

a cura di
Valentino Nizzo



Incontro Internazionale di Studi



**Antropologia e archeologia a confronto:
archeologia e antropologia della morte
3. Costruzione e decostruzione del sociale**



Atti del Terzo



gd
FONDAZIONE
DIA CULTURA



ANTROPOLOGIA E ARCHEOLOGIA
A CONFRONTO

ATTI DEL 3° INCONTRO INTERNAZIONALE DI STUDI



COLLANA

ANTROPOLOGIA E ARCHEOLOGIA A CONFRONTO

Ideazione e Progetto Scientifico

VALENTINO NIZZO

Direzione Editoriale

SIMONA SANCHIRICO

ANTROPOLOGIA E ARCHEOLOGIA A CONFRONTO

ARCHEOLOGIA E ANTROPOLOGIA DELLA MORTE

3. Costruzione e decostruzione del sociale

Atti dell'Incontro Internazionale di studi

ROMA, ÉCOLE FRANÇAISE – STADIO DI DOMIZIANO
20-22 MAGGIO 2015

A cura di
VALENTINO NIZZO



ROMA 2018

ANTROPOLOGIA E ARCHEOLOGIA A CONFRONTO

ARCHEOLOGIA E ANTROPOLOGIA DELLA MORTE 3. COSTRUZIONE E DECONSTRUZIONE DEL SOCIALE Atti dell'Incontro Internazionale di Studi #AntArc3 – #AntArc2015

Proprietà riservata-All Rights Reserved
© COPYRIGHT 2018

Progetto Grafico
Giancarlo Giovine per la Fondazione Dià Cultura

Tutti i diritti riservati. Nessuna parte di questo libro può essere riprodotta o trasmessa in qualsiasi forma o con qualsiasi mezzo elettronico, meccanico o altro, senza l'autorizzazione scritta dei proprietari dei diritti e dell'Editore.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without the prior permission of the publishers.

IN COPERTINA:

Fotomontaggio: *Apoxyomenos*, Museo di Zagabria; Maschera Azteca a mosaico, Museo Preistorico Etnografico "L. Pigorini" Roma; Scheletro umano; Porzione di volto: gentile concessione Loris Del Viva. Ideazione ed elaborazione grafica: VALENTINO NIZZO con la collaborazione di GIANFRANCO CALANDRA

IDEAZIONE, PROGETTO SCIENTIFICO E CURATELA DEL CONVEGNO:

Valentino Nizzo (Museo Nazionale Etrusco di Villa Giulia - MiBACT)

CON LA COLLABORAZIONE DI:

Fondazione Dià Cultura

COMITATO SCIENTIFICO DEL CONVEGNO:

Stéphane Bourdin (École Française de Rome); Henri Duday (Université de Bordeaux); Adriano Favole (Università di Torino); Michel Gras (Accademia nazionale dei Lincei); Valentino Nizzo (Museo Nazionale Etrusco di Villa Giulia - MiBACT); Christopher Smith (British School at Rome)

COORDINAMENTO ORGANIZZATIVO E SEGRETERIA:

Simona Sanchirico, Francesco Pignataro, Irene Caporicci, Chiara Leporati, Alessandra Botta, Paolo Grazioli (Fondazione Dià Cultura); Valentino Nizzo (Museo Nazionale Etrusco di Villa Giulia - MiBACT)

CASA EDITRICE:

E.S.S. Editorial Service System Srl
Via di Torre Santa Anastasia 61-00134 Roma
Tel 06.710561 Fax 06.71056230

EDITORE:

Laura Pasquali (E.S.S. Editorial Service System Srl)

DIRETTORE EDITORIALE:

Simona Sanchirico (Fondazione Dià Cultura)

COLLANA:

Antropologia e Archeologia a Confronto 3 (#AntArc3 – #AntArc2015)

DIRETTORE DI COLLANA:

Valentino Nizzo (Museo Nazionale Etrusco di Villa Giulia - MiBACT)

COORDINAMENTO EDITORIALE:

Chiara Leporati (Fondazione Dià Cultura)

REDAZIONE:

Lorena Berardi; Alessandra Botta; Chiara Leporati (Fondazione Dià Cultura)

Finito di stampare nel mese di maggio 2018

dalla tipografia System Graphic Srl

Via di Torre Santa Anastasia, 61 – 00134 Roma

Tel 06.710561 Fax 06.71056230

office@sysgraph.com – www.sysgraph.com

CON IL CONTRIBUTO E IL SOSTEGNO DI

Siaed S.p.A.

Via della Maglianella, 65 E/H – 00166 Roma

Tel 06.66990

www.siaed.it – info@siaed.it

Archeologia e antropologia della morte: 3. Costruzione e decostruzione del sociale, Atti del 3° Incontro Internazionale di Studi di Antropologia e Archeologia a confronto [Roma, École française de Rome – Stadio di Domiziano, 20-22 Maggio 2015] / a cura di Valentino Nizzo. Roma: E.S.S. Editorial Service System, 2018, pp. 588.
ISBN 978-88-8444-183-6

CDD D.930.1

1. Archeologia – Antropologia Culturale – Storia delle Religioni – Atti di Congressi
2. Morte – Atti di Congressi
- I. Valentino Nizzo (1975-)

INDICE

VALENTINO NIZZO, Archeologia è [sic!] antropologia della morte: introduzione al convegno.....	p. 13
Programma del convegno.....	p. 41
Abbreviazioni e norme bibliografiche.....	p. 55

IV SESSIONE

LA COSTRUZIONE DELL(E)'IDENTITÀ OLTRE LA MORTE: TRA TANATOMETAMORFOSI E ANTROPOPÒIESI

INTRODUZIONE E INQUADRAMENTO TEMATICO E PROBLEMATICO

VALENTINO NIZZO, <i>La costruzione dell[e]'identità oltre la morte: tra tanatometamorfosi e antropopòiesi</i>	p. 61
---	-------

KEYNOTE SPEECH

STEFANO ALLOVIO, L'antropo-poiesi, lo scandalo della putrefazione e le forme materiali della trascendenza.....	p. 77
VALENTINO NIZZO, “‘A morte ’o ssajeched’è?”: strategie e contraddizioni dell'antropo-pòiesi al margine tra la vita e la morte. Una prospettiva archeologica.....	p. 91

RELAZIONI

JUAN ANTONIO CÁMARA SERRANO, FERNANDO MOLINA GONZÁLEZ, LILIANA SPANEDDA, TRINIDAD NÁJERA COLINO, <i>Costruzione e perpetuazione delle identità sociali. L'utilizzo del rituale funerario nel sud-est della penisola iberica durante l'età del bronzo antico e medio (2100-1350 cal. a.C.)</i>	p. 237
SALVATORE RUBINO, RAIMONDO ZUCCA, GABRIELE CARENTI, BARBARA PANICO, EMANUELA SIAS, <i>Identità biologica e identità culturale dei morti di Mont'e Prama (Cabras- OR)</i>	p. 263
ANNA DE SANTIS, PAOLA CATALANO, STEFANIA DI GIANNANTONIO, WALTER B. PANTANO, <i>Ruoli femminili non comuni nella necropoli protostorica di la Rustica – Collatia (Roma)</i>	p. 287
GIOVANNA RITA BELLINI, GIOVANNI MURRO, SIMON LUCA TRIGONA, RITA VARGIU, <i>Identità individuale e identità di gruppo: il caso della t.74 della necropoli occidentale di Aquinum (area di servizio Casilina Est autostrada Milano-Napoli-Castrocielo, Fr)</i>	p. 299
PRISCILLA MUNZI, JEAN-PIERRE BRUN, GIUSEPPE CAMODECA, HENRI DUDAY, MARCELLA LEONE, “All'ombra de' cipressi e dentro l'urne...” <i>La latinizzazione della necropoli cumana</i>	p. 313
MASSIMILIANO A. POLICETTI, <i>La morte come tecnica. Il processo dell'estinzione nel vajrayana indo-tibetano</i>	p. 343

VALENTINA MARIOTTI, SILVANA CONDEMI, MARIA GIOVANNA BELCASTRO, The study of human remains in the reconstruction of funerary rituals: the Iberomaurusian necropolis of Tatoralt (Morocco, 15000-12500 Cal BP).....	p. 365
LUCIANO FATTORE, ALESSIA NAVA, FRANCESCO GENCHI, DOMENICO MANCINELLI, ELENA MAINI, L'area sacra di Daba (Musandam, Oman, II-I millennio a.C.). I morti oltre la morte. L'analisi tafonomica e l'interpretazione dei processi culturali e naturali sulle ossa di LCG2.....	p. 375
PASCAL SELLIER, No final metamorphosis: mummification as a stage of the funerary chaine operateire.....	p. 387

DISCUSSIONE IV SESSIONE

Moderatori: ANNA MARIA BIETTI SESTIERI, GIOVANNI CASADIO Interventi di: JUAN ANTONIO CÁMARA SERRANO, STEFANO ALLOVIO, VALENTINO NIZZO, ANNA MARIA BIETTI SESTIERI, MARCO RENDELI, VERA TIESLER, PASCAL SELLIER, ALESSANDRO GUIDI, GIOVANNI CASADIO, LUCA BONDIOLI, MARIA GIOVANNA BELCASTRO, MARCO EDOARDO MINOJA, BARBARA PANICO.....	p. 393
--	--------

POSTER IV SESSIONE

ETTORE JANULARDO, Piramide Cestia e cimitero acattolico: all'ombra di Piranesi, luoghi per riemersioni mito-poietiche.....	p. 405
MARICA BALDONI, SERGIO DEL FERRO, FRANCESCA ROMANA STASOLLA, CRISTINA MARTÍNEZ-LABARGA, Lo spazio dei morti a Leopoli-Cencelle (VT): il cimitero della chiesa di S. Pietro.....	p. 419
GIULIA OSTI, LARA DAL FIUME, Plants, flesh and bones. L'uso di essenze vegetali nelle pratiche di preservazione dei corpi nella penisola Italiana tra Medioevo ed Etá Moderna.....	p. 427
MATTEO ASPESI, ANDREA JACOPO SALA, I morti tra i vivi. Gli antenati tra Rinaldone e Africa sub-sahariana.....	p. 439

TAVOLA ROTONDA

LA DIMENSIONE SOCIALE DELLE PRATICHE FUNERARIE[?]

INTRODUZIONE E INQUADRAMENTO TEMATICO E PROBLEMATICO

VALENTINO NIZZO, La dimensione sociale delle pratiche funerarie[?].	p. 457
---	--------

KEYNOTE SPEECH

MIKE PARKER PEARSON, Corpses, skeletons and mummies: archaeological approaches to the dead.....	p. 471
--	--------

RELAZIONI

ROBERTO SIRIGU, L'archeologia come pratica funeraria [con discussione online].....	p. 487
---	--------

INTERVENTI PROGRAMMATI

- MARIANO PAVANELLO, *Ezene*: il rito funerario nzema come messa in scena dell'ordine sociale.....p. 499
- ALESSANDRO GUIDI, Società dei vivi, comunità dei morti: trent'anni dopo.....p. 515
- LUCA BONDIOLI, ALESSANDRA SPERDUTI, Durch diese hohle Gasse muss er kommen: l'ineludibile strettoia della determinazione di sesso ed età alla morte nei reperti odontoscheletrici umani.....p. 519

DISCUSSIONE GENERALE

- Moderatori: PIERO GIOVANNI GUZZO, STEFANO ALLOVIO
- Interventi di: STEFANO ALLOVIO, VALENTINO NIZZO, MARIANO PAVANELLO, ANNA MARIA BIETTI SESTIERI, BRUNO D'AGOSTINO, PIERO GIOVANNI GUZZO, HENRI DUDAY, LUCA BONDIOLI, ROBERTO SIRIGU, ALESSANDRO GUIDI, CARMELO RIZZO, BARBARA PANICO, ALESSANDRA SPERDUTI..... p. 533

LA "DIMENSIONE SOCIAL" DEL CONVEGNO

ARCHEOLOGIA E ANTROPOLOGIA DELLA MORTE

- ALESSANDRA BOTTA, #antarc3: strategie digitali per la comunicazione culturale e scientifica.....p. 553

ABSTRACTS E KEYWORDS

IV SESSIONE

LA COSTRUZIONE DELL[E]'IDENTITÀ OLTRE LA MORTE: TRA TANATOMETAMÒRFOSI E ANTROPOPÒIESI

- RELAZIONI**.....p. 569
- POSTER**.....p. 573
- TAVOLA ROTONDA**
- LA DIMENSIONE SOCIALE DELLE PRATICHE FUNERARIE?**..... p. 575

ARCHEOLOGIA È [sic!] ANTROPOLOGIA DELLA MORTE: INTRODUZIONE AL CONVEGNO*

La morte come frontiera: descrizione sintetica dei contenuti e degli obiettivi dell'incontro

La morte è l'unica esperienza della vita che coinvolge ineluttabilmente tutti ma che tutti possono conoscere solo attraverso l'esperienza degli altri, com'ebbe modo di evidenziare Heidegger nel secolo scorso e come ha colto in modo assai efficace Luigi Pirandello quando scrive: «*I vivi credono di piangere i loro morti e invece piangono una loro morte, una loro realtà che non è più nel sentimento di quelli che se ne sono andati*»¹. L'antropologia sociologica francese, sin dagli inizi del Novecento, ha codificato nella forma concettuale del rito di passaggio quanto gli antichi avevano già esemplificato attraverso la metafora del viaggio e della transizione; i momenti e gli atti che ruotano intorno alla morte, per la sua condizione di assoluta liminarietà, costituiscono dunque il fulcro di una esperienza collettiva e il tramite necessario per il superamento di quella soglia (*limes*) che ci permette di transitare da una condizione che *non è più* a una nuova dimensione, variamente concepita da cultura a cultura. In questo senso la morte è per eccellenza la metafora del confine; di un "limite" che, paradossalmente, viene raggiunto solo nel momento in cui *non siamo più* e, dunque, non possiamo più raccontarlo. Un confine, per definizione, pur essendo un costruito prettamente culturale, contribuisce a codificare e rafforzare – fittiziamente – l'"identità" delle realtà che vivono ai suoi margini². Anche per questo, la morte

* La prima parte di questa premessa, comune ai tre volumi che compongono l'edizione dell'incontro (per brevità denominati da ora in avanti *AntArc3-1*, -2, -3), è stata pubblicata in una sua prima versione in *Forma Urbis* XX, 5, Maggio 2015, pp. 36-39 e sulle pagine *on-line* del sito dedicato alla manifestazione < www.romarche.it >, con lo scopo precipuo di introdurre contenutisticamente il convegno. A essa, quindi, e alle "definizioni problematiche" di inquadramento alle singole sessioni (in questa sede riproposte ampliate e aggiornate a introduzione di ciascuna di esse) si sono più o meno liberamente ispirati tutti i contributi raccolti in questi atti. La cura dei tre volumi è stata realizzata da chi scrive con la supervisione generale e la direzione editoriale di Simona SANCHIRICO, il coordinamento di Chiara LEPORATI e la redazione di Alessandra BOTTA e Chiara LEPORATI, il progetto grafico e l'impaginazione di Giancarlo GIOVINE.

¹ L. PIRANDELLO, "Colloqui coi personaggi", in Id., *Novelle per un anno*, Milano 1951, p. 565. Per una sintesi sull'apporto della fenomenologia heideggeriana alla relativizzazione della morte, con particolare riguardo per i suoi influssi sulla prospettiva archeologica, cfr. NIZZO 2015, *ad indicem* e, in particolare, pp. 199-202 con rif. Sul tema, da ultimo, cfr. TONNER 2015, in particolare pp. 159-162, e, in questa sede, il saggio di REMOTTI.

² Estremamente istruttive, in tal senso, le considerazioni di Remotti sul rapporto tra il concetto di "confine" e quello di "identità": «*I confini dunque effettivamente esistono; ma esistono in quanto vengono istituiti, imposti, tracciati dalle varie società nei loro tentativi di differenziarsi le une rispetto alle altre. In altre parole, i confini esistono ma non pre-esistono alle società e ai loro tentativi di identificazione. [...] I confini esistono [...] in quanto sono preceduti dai contatti (scambi e comunicazioni) tra le società e le culture. Il dato di fondo sono i contatti; i confini sono invece i modi con cui regolamentare i contatti e impedire che una comunicazione eccessivamente intensa e scambi troppo frequenti finiscano per porre in forse l'identità sociale. I confini non delimitano dall'esterno lo scambio e la comunicazione, bensì sorgono da questi stessi fenomeni, e più precisamente come risposta ai problemi dell'identità sociale e culturale che i fenomeni dello scambio e della comunicazione pongono di continuo*» (REMOTTI 1993, pp. 28-29); «*L'identità [...] comincia a spuntare allorquando un noi decide che i confini sono i "suoi" confini, quando decide che non vi è nulla da condividere con gli altri e che dentro i propri confini non vi sono somiglianze e differenze – e tanto meno "differenze-nonostante-le-somiglianze" – ma vi è un'entità, anzi una sostanza unica, che va affermata, difesa, protetta, salvaguardata, rispetto a tutte le minacce di alterazione che l'attorniano. Non appena*

in quanto confine può contribuire a definire l'idea e la percezione dell'"identità" che ciascuno di "noi" (singolarmente e/o collettivamente) si attribuisce, poiché è il culmine – naturale o meno – di un'esistenza e, al tempo stesso, l'atto estremo dell'esperienza terrena. È l'unica storia che non possiamo raccontare ma è anche quella attraverso la quale gli altri possono raccontare noi stessi o la percezione che, pirandellianamente, essi hanno avuto della nostra "realtà" o, meglio, di se stessi attraverso la nostra "realtà". Un racconto simbolico, intimo e paradossalmente corale, che oggi siamo abituati a sperimentare nella forma del necrologio televisivo e/o nella partecipazione a un funerale.

Ma la morte, ovviamente, è anche un atto biologico, nel corso del quale il cadavere subisce una metamorfosi che lo fa transitare dalla dimensione corporea a quella minerale, tornando materia, in un processo che può essere alterato casualmente e/o intenzionalmente dalla natura e dalla cultura, dando luogo a pratiche rituali e/o culturali di ricodifica simbolica della nostra essenza terrena, anch'esse variabili da società a società in relazione alla percezione che ciascuna di esse può avere della dialettica tra vita e morte e tra morte e ciò che si suppone ne segua.

Chi si confronta col passato deve necessariamente varcare questo confine, delineandone i tratti per tramite di ciò che ne sopravvive. Un viaggio certamente non facile, per affrontare il quale è senza dubbio auspicabile poter disporre di una "coscienza antropologica" che consenta di districare quelle *ragnatele di significati* di weberiana memoria³ che connotano la percezione culturale della realtà, per spingersi verso quell'*oltre* – «*in the "betwixt and between" at the boundary of the Other World*»⁴ – nel quale siamo soliti collocare fisicamente e idealmente la dimensione funeraria. Nel fare questo, l'archeologia non può essere altro, a nostro avviso, che una "antropologia della morte", ovvero una disciplina che deve, naturalmente, continuare a conservare i suoi precipui connotati metodologici ma che, nel suo tentativo di farsi storia, necessita degli strumenti interpretativi dell'antropologia per affrontare i filtri culturali e biologici che sono soliti connotare una realtà che *non è più* e che, spesso, ci si palesa attraverso la sua estrema sintesi e frontiera: la morte.

Semantica e pragmatica della performance rituale

Tale "lettura", quindi, non può prescindere dalle complesse regole della semiotica, soprattutto se la ricostruzione ambisce a spostarsi dal livello interpretativo della *parole* a quello della *langue* (intesa come insieme di *significati* e *significanti* condivisi che formano il codice di un idioma), per riprendere la nota dicotomia saussuriana che è alla base della moderna linguistica e con la quale si può forse esprimere adeguatamente la rilevanza che deve avere l'analisi del contesto in una

si adotti una visione identitaria, gli altri perdono qualsiasi somiglianza con noi: gli altri diventano soltanto ed esclusivamente "altri", rappresentanti di un'alterità, concepita come una minacciosa fonte di alterazione rispetto alla sostanza identitaria del noi» (REMOTTI 2017, p. 115).

³ GEERTZ 1987, p. 41.

⁴ LEACH 1977, p. 173.

ricostruzione archeologica volta a superare la sfera semantica dei singoli oggetti per estendersi alla comprensione delle implicazioni verbali, ideologiche, simboliche e socio-culturali (il *codice*) che essi possono veicolare se inseriti volutamente in un sistema di azioni e, soprattutto, di relazioni. Una impostazione, dunque, in linea con i principi della pragmatica (dal greco *πρᾶγμα*: “cosa, fatto, azione”), intesa come branca della semiotica (complementare alla sintattica e alla semantica) che si occupa delle relazioni tra i *segni* e i loro *utenti*, ovvero dell’uso dei *segni* nel suo più ampio contesto situazionale, in considerazione, tra le altre, delle variabili spazio-temporali, culturali, sociali, interazionali, cognitive e psicologiche che possono influenzare e/o connotare i soggetti/utenti coinvolti in un determinato scambio linguistico. Condizioni che, archeologicamente, si verificano in quei contesti considerati “chiusi”, frutto di azioni intenzionali individuali o collettive “messe in scena” nel rispetto di specifici codici comportamentali, socialmente condivisi e, quindi, potenzialmente intelleggibili da parte della comunità che li esprime. Una prassi che caratterizza, in particolare, tutte quelle azioni che possono rientrare nella sfera del rituale, così come è stato definito dall’antropologo cingalese Stanley Jeyaraja Tambiah, chiamando in causa le molteplici valenze del concetto di «*performance*» e fondendo alcuni spunti mutuati dalla linguistica con quelli propri della riflessione antropologica in campo simbolico:

Il rituale è un sistema di comunicazione simbolica costruito culturalmente. È costituito da sequenze di parole e atti, strutturati e ordinati e spesso espressi con molteplici mezzi, il cui contenuto e la cui disposizione sono caratterizzati in vario modo da formalismo (convenzionalità), stereotipia (rigidità), condensazione (fusione) e ridondanza (ripetizione). Nelle sue caratteristiche costitutive, l’azione rituale è performativa, in questi tre sensi: nel senso austiniiano di performativo, in cui dire qualcosa è anche fare qualcosa, in quanto atto convenzionale; nel senso, abbastanza diverso, di una rappresentazione scenica che usa molteplici mezzi di comunicazione, grazie ai quali i partecipanti sperimentano intensamente l’evento; e nel senso dei valori indicati [...] essendo connesso con (e inferito da) gli attori durante la rappresentazione⁵.

Alla base di questa definizione Tambiah poneva esplicitamente le teorie semiotiche sviluppate dal filosofo del linguaggio britannico John Langshaw Austin nel volume postumo *How to do Things with Words*⁶, nel quale, introducendo per la prima volta il concetto di «*performative utterance*» («*enunciato performativo*»), egli evidenziava come tutti gli enunciati linguistici avessero o potessero avere una dimensione performativa, in virtù del contesto in cui essi sono espressi (una cerimonia, una promessa, un atto pubblico, una scommessa, una rappresentazione teatrale, una maledizione ecc.) e delle regole/convenzioni che possono circoscriverli, traducendone

⁵ TAMBIAH 1995, pp. 130-131. Sul tema, con rif., cfr. NIZZO 2015, pp. 449-454 e Id. 2017, da cui è in parte ripreso il testo che segue.

⁶ AUSTIN 1962.

la formularità in una specifica azione che, con modalità variabili a seconda dei casi, dà sostanza e pieno compimento all'espressione verbale. Una intuizione che, negli anni a seguire, venne sistematizzata dal suo allievo John R. Searle, filosofo statunitense, teorico dei cosiddetti «*speech acts*» («*atti linguistici*») e principale sostenitore dell'*intenzionalità* dell'azione collettiva, in virtù della quale lo svolgimento di determinate azioni e la cognizione del significato simbolico di istituzioni (come il matrimonio o il concetto di proprietà) o di realtà materiali specifiche (come il denaro o i sistemi di misura) sarebbero il risultato di una codifica intenzionale percepita dalla collettività come un "fatto istituzionalizzato", in grado di descrivere e indirizzare i meccanismi che presiedono alla costruzione della realtà sociale⁷.

L'acquisita consapevolezza della compenetrazione tra comunicazione verbale/segnica e azione e l'approfondimento delle dinamiche che regolano la loro interdipendenza sia nel contesto linguistico che in quello extralinguistico ebbero conseguenze rilevanti anche nelle scienze sociali, consentendo di superare alcuni schematismi neopositivistici dello strutturalismo e dell'etnoscienza per porre le basi di una codifica più accorta dei processi attraverso i quali la realtà viene percepita, interpretata e rappresentata, nell'agire quotidiano o nelle sue proiezioni simboliche. Nel corso degli anni '60 e '70, analoghe acquisizioni venivano infatti compiute in seno alla cosiddetta «*antropologia simbolica*», con risultati significativi in un settore permeato di astrazioni e convenzioni comportamentali e linguistiche come quello delle pratiche religiose. La decifrazione del "linguaggio rituale" fu in particolare al centro dell'opera dell'antropologo britannico Victor W. Turner, il quale, riconoscendo nei simboli le «*unità elementari del rito*», tentò di ricostruire le dinamiche del «*processo rituale*» in una prospettiva critica fortemente contestuale volta, da un lato, a considerare le varie categorie di interferenze (sociali, politiche, culturali, ideologiche ecc.) che possono modificare, alterare o distorcere un determinato sistema di segni (e/o la sua percezione e interpretazione da parte dell'osservatore) e, dall'altro, a investigare le componenti performative che concorrono al perfezionamento di un dato rito, regolando e consolidando sia a livello individuale che collettivo quell'azione simbolica che fa di ciascuno di noi un potenziale *Homo performans*: «*non nel senso in cui può esserlo forse un animale da circo, ma nel senso che l'uomo è un animale che si rappresenta – le sue performance sono in qualche modo riflessive: rappresentando l'uomo si rivela a se stesso*»⁸.

Ed è proprio per il tramite dell'impostazione relativistica e contestualizzante sviluppata dall'antropologia simbolica e interpretativa che, sin dai primi anni '80, l'archeologia teorica, soprattutto in ambito anglofono, ha avviato un approfondito dibattito sui limiti e le potenzialità correlate alla codifica semiotica e sociologica del riflesso materiale delle pratiche rituali⁹.

⁷ SEARLE 1962; Id. 2010.

⁸ TURNER 1986, p. 81.

⁹ NIZZO 2015, *passim*.

La “tanatosemiologia” della materialità funeraria

Tra i banchi di prova privilegiati figurava l'interpretazione della documentazione funeraria, grazie al carattere sostanzialmente “intenzionale” e “chiuso” dei contesti, condizioni necessarie per dare “senso compiuto” a ciò che a tutti gli effetti è il frutto di un compromesso simbolico tra la sfera individuale e quella collettiva del/i defunto/i così come potevano essere metaforicamente codificate e filtrate attraverso le percezioni, le emozioni, le finalità, le credenze, le superstizioni e, infine, le azioni e le contraddizioni conscie o inconscie, volontarie o indotte degli interpreti della *performance* funebre, coinvolti in una “messa in scena” rituale che poteva configurarsi sia come atto di congedo che come la sintesi estrema di una esperienza terrena. Lasciando ampio spazio a cortocircuiti comunicativi, tali da rendere il “testo archeologico”, nel suo insieme, non troppo dissimile da un *monstrum* letterario e verbale come il *Finnegans Wake* di James Joyce.

Tali fattori nel loro insieme davano infatti luogo a un processo di significazione non sempre coerente, ricostruito dall'archeologia a partire dall'osservazione delle tracce più esigue di un “paesaggio rituale” fatto di corpi, di oggetti, di gesti, di strutture e di spazi interni ed esterni alla sepoltura e del loro sistema di relazioni, le cui valenze verbali possono essere almeno in parte colte solo se l'analisi contestuale è abbastanza accurata ed estesa da far emergere quei tratti caratterizzanti del rito che possono sopravvivere ed essere riconosciuti nella dimensione fisica propria della nostra disciplina¹⁰.

Con tutte le difficoltà ermeneutiche che, anche alla luce delle acquisizioni antropologiche sin qui sintetizzate, sono facilmente presumibili (*Fig. 1*); almeno sin da quando è entrata in crisi l'idea di una equivalenza isomorfica e sistemica tra la società dei vivi e la comunità dei morti caratterizzante l'approccio neopositivistico e pseudoscientifico testato dalla *New Archaeology* e si è andata affermando quell'ottica interpretativa, simbolica, contestuale e relazionale propria dell'archeologia di matrice post-processuale, attenta, tra le altre, alle variabili del genere, dell'età, dell'origine, della condizione sociale, fisica e mentale del/i defunto/i, da un lato, e dello/degli attore/i del rito, dall'altro. Connotati, questi ultimi, che, come spesso accade anche in vita, in quelle società in cui vige una qualche regolamentazione del lutto e/o una formalizzazione della sepoltura, possono risultare determinanti per sancire l'inclusione o meno di un individuo nella comunità dei defunti; con risvolti anche estremi nelle pratiche che potevano regolare il suo trattamento funerario, dando luogo ad azioni discriminanti o, addirittura, facendo sì che il suo corpo venisse privato di umanità e assimilato a un “rifiuto”.

Ne è emerso un quadro estremamente problematico, ma certo più adeguato a estendere allo studio delle società del passato quelle velleità tanatosemiologiche che sono alla base dell'antropologia della morte così come si è sviluppata a partire dalle indagini di Louis-Vincent Thomas; in una prospettiva capace di coniugare gli aspetti materiali, gestuali, psicologici, sociali, componenziali e relazionali del rito

¹⁰ Nizzo 2016, pp. 417-422.

(correlati al cadavere, al corredo e alla tomba, nel più ampio contesto sepolcrale), con quelli paleobiologici (dalla paleopatologia alla paleodemografia) e, soprattutto, tanatometamorfici, tesi alla comprensione delle trasformazioni di un corpo umano dalla sfera organica a quella inorganica, siano esse azione della natura o prodotto della cultura. Nei termini che Mike Parker Pearson aveva condensato nella metafora «*reading the body*»¹¹ e che, di recente, Henri Duda ha codificato epistemologicamente nella cosiddetta archeotanatologia, disciplina che, mettendo in luce molti cortocircuiti ermeneutici (legati al fraintendimento di alcune delle dinamiche postdeposizionali che contribuiscono ad alterare l'assetto del cadavere rispetto al contesto o viceversa), ha riportato al centro dell'attenzione l'archeologia dei cadaveri come cardine per una critica semiotica della *performance* funebre e/o per una corretta identificazione della sua stessa esistenza o intenzionalità¹². Solo in tal modo, infatti, è possibile procedere a una lettura dei processi di costruzione e decostruzione dell'identità che accompagnano le complesse fasi del controllo culturale della putrefazione, così come sono state teorizzate in una prospettiva antropologica da Francesco Remotti e Adriano Favole, cui si deve un'acuta riflessione sulla «*vita sociale del corpo dopo la morte*» che approfondisce i problemi della “materialità” anche in rapporto a quanto di “materiale” sopravvive o *si decide* di far sopravvivere della nostra corporeità, attraverso la scelta più o meno condivisa di cosa deve “scompare, rimanere o riemergere” di un singolo individuo e, conseguentemente, di come deve essere gestita la sua dimensione organica¹³.

Semiotica e archeologia delle pratiche funebri

Sulla base di tali presupposti e in ragione della preminente componente metaforica che è solita connotare la cerimonia funebre, il corpo umano con la sua *agency* si trova ad essere ineluttabilmente al centro della *performance* simbolica, condizionando – nell'ambito di prassi più o meno codificate e riconosciute – da un lato, la scelta delle componenti materiali del rito e, dall'altro, la strutturazione e la gestione degli spazi – interni ed esterni – destinati alla sepoltura (*Fig. 2*).

La decifrazione di questo ramificato insieme di codici, dunque, non può prescindere dall'analisi contestuale di quei fattori che possono maggiormente influenzarli: dal rituale adottato per preservare o distruggere la materialità corporea (esposizione, mummificazione, inumazione, cremazione ecc.) alla dialettica metaforica che può sovrintendere la percezione e la costruzione della tomba fino a contraddirne la connotazione funeraria per configurarla come uno spazio caratteristico del quotidiano (ad esempio una casa o parti di essa), nel quale il defunto può protrarre la sua esistenza continuando a interagire con i sopravvissuti.

Infatti, la conservazione o meno di una qualche forma di corporeità/umanità del defunto negli atti conclusivi del funerale costituisce una condizione essenziale per

¹¹ PARKER PEARSON 1999.

¹² DUDAY 2006; Id. 2011; NIZZO 2015, pp. 507-511.

¹³ FAVOLE 2003; REMOTTI 2006; NIZZO 2015, pp. 486-499.

determinare l'eventuale significato attribuito dai convenuti alle varie componenti materiali coinvolte nella *performance*, in quanto parti essenziali del rito (utilizzate per abluzioni, banchetti, sacrifici ecc.) e/o per il sistema di relazioni funzionali o simboliche che esse hanno realmente intrattenuto e/o continuano fittiziamente a perpetuare. Un risultato che – in caso di deposizioni secondarie come le incinerazioni o perfino in assenza di resti biologici – può essere conseguito anche artificialmente, per tramite di un *medium* scelto tra oggetti spesso carichi di forti valenze simboliche e di uso più o meno reale (biconici, crateri, anfore, calderoni, lebeti, teche ecc.), o di proposito realizzati per scopi funerari come sarcofagi o urne cinerarie, dalle fattezze tendenzialmente antropomorfe o “reificati” in modo tale da acquisire le sembianze miniaturizzate di manufatti o edifici come templi, granai, capanne, case, letti ecc. (Figg. 3-4).

La presenza o il ripristino di specifiche coordinate spaziali, dunque, consente ai luttuati di orientare più o meno antropocentricamente la disposizione di quegli oggetti che, indipendentemente dal loro coinvolgimento diretto nelle pratiche rituali, vengono inclusi nella sepoltura in quanto percepiti come proprietà/corredo personale del defunto e/o considerati come doni/offerte funerarie, suggello estremo di una relazione interpersonale (come nel caso delle offerte muliebri nelle sepolture maschili) o bagaglio essenziale per il perpetuarsi di una esistenza oltre la morte (come nel caso degli apparati da banchetto e da simposio).

Connotazioni non sempre puntualmente riconoscibili data la natura spesso ambigua e contraddittoria del lutto, nel corso del quale le valenze funzionali, mnemoniche o simboliche che connotano la “materialità”, in tutte le sue forme possibili, possono enfatizzarsi, ricodificarsi o del tutto annullarsi in relazione al loro più ampio contesto situazionale. Dando luogo a forme più o meno provocatorie e conce di contrattazione simbolica della realtà volte a negare la morte e/o a conseguire in essa traguardi che la vita, la società o le circostanze non hanno consentito di raggiungere, come può accadere per virtù più o meno ereditaria nel caso di bambini connotati come guerrieri o principi o in quello di donne morte prima del matrimonio e/o del parto, accompagnate da un corredo che le fa apparire come spose o madri: «*In death people often become what they have not been in life*»¹⁴.

Questo perché le pratiche funebri possono avere innanzitutto lo scopo di esprimere e dare ristoro ai sentimenti e alle emozioni dei luttuati, consentendo loro di veicolare o dare sostanza simbolica a messaggi verbali spesso mai espressi; rivolti a se stessi oltre che al defunto e agli altri attori della cerimonia, come ha magistralmente sintetizzato Pirandello nel brano già richiamato.

Una prospettiva complessa, di cui si deve tener conto per procedere all'interpretazione semiotica delle pratiche funebri (*codice*), cercando di cogliere il senso degli oggetti (*messaggio*>*referente*) non in termini assoluti ma attraverso una accorta ricostruzione degli ultimi gesti/*performance* che li hanno accompagnati e del sistema di relazioni (*canale*) che, nell'ambito del funerale (*contesto*), i luttuati (*emittenti*)

¹⁴ HODDER 1982, p. 201.

attraverso di essi hanno tentato di instaurare tra loro stessi (*riceventi riflessivi*) e con il defunto (*ricevente fittizio*) per esprimere il lutto (*referente*) (*Fig. 5*); circostanza particolarmente significativa, ad esempio, per tutti quei manufatti che in vita possono caratterizzare e/o identificare un ruolo sociale, come armi, utensili o ornamenti, la cui disposizione nella sepoltura può fornire rilevanti indizi per l' esegesi dell'intero contesto, a seconda che essi siano collocati in prossimità del defunto (o della sua materializzazione simbolica) in modo più o meno conforme alla loro funzione (come se questi potesse d'improvviso destarsi e farne uso) (*Fig. 6*) o tale condizione venga invece intenzionalmente contraddetta riponendoli in disparte e/o rendendoli oggetto di una defunzionalizzazione rituale, conseguita frammentandoli, contorcendoli o, anche, capovolgendoli. Atteggiamenti, questi ultimi, che possono risultare solo in apparenza incoerenti e illogici, se si tiene conto, ad esempio, che la morte in sé può essere considerata un atto estremo di defunzionalizzazione dell'individuo per contrastare il quale (e, dunque, ripristinare una logica inversa) può essere necessario agire conformemente sulla realtà materiale; un atto che, sulla base di presupposti diversi ma non necessariamente alternativi ai precedenti, potrebbe essere invece volto a enfatizzare emotivamente la perdita o il mancato raggiungimento con la morte di una funzione metonimicamente rappresentata dai manufatti che sono oggetto di tali attenzioni rituali. Fino ad arrivare a una terza possibilità interpretativa, inclusa nella complessa sfera delle superstizioni necrofobiche, che possono far sì, paradossalmente, che si ritenga necessario privare della loro funzionalità oggetti e utensili di cui si teme un potenziale utilizzo nefasto da parte del cadavere-vivente che ne era proprietario. Evenienza, quest'ultima, che non deve essere considerata "deviante" (e, quindi, irrilevante) rispetto alle logiche del rito ma può esserne a tal punto parte integrante da determinarne i codici, per ragioni collegate alla "paura del ritorno dei morti", favorendo, ad esempio, la scelta dell'incinerazione rispetto all'inumazione e/o presupponendo una estromissione profilattica dal corredo di quegli oggetti e utensili (armi, lance, coltelli) che si riteneva potessero essere utilizzati contro i sopravvissuti¹⁵.

Limitazioni che, in altri casi, possono essere dettate da moventi diversi come quelli ideologici, in grado di controllare il linguaggio simbolico delle sepolture, come poteva avvenire in contesti contraddistinti da un marcato – sebbene a volte solo apparente – egualitarismo funerario o per effetto di leggi di tipo anti-suntuario. Dando luogo a una proiezione fortemente deviata della realtà sociale, che può essere colta solo attraverso un'analisi estensiva del paesaggio rituale, estesa oltre la sepoltura fino a comprendere l'intera realtà quotidiana, in modo tale da far emergere tutte le contraddizioni insite nei sistemi di rappresentazione simbolica, a partire dall'osservazione delle componenti della comunità che risultano escluse dai processi di significazione.

Tali presupposti costituiscono le coordinate ermeneutiche essenziali per tentare una lettura critica e situazionale della *performance* funebre attraverso i suoi residui

¹⁵ Nizzo 2011a, Id. 2015, pp. 511-542.

materiali. Questi ultimi, infatti, alla stregua degli “atti linguistici” indagati con gli strumenti della pragmatica, costituiscono le unità essenziali del discorso che, in potenza, ciascuna sepoltura esprime sulla base di una grammatica rituale condivisa all’interno di una data società, con eccezioni e contraddizioni che contribuiscono dialetticamente a sostanziarla, fornendo agli interpreti ulteriori codici per restituirle quella dimensione verbale che l’uomo e la storia non sono stati in grado di tramandarci.

Archeologia e Antropologia della Morte

La terza edizione del convegno di *Antropologia e Archeologia a Confronto* – traendo spunto da una più ampia riflessione retrospettiva recentemente confluita nel volume *Archeologia e Antropologia della Morte: Storia di un’Idea. La semiologia e l’ideologia funeraria delle società di livello protostorico nella riflessione teorica tra antropologia e archeologia*, Bari, Edipuglia, 2015¹⁶ – ha inteso affrontare queste complesse problematiche, cercando di offrire al pubblico e agli specialisti un quadro di insieme su quelli che appaiono come i più fruttuosi approcci teoretici e le più aggiornate metodologie d’indagine messe in campo dall’antropologia culturale, dall’archeologia, dalla bioarcheologia e dall’archeotanatologia per cogliere l’essenza di questa frontiera; per decrittare il linguaggio di gesti, segni, sentimenti, riti, paure ed emozioni che contribuiscono a definirla, con un *focus* incentrato sulle società di livello protostorico estinte o persistenti ma con uno sguardo rivolto anche alla contemporaneità; come sempre con l’ambizione gianiforme di guardare al passato per cogliere l’essenza del nostro presente.

Alla profondità temporale dell’archeologia e alla sua consuetudine epistemologica con la concretezza materiale della nostra essenza e dei nostri gesti corrisponde, quasi inevitabilmente, la capacità di sintesi e relativizzazione propria dell’antropologia culturale, in grado di penetrare i complessi meccanismi dell’astrazione rituale e semiotica propria dell’agire umano, mettendo in luce la stratigrafia emozionale e le contraddizioni conscie e inconscie del nostro sentire e del nostro agire e del modo in cui tentiamo – per quanto possibile razionalmente – di comprenderli e decrittarli.

Tra le tematiche sulle quali si sono per tre giorni (20-22 maggio 2015) confrontati in un dialogo interdisciplinare (archeologico, antropologico, bioarcheologico, archeotanatologico, semiotico, filosofico) i maggiori specialisti internazionali coinvolti spiccano quelle legate alla ricostruzione del paesaggio e della *performance* rituale, all’interpretazione della prassi funeraria nei suoi esiti *formali* e in quelli *devianti* – nei duplici e spesso avvincenti risvolti della necrofilia e della necrofobia –, all’analisi e alla ricostruzione delle problematiche concernenti la percezione della morte nei suoi risvolti materiali e simbolici e nelle sue astrazioni rituali (discutendo di temi e categorie come la tanatoprassi, la tanatosemiotica, l’antropopoesi, la materialità/corporeità, l’individualità/dividualità, il *material engagement*, l’*enchainment* ecc. ecc.), alle questioni concernenti le potenzialità e i limiti della

¹⁶ Nizzo 2015.

ricostruzione storica e sociologica attraverso l'indagine delle pratiche e dell'ideologia funeraria e, più in generale, alla discussione del problema di fondo di cosa sia o non sia e di cosa *significhi* o *non significhi* (in una accezione propriamente semiotica) una *sepoltura*.

Per tali ragioni si auspica che gli esiti del convegno raccolti in questi tre volumi possano fornire una sintesi approfondita e aggiornata su uno degli aspetti più controversi e complessi del dibattito storico sulle società del passato e, al contempo, un importante e per molti versi inedito momento di riflessione su una delle fasi paradossalmente più significative dell'esistenza: al limite dell'essere, quando il sé raggiunge finalmente il suo compimento nel momento stesso in cui *non è più*.

RomArché 2015-Limes: Aspetti organizzativi e cronaca del convegno

L'incontro, come le sue prime due edizioni, si è inserito nel più ampio contesto culturale della manifestazione *RomArché-VI salone dell'editoria archeologica* (<www.romarche.it>), promossa dalla *Fondazione Dià Cultura* e patrocinata, tra gli altri, dal *Ministero dei beni e delle attività culturali e del turismo* e dall'*Assessorato Cultura e Turismo* di *Roma Capitale*¹⁷. Tra gli scopi del progetto¹⁸, vi sono da sempre stati la valorizzazione del patrimonio culturale (attraverso la scelta di sedi coincidenti con luoghi della cultura e/o con istituzioni culturali), la promozione dell'editoria archeologica e l'incentivo al confronto interdisciplinare, su molteplici temi, archeologici, antropologici, storico-artistici e museologici.

Il fulcro tematico dell'intero programma si è sviluppato intorno al concetto di *Limes*, inteso in senso sia astratto che concreto nell'accezione di confine-limite e in quella di via-strada¹⁹. Tutte le iniziative organizzate dal 20 al 24 maggio 2015²⁰ sono state dunque ideate al fine di approfondire le varie prospettive potenzialmente riconducibili al tema del *limes*, in modo peraltro coerente con la scelta delle sedi ospitanti, l'École

¹⁷ Il progetto culturale dell'intera manifestazione è stato ideato, sviluppato e diretto da Simona SANCHIRICO e Francesco PIGNATARO per la *Fondazione Dià Cultura*, grazie al supporto dell'azienda informatica *Siaed S.p.A.* e della tipografia *System Graphic s.r.l.*, partner dell'evento sin dalla sua prima edizione. La segreteria organizzativa e logistica sono state curate da Irene CAPORICCI e Chiara LEPORATI, con l'assistenza di Alessandra BOTTA e Paolo GRAZIOLI. Oltre a quello degli enti già menzionati, *RomArché 2015* ha ottenuto il patrocinio della *SALA (Scuola Archeologica Italiana di Atene)*, dell'*AIAC (Associazione Internazionale di Archeologia Classica)*, del *CONI (Comitato Olimpico Nazionale Italiano)* e della *Guardia di Finanza*. Il programma e il progetto scientifico dell'evento così come una sintesi dei suoi esiti sono reperibili nel già menzionato sito <www.romarche.it> e, più diffusamente, nel fascicolo del mensile *Forma Urbis* (XX, 5, Maggio 2015) integralmente dedicato all'iniziativa. Come è avvenuto per il convegno, una parte significativa degli eventi è stata videodocumentata e resa disponibile sul canale *YouTube* della *Fondazione Dià Cultura*: <<https://www.youtube.com/user/ediarche>>.

¹⁸ Denominata nelle sue prime tre edizioni "*Ediarché*".

¹⁹ Cfr. S. SANCHIRICO, "RomArché 2015 – Limes", in *Forma Urbis* XX, 5, Maggio 2015, p. 1; F. PIGNATARO, "Limes a RomArché 2015: il progetto e il tema per una nuova comunicazione culturale", *ibidem*, pp. 31-35.

²⁰ Oltre al convegno: l'esposizione tematica e la vendita di libri archeologici (il "*VI Salone dell'Editoria Archeologica*"), con relative discussioni e presentazioni ("*Leggere in Biblio.Arché*"), le *performance* di rievocazione storica ("*Limes rivive*") incentrate sul tema del *limes/confine* dell'impero in età domiziana, il concorso di micro letteratura *on-line* ("*#Odetamo*") e una mostra di reperti archeologici e di libri antichi legati ai temi della manifestazione, realizzata con la collaborazione della biblioteca del *CONI* e del *Gruppo Tutela Patrimonio Archeologico della Guardia di Finanza*.

française de Rome e i resti musealizzati dello Stadio di Domiziano a piazza Navona, entrambe localizzate in un'area del Campo Marzio a lungo rimasta "terra di confine"²¹. Una scelta che, nel caso degli spazi dell'École in piazza Navona, è stata ulteriormente incentivata dal fatto che, sin dall'autunno del 2004, questi ultimi sono stati spesso utilizzati come sede del corso di archeotanatologia tenuto a Roma da Henri DUDAY. Una iniziativa nata grazie alla collaborazione tra la *Soprintendenza Archeologica di Roma*, l'École française e il CNRS, che ha consentito a molti archeologi italiani e stranieri – incluso lo scrivente – di essere iniziati e aggiornati sulle potenzialità e le ultime frontiere dell'antropologia fisica applicata all'archeologia funeraria, nella direzione magistralmente codificata da DUDAY con il termine di archeotanatologia²². Come si è accennato in precedenza, nella prospettiva del *limes/confine*, inteso come limite estremo dell'esistenza umana, si è infatti incardinato anche l'argomento prescelto per la III edizione del convegno internazionale di *Antropologia e Archeologia a Confronto*. Dedicato alla morte come ultima frontiera, l'incontro, ancor più dei precedenti²³, è stato sin dalle sue fasi preliminari fortemente caratterizzato da una proiezione digitale e *social*, resa possibile anche grazie alle potenzialità della piattaforma *Academia.edu*²⁴ e alle opportunità dello *streaming* e della condivisione/partecipazione innescate dai *Social Media* (dove è stato veicolato con l'ausilio degli hashtags #AntArc2015 e #AntArc).

Il convegno, ideato dallo scrivente nell'ambito del più ampio progetto che è alla base degli incontri della serie "*Antropologia e Archeologia a Confronto*"²⁵, si è articolato in *quattro sessioni tematiche* e in una *tavola rotonda conclusiva* pensata con lo scopo di costituire l'occasione di sintesi finale delle tematiche precedentemente discusse e un'ulteriore opportunità di confronto sulle prospettive dell'incontro.

Il programma è stato definito mediante l'individuazione di un comitato scientifico internazionale²⁶ e la scelta di *keynote speaker*, cui sono stati affidati gli interventi di apertura con lo scopo di circoscrivere e contestualizzare criticamente le questioni in discussione e di presiedere al successivo dibattito.

Per ciascuna delle quattro sessioni e per la tavola rotonda finale è stata quindi diramata una *call for papers* (avviata il 6 febbraio e chiusa il 20 marzo 2015) aperta a relatori esterni per dare loro la possibilità di presentare una proposta di intervento da sottoporre alla valutazione del comitato scientifico. L'elevato numero di candidature raccolte²⁷ e la notevole qualità di molte di esse hanno reso necessario,

²¹ V. NIZZO, "*Limes et Campus*", in *Forma Urbis* XX, 4, Aprile 2015, pp. 4-11. Alle evidenze archeologiche di piazza Navona e agli esiti degli scavi ivi condotti dall'École française de Rome, com'è prassi per tutte le sedi ospitanti la manifestazione RomArché, è dedicato l'intero fascicolo di *Forma Urbis* XX, 4, Aprile 2015.

²² Esperienza da cui è scaturito il seminale volume DUDAY 2006. Cfr. in proposito quanto specificato in NIZZO 2015, pp. 455-456, nota 54, p. 509, nota 308.

²³ CELLA 2011; CELLA, MELANDRI 2012.

²⁴ Per quanto noto allo scrivente, mai in precedenza utilizzata con le modalità e le finalità perseguite in questa sede, almeno in campo archeologico e antichistico.

²⁵ NIZZO 2011; NIZZO, LA ROCCA 2012.

²⁶ Composto da Stéphane BOURDIN, Henri DUDAY, Adriano FAVOLE, Michel GRAS, Christopher SMITH e dal sottoscritto.

²⁷ 129, rispetto alle circa 50 ammissibili nelle tempistiche disponibili.

d'intesa con il comitato e grazie a una preventiva verifica della disponibilità dei proponenti, convertirne alcune in *poster on-line*, divulgati in versione digitale prima dell'incontro e resi disponibili anch'essi al dibattito esclusivamente attraverso una sessione di discussione *on-line*, appositamente predisposta sul profilo "*academia.edu*" del curatore (< <https://sumitalia.academia.edu/ValentinoNizzo> >).

Tale profilo ha costituito la piattaforma ideale anche per la discussione virtuale dei *papers* prescelti per essere inseriti nel programma, divulgati *on-line* e aperti al dibattito sin da venti giorni prima dell'incontro. Gli interventi selezionati, infatti, sono stati presentati dagli autori nel corso del convegno, dopo i *keynote speech*, in forma sintetica con relazioni brevi della durata di non più di 10 minuti, sulla base di un *abstract espanso* precedentemente condiviso fra tutti i partecipanti e gli interessati. Un modo per preparare il terreno ai lavori congressuali e per fornire un'ulteriore opportunità di dialogo e di confronto, potenzialmente estesa a un pubblico più ampio di quello che era possibile includere o prevedere nella tre giorni di programma²⁸.

All'interno del quale sono stati comunque predisposti ampi spazi di discussione, coordinati e moderati da appositi presidenti, che hanno vegliato sul rispetto dei tempi e sulla conformità dei contenuti, in modo tale da consentire a tutti gli interessati di prendere parte costruttivamente al confronto²⁹.

Gli esiti dell'incontro – previo rilascio di apposite liberatorie da parte di tutti i partecipanti – sono stati integralmente registrati e filmati³⁰, in modo tale da consentirne la visione *on-line* in diretta *streaming* sul canale *YouTube* della *Fondazione Dià Cultura*³¹, dove successivamente sono stati rimontati e caricati i video dei singoli interventi e dei dibattiti.

Le discussioni edite in questi tre volumi sono dunque il risultato (salvo indicazioni contrarie), da un lato, dei dibattiti virtuali avvenuti sul profilo "*academia.edu*" dello scrivente nei giorni che hanno preceduto e immediatamente seguito l'incontro³² e, dall'altro, della trascrizione dei filmati effettuati nel corso del convegno, con gli adattamenti ritenuti essenziali per conformare la prosa orale alla sua proiezione scritta e la loro traduzione in italiano allo scopo di garantire una maggiore uniformità sul piano linguistico.

Alcuni ritardi nella consegna dei testi, l'ampiezza del materiale raccolto, la complessità dell'attività redazionale e il concorso di ulteriori fattori oltre a far slittare i tempi di edizione originariamente previsti, hanno suggerito di articolare la

²⁸ La gestione, la moderazione e la redazione dei contenuti *on-line* è stata curata – con il coordinamento scientifico dello scrivente – da Alessandra BOTTA, cui si deve un'approfondita analisi delle strategie digitali adottate nel corso della manifestazione, pubblicata in questa sede in chiusura del terzo volume (*AntArc3-3*; per una prima anticipazione cfr. A. BOTTA, "Strategie digitali per la comunicazione culturale e scientifica", in *Forma Urbis XX*, 5, Maggio 2015, pp. 42-44). Ad essa si rinvia per ulteriori approfondimenti sull'organizzazione delle discussioni *on-line* e per una valutazione critica dei loro esiti e delle loro potenzialità.

²⁹ Le principali difformità tra la presente edizione e quanto previsto in sede di convegno sono state indicate in nota a commento del programma originario della manifestazione riproposto nelle prossime pagine.

³⁰ A cura di Luigi TRILLÒ - TnT Produzioni.

³¹ < <https://www.youtube.com/user/ediarche> >.

³² Limite imposto dalla durata delle sessioni di discussione prevista dalla piattaforma "*Academia.edu*" nel 2015 e corrispondente a un arco temporale di venti giorni a partire dalla data di caricamento dei *files*.

pubblicazione degli atti in tre volumi distinti, tra loro ovviamente correlati ma, al tempo stesso, potenzialmente autonomi e, pertanto, contraddistinti ciascuno da uno specifico sottotitolo.

L'unitarietà dell'impostazione traspare, tuttavia, sia dall'architettura generale dell'edizione che dalla riproposizione in ciascuno di essi di questa *premessa*, al fine di fornire un inquadramento complessivo dell'opera anche a chi intendesse avvalersi soltanto di una delle sue parti.

Il legame con l'originaria dimensione virtuale del convegno è attualmente garantito sia dalla "sopravvivenza" *on-line* delle pagine di "*academia.edu*" destinate ad accogliere gli *abstracts* dei *posters* e dei *papers* con le discussioni connesse (Fig. 7)³³ sia dalla disponibilità del sito della manifestazione dedicato al convegno, con tutti i suoi contenuti (Fig. 8)³⁴. Un'altra fondamentale testimonianza è fornita dalla già menzionata presenza sul canale *YouTube* della *Fondazione Dià Cultura* di tutti i video del convegno, cui rinviano direttamente i *QR codes* sovrapposti alle immagini che introducono i testi dei contributi pubblicati in questa sede³⁵ e presentati come relazioni nel corso del convegno, inclusi gli indirizzi di saluto – affidati a Catherine Virlovet (*École française de Rome*), Manuel Roberto Guido (*Ministero dei Beni e delle Attività Culturali e del Turismo – Direzione Generale Musei*) e Simona Sanchirico (*Fondazione Dià Cultura*) – (Fig. 9) e la relazione introduttiva dello scrivente (Fig. 10).

Ambito cronologico e geografico e sintesi degli approcci teorici e dei nuclei tematici suggeriti per le 5 sessioni in cui è stato articolato il convegno

Nello spirito che ha già animato i precedenti convegni di *Antropologia e Archeologia a confronto* e data la natura pluridisciplinare dell'incontro, i fini che esso persegue, nonché l'ampiezza e la complessità dei temi trattati, gli Autori dei *keynote speech* e quelli delle relazioni e dei poster sono stati invitati a strutturare i loro contributi in modo tale da fornire una sintesi delle questioni in discussione, volta in primo luogo a mettere in evidenza, con esempi tratti da casi concreti, le problematiche metodologiche e le principali prospettive interpretative adottate per affrontarli.

Pur avendo privilegiato la selezione di contributi concernenti comunità agricole di tipo preindustriale e di livello protostorico, sono stati particolarmente auspicati e incoraggiati interventi dal taglio fortemente interdisciplinare, senza specifici limiti sul piano geografico e/o su quello cronologico, purché suscettibili di un confronto e di una specifica discussione, nell'ambito teorico e metodologico tracciato per ciascuna delle sessioni individuate.

³³ <<https://sumitalia.academia.edu/ValentinoNizzo/Archaeology-and-Anthropology-of-Death>>; il link risulta ancora perfettamente fruibile alla data di chiusura della presente pubblicazione.

³⁴ <<http://www.romarache.it/il-convegno>>.

³⁵ L'inquadramento dei *QR codes* con specifiche applicazioni per *tablet* e *mobile* consente di accedere direttamente ai video del convegno caricati sul canale *YouTube*.

Di seguito ci si limita a fornire solo la schematizzazione dei nuclei tematici delineati e proposti in fase di presentazione e di lancio della *call for papers*, rinviando in questa sede ai capitoli introduttivi che precedono ciascuna delle sessioni³⁶ e che costituiscono un ampliamento e un aggiornamento dei testi di inquadramento che vennero predisposti in occasione del convegno per indirizzare tutti gli interessati.

ANTARC3-1

1) La regola dell'eccezione: la morte atipica, il defunto atipico, il rito atipico

- a) La morte come frontiera: lo statuto ideologico e culturale del confine tra norma e infrazione, tra umano e disumano, tra sepoltura e non sepoltura
- b) La "morte atipica": «*the Archaeology of War, Disaster, Violence, Crime and Disease*»
- c) Il "defunto atipico": mostruosità, pena ed emarginazione sociale
- d) Il "rito atipico": la «*Burial Archaeology of Fear and Magic*», dalla necrofobia alla necrofilia

ANTARC3-2

2) *The social life cycle of bodies and things*: ricomporre e ripensare la realtà rituale e quella sociale tra *material engagement*, *enchainment* e *actor network theory*

- a) Il corpo come oggetto e la materialità come persona: la dialettica concettuale e rituale tra oggettificazione e personificazione
- b) *The social life cycle of bodies and things*: la configurazione del rapporto (in termini di «*network*», «*enchainment*» o «*entanglement*») tra "uomini" e "cose" nella sfera sociale e nella sua proiezione funeraria
- c) Dividualità e individualità: prospettive interpretative e attestazioni materiali dei processi di frammentazione rituale in ambito funerario
- d) Le necropoli come *networks* e come luogo di produzione del sociale

3) La poetica delle emozioni: *performance* e paesaggio rituale

- a) Percezione e significato della dimensione emozionale del rito
- b) Definizione, limiti e significato del paesaggio rituale
- c) L'archeologia della "*performance*" rituale
- d) «*Constructing deathscapes*»: costruzione e ricostruzione del "paesaggio rituale" funerario
- e) Il dialogo tra i vivi e i morti oltre la sepoltura: offerte, libagioni, culto dei morti e frammentazione rituale

ANTARC3-3

4) La costruzione dell[e] identità oltre la morte: tra *tanato-metamorfosi* e *antropo-pòiesi*

- a) La costruzione dell'identità durante e oltre la morte
- b) Luoghi e corpi: "scompare, rimanere, riemergere"
- c) Le strategie del «*controllo culturale della putrefazione*» tra archeologia e antropologia
- d) Oltre la putrefazione: interventi intenzionali sul corpo oltre la morte

5) Tavola rotonda: la dimensione sociale delle pratiche funerarie[?]

³⁶ Di seguito precedute dall'indicazione del volume (*AntArc3-1*, -2, -3) in cui sono confluite.

Ringraziamenti

Una iniziativa della complessità e con le ambizioni di quella descritta può essere possibile solo grazie al lavoro e alla dedizione delle molte persone che hanno contribuito a realizzarla, i cui nomi sono stati ricordati nelle pagine che precedono. A loro va tutta la mia riconoscenza per la disponibilità e la pazienza con le quali hanno saputo assecondare le richieste dello scrivente senza farne pesare troppo la stranezza. Ai professionisti direttamente coinvolti nel progetto vanno aggiunte le molte persone che, anche attraverso le rispettive istituzioni, hanno manifestato la loro considerazione consentendo generosamente di realizzarlo. *In primis* la direttrice dell'*École française de Rome*, Catherine VIRLOUVET, che, con rara disponibilità, ci ha accolti nella sua *famiglia* consentendoci di organizzare presso la sede di Piazza Navona la prima giornata del convegno, dando così modo allo scrivente di chiudere il cerchio di una fase importante del suo percorso formativo che, come accennato, si era aperto esattamente in questi spazi, nel lontano 2004, grazie al magistero di Henri DUDAY e alla straordinaria fiducia sempre disinteressatamente dimostrata da Michel GRAS. Un ringraziamento che deve essere necessariamente esteso al *Directeur des études pour l'Antiquité* dell'EFR, Stéphane BOURDIN, che ha seguito il progetto fin dai suoi primi vagiti, prendendo parte al comitato scientifico e dandoci il suo supporto in ogni difficoltà, nonché a Giulia Cirenei, del *Secrétariat de la section Antiquité*, che oltre ad assisterci nel corso del convegno ha anche contribuito in modo determinante alla redazione del volume.

All'ospitalità francese è corrisposta l'altrettanto generosa accoglienza della MKT121 srl (Gruppo Markonet) – nelle persone di Francesco e Matteo TAMBURELLA – responsabile del recupero e dell'illuminata valorizzazione dell'Area Archeologica dello Stadio di Domiziano, sede principale della manifestazione e cornice suggestiva e carica di significati per tutte le iniziative ad essa correlate.

Il mio impegno, tuttavia, non sarebbe stato possibile se non avessi potuto contare sul sostegno della *Direzione generale Musei del Ministero dei Beni e delle Attività Culturali e del Turismo* e, in particolare, di Manuel Roberto GUIDO, che ha saputo cogliere perfettamente in questo progetto quei propositi di valorizzazione e divulgazione che avrebbero caratterizzato il mio operato in seno al servizio II da lui diretto, presso il quale ero approdato soltanto da pochissimi giorni dopo aver lasciato, del tutto imprevedibilmente, il “*limes*” della *Soprintendenza Archeologia dell'Emilia Romagna*.

All'esperienza e alle capacità tecniche del personale della *Fondazione Dià Cultura* e della casa editrice *Editorial Service System*, combinati in una virtuosa simbiosi, si deve la realizzazione e l'edizione di questi corposi volumi, con una cura e una resa che, sempre più raramente, sono solite contraddistinguere esperienze scientifiche di questo tipo, per di più prive di finanziamenti esterni e, in massima parte, sostenute con i proventi della vendita di questi stessi atti, per esplicita intenzione dello scrivente e grazie alla fiducia riposta nel progetto dall'Editore. Una liberalità che è pari alla disinteressata generosità manifestata dalla società informatica *SIAED*

S.p.A., nella persona del suo Presidente, Aldo SCIAMANNA, che ha sostenuto con encomiabile dedizione l'intera manifestazione, consentendo a studiosi e semplici cittadini di prendere parte a una iniziativa culturale articolata e complessa, tesa alla valorizzazione del patrimonio sia nella sua dimensione materiale che in quella immateriale. Non essendo possibile citare distintamente tutti i nomi di quanti hanno dato il loro apporto, mi limiterò a menzionare quelli di Laura, Andrea, Silvia e Alessandro PASQUALI, Simona SANCHIRICO, Francesco PIGNATARO, Chiara LEPORATI, Alessandra BOTTA, Paolo GRAZIOLI e Giancarlo GIOVINE.

I consigli e le critiche di cui sono debitore porterebbero questi ringraziamenti ad allungarsi ben oltre lo spazio disponibile in questa sede, senza alcuna certezza di riuscire ad essere esaustivi. È evidente che lo stimolo a realizzare progetti come questi è dato da quanti ciascuno di noi identifica come Maestri o Guide, alcuni dei quali sono stati già menzionati nelle pagine precedenti o tra le righe delle precedenti edizioni del convegno. Non posso nascondere di aver imparato moltissimo nel corso delle tre giornate del convegno, anche attraverso gli scambi, le confidenze, le battute e i suggerimenti che ciascuno dei partecipanti o degli studiosi coinvolti ha voluto dedicarmi dalle fasi preparatorie a quelle che hanno accompagnato la complessa e lunga opera di edizione. Un arricchimento che, spero, possa essere condiviso da quanti vorranno prendere in mano, sfogliare e leggere le pagine di questi volumi. A coloro i quali hanno partecipato alla sua realizzazione, rispettando le regole, i tempi e le scadenze imposte, va la mia più sentita e grata riconoscenza. Tra tutti non posso fare a meno di ricordare con profonda ammirazione il prof. Ugo FABIETTI, scomparso prima che queste pagine fossero stampate, lasciandomi il privilegio di averlo conosciuto di persona e aver avuto l'opportunità di apprendere direttamente dalle sue parole, lucide e affascinanti come i suoi scritti, la descrizione delle peculiarità e del significato del *malangan*, un caratteristico artefatto ligneo prodotto dagli indigeni della Nuova Irlanda per rappresentare in pubblico, simbolicamente, l'essenza sociale di un defunto, rendendola trascendente.

Un nome manca ancora all'appello, quello di una persona dall'intelligenza rilucente e dalla modestia e dal riserbo che sono soliti connotare gli spiriti liberi. Vincenza CORINALDESI.

Ci hai saputo accompagnare con il tuo carisma e con il tuo entusiasmo, con la tua voce profonda e con il tuo sorriso, con la tua passione e con i tuoi valori, con il tuo amore e con la tua dolcezza. Stai certa che rimarranno per sempre nitidi nei nostri cuori, come la luce riflessa da un prisma.

VALENTINO NIZZO

Museo Nazionale Etrusco di Villa Giulia – MiBACT

BIBLIOGRAFIA

AUSTIN 1962: J. L. AUSTIN, *How to Do Things with Words*, Oxford 1962.

CELLA 2011: E. CELLA, "Antropologi e archeologi a confronto: il convegno *on-line*", in Nizzo 2011, pp. 487-502.

- CELLA, MELANDRI 2012: E. CELLA, G. MELANDRI, “La sezione *poster* e il *forum on-line*: un’occasione di verifica delle potenzialità offerte dai nuovi media alla comunicazione scientifica”, in NIZZO, LA ROCCA 2012, pp. 529-542.
- DUDAY 2006: H. DUDAY, *Lezioni di archeotanatologia. Archeologia funeraria e antropologia sul campo*, Roma 2006.
- DUDAY 2011: H. DUDAY, “L’archéothanatologie et ses incidences sur la compréhension des pratiques funéraires. Quelques applications relatives à des nécropoles protohistoriques et historiques de l’Italie méridionale et de la Sicile”, in NIZZO 2011, pp. 419-429.
- FAVOLE 2003: A. FAVOLE, *Resti di umanità. Vita sociale del corpo dopo la morte*, Roma-Bari 2003.
- GEERTZ 1987: C. GEERTZ, *Interpretazione di culture*, Bologna 1987 (ed. or. 1973).
- GEORGAKIS, ENNIS 2015: T. GEORGAKIS, P. J. ENNIS (eds.), *Heidegger in the Twenty-First Century*, New York 2015.
- HODDER 1982: I. HODDER, *Symbols in action: ethnoarchaeological studies of material culture*, Cambridge 1982.
- LEACH 1977: E.R. LEACH, “A view from the bridge”, in M. SPRIGGS (ed.), *Archaeology and Anthropology: Areas of mutual Interest*, BAR Suppl. 19, Oxford 1977, pp. 161-176.
- NIZZO 2011: V. NIZZO (a cura di), *Dalla nascita alla morte: antropologia e archeologia a confronto. Incontro di studi in onore di Claude Lévi-Strauss*, Atti del Convegno Internazionale (Roma, Museo Preistorico-Etnografico “Luigi Pigorini”, 21-5-2010), Roma 2011.
- NIZZO 2011a: V. NIZZO, “«Antenati bambini». Visibilità e invisibilità dell’infanzia nei sepolcreti dell’Italia tirrenica dalla prima età del Ferro all’Orientalizzante: dalla discriminazione funeraria alla costruzione dell’identità”, in NIZZO 2011, pp. 51-93.
- NIZZO 2015: V. NIZZO, *Archeologia e Antropologia della Morte: Storia di un’idea. La semiologia e l’ideologia funeraria delle società di livello protostorico nella riflessione teorica tra antropologia e archeologia*, Collana Bibliotheca Archaeologica 36, Bari, Edipuglia, 2015.
- NIZZO 2016: V. NIZZO, “Per una stratigrafia dei rapporti sociali: parentela, rito, tempo e filtri funerari nella necropoli di Pithekoussai”, in AA.VV., *Poleis e politeiai nella Magna Grecia arcaica e classica*, Atti del LIII Convegno Internazionale di Studi sulla Magna Grecia (Taranto 2013), Taranto 2016, pp. 417-457.
- NIZZO 2017: V. NIZZO, “«How to Do Words with Things»: la dimensione verbale della cultura materiale”, in OSANNA, RESCIGNO 2017, pp. 100-111.
- NIZZO, LA ROCCA 2012: V. NIZZO, L. LA ROCCA (a cura di), *Antropologia e archeologia a confronto: Rappresentazioni e pratiche del sacro*, Atti dell’Incontro Internazionale di Studi (Roma, Museo Nazionale Preistorico Etnografico “L. Pigorini”, 20-21 Maggio 2011), Roma 2012.
- OSANNA, RESCIGNO 2017: M. OSANNA, C. RESCIGNO (a cura di), *Pompei e i Greci*, Catalogo della Mostra, Milano 2017.
- PARKER PEARSON 1999: M. PARKER PEARSON, *Archaeology of Death and Burial*, Phoenix Mill 1999.
- REMOTTI 1993: F. REMOTTI, *Luoghi e corpi. Antropologia dello spazio, del tempo e del potere*, Torino 1993.
- REMOTTI 2017: F. REMOTTI, “Identità o cultura”, in OSANNA, RESCIGNO 2017, pp. 112-119.
- SEARLE 1969: J. R. SEARLE, *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge 1969.
- SEARLE 2010: J. R. SEARLE, *Making the social world. The structure of human civilization*, Oxford 2010.
- TONNER 2015: P. TONNER, “Did *Homo erectus* Dwell? Heidegger, Archaeology and the Future of Phenomenology”, in GEORGAKIS, ENNIS 2015, pp. 141-166.
- TURNER 1986: V. W. TURNER, *The Anthropology of Performance*, New York 1986.



Fig. 1. Vignetta satirica adeguata a rappresentare lo “specchio” dell’isomorfismo (da Nizzo 2016, p. 421, fig. 2)

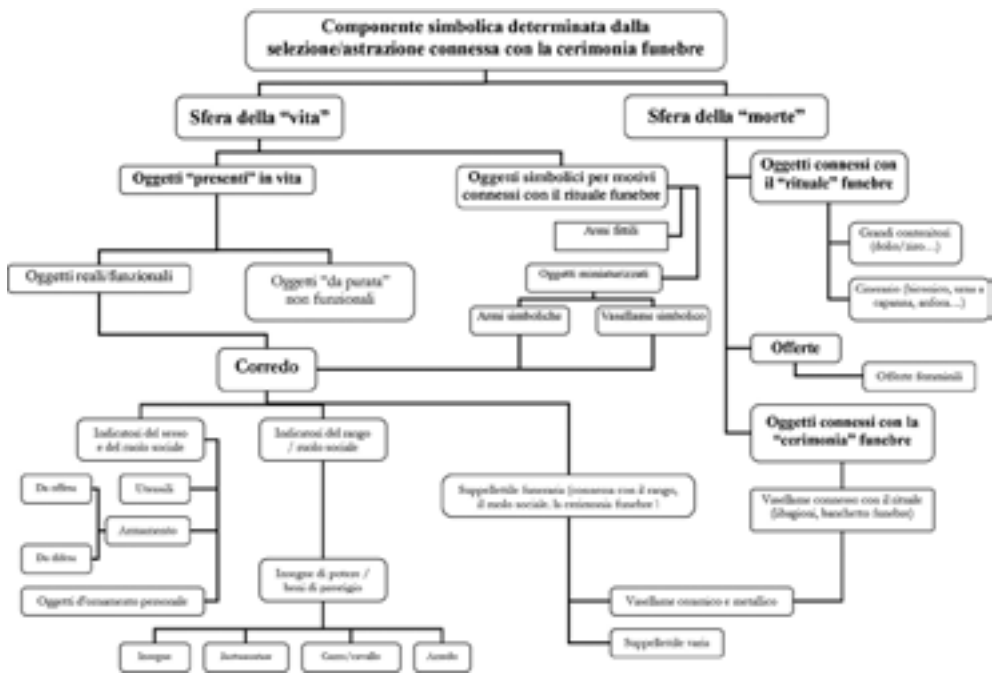


Fig. 2. Sintesi delle componenti “ideologiche” del corredo funebre (da Nizzo 2015, tav. 1a)



Fig. 3. Vulci, necropoli dell'Osteria, urna a capanna di bronzo. Prima metà VIII sec. a.C., Museo Nazionale Etrusco di Villa Giulia (foto Archivio Museo)



Fig. 4. Il maestro Ataa Oko e la moglie in posa con una bara configurata a forma di nave da guerra, secondo una pratica diffusa tra i Ga Adangbe del Ghana volta a realizzare sarcofagi secondo i desideri o le aspirazioni dei committenti; 1960 ca. (da R. Tschumi, *The buried treasures of the Ga. Coffin Art in Ghana*, p. 137, Benteli 2008)

Il modello della comunicazione **verbale** nella sua trasposizione **funeraria**

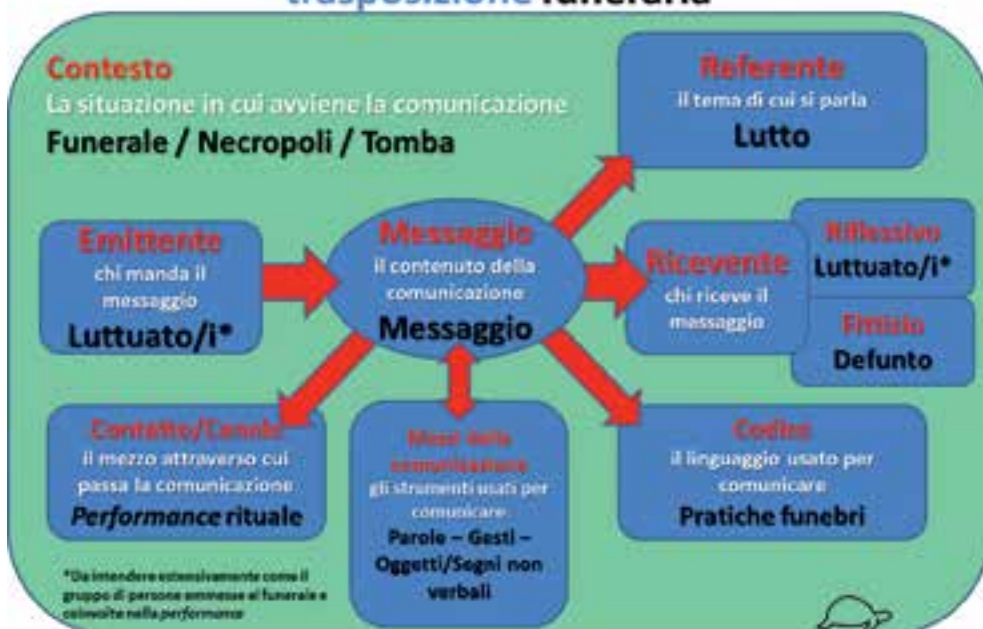


Fig. 5. Il modello della comunicazione verbale teorizzato dal linguista Roman Jakobson (in rosso), integrato e traslato nella dimensione funeraria (in nero) così come può essere colta attraverso la documentazione archeologica e la sua interpretazione (ideazione ed elaborazione V. Nizzo, con semplificazioni)



Fig. 6. Esempio di disposizione funzionale ed enfatica di utensili connotativi socialmente, come la fusaiola e la conocchia collocati intenzionalmente in prossimità del capo della defunta della tomba 47 di Osteria dell'Osa, accompagnata da un ricco corredo di ornamenti personali regolarmente indossati, quasi fosse vestita per un'importante occasione, come il matrimonio; IX sec. a.C. Museo Nazionale Romano delle Terme di Diocleziano (foto V. Nizzo)

The screenshot displays the Academia.edu profile of Valentino Nizzo. At the top, there is a navigation bar with 'HOME', 'ANALYTICS', 'SESSIONS', 'READERS', and 'MOMENTS'. The profile header includes a search bar, a 'Publish' button, and a 'Preview Your Personal Website' link. The profile information shows Valentino Nizzo as an Associate Professor at the University of Salerno, with 1,307 followers and 263 following. Below the profile, three items are listed:

- Integral Record of the Convention "Archaeology and Anthropology of Death", 20-22 maggio 2015** by Valentino Nizzo e Fondazione T3 Cultura. 351 Views.
- Archaeology and Anthropology of Death 20-22 maggio 2015, Programma definitivo** by Valentino Nizzo e Francesco Figliaro. 481 Views.
- Poster Session 1-La regola dell'erezione. La morte atipica, il defunto atipico, il rito atipico.** by Valentino Nizzo, Stephen Kay, Ian Barcelos Alfoa, Cecilia Rossi, Reine-Marie Béland, Philippe Pégibet, Marie-De Jonghe, Elena Delfo, Serena Vico, Chiara Pitt, Francesco Silenti, Victoria Rossini, Lioreny Alagon, Alessandro D'auri e Susanna Moroni. 752 Views.

Each item includes a 'Download' button and a 'Views' count. A large QR code is overlaid on the right side of the page, which is used to access the content via mobile apps.

Fig. 7. Lo screenshot della pagina del profilo *academia.edu* dello scrivente dove sono archiviati il programma, gli *abstracts* dei *posters* e quelli dei *papers* del convegno *Archeologia e Antropologia della Morte*, accessibile con *app* e programmi dedicati anche inquadrando il *QR code* sovrapposto all'immagine



Fig. 8. Lo *screenshot* della pagina dedicata al convegno all'interno del sito della manifestazione *Romarché*, accessibile con *app* e programmi dedicati anche inquadrando il *QR code* sovrapposto all'immagine



Fig. 9. Il video con gli indirizzi di saluto introduttivi al convegno affidati a Catherine VIRLOUVET (*École française de Rome*), Manuel Roberto GUIDO (*Ministero dei Beni e delle Attività Culturali e del Turismo – Direzione Generale Musei*) e Simona SANCHIRICO (*Fondazione Dià Cultura*), caricato sul canale YouTube della Fondazione Dià Cultura e accessibile con *app* e programmi dedicati inquadrando il *QR code* sovrapposto all'immagine



Fig. 10. Il video con l'introduzione al convegno curata dallo scrivente, caricato sul canale *YouTube* della Fondazione Dià Cultura e accessibile con *app* e programmi dedicati inquadrando il *QR code* sovrapposto all'immagine

PROGRAMMA DEL CONVEGNO

Archeologia e Antropologia della Morte
III incontro di studi di Antropologia e Archeologia a confronto¹

RomArché 2015
VI Salone dell'Editoria Archeologica
Limes

MERCOLEDÌ 20 MAGGIO 2015
Sala conferenze dell'École française de Rome, Piazza Navona 62

9.00 Registrazione dei partecipanti e apertura dei lavori

INDIRIZZI DI SALUTO

9.30 **Catherine Virlovet**, École française de Rome

9.40 **Manuel Roberto Guido**, Ministero dei Beni e delle Attività Culturali e del Turismo – Direzione Generale Musei

9.50 **Simona Sanchirico**, Fondazione Dià Cultura

INTRODUZIONE AI LAVORI

10.00 **Valentino Nizzo**, *Archeologia è [sic!] antropologia della morte²*

I SESSIONE

LA REGOLA DELL'ECCEZIONE: LA MORTE ATIPICA, IL DEFUNTO ATIPICO, IL RITO ATIPICO

PRESIEDONO

Michel Gras

Mike Parker Pearson

INTERVENTI INTRODUTTIVI

10.20 **Francesco Remotti**, *Categorie mortuarie: “ciò che scompare”, “ciò che rimane”, “ciò che riemerge”*

11.00 **Henri Duday**, *Sépulture ou non-sépulture? Sépultures “anormales”, morts d'accompagnement, dépôts de relégation, privation de sépulture, cadavres perdus..., ou les difficultés de la notion de norme dans l'archéologie de la Mort*

¹ Di seguito viene riportato il programma originario dell'iniziativa, comprensivo dei *link* utilizzati in fase congressuale per dare accesso alla discussione *on-line* delle relazioni e dei poster, cui si è già fatto cenno nelle pagine precedenti. A seguire, in nota, verranno indicate le principali modifiche intervenute in fase di edizione.

² Titolo poi integrato in fase di edizione con: “Archeologia è [sic!] antropologia della morte: introduzione al convegno”.

RELAZIONI

- 11.40** **Ian Gonzales Alaña**, *Deviant burials, nécrophobie, rite liminaire: pour une normalisation sémantique et une approche systémique des gestes funéraires et mortuaires “atypiques”*
JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/d3134389a2>
- 11.50** **Maria Bonghi Jovino**, *Defunti atipici tra archeologia e antropologia. Questioni aperte*
JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/f253f70740>
- 12.00** **Vera Zanoni, Lorenzo Zamboni, Massimo Saracino, Elisa Perego**, *Crossing places. Luoghi di passaggio e resti umani nella Protostoria dell'Italia nord-orientale*
JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/de8c019cd3>
- 12.10** **Vera Tiesler**, *The Mortuary Pathways of Ritual Violence and Human Sacrifice among the Ancient Maya*³
JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/12fa888710>
- 12.30** **Discussione**
- 13.30** **Pausa Pranzo**

RELAZIONI

- 15.00** **Elsa Pacciani, Silvia Gori, Irene Baldi**, *Strategie di emergenza: il seppellimento in corso di una moria di durata imprevedibile*
JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/093b62d51d>
- 15.10** **Stefano Vassallo**, *Le sepolture dei cittadini imeresi vittime della strage del 409 a.C.*
join the online discussion: <https://www.academia.edu/s/540a158035>
- 15.20** **Giovanna Bellandi, Alessandra Mazzucchi, Daniel Gaudio**, *Dai campi di battaglia risorgimentali alla memoria della morte “gloriosa”: il caso dell'Ossario di Custoza*
JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/28e6c85513>
- 15.30** **Filippo Scalisi Motta, Ángel Fuentes Domínguez, Ángel Mora Urda**, *Il caso della Tahona di Uclés: “la morte atipica” durante la Guerra Civile Spagnola*
JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/7bf1360d4a>

³ Titolo sostituito in fase di edizione con: “Body concepts, ritualized aggression, and human sacrifice among the ancient Maya”.

- 15.40** **Gaëlle Granier, Hélène Marino**, *Outbreak of Cholera of the XIXth century: a potential cemetery discovered in Martigues (France)*
JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/733e529cbe>
- 15.50** **Gilda Bartoloni, Alessandra Piergrosi**, *Stranieri nei campi d'urne villanoviani?*
JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/105328589a>
- 16.00** **Flavio De Angelis, Carla Caldarini, Romina Mosticone, Walter Pantano, Olga Rickards, Paola Catalano**, *L'inaspettata umanità: integrazione di un individuo "anomalo" in una comunità produttiva della Roma imperiale*
JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/ab138117e2>
- 16.10** **Giampaolo Piga, Michele Guirguis⁴**, *Un caso di deposizione prona nella tomba T.252 a incinerazione primaria, necropoli fenicio punica di Monte Sirai (Carbonia, Sardegna-Italia)⁵*
JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/ff82ee5b46>
- 16.20** **Paola Catalano, Andrea Battistini**, *Le deposizioni prona di epoca imperiale nel territorio di Roma*
JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/09d5b855a9>
- 16.30** **Alessandra Sperduti, Luisa Migliorati, Antonella Pansini, Paola Francesca Rossi, Tiziana Sgrulloni, Valentina Vaccari, Ivana Fiore**, *Trattamento funerario differenziale di neonati di epoca tardo-romana. Le deposizioni di infanti e cani a Peltuinum⁶*
JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/ec298520e3>
- 16.40** **Valeria Amoretti, Cristina Bassi, Alex Fontana**, *Associated stillborn and dog burials: the uncommon case of the cemetery of Via Tommaso Gar (TN)*
JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/6de2689f48>
- 17.30** **Discussione generale⁷**

⁴ In fase di edizione si è aggiunta agli Autori R. Pla Orquín.

⁵ Titolo sostituito in fase di edizione con: "Sepolture atipiche e ritualità anomale nella necropoli fenicio-punica di Monte Sirai (Carbonia, Sardegna-Italia): nuove evidenze".

⁶ In fase di edizione il contributo è stato presentato per la pubblicazione in inglese, col titolo: "Differential burial treatment of newborn infants from late roman age. Children and dogs depositions at Peltuinum".

⁷ In fase di preparazione dell'edizione è stato accettato e inserito nella pubblicazione il contributo di M. J. Becker, "Perinatal Cemeteries and tophets in Italy: their frequency, forms, and Cultural meanings".

GIOVEDÌ 21 MAGGIO 2015
Sala conferenze dello Stadio di Domiziano, Via di Tor Sanguigna 3

II SESSIONE

*THE SOCIAL LIFE CYCLE OF BODIES AND THINGS: RICOMPORRE E RIPENSARE LA REALTÀ RITUALE
 E QUELLA SOCIALE TRA MATERIAL ENGAGEMENT, ENCHAINMENT E ACTOR NETWORK THEORY*

9.00 Registrazione dei partecipanti

PRESIEDONO

Christopher Smith

Mariano Pavanello

INTERVENTI INTRODUTTIVI

9.30 **Chris Fowler**, *Death and relational personhood: material media, transformations and effects*⁸

10.10 **Ugo Fabietti**, *Legami di vita e di morte. Corpi spiriti e oggetti nella pratica funeraria*⁹

RELAZIONI

10.50 **Valeria Bellomia, Ivana Fiore**, *Più che umano: palingenesi dell'osso umano come strumento musicale per accompagnare la morte. L'omichicāhuaztli mesoamericano*¹⁰

JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/51226287f8>

11.00 **Pietro Scarduelli**, *Nutrire i defunti, nutrire gli ospiti: offerte e doni nei riti funerari dei Toraja e dei Tlingit*¹¹

JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/49b6d831c1>

11.10 **Mauro Geraci**, *Prometeismo e morte nell'Albania comunista. Riti dell'immortalità o dell'annullamento in Enver Hoxha e Musine Kokalari*

JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/ddf4db4424>

11.20 **Claude Pouzadoux, Luca Basile**, *Società e ideologia funeraria ad Arpi nel IV secolo a.C.: il sistema di interazioni tra uomini e prodotti culturali*

⁸ In fase di edizione il titolo è stato modificato in: "Personhood, the life course and mortuary practices in Mesolithic, Neolithic and Chalcolithic Europe".

⁹ Titolo modificato in fase di edizione con: "Legami di vita, legami di morte. Oggetti, corpi e immagini nella pratica funeraria".

¹⁰ Titolo modificato in fase di edizione con: "Più che umano: Palingenesi dell'osso umano come strumento per accompagnare la morte. L'omichicāhuaztli mesoamericano".

¹¹ Titolo modificato in fase di edizione con: "Nutrire gli ospiti per nutrire i defunti: doni e offerte nei riti funerari dei Toraja e dei Tlingit".

nelle necropoli dell'ONC 28 e 35

JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/f24c435424>

- 11.30** **Simona Carosi, Carlo Regoli**, *Esaltare l'individuo, frammentare gli individui. Alcune attestazioni rituali dall'area C della necropoli dell'Osteria di Vulci*
JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/12dc8ddf45>
- 11.40** **Caterina Giostra**, *Rompere e distribuire sulle tombe longobarde: le cinture come veicolo di conservazione della memoria e di trasmissione dello status*
JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/3a8cfba671>
- 11.50** **Mauro Puddu**, *Identità precarie e pratiche funerarie creative nella Sardegna di età Romana: studio post coloniale della cultura materiale intesa come continuum semiotico*
JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/38ee799d4c>
- 12.00** **Andréia Martins**, *The Virtual Wake in Brazil. The unknown stranger as a vector for the online discussion of death and dying*
JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/f712a72226>
- 12.10** **Petya Georgieva, Victoria Russeva**, *Human Skull Roundels-Powers and Abilities of the Dead, preserved in Bone Fragments*
JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/492c7c8aed>
- 12.30** **Discussione generale**
- 13.30** *Pausa Pranzo*

III SESSIONE

LA POETICA DELLE EMOZIONI: PERFORMANCE E PAESAGGIO RITUALE

PRESIEDONO

Alessandro Guidi

Henri Duday

INTERVENTI INTRODUTTIVI

- 15.00** **Andrea Cardarelli**, *La necropoli della Terramara di Casinalbo (Modena). Forme dell'organizzazione sociale e paesaggio rituale*
- 15.40** **Chiara Gemma Pussetti**, *Cantando d'amore e morte. Per un'antropologia che spezza il cuore*¹²

¹² Titolo modificato in fase di edizione con: "Cantare la morte. Per un'antropologia che spezza i cuori".

RELAZIONI

- 16.20** **Leonardo Di Blasi, Isabella Bucci, Monica Ricciardi**¹³, *I sepolcri della 'piazza di Alcimo': aspetti del rituale funerario nella Necropoli della via Triumphalis (Stato Città del Vaticano)*
JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/50a50ec19a>
- 16.30** **Lucia Alberti**, *Emotional landscapes: vedere o non vedere, respirare o non respirare nel paesaggio funerario di Cnosso del II millennio a.C.*
JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/8f3eadd325>
- 16.40** **Nuccia Negroni Catacchio**, *Paesaggi cerimoniali funerari nella Valle del fiume Fiora (province di Grosseto e Viterbo)*¹⁴
JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/f3f8b42026>
- 16.50** **Carmelo Rizzo**, *Il dialogo oltre la morte. Spazi funerari e ritualità ctonie a Pontecagnano in un contesto sociale di integrazioni e differenze*
JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/7865f1802e>
- 17.00** **Federica Manfredi**, *Note di campo sull'elaborazione del lutto nell'Italia contemporanea: riflessione sui tatuaggi commemorativi e ipotesi di auto-poiesi*
JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/d9444ad966>
- 17.10** **Elisabetta Dall'Ò**, *"Du berceau à la tombe". Tra riti dei vivi e riti dei morti: i contributi di Van Gennep e Cravel sul curioso caso del "Libera me" nella messa di matrimonio valdostana*
JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/c42d0e9750>
- 17.20** **Gianfranco Spitilli**, *La signora dei santi e dei morti. Giannina Malaspina cantastorie*
JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/0ce5d3b872>
- 17.30** **Roberta Salibra**, *Frammentazione rituale nella necropoli di Passo Marinaro*
JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/2c533c594f>
- 17.40** **Fulvio Coletti, Anna Buccellato**, *Silicernium e Parentalia. Nuovi dati sul banchetto nelle feste in onore dei morti: strutture, vasellame e resti alimentari dalle necropoli del suburbio romano*
JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/a3bb38d938>

¹³ In fase di edizione si sono aggiunti agli Autori H. Duda, C. Caldaroni, S. Di Giannantonio, responsabili dell'approfondimento antropologico.

¹⁴ Titolo integrato in fase di edizione con: "Paesaggi cerimoniali funerari Protostorici nella valle del fiume Fiora (province di Grosseto e Viterbo)".

18.00 Discussione generale

VENERDÌ 22 MAGGIO 2015
Sala conferenze dello Stadio di Domiziano, Via di Tor Sanguigna 3

IV SESSIONE

*LA COSTRUZIONE DELL[E]’IDENTITÀ OLTRE LA MORTE: TRA TANATOMETAMÒRFOSI E
ANTROPOPÒIESI*

9.00 Registrazione dei partecipanti

PRESIEDONO

Anna Maria Bietti Sestieri

Giovanni Casadio

INTERVENTI INTRODUTTIVI

9.30 **Stefano Allovio**, *L’antropo-poiesi, lo scandalo della putrefazione e le forme materiali della trascendenza*

10.10 **Valentino Nizzo**, *“A morte ’o ssajeched’è?”: strategie e contraddizioni dell’antropo-poiesi al margine tra la vita e la morte. Una prospettiva archeologica*

RELAZIONI

10.50 **Juan Antonio Cámara Serrano, Fernando Molina González, Liliana Spanedda, Trinidad Nájera Colino**, *Costruzione e perpetuazione delle identità sociali. L’utilizzo del rituale funerario nel sud-est della Penisola Iberica durante l’età del Bronzo antico e medio (2100-1350 cal. a.C.)*
JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/acc8759c48>

11.00 **Raimondo Zucca, Salvatore Rubino, Gabriele Carenti, Emanuela Sias, Barbara Panico**, *Identità biologica e identità culturale dei morti di Mont’e Prama (Cabras-OR)*
JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/a0c404f971>

11.10 **Anna De Santis, Paola Catalano, Stefania Di Giannantonio, Walter Pantano**, *Ruoli femminili non comuni nella necropoli di La Rustica – Collatia (Roma)*
JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/1a0d699b64>

- 11.20** **Giovanna Rita Bellini, Giovanni Murro, Simon Luca Trigona, Rita Vargiu**, *Identità individuale e identità di gruppo: il caso della t.74 della necropoli occidentale di Aquinum (Area di servizio Casilina Est Autostrada Milano-Napoli-Castrocielo Fr)*
JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/b878ffe3c6>
- 11.30** **Priscilla Munzi-Santoriello, Giuseppe Camodeca, Henri Duday, Marcella Leone**¹⁵, “All’ombra de’ cipressi e dentro l’urne...”. *La latinizzazione della necropoli cumana*
JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/faeaf5c076>
- 11.40** **Massimiliano A. Polichetti**, *La morte come tecnica – il processo dell’estinzione nel Vajrayana indo-tibetano*
JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/490e2725b5>
- 11.50** **Valentina Mariotti, Silvana Condemi, Maria Giovanna Belcastro**, *Lo studio dei resti umani nella ricostruzione dei rituali funerari: la necropoli iberomaurusiana di Taforalt (Marocco, 15000-12500 cal BP)*¹⁶
JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/26624b5c22>
- 12.00** **Luciano Fattore, Alessia Nava, Francesco Genchi, Domenico Mancinelli, Elena Maini**, *L’area sacra di Daba (Musandam, Oman, II-I millennio a.C.). I morti oltre la morte. L’analisi tafonomica e l’interpretazione dei processi culturali e naturali sulle ossa di LCG2*
JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/275ccaf840>
- 12.10** **Pascal Sellier**, *No Final Metamorphosis: Mummification as a Stage of the Funerary Chaine Operatoire*
JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/0e08a8640f>
- 12.30** **Discussione generale**
- 13.30** *Pausa Pranzo*

TAVOLA ROTONDA

LA DIMENSIONE SOCIALE DELLE PRATICHE FUNERARIE?

PRESIEDONO

Piero Giovanni Guzzo

Stefano Allovio

¹⁵ In fase di edizione si è aggiunto agli Autori J.-P. Brun.

¹⁶ In fase di edizione il contributo è stato presentato per la pubblicazione in inglese, col titolo: “The study of human remains in the reconstruction of funerary rituals: the iberomaurusian necropoLis of Taforalt (Morocco, 15000-12500 Cal BP)”.

INTERVENTI INTRODUTTIVI

- 15.00** **Anna Maria Bietti Sestieri**, *L'archeologia come esercizio di percezione*¹⁷
15.45 **Mike Parker Pearson**, *Corpses, skeletons and mummies: archaeological approaches to the dead*

RELAZIONI

- 16.30** **Roberto Sirigu**, *L'archeologia come pratica funeraria*
JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/0e08a8640f>

INTERVENTI PROGRAMMATI

- 16.40** **Mariano Pavanello**, *Il funerale Akan come performance dell'ordine sociale*¹⁸
16.50 **Alessandro Guidi**, *Società dei vivi, comunità dei morti: trent'anni dopo*
17.00 **Mariassunta Cuzzo**, *Apparati normativi, produzioni simboliche e interpretazione tra archeologia e antropologia*¹⁹
17.10 **Luca Bondioli**²⁰, *Durch diese hohle Gasse musserkommen: l'ineludibile strettoia della determinazione di sesso ed età alla morte nei reperti odontoscheletrici umani*
17.20 **Luigi Maria Lombardi Satriani**, *Archeologia e Antropologia: intersezioni di sguardi e convergenze disciplinari*²¹
JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/41c7102b5c>

17.30-19.00 Dibattito conclusivo generale

Oltre ai relatori e ai presidenti in programma, hanno confermato la loro partecipazione alla discussione:

Giovanni Colonna, Giovanni Casadio, Filippo Maria Gambari²²

POSTER SESSION**I SESSIONE**

LA REGOLA DELL'ECCEZIONE: LA MORTE ATIPICA, IL DEFUNTO ATIPICO, IL RITO ATIPICO

JOIN THE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/26cc9d411e>

Susanne Moraw, *Deviant or Adequate? A Case Study on a Late Antique Infant Cemetery*

¹⁷ Il contributo non è stato consegnato in tempo per l'edizione.

¹⁸ Titolo modificato in fase di edizione con: "Ezene: il rito funerario nzema come messa in scena dell'ordine sociale".

¹⁹ Il contributo non è stato consegnato in tempo per l'edizione.

²⁰ In fase di edizione si è aggiunta all'Autore A. Sperduti.

²¹ Per ragioni di salute l'Autore non ha potuto prendere parte al convegno.

²² Colonna e Gambari, per motivi indipendenti dalla loro volontà, non hanno potuto prendere parte alla discussione finale.

Francesco Ghilotti, *La reversibilità del non ritorno. Considerazioni su alcuni illogismi accadici*

Reine-Marie Bérard, *Wartime Mass Graves in the Ancient Greek World: History, Archaeology and Anthropology*

Victoria Russeva, *Thracian pits with human remains*

Llorenç Alapont, Stephen Kay, Rosa Albiach, *I fuggiaschi della necropoli di porta Nola. progetto di indagine: archeologia della morte a Pompei²³*

Paola Pagano, *La morte atipica attraverso le testimonianze epigrafiche del mondo romano*

Cecilia Rossi, Alessandro Canci, *Una “sepoltura” atipica in contesto rurale di età tardoromana: l’inumazione in procubitus di Massauà di Villabartolomea (Verona). Dall’analisi interdisciplinare all’interpretazione della devianza*

Alessandra Guari, *Sepulture anomale nelle tombe del BA I-III di Tell es-Sultan/ Gerico (scavi J. Garstang)*

Ian Gonzalez Alaña, *La «défunte aux entraves»: les rites nécrophobiques et l’approche systémique des pratiques funéraires et mortuaires liées aux tombes hors norme*

Chiara Pilo, *Un possibile “iettatore” nella necropoli di Mitza de Siddi ad Ortacesus (CA) in Sardegna*

Flavio Enei, *Sepulture anomale nel cimitero della chiesa paleocristiana di Santa Severa: nuovi dati sui rituali sepolcrali della popolazione medievale del litorale ceretano²⁴*

Philippe Pergola, Stefano Roascio, Elena Dellù, *Esorcizzare la paura in età medievale. Una sepoltura prona da San Calocero di Albenga (SV)²⁵*

Marie De Jonghe, Solenn De Larminat, *À propos d’un cas de procubitus du VII^e s. av. n. è. dans la nécropole phénicienne d’Utique (Tunisie)*

Serena Viva, *Un caso di sepoltura anomala dal sito archeologico medievale di San Genesio²⁶*

Corinne Rousse, Solenn De Larminat²⁷, *Un contexte funéraire atypique de la fin du XIII^e s. dans le complexe artisanal romain de Loron (Croatie): trésor monétaire et étude archéo-anthropologique*

II SESSIONE

THE SOCIAL LIFE CYCLE OF BODIES AND THINGS: RICOMPORRE E RIPENSARE LA REALTÀ RITUALE E QUELLA SOCIALE TRA MATERIAL ENGAGEMENT, ENCHAINMENT E ACTOR NETWORK THEORY
JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/773dde3973>

²³ In fase di edizione il contributo è stato presentato per la pubblicazione in inglese, col titolo: “Investigating the archaeology of death at Pompeii. The necropolis and fugitives of the nolan gate”.

²⁴ Il contributo di F. Enei non è pervenuto in tempo per l’edizione, pertanto il riassunto inviato dall’Autore in fase di organizzazione del convegno e incluso tra gli *abstract* pubblicati *on-line* non è stato incluso negli atti.

²⁵ Titolo modificato in fase di edizione con: “Esorcizzare la paura della morte in età medievale. Una sepoltura prona da san Calocero di Albenga (SV)”.

²⁶ Titolo modificato in fase di edizione con: “Un caso di sepoltura atipica dal sito archeologico medievale di San Genesio (San Miniato, PI)”.

²⁷ In fase di edizione si è aggiunto agli Autori Fabrizio Alessandro Terrizzi.

Daniela Costanzo, *Eccezione rituale, “partibilità” e “oggettificazione” del corpo, strategie per definire un’identità. Il caso della tomba 93 di San Montano*²⁸

Daniela Fardella, *Lo stamnos come “metafora plastica” della corporeità umana nelle sepolture a incinerazione di area frentana meridionale*

Paola Negri Scafa, *Cose e persone di fronte alla morte: la testimonianza della documentazione legale mesopotamica in Nuzi, a Est del Tigri*

Maria Antonietta Iannelli, Serenella Scala, *Ritualità funeraria e specificità sociale: la necropoli di Picarielli, Salerno*

Ségolène Maudet, *Les objets d’une tombe et leurs réseaux: l’exemple du mobilier funéraire de la tombe 159 de Pithécusses*

Luciano Altomare, *Costruzione e rappresentazione della stratificazione sociale nelle necropoli enotrie di Francavilla Marittima e Amendolara*

Luca Scalco, *L’altare funerario di Papias e “famiglia”: identificazione del committente e riformulazione del ruolo sociale*²⁹

III SESSIONE

LA POETICA DELLE EMOZIONI: PERFORMANCE E PAESAGGIO RITUALE

JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/a19b7add1d>

Luigi Quattrocchi, *Il dolore per la morte. Espressioni artistiche dal Geometrico al Tardo Classico in Grecia*³⁰

Clelia Petracca, *La gestualità femminile nei riti funerari in Grecia tra VIII e VI secolo a.C.*³¹

Sonia Modica, *Paesaggio sonoro e rituale funerario: al confine tra natura, cultura e spiritualità*

Angela Bellia, *Musica e morte nell’iconografia delle ceramiche attiche: il cratere del Pittore di Kleophon dalla necropoli greca di Akragas (V sec. a.C.)*³²

Francesca Lai, *Genita Mana. Ambivalenza e liminarietà della morte in associazione al genere femminile nell’antica Roma*

Elena Ramírez Castillo, *La musica come chiave del contagio emozionale nei cortei funebri imperiali*

Clara Stevanato, *La morte degli animali d’affezione nel mondo romano: per una zooepigrafia tra ritualità e sentimento*

Matteo Venturini, Maria Giovanna Belcastro, Valentina Mariotti, *Lo studio dei*

²⁸ Titolo integrato in fase di edizione con: “Eccezione rituale, “partibilità” e “oggettificazione” del corpo, strategie per definire un’identità. Il caso della tomba 93 di San Montano, Pithecusa”.

²⁹ Titolo modificato in fase di edizione con: “L’altare funerario di Papias e “famiglia” tra affettività e riformulazione del ruolo sociale del committente”.

³⁰ Il contributo di L. Quattrocchi non è pervenuto in tempo per l’edizione.

³¹ Titolo integrato in fase di edizione con: “La gestualità femminile nei riti funerari in Grecia tra VIII e VI sec. a.C. Il dolore femminile tra letteratura e iconografia”.

³² Titolo modificato in fase di edizione con: “Musica e morte nell’iconografia delle ceramiche attiche: considerazioni sul cratere della tomba 949 dalla necropoli greca di Akragas (V sec. a.C.)”.

*resti umani nella ricostruzione dei rituali funerari: le sepolture del sito neolitico di Passo di Corvo (Foggia)*³³

Simona Dalsoglio, *L'analisi spaziale degli oggetti nelle sepolture per la ricostruzione del rituale funerario: il caso delle cremazioni protogeometriche del Kerameikos di Atene*

Sabrina Batino, *Oltre la soglia a veglia del defunto. Per una interpretazione delle oinochoai figurate in bucchero nella tomba etrusca arcaica di Villastrada*

Lucina Giacomini, Giandomenico Ponticelli, Romina Mosticone, *Paesaggio funerario antico. Sepolture privilegiate e pratiche funerarie*

Gaëlle Granier, Alexia Lattard, Florence Mocchi, Titienne Bartette, Carine Cenzonz-Salvayre, Céline Huguet, *The role of a funerary space in the construction of a ritual landscape: the domanian necropolis of Richeaume XIII, near Aquae Sextiae (France)*

Marco Baldi, *Verso la deificazione del sovrano: la ritualità funeraria nella Nubia meroitica*

Giulia Pedrucci, *L'ambiguità del latte, bevanda dei morti nel mondo greco*

Stefania Paradiso, *Tracce di un rituale: la libagione come nutrimento dei morti*

Federica Maria Riso, Rossella Rinaldi, Marta Bandini Mazzanti, Donato Labate, Giovanna Bosi, *Primi dati sulle offerte vegetali della necropoli romana dell'area archeologica Novi Sad a Modena*

Anamarija Kurilić, Zrinka Serventi, *The Caska necropolis – exceptions, rituals and “deathscapes”*

Giovanna Montavecchi, *Ravenna crocevia di popoli. Ritualità funeraria nelle necropoli di età imperiale romana*

IV SESSIONE

LA COSTRUZIONE DELL[E]'IDENTITÀ OLTRE LA MORTE: TRA TANATOMETAMÒRFOSI E ANTROPOPÒIESI

JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/89d68850b3>

Edina Eszenyi, *“Deathless death”: a French-Italian case of Lucifer*³⁴

Ettore Janulardo, *Piramide Cestia e Cimitero acattolico: luoghi per riemersioni mito-poietiche*³⁵

Marica Baldoni, Sergio Del Ferro, Francesca Romana Stasolla, Cristina Martínez-Labarga, *Lo spazio dei morti a Leopoli-Cencelle (VT): il cimitero della chiesa di S. Pietro*

Giulia Osti, Lara Dal Fiume, *Plants, flesh and bones. La rielaborazione sociale del concetto di morte tradotta nell'uso di essenze vegetali nelle pratiche di preservazione*

³³ Il contributo è stato ritirato dagli Autori in fase di edizione.

³⁴ Contributo ritirato dall'Autrice in fase di edizione.

³⁵ Titolo modificato in fase di edizione con: “Piramide Cestia e cimitero acattolico: all'ombra di Piranesi, luoghi per riemersioni mito-poietiche”.

*dei corpi nella penisola Italiana tra Medioevo ed Età Moderna*³⁶

Matteo Aspesi, Andrea Jacopo Sala, *I morti tra i vivi. Gli antenati tra Rinaldone e Africa sub-sahariana*

³⁶ Titolo modificato in fase di edizione con: “Plants, flesh and bones. L’uso di essenze vegetali nelle pratiche di preservazione dei corpi nella penisola Italiana tra Medioevo ed Età Moderna”.

ABBREVIAZIONI E NORME BIBLIOGRAFICHE

Abbreviazioni principali

a.C.	avanti Cristo	lung.	lunghezza
alt.	altezza	masch.	maschile
ant.	anteriore	mass.	massimo
bibl.	bibliografia	min.	minimo
ca.	circa	n.	numero
cd.	cosiddetto	n.s.	nuova serie
cds	corso di stampa	nt.	nota
cfr.	confronta/i	p.	pagina
col.	colonna	prof.	profondità
cons.	conservato (-a)	ric.	ricostruito (-a)
d.C.	dopo Cristo	s.	serie
diam.	diametro	s.d.	senza data
EAD.	E ^A DEM	s.l.	senza luogo
ecc.	eccetera	s.l.m.	sul livello del mare
ed.	edizione	s.v.	<i>sub voce</i>
es.	esempio	sec.	secolo
est.	esterno (-a)	seg.	seguinte
f.	foglio	spess.	spessore
Femm..	femminile	sup.	superiore
fig.	figura	t. (tt.)	tomba (-e)
fr.	frammento	tab.	tabella
<i>Ibid.</i>	<i>Ibidem</i>	tav.	tavola
ID., IID.	IDEM, IDEM	trad.	traduzione
inf.	inferiore	v.	verso
int.	interno (-a)	vd.	vedi
inv.	inventario	vol.	volume
largh.	larghezza		

Norme bibliografiche

Per i rimandi alle fonti antiche e ai *corpora* si è fatto riferimento al *Thesaurus Linguae Latinae* per l'abbreviazione di nomi e di autori latini (integrato con M. P. GUIDOBALDI, F. PESANDO, *Index editionum quae ad usum historicorum maxime adsunt*, Roma 1993) e al Liddell, Scott (H. G. LIDDELL, R. SCOTT, *Greek-English Lexicon*, Oxford 1948⁹)¹ per quelli greci.

Le indicazioni di passi, libri, capitoli e paragrafi sono espresse con numeri arabi, distinti da un punto, senza spazio di separazione (ess.: LIV. 7.12.5; APP., Civ., 2. 20). I rimandi bibliografici ad articoli e monografie sono indicati in nota con il cognome dell'autore in maiuscolo e la data di pubblicazione, corredati dalle pagine di riferimento (es.: LÉVI-STRAUSS 1948, p. 20).

I titoli delle riviste e dei periodici sono abbreviati secondo le norme della *Deutsche Archäologische Bibliographie*. In tutti gli altri casi sono stati riportati per esteso.

Salvo eccezioni (sempre riconoscibili), nella citazione di monografie o articoli inclusi in volumi collettanei si è fatto riferimento all'edizione effettivamente consultata, riportando in bibliografia (ove ritenuto opportuno) l'anno dell'edizione originale (preceduto da "Ed. orig.").

Discussioni

La trascrizione delle discussioni è stata realizzata a partire dalle registrazioni effettuate nel corso del convegno, con gli adattamenti ritenuti essenziali per conformare la prosa parlata alla sua proiezione scritta². Laddove si è potuto o lo si è ritenuto opportuno, alcune integrazioni necessarie per facilitare l'identificazione dei riferimenti contenuti negli interventi sono state inserite in nota contrassegnandole con l'indicazione "[N.d.R.]". Nella trascrizione degli interventi si è posta sempre la massima attenzione a non alterare la sostanza e il tenore della discussione che, si spera, abbia conservato anche nella sua redazione scritta la vivacità e la partecipazione che l'ha connotata nelle intense giornate del convegno. Anche a tal fine, poiché i video delle discussioni sono accessibili sul canale YouTube della Fondazione Dià Cultura tramite gli appositi QRCode che precedono la loro trascrizione, si è ritenuto opportuno procedere a una traduzione in italiano di tutti gli interventi, per dare alle discussioni una maggiore uniformità sul piano linguistico e renderne più immediata la comprensione. La lingua originariamente utilizzata negli interventi è stata comunque indicata subito dopo il nome del relatore, tra parentesi quadre. Ad es.: [FRA]; [ENG]. Gli interventi che non recano questa specifica sono stati naturalmente resi in italiano.

¹ Nella versione reperibile sul sito < <http://perseus.uchicago.edu/Reference/lsg.html> >.

² La trascrizione e la redazione è stata curata da C. Leporati e A. Botta, sotto la supervisione di V. Nizzo col supporto delle registrazioni e delle riprese video realizzate nel corso del convegno.

IV SESSIONE

**LA COSTRUZIONE DELL(E)'IDENTITÀ OLTRE LA
MORTE:
TRA TANATOMETAMORFÒSI E ANTROPOPÒIESI**

**INTRODUZIONE E INQUADRAMENTO TEMATICO E
PROBLEMATICO**

**LA COSTRUZIONE DELL[E] IDENTITÀ OLTRE LA MORTE: TRA TANATOMETAMÒRFOSI E
ANTROPOPÒIESI**

Introduzione e inquadramento tematico e problematico

L'attenzione rituale che universalmente circonda i cadaveri (e che pare connessa alla stessa origine filogenetica dell'essere umano), nasce dal fatto che essi sono "resti" di umanità e non semplici residui organici. Preparandosi a prendere congedo dai corpi, la società si trova a dover fare i conti con quella *humanitas* evanescente e residua che caratterizza i resti. Se in vita gli esseri umani "incorporano" cultura attraverso operazioni antropopoietiche di natura estetica, rituale o quotidiana, la morte minaccia di porre fine a questi interventi, collocando i corpi in una sorta di limbo antropologico, dando origine alla categoria liminare dei resti, sospesi tra cultura e biologia, tra organico e inorganico, tra presenza e assenza, tra umano e post-umano. Gli investimenti culturali e affettivi di cui i corpi sono oggetto in vita non si dissolvono del tutto al sopraggiungere della morte: nei resti risuona ancora, anche se in dissolvenza, l'eco dell'umanità in essi scolpita¹.

Il brano citato condensa in sé i risultati di una più ampia riflessione che, a partire dai primi anni '90, si è andata sviluppando in Italia in merito all'interpretazione dei processi di «*antropo-pòiesi*», ossia di "costruzione sociale" della persona, in particolare ad opera dell'antropologo Francesco Remotti e della sua Scuola². Tale questione si lega indissolubilmente al dibattito sul concetto stesso di "identità" sul quale si è andata concentrando la critica antropologica negli ultimi tre decenni, nel tentativo, soprattutto, di emanciparsi dalle barriere culturali ed etnocentriche che ci impediscono di coglierne l'essenza in una prospettiva definibile, finalmente, "postcoloniale"³.

Tra gli apporti maggiormente innovativi della riflessione antropologica italiana sul tema della costruzione sociale dell'identità vi è, senza dubbio, quello della sua estensione concettuale alla "sfera della morte", con l'inclusione nel processo antropopoietico della fase della "vita" che si estende oltre l'esperienza terrena, dando luogo a quella che Remotti, integrando le teorizzazioni di Favole, ha definito «*tanato-metamòrfosi*» («*TMM*»), la «*trasformazione culturale*» dei corpi e degli spiriti dei morti) e ha inscritto, con l'«*antropo-pòiesi*» («*AP*»), «*gli interventi, consapevoli o meno, con cui si foggiano gli individui viventi*», «*non solo i loro corpi, ma anche*

¹ FAVOLE 2003, p. 22.

² Ad opera, tra gli altri, di S. Allovio, A. Favole, C. G. Pussetti e C. Pennacini: cfr. REMOTTI 1993, ALLOVIO, FAVOLE 1996, REMOTTI 1996, ID. 1996A, ID. 1999, ID. 1999A, FAVOLE, LIGI 2004, *Figure dell'umano* 2005, REMOTTI 2006A, LUPO 2011, REMOTTI 2010, ID. 2013, ID. 2017, REMOTTI (ANTARC 3-1) e ALLOVIO (ANTARC 3-3) in questa sede. Per una prospettiva archeoantropologica sul tema cfr. NIZZO 2015, pp. 486-499, da cui sono in parte tratte le pagine che seguono, con ulteriori riferimenti.

³ Cfr. a tale proposito anche l'introduzione problematica e i contributi presentati in questa sede nella II sessione (ANTARC 3-2).

le loro menti, le loro emozioni, il loro comportamento»), nella «categoria generale» dell'«antropo-metamorfosi» («AMM»)⁴. Per Remotti la «tanato-metamorfosi», presupponendo un'intenzionalità esplicita, si pone a un livello concettualmente e simbolicamente più “significativo” (o, meglio, “espressivo”) rispetto all'«antropo-pòiesi», poiché

una società può nascondere i suoi obiettivi e i suoi procedimenti antropopietici (AP), tenendoli celati nelle pieghe della vita quotidiana, ma le operazioni di tanato-metamorfosi (TMM) appartengono necessariamente al piano delle progettazioni consapevoli (anche se la consapevolezza può non riguardare presupposti, obiettivi profondi, implicazioni e controfinalità di queste operazioni)⁵.

Tale ricostruzione trova alcuni dei suoi presupposti più o meno diretti nelle teorizzazioni dell'antropologo A. Appadurai, cui si deve l'attribuzione di una “vita sociale” a realtà inanimate⁶ e, quindi, conseguentemente, anche a quella che può essere considerata la fattispecie “materiale” per eccellenza dell'umanità: il “cadavere” o, più in generale, il “corpo”, vivo o morto che esso sia. Sulla base di tali acquisizioni e di quelle derivanti dalla riflessione foucaultiana sul concetto di «dressage» (con i suoi più recenti esiti in quello di «embodiment» ad opera di Csordas⁷), nonché, più in generale, dalla rivalutazione del rapporto tra “cose e uomini” avviata da Heidegger e, successivamente, integrata da Clark con la nozione di «extended mind»⁸, il “corpo” cominciava a essere percepito non più come una semplice realtà materiale, delimitata e circoscritta, quanto piuttosto come una “frontiera” fluida (nel senso barthiano⁹), un costrutto identitario dai contorni sfumati, sospesi tra la sfera cognitiva della “percezione” e quella culturale e sociale della “rappresentazione”¹⁰.

⁴ FAVOLE 2003, REMOTTI 2006A.

⁵ REMOTTI 2006A, p. 6.

⁶ APPADURAI 1986A: «Even if our own approach to things is conditioned necessarily by the view that things have no meanings apart from those that human transactions, attributions, and motivations endow them with [...] we have to follow the things themselves, for their meanings are inscribed in their forms, their uses, their trajectories. It is only through the analysis of these trajectories that we can interpret the human transactions and calculations that enliven things. Thus, even though from a theoretical point of view human actors encode things with significance, from a methodological point of view it is the things-in-motion that illuminate their human and social context» (ib., p. 5).

⁷ CSORDAS 1994.

⁸ Il tema dell'influenza di fattori esterni nei processi cognitivi ha cominciato ad essere approfondito dalla fine degli anni '90 dalla cosiddetta «Extended Mind hypothesis», elaborata in ambito filosofico da A. Clark e D. Chalmers (CLARK 1997, CLARK, CHALMERS 1998, CLARK 2008, ID. 2008A) e, ben presto, recepita e discussa nella prospettiva del «material engagement approach» (da ultimo SUTTON 2008, MALAFOURIS 2008, ID. 2009, *Sapient Mind* 2009, *Cognitive life of things* 2010; cfr. in proposito anche quanto accennato in questa sede nell'introduzione problematica alla II sessione, con ulteriori riferimenti). L'«Extended Mind Theory» è fondata sull'interpretazione della “cultura materiale” (estesa fino a comprendere anche il linguaggio) e del progresso tecnologico come una estensione del sistema percettivo umano in virtù della quale cervello e corpo sono coinvolti in una più vasta rete di interrelazioni con e attraverso la realtà (naturale e artificiale) circostante (cfr., con toni anche critici, ROWLANDS 2009).

⁹ BARTH 1969, ID. 2000, VERMEULEN, GROVERS 1994, COHEN 2000.

¹⁰ Nella medesima direzione e a partire da stimoli affini, si erano rivolti, più o meno contemporaneamente, diversi altri ricercatori, approfondendo, sotto varie prospettive, il tema della “materialità” della morte (anche in rapporto

Come ha ben evidenziato Favole nel brano citato, in tale “intreccio” il cadavere, condensando in sé, simultaneamente, la condizione umana con quella materiale, si trova a rappresentare non solo la sintesi estrema di un’esperienza terrena ma anche il prodotto concreto di un lungo processo antropopoietico, la cui realizzazione può protrarsi ben oltre l’estinzione della componente individuale che in origine lo aveva connotato e che la morte, come già Robert Hertz aveva intuito, con le sue metamorfosi biologiche rischia di compromettere per sempre, cancellando con la corporeità anche il suo «essere sociale»¹¹.

Perché ciò non accada e il cadavere possa, in un certo senso, divenire anch’esso un prodotto della cosiddetta “cultura materiale” – conservando, quindi, la sua “connotazione sociale” – è inevitabile e necessario un confronto con l’aspetto organico della sua essenza, che fa sì che il corpo, indipendentemente dalla volontà umana, sia soggetto a trasformazioni naturali che, in assenza di fattori ambientali eccezionali, ne alterano e minacciano irreparabilmente l’aspetto e la consistenza, fino ad annullarlo del tutto per tramite di quella che Favole e Remotti hanno definito, assai opportunamente, «*tanato-morfosi*» («*TM*»), ossia «*i processi di ordine naturale che aggrediscono il corpo con la morte*».

La principale novità dell’approccio di F. Remotti e della sua Scuola consiste appunto nell’analisi dettagliata delle molteplici valenze culturali insite nei processi di «*tanato-metamorfosi*», a partire dalla quale è divenuto possibile sistematizzare e categorizzare concettualmente i principali atteggiamenti conseguenti alla morte e al “problema” del trattamento dei cadaveri di cui vi sono attestazioni a livello storico ed etnografico. Una riflessione che si iscriveva nel solco tracciato da L.-V. Thomas¹² e che mutuava dalla tanatologia di quest’ultimo una peculiare attenzione per gli aspetti biologici e materiali della morte, spesso trascurati nei tradizionali approcci antropologici perché, ovviamente, il più delle volte estranei all’oggetto specifico dell’osservatore o alle sue capacità/velleità autoptiche.

a quello della “corporeità” e del suo significato sociale, il cosiddetto «*Constructing Death*» di C. Seale) e quello della “continuità” dell’identità oltre l’esperienza terrena, con particolare riguardo alla quotidianità dei sopravvissuti: «*the body and its material surroundings become significant in the orientation of persons, both deceased and alive, in relation to their past, present and future*» (HALLAM, HOCKEY 2001, p. 190). Cfr. da ultimo SEALE 1998, HALLAM, HOCKEY, HOWARTH 1999, HALLAM, HOCKEY 2001, HOWARTH 2007, LAMBERT, McDONALD 2009, HALLAM 2010 e HOCKEY, WOODTHORPE, KOMAROMY 2010, lavori nei quali, tuttavia, viene significativamente trascurato l’importante apporto che può essere fornito dall’indagine archeologica all’analisi di tali questioni (come opportunamente rilevato in WILLIAMS 2011, p. 94).

¹¹ REMOTTI 2006A, p. 4.

¹² THOMAS 1976, ID. 1980, ID. 1988. L’approccio di Remotti così come quello di Favole e degli altri suoi allievi, pur dimostrando per tramite di Thomas un’apertura rispetto alle problematiche biologiche, si limitava, tuttavia, a mutuarle attraverso il filtro etnografico, tralasciando un approfondimento diretto degli aspetti propri dell’antropologia fisica e dell’archeotanatologia, che pure avrebbero potuto contribuire a una migliore comprensione del fenomeno nel suo insieme (atteggiamento che connota, ad esempio, anche il volume collettaneo REMOTTI 2006). Si tratta, tuttavia, di una delle caratteristiche comuni alla ricerca etnografica (almeno nella sua accezione europea) che, per sua natura, difficilmente può spingersi oltre ciò che è consentito a una “osservazione partecipata”. Una circostanza, peraltro, evidenziata dallo stesso Remotti il quale, riflettendo retrospettivamente sulle sue ricerche tra i Nande, ha biasimato quella sua prolungata «*omissione intellettuale*» che lo aveva portato originariamente a trascurare sia il «*problema del “dove” i suoi amici nande andavano a seppellire i loro defunti*» che l’indagine diretta sull’essenza e il significato profondo del putrido di quei bananeti che circondavano i loro villaggi: REMOTTI 2004.

Rielaborando su basi antropologiche l'intuizione filosofica heideggeriana del «*Dasein*» e scremandola da alcuni suoi aspetti assolutistici, sin dal 1993, Remotti evidenziava le molteplici analogie esistenti tra la percezione sociale dello spazio e dei luoghi/edifici, da un lato, e quella del corpo, dall'altro; una analogia che, peraltro, traspariva anche a livello linguistico, per tramite di concetti semanticamente polisemici come quello – ben noto all'antropologia – di «*habitus*» («*aspetto, forma del corpo*», «*atteggiamento, disposizione, carattere*», «*abito*», «*maniera di vestire, abbigliamento*»), derivante dal verbo «*habito*» (un frequentativo del più comune «*habeo*»), le cui principali accezioni consistono nel «*soler avere o tenere*» e «*abitare, dimorare*»¹³. Attraverso l'indagine approfondita del nesso luoghi/corpi «*intesi come oggetti attraverso cui si esprime tanto la cultura quanto il potere*», Remotti perveniva dunque all'enucleazione di un insieme di tre categorie le quali, chiamando in causa «*il tema del tempo*», risulterebbero comuni a entrambi gli estremi dell'analogia: *i) “Ciò che scompare”. ii) Ciò che rimane. iii) Ciò che riemerge.*¹⁴. Applicata alla corporeità, tale classificazione sintetizza efficacemente quelle che sono per Remotti le strategie antropopoietiche relative al trattamento dei cadaveri e al «*controllo culturale della putrefazione*», soprattutto per quel che concerne l'opposizione di base tra il «*vedere “scomparire”*» e il «*fare “rimanere” forme di umanità*». Entro queste due alternative per Remotti si espletano le principali strategie culturali e comportamentali attraverso le quali ci si confronta con la morte e, nella fattispecie, con le sue ineluttabili contingenze biologiche; un aspetto che diventa ancora più esplicito nel momento in cui il cadavere in questione è quello del «*sovrano*» e la “scelta” tra l'una e l'altra opzione prefigura il modo in cui può essere intesa la trasmissione del potere politico e/o la concezione stessa dello Stato (e, con esso, della sua “capitale”, intesa come «*corpo politico dello Stato*» e «*anch'essa*

¹³ REMOTTI 1993, pp. 32 ss. Il termine «*habitus*» è stato introdotto nel linguaggio antropologico da M. Mauss (nel saggio M. MAUSS, “Les Techniques du corps”, in *Journal de Psychologie* 32, 1936, tradotto in italiano e riedito in MAUSS 1965, pp. 385-409: «*Vi prego di notare che dico in buon latino, non ignorato in Francia, “habitus”. La parola esprime, infinitamente meglio di “abitudine”, l’“exis”, l’“esperienza” e la “facoltà” di Aristotele (che era uno psicologo). Essa non designa le abitudini metafisiche, la “memoria” misteriosa, argomento di interi volumi e di brevi e famose tesi. Tali “abitudini” variano non solo con gli individui e le loro imitazioni, ma soprattutto con il variare delle società, delle educazioni, delle convenienze e delle mode, con il prestigio. Bisogna scorgere la presenza delle tecniche e l’opera della ragione pratica collettiva e individuale, là dove si vedono di solito con l’anima e le sue facoltà di ripetizione.*), per designare uno schema percettivo e rappresentativo nel quale ogni persona “incorpora” le “strutture” del sistema circostante. A partire dalla riflessione teorica di Pierre Bourdieu, lo «*habitus*» costituisce la dotazione propria di ciascun individuo in quanto «*agente*» o «*attore sociale*» che, sulla base di essa elabora, volta per volta, le sue strategie comportamentali. Lo «*habitus*», quindi, alla stregua del linguaggio, *determina* il modo nel quale ciascun essere umano percepisce e, al contempo, “agisce” nel mondo circostante, in relazione al «*capitale*» sociale, culturale e/o simbolico di cui è portatore; esso condiziona la «*pratica quotidiana*» fatta di azioni, comportamenti, atteggiamenti e/o di codici simbolici (BOURDIEU 2003, pp. 206 ss.). Sull'origine del concetto di *habitus*, risalente, come si è visto, fino ad Aristotele e, poi, introdotto in campo sociologico per la prima volta da M. Weber, M. Mauss e N. Elias cfr. L. WACQUANT, s.v. “Habitus.”, in J. BECKERT, M. ZAFIROVSKI, *International Encyclopedia of Economic Sociology*, London 2004, pp. 315-319. Sull'applicazione e la fortuna del concetto di «*Habitus*» in campo archeologico cfr. J. C. BARRETT, “Habitus”, in RENFREW, BAHN 2005, pp. 133-7, HODDER 2004, p. 34 (con riferimento specifico alle teorizzazioni di Bourdieu e alla rilevanza per l'indagine archeologica della nozione di «*pratica quotidiana*») e NIZZO 2015, s.v. *habitus*.

¹⁴ REMOTTI 1993, p. 76.

abbandonata e bruciata» quando muore il sovrano), come si era cominciato a evidenziare a partire da Frazer e ad approfondire ulteriormente grazie alle ricerche di Huntington, Metcalf e Bloch¹⁵. Di fondo, naturalmente, vi è il problema del concetto di “identità” poiché, come evidenzia Remotti:

Nel momento in cui le varie società decidono che cosa far scomparire e in che modo, esse decidono circa la propria identità. E quando nella categoria dello scomparire troviamo – com'è inevitabile – il problema della morte e quello del trattamento dei cadaveri, il senso dell'identità si fa particolarmente acuto, giacché la morte è l'evento che maggiormente pone in causa l'identità (sociale, oltre che individuale). [...]. Per definire “chi siamo?” abbiamo bisogno di stabilire una qualche distanza (una qualche differenza) rispetto a coloro che ci hanno preceduto, così come abbiamo bisogno di stabilire una qualche continuità. Continuità e discontinuità rispetto al passato sono ingredienti o fattori indispensabili per la costruzione dell'identità¹⁶.

Non è difficile comprendere come tali riflessioni siano di importanza essenziale anche in una prospettiva archeologica.

L'indagine antropologica condotta da Remotti dimostra, inequivocabilmente, come il *focus* interpretativo debba essere spostato dalla mera registrazione/osservazione del rituale funerario in sé alle sue risultanze “culturali”, nei termini precedentemente categorizzati, laddove ciò sia, naturalmente, possibile e a partire dalla consapevolezza che la scelta di

cosa debba scomparire e che cosa rimanere, e come queste due operazioni possano e debbano combinarsi tra loro, sono temi su cui ogni società non finisce mai di riflettere¹⁷

e che

quando si parla di “costruzione” dell'identità [...] non si deve ritenere che essa sia assimilabile a un edificio che ogni società – e ogni generazione al suo interno – costruisce in modo definito (e tanto meno definitivo). “Costruzione” dovrebbe invece trasmettere l'idea del continuo farsi e disfarsi, dell'insoddisfazione e del disagio che si avverte a ogni affermazione di identità, della necessità di riproporre in modi sempre

¹⁵ FRAZER 1911-1935, HUNTINGTON, METCALF 1985, p. 232, BLOCH, PARRY 1982, REMOTTI 1993, pp. 91 e ss. Cfr. inoltre REMOTTI 1993, p. 76: «La categoria del “ciò che scompare” in relazione al corpo del sovrano pone in luce una duplice utilizzazione simbolica del corpo regale: da un lato il corpo è utilizzato per rappresentare lo Stato (la sua organizzazione, il suo permanere, dunque la categoria II: “ciò che rimane”), dall'altro, e soprattutto, esso è motivo di riflessione sulla scomparsa (cat. I). Il corpo, destinato a scomparire, fa riflettere anche sulla scomparsa, quanto meno periodica, del potere.».

¹⁶ REMOTTI 1993, pp. 77 e 87.

¹⁷ REMOTTI 1993, p. 82.

diversi le tesi sulla propria identità. La costruzione dell'identità è infatti contrassegnata da una grande e invincibile precarietà¹⁸.

Sin dal 1977 E. Leach aveva mostrato chiaramente agli archeologi convenuti a un importante seminario interdisciplinare organizzato da M. Spriggs come la domanda da porre nel confrontarsi con la percezione della morte in altre culture non vertesse sulle caratteristiche specifiche delle loro sepolture quanto, piuttosto, sull'opposizione di fondo tra pratiche che potevano *prevedere* o *non prevedere* il ricorso a una sepoltura formale¹⁹. L'approccio antropologico alle pratiche funebri si rivela, in tal senso, nettamente distinto da quello archeologico, per il semplice fatto di essere in grado di documentare per tramite dell'osservazione diretta realtà o atteggiamenti privi di una consistenza materiale significativa ma, spesso, di rilevanza pari o addirittura maggiore rispetto a quelli destinati a lasciare qualche traccia tangibile sul terreno. L'esistenza di anomalie demografiche nella composizione dei sepolcreti e/o nella loro rappresentatività, tuttavia, può rivelare anche all'archeologo, almeno a partire da presupposti "negativi", modalità nel trattamento dei resti funebri volte a privilegiarne (più o meno consapevolmente) la "scomparsa" piuttosto che la "permanenza".

Ciò presuppone, naturalmente, una conoscenza approfondita delle modalità attraverso le quali una determinata cultura può affrontare o meno il problema della gestione dei "resti di umanità", come ha ben evidenziato di recente A. Favole, optando per varie alternative correlate ai principali intenti che possono presiedere alle più comuni forme di «*controllo culturale della putrefazione*» le quali, traendo origine da una esigenza biologicamente ineludibile, possono essere, dunque, categorizzate entro un «*numero limitato di scelte*», corrispondenti a «*differenti modalità concrete di affrontare l'inevitabile disgregazione dei corpi morti, senza particolari riferimenti ai significati e all'elaborazione rituale di cui ogni società circonda questi interventi*»²⁰.

¹⁸ REMOTTI 1993, p. 87; sulla questione cfr. più recentemente: REMOTTI 2004, FAVOLE, LIGI, VIAZZO 2004, REMOTTI 2008, ID. 2010, ID. 2013.

¹⁹ LEACH 1977, NIZZO 2015, pp. 197-199.

²⁰ FAVOLE 2003, pp. 38-39. Tra le innumerevoli indagini dedicate al tema del trattamento dei corpi dopo la morte (in una prospettiva storico-antropologica e interculturale), alle quali lo stesso Favole nella sua analisi si ispira, ci limitiamo a menzionare (oltre al già ricordato THOMAS 1980), tra le più recenti e dettagliate: QUIGLEY 1996, DAVIES 2000 (apparso in seconda edizione nel 2002), GAUTHIER 2000 (volume, quest'ultimo, incentrato prevalentemente sulla raccolta e discussione di materiale etnografico) e CAPONE 2004 (con una panoramica sull'evoluzione dell'incinerazione dalla preistoria a oggi). Oltre al volume citato, alla statunitense C. Quigley si devono diverse altre ricerche sui molteplici aspetti del tema della morte e del trattamento dei cadaveri (dai meccanismi moderni di mummificazione allo studio dei corpi nei gabinetti anatomici alla raccolta delle reliquie e dei resti umani incluso un ampio dizionario dei termini clinici, legali, letterari e vernacolari legati alla morte: QUIGLEY 1994), alcuni dei quali, tuttavia, essendo nati per fini essenzialmente divulgativi, risultano contraddistinti da un ampio ma non sempre critico e sistematico "accumulo" di dati. Decisamente più complesso e articolato appare invece l'impianto teorico degli scritti dello storico delle religioni britannico D. J. Davies, specializzato sul mormonismo e artefice di diversi saggi incentrati sul tema dell'evoluzione del rituale funerario anche in una prospettiva teologica (DAVIES 2004, ID. 2008), con particolare riguardo per la contemporaneità britannica e il rituale crematorio (tra i quali, da ultimo, la curatela di un'ampia enciclopedia interamente dedicata alla cremazione, DAVIES, MATES 2005). In ambito italiano, infine, può essere menzionato per il suo taglio interdisciplinare il volume collettaneo *La terra e il fuoco. I riti funebri tra conservazione e distruzione* (TARTARI 1996), curato da M. Tartari (antropologa e micropsicoanalista, specializzata sui temi legati alle rappresentazioni del corpo nelle culture mediterranee), incentrato, prevalentemente,

L'analisi viene in tal modo traslata dalla mera osservazione dei risvolti materiali delle pratiche funebri (inumazione, incinerazione, mummificazione ecc.) alla sfera concettuale degli scopi che attraverso di esse si intende conseguire (lo scomparire, il rimanere e il riemergere remottiani), dal "grado zero" del rifiuto del cadavere, alle tecniche più complesse ed evolute per la sua conservazione, tali da negare anche l'apparenza stessa della morte (mediante processi complessi quali la mummificazione o la criogenizzazione). Sul piano contenutistico ciò determina, a nostro avviso, una frattura ineludibile rispetto alle tradizionali concezioni di ascendenza storico-culturale, ancora oggi spesso chiamate in causa, in virtù delle quali la scelta del rito viene variabilmente ricondotta a preconcetti fattori etnici e/o a un malinteso "diffusionismo" culturale/rituale:

Il trattamento del cadavere si configura come una risposta culturalmente organizzata all'intrinseca ambivalenza dei corpi morti. [...]

A partire da questo schema si può osservare come le scelte che le società compiono in materia di trattamento del cadavere non siano quasi mai esclusive. Anche se in aree culturali e in momenti storici particolari può predominare l'una o l'altra di queste forme, per lo più è impossibile identificare una società con una soltanto delle categorie indicate. [...]

L'identificazione tra una società e una precisa modalità di affrontare la putrefazione nasce forse dall'assunto – assai comune in antropologia come in altri ambiti del sapere occidentale – secondo cui le culture si caratterizzano per sistemi di credenze e pratiche alquanto omogenee e coerenti, ma non trova riscontri nell'analisi etnografica.

Se è possibile sintetizzare in uno schema i tipi di intervento sul cadavere, si rivela oltremodo difficile (e anzi impossibile) classificare le società in base al modo in cui trattano i corpi dei morti. [...] L'evento morte invita a gettare lo sguardo su come altri, in altri mondi, affrontano il limite della disgregazione: come se davanti all'orrore della dissoluzione dei corpi – suprema negazione della natura culturale dell'uomo – non si potesse fare altro che dare un'occhiata ad altri contesti. Inoltre, la celebrazione di un rito funebre costituisce un'ottima occasione per affermare differenze all'interno della società (ricchi e poveri, uomini e donne, capi e gente comune, bambini e adulti ecc.). Anche se non si può certo negare che vi siano pratiche preferenziali di trattamento dei corpi, è tutto sommato errato o per lo meno molto semplicistico dire che gli indiani bruciano, i popoli mediterranei seppelliscono, gli antichi Egizi imbalsamavano²¹.

Come ha evidenziato più di recente lo stesso Remotti, le strategie del controllo culturale della putrefazione possono essere ulteriormente categorizzate a seconda

sulla disamina in chiave storico-antropologica dell'evoluzione e del mutare della percezione del rituale crematorio, dall'India Veda ai suoi esiti più recenti nella massoneria e nella contemporaneità metropolitana (con contributi, tra gli altri, di M. Piantelli, M. Sozzi, G. Schiavone, G. De Luna e L. M. Lombardi Satriani da confrontare con il citato CAPONE 2004 e, da ultimo, anche con SØRENSEN, BILLE 2008 e, in una prospettiva archeologica più generale, KUIJT, QUINN, COONEY 2014, THOMSON 2015).

²¹ FAVOLE 2003, pp. 40, 44.

che esse presuppongano un «*rifuto*» o una «*accettazione*» di tale processo biologico e si pongano o meno in continuità con il «*lavoro antropo-poietico esercitato in vita*» (nell'ambito più generale della cosiddetta «*antropo-metamorfosi*»), consentendo o meno la sopravvivenza (più o meno prolungata nel tempo) di quelle «*forme di umanità*» che caratterizzano potenzialmente ogni identità corporea²².

Nella ricostruzione remottiana la putrefazione costituisce soltanto il momento centrale del più ampio processo di «*tanato-metamorfosi*» («*fase II*»), preceduta da una fase di «*pre-decomposizione*» («*fase I*») e seguita da una di «*mineralizzazione*» («*fase III*»).

Mentre le *fasi II e III* prevedono una evidente azione biologica di «*tanato-morfosi*» che può combinarsi o meno con interventi culturali di «*tanato-metamorfosi*», la *I* può porsi apparentemente in continuità con la vita («*fase 0*»), estendendosi «*tra il momento in cui l'individuo esala l'ultimo respiro e il primo apparire di segni (visivi e/o olfattivi) della putrefazione*». Si tratta dunque di un periodo che può ovviamente variare in durata «*in base alle diverse condizioni climatiche, tecnologiche e culturali*» ma che risulta comunque «*di notevole rilievo, sia sotto il profilo concettuale, sia sotto quello operativo*».

La documentazione etnografica richiamata da Remotti mostra, infatti, come in questa fase possano aver luogo diversi atteggiamenti, spesso consistenti in «*funzioni di vita*», attraverso le quali si cerca variamente di “perfezionare” il momento del commiato e/o di predisporre il defunto alle sue “trasformazioni” future (materiali e concettuali):

la fase *I* è un momento, breve e affannoso, di conservazione di forme e, nel contempo, di preparazione, di predisposizione, per i passaggi futuri, prima che sopraggiungano, inesorabili, i segni della putrefazione. Si è propriamente in una fase di transizione, ed è significativo vedere come le culture oscillino perciò tra l'esigenza (o l'illusione) di mantenere una “parvenza” di vita e, invece, il riconoscimento di una fine irrimediabile.

Ciò può presupporre anche interventi di “decostruzione” culturale di quella umanità che l'«*antropo-poiesi*» aveva faticosamente costruito, ossia il ripristino con la morte di quello stato naturale che gli uomini, con i loro interventi antropopoietici, avevano alterato.

Anche ciò che segue la putrefazione, ossia il processo di «*mineralizzazione*», presuppone una serie di atteggiamenti variabili a seconda del modo in cui si sceglie di relazionarsi con ciò che è sopravvissuto o si è scelto di conservare della materialità umana nel suo transitare dalla condizione biologica a quella minerale. Comportamenti che possono manifestarsi in modo estremamente eterogeneo anche all'interno della medesima cultura, per fattori dipendenti da differenze ideologiche, culturali, sociali ed economiche ma che non necessariamente prevedono soluzioni rituali volte alla conservazione dell'integrità e/o alla dissoluzione del cadavere. Per Remotti la

²² REMOTTI 2006A, pp. 8 ss. da cui sono tratte le citazioni che seguono.

classificazione dei comportamenti culturali conseguenti alla mineralizzazione dei resti del defunto prevede essenzialmente quattro «soluzioni» possibili: «integrità», «frammentazione», «dissoluzione con resti», «dissoluzione senza resti». Un processo nel corso del quale, ove non sia possibile preservare l'integrità del defunto, può verificarsi anche una sostituzione della materialità corporea con un suo surrogato simbolico o con la preservazione di una sua parte specifica come, ad esempio, la mascella degli «ómwami» baNande o le reliquie dei santi cristiani. Questo nel caso in cui prevalga l'intenzionalità di preservare dei resti, poiché la «*tanatopolitica*» può presupporre anche processi intenzionali di dissoluzione dei corpi e, con essi, della memoria dei defunti, attraverso forme di discriminazione che, negli ultimi anni, anche l'archeologia ha cominciato a riscoprire, dando luogo a quelle forme sovente definite di «*deviant burials*», nelle quali la «*violenza*» (da contrapporre, per Remotti, alla «*valorizzazione*») si sostituisce al rito, semplicemente negandone e/o alterandone l'essenza rispetto alle consuetudini di una determinata cultura.

Ma, come evidenzia Remotti, quest'ultimo aspetto è parimenti relativo e ciò che rimane di fondo è sempre l'idea della metamorfosi e della trasformazione, anche quando sull'altro piatto della bilancia non vi è un qualcosa di concreto, ma un semplice «*nulla*», carico, tuttavia, di valori culturali, in quanto elemento di equilibrio o di ripristino (e accettazione) della condizione naturale di partenza:

Sono molte le destinazioni e gli esiti dei processi TMM: spiriti e reliquie, antenati e beni culturali (monumenti, utensili o strumenti culturali), realtà naturali (alberi e bananeti [...]) o entità soprannaturali. In tutte queste trasformazioni c'è sempre, inevitabilmente, la componente dello «scompare», combinata con dosaggi variabili con la componente del «rimanere». Ma tra gli esiti possibili delle trasformazioni TMM non dobbiamo dimenticare il «nulla», un esito in cui lo «scompare» sovrasta nettamente il «rimanere». [...] Si tratta [...] di una nullificazione voluta, culturalmente decisa: un modo di «disfare umanità» culturalmente condiviso e proprio per questo umanamente accettabile e accettato. [...] Sarebbe un grave errore pensare che la cultura delle modalità e delle tecniche TMM sia sempre tesa alla «memoria», alla conservazione, al «rimanere»; essa fa posto, in misure diverse, allo «scompare» e all'«oblio». [...] Il «diritto all'oblio», il «diritto alla scomparsa» totale e definitiva, può essere in effetti interpretato come una soluzione consapevole e culturalmente accettata: non solo come un addio definitivo da parte dei sopravvissuti alla persona deceduta, ma anche come un congedo della cultura da se stessa, una rinuncia alle sue pretese di prolungare dopo la morte la volontà di intervento, un riconoscimento dell'impotenza e delle velleità delle proprie «finzioni», un accettazione del nulla e della propria dissoluzione nella natura. Si può fare cultura (coltivare pensieri ed emozioni) su questa dissoluzione, sulla fine della persona e insieme della cultura²³.

²³ REMOTTI 2006A, pp. 30-31.

Sintesi dei principali approcci teorici e nuclei tematici suggeriti

- a) La costruzione dell'identità durante e oltre la morte.
- b) Luoghi e corpi: "scompare, rimanere, riemergere".
- c) Le strategie del «controllo culturale della putrefazione» tra archeologia e antropologia.
- d) Oltre la putrefazione: interventi intenzionali sul corpo oltre la morte.

VALENTINO NIZZO

Museo Nazionale Etrusco di Villa Giulia – MiBACT
valentino.nizzo@beniculturali.it

BIBLIOGRAFIA

- ALLOVIO, FAVOLE 1996: S. ALLOVIO, A. FAVOLE (a cura di), *Le fucine rituali. Temi di antropo-poiesi*, Torino 1996.
- APPADURAI 1986: A. APPADURAI (ed.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge 1986.
- BARTH 1969: F. BARTH, *Ethnic Groups and Boundaries*, London 1969.
- BARTH 2000: F. BARTH, "Boundaries and connections", in A. P. COHEN (ed.), *Signifying Identities: Anthropological Perspectives on Boundaries and Contested Values*, London, New York 2000, pp. 17-36.
- BLOCH, PARRY 1982: M. BLOCH, J. PARRY, *Death and Regeneration of Life*, Cambridge 1982.
- BOURDIEU 2003: P. BOURDIEU, *Per una teoria della pratica. Con tre studi di etnologia cabila*, Milano 2003 (ed. or. 1972).
- CALAME, KILANI 1999: C. CALAME, M. KILANI (éds.), *La construction de l'humain dans les cultures et en anthropologie*, Lausanne 1999.
- CAPONE 2004: C. CAPONE, *Uomini di cenere. La cremazione dalla preistoria a oggi*, Roma 2004.
- CLARK 1997: A. CLARK, *Being there: putting brain, body and world together again*, Cambridge 1997.
- CLARK 2008: A. CLARK, *Supersizing the Mind: Embodiment, Action and Cognition Extension*, Oxford 2008.
- CLARK 2008A: A. CLARK, "Where Brain, Body and World Collide", in KNAPPETT, MALAFOURIS 2008, pp. 1-18.
- CLARK, CHALMERS 1998: A. CLARK, D. CHALMERS, "The extended mind", in *Analysis* 58, 1998, pp. 7-19.
- Cognitive life of things 2010: L. MALAFOURIS, C. RENFREW (eds.), *The cognitive life of things: Recasting the boundaries of the mind*, Cambridge 2010.
- COHEN 2000: A. P. COHEN (ed.), *Signifying Identities: Anthropological Perspectives on Boundaries and Contested Values*, London, New York 2000.
- CSORDAS 1994: T. J. CSORDAS (ed.), *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and the Self*, Cambridge 1995.
- DAVIES 2000: D. J. DAVIES, *Morte, riti, credenze. La retorica dei riti funebri*, Torino 2000 (ed. or. 1997).
- DAVIES 2004: D. J. DAVIES, *A Brief History of Death*, Oxford 2004.
- DAVIES 2008: D. J. DAVIES, *The Theology of Death*, London 2008.
- DAVIES, MATES 2005: D. J. DAVIES, L. H. MATES (eds.), *Encyclopedia of Cremation*, London 2005.
- FAVOLE 2003: A. FAVOLE, *Resti di umanità. Vita sociale del corpo dopo la morte*, Roma, Bari 2003.
- FAVOLE, LIGI 2004: A. FAVOLE, G. LIGI, "L'antropologia e lo studio della morte: credenze, riti, luoghi, corpi, politiche", in FAVOLE, LIGI, VIAZZO 2004, pp. 3-14.
- FAVOLE, LIGI, VIAZZO 2004: A. FAVOLE, G. LIGI, P. P. VIAZZO (a cura di), *Luoghi dei vivi, luoghi dei morti. Spazi e politiche della morte*, in *La ricerca folklorica* 49, 2004.

- Figure dell'umano* 2005: F. AFFERGAN, S. BORUTTI, C. CALAME, U. FABIETTI, M. KILANI, F. REMOTTI, *Figure dell'umano. Le rappresentazioni dell'antropologia*, Roma, 2005 (ed. orig. 2003).
- FRAZER 1911-1935: J. G. FRAZER, *The Golden Bough a study in Magic and Religion*, London 1911-1935³.
- GAUTHIER 2000: J.-G. GAUTHIER, *Des cadavres et des hommes ou l'art d'accomoder les restes*, Genève 2000.
- HALLAM 2010: E. HALLAM, "Articulating bones: an epilogue", in *Journal of Material Culture* 15.4, 2010, pp. 465-492.
- HALLAM, HOCKEY 2001: E. HALLAM, J. HOCKEY, *Death, Memory and Material Culture*, Oxford 2001.
- HALLAM, HOCKEY, HOWARTH 1999: E. HALLAM, J. HOCKEY, G. HOWARTH, *Beyond the body: Death and Social Identity*, London, New York 1999.
- HOCKEY, WOODTHORPE, KOMAROMY 2010: J. HOCKEY, K. WOODTHORPE, C. KOMAROMY (eds.), *The Matter of Death: Space, Place and Materiality*, Basingstoke 2010.
- HODDER 2004: I. HODDER, "The «Social» in Archaeological Theory: An Historical and Contemporary Perspective", in L. M. MESKELL, R. W. PREUCEL (eds.), *A companion to social archaeology*, Malden 2004, pp. 23-42.
- HOWARTH 2007: G. HOWARTH, *Death and Dying: A Sociological Introduction*, Cambridge 2007.
- HUNTINGTON, METCALF 1985: R. HUNTINGTON, P. METCALF, *Celebrazioni della morte. Antropologia dei rituali funebri*, Bologna 1985 (trad. it. dell'ed. or. del 1979 a cura di I. PARDO).
- KNAPPETT, MALAFOURIS 2008: C. KNAPPETT, L. MALAFOURIS (eds.), *Material Agency: Towards a Non-Anthropocentric Approach*. New York 2008.
- KUIJT, QUINN, COONEY 2014: I. KUIJT, C. QUINN, G. COONEY (eds.), *Fire and the body: Cremation as a social context*, Tuscon 2014.
- LAMBERT, McDONALD 2009: H. LAMBERT, M. McDONALD (eds.), *Social Bodies*, Oxford 2009.
- LEACH 1977: E.R. LEACH, "A view from the bridge", in M. SPRIGGS (ed.), *Archaeology and Anthropology: Areas of mutual Interest*, BAR Suppl. 19, Oxford 1977, pp. 161-176.
- LUPO 2011: A. LUPO, "Il rito e la costruzione sociale della persona", in V. NIZZO (a cura di), *Dalla nascita alla morte: antropologia e archeologia a confronto. Incontro di studi in onore di Claude Lévi-Strauss*, Atti del Convegno Internazionale (Roma 2010), Roma 2011, pp. 121-133.
- MALAFOURIS 2008: L. MALAFOURIS, "At the Potter's Wheel: An Argument for Material Agency", in KNAPPETT, MALAFOURIS 2008, pp. 19-36.
- MALAFOURIS 2009: L. MALAFOURIS, "Between brains, bodies and things: tectonoetic awareness and the extended self", in *Sapient Mind* 2009, pp. 89-104.
- MAUSS 1965: M. MAUSS, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino 1965 (trad. it. dell'ed. or. del 1950 a cura di F. ZANNINO).
- NIZZO 2015: V. NIZZO, *Archeologia e Antropologia della Morte: Storia di un'Idea. La semiologia e l'ideologia funeraria delle società di livello protostorico nella riflessione teorica tra antropologia e archeologia*, Bari 2015.
- OSANNA, RESCIGNO 2017: M. OSANNA, C. RESCIGNO (a cura di), *Pompei e i Greci*, Catalogo della Mostra, Milano 2017.
- QUIGLEY 1994: C. QUIGLEY, *Death Dictionary: Over 5,000 Clinical, Legal, Literary and Vernacular Terms*, Jefferson 1994.
- QUIGLEY 1996: C. QUIGLEY, *The Corpse: A History*, Jefferson 1996.
- REMOTTI 1993: F. REMOTTI, *Luoghi e corpi. Antropologia dello spazio, del tempo e del potere*, Torino 1993.
- REMOTTI 1996: F. REMOTTI "Introduzione: Tesi per una prospettiva antropopoietica", in ALLOVIO, FAVOLE 1996, pp. 9-25.
- REMOTTI 1996A: F. REMOTTI, *Contro l'identità*, Roma - Bari 1996.
- REMOTTI 1999: F. REMOTTI (a cura di), *Forme di umanità. Progetti incompleti e cantieri sempre aperti*, Torino 1999.
- REMOTTI 1999A: F. REMOTTI, "Thèses pour une perspective anthropopoïétique", in CALAME, KILANI 1999, pp. 15-31.

- REMOTTI 2004: F. REMOTTI, “Il secco e il putrido. Luoghi dei vivi e luoghi dei morti tra i baNande del Nord Kivu”, in FAVOLE, LIGI, VIAZZO 2004, pp. 15-26.
- REMOTTI 2006: F. REMOTTI (a cura di), *Morte e trasformazione dei corpi. Interventi di tanatomemòrfosi*, Milano 2006.
- REMOTTI 2006A: F. REMOTTI, “Tanato-memòrfosi”, in REMOTTI 2006, pp. 1-34.
- REMOTTI 2008A: F. REMOTTI, “Bananeti e tombe arboree: «scompare» o «rimanere» tra i baNande del Nord Kivu (Congo orientale)”, in G. BARTOLONI, M. G. BENEDETTINI (a cura di), *Sepolti tra i vivi: evidenza ed interpretazione di contesti funerari in abitato*, Atti del convegno internazionale (Roma 2006), in *ScAnt* 14.2, 2008, pp. 1083-1103.
- REMOTTI 2010: F. REMOTTI, *L'ossessione identitaria*, Bari 2010.
- REMOTTI 2013: F. REMOTTI, *Fare umanità. I drammi dell'antropo-poiesi*, Roma - Bari 2013.
- REMOTTI 2017: F. REMOTTI, “Identità o cultura”, in OSANNA, RESCIGNO 2017, pp. 112-119.
- RENFREW, BAHN 2005: C. RENFREW, P. BAHN (ed.), *Archaeology. The Key Concepts*, New York 2005.
- ROWLANDS 2009: M. ROWLANDS, “The Extended Mind”, in *Zygon* 44.3, 2009, pp. 628-641.
- Sapient Mind* 2009: C. RENFREW, C. FRITH, L. MALAFOURIS (eds.), *The Sapient Mind: Archaeology Meets Neuroscience*, Oxford 2009.
- SEALE 1998: C. SEALE, *Constructing Death: The Sociology of Dying and Bereavement*, Cambridge 1998.
- SØRENSEN, BILLE 2008: T.F. SØRENSEN, M. BILLE, “Flames of transformation: The role of fire in cremation practices”, in *WorldA* 40, 2008, pp. 253-267.
- SUTTON 2008: J. SUTTON, “Material Agency, Skills and History: Distributed Cognition and the Archaeology of Memory”, in KNAPPETT, MALAFOURIS 2008, pp. 37-56.
- TARTARI 1996: M. TARTARI (a cura di), *La terra e il fuoco. I riti funebri tra conservazione e distruzione*, Roma 1996.
- THOMAS 1976: L.-V. THOMAS, *Antropologia della morte*, Milano 1976 (ed. or. 1975).
- THOMAS 1980: L.-V. THOMAS, *Le cadavre. De la biologie à l'anthropologie*, Bruxelles 1980.
- THOMAS 1988: L.-V. THOMAS, *La Mort*, Paris 1988.
- THOMSON 2015: T. THOMSON (ed.), *The Archaeology of Cremation: Burned Human Remains in Funerary Studies*, Oxford 2015.
- VERMEULEN, GROVERS 1994: H. VERMEULEN, C. GROVERS (eds.), *The Anthropology of Ethnicity*, Amsterdam 1994.
- WILLIAMS 2011: H. WILLIAMS, “Archaeologists on contemporary death”, in *Mortality* 16, 2011, pp. 91-97.

KEYNOTE SPEECH



Per vedere il filmato integrale dell'intervento inquadrare il QR Code con il cellulare (dopo aver scaricato l'apposita applicazione).

**L'ANTROPO-POIESI, LO SCANDALO DELLA PUTREFAZIONE E LE FORME MATERIALI
DELLA TRASCENDENZA**

1. L'antropo-poiesi, ovvero, il processo di fabbricazione culturale degli umani

In un confronto attuale fra archeologi e antropologi culturali l'espressione "ripescare brandelli del passato" parrebbe consona a descrivere il lavoro dei primi piuttosto che dei secondi. Nulla da eccepire. Nonostante ciò, non di rado gli antropologi contemporanei hanno manifestato interesse per il passato, fino a occuparsi persino delle origini dell'uomo¹. A più riprese, Francesco Remotti ha rivendicato e ribadito la convinzione che la ricerca del passato, attraverso una postura segnata dall'assumere uno "sguardo a ritroso", debba essere una caratteristica distintiva dell'approccio antropologico.

È con tali premesse che, a metà degli anni Novanta del secolo scorso, Remotti "riscopre" un tema della cultura dei Banande del Congo fra i quali svolge da decenni indagini etnografiche: la circoncisione. Occorre appunto "risalire" agli anni Quaranta del Novecento per rintracciare gli ultimi rituali di circoncisione tradizionali dei Banande. Benché alcuni studiosi ne avessero scritto², Remotti riconosce esplicitamente di aver trascurato questo elemento della cultura nande fino a quando l'emergere di una motivazione teorica forte lo persuase a tornare sul tema. "La motivazione che mi ha spinto a ripescare questo tema e che mi indurrebbe a prolungare la mia ricerca sul campo può essere resa con la seguente espressione: «antropo-poiesi»"³. Collocare al centro delle proprie ricerche siffatta espressione significa sottolineare quanto sia cruciale, per gli antropologi, occuparsi non solo delle idee che in altre società si elaborano a proposito dell'uomo, ma dei processi di costruzione delle forme di umanità che sono inevitabilmente locali e differenziate. Come sottolinea Tobie Nathan "nessuna società – e la nostra meno di qualsiasi altra – si augura soltanto di «fabbricare» dei bambini. Alcuni fabbricano dei greci, altri degli ebrei, altri ancora dei mossi, dei mandingo, degli inuit, degli uroni, degli zingari"⁴. Ciò avviene attraverso un implicito riconoscimento di una "carezza biologica" e della mancanza di una natura umana pre-culturale. Questo vuoto sarebbe colmato dall'incessante costruzione culturale dell'umanità che assume forme proprie in tempi e luoghi diversi.

Insistere sul ruolo centrale della cultura nella costruzione delle forme di umanità non significa dissolvere il senso drammatico e precario di ciò che sta alla base dei progetti antropo-poietici. Questi rimandano a una dimensione effimera dei modelli a cui si attinge: in alcuni contesti etnografici si rileva la dissimulazione di tale precarietà, in altri si riconosce in modo esplicito la problematicità e la provvisorietà dei progetti e dei processi di fabbricazione dell'umano.

Per esempio, proprio in relazione al rito di circoncisione dei Banande, Remotti sottolinea la centralità della dimensione del dubbio nelle modalità in cui si vive

¹ BARNARD 2014.

² BERGMANS 1971, 1973; WASWANDI 1981.

³ REMOTTI 1996, p. 165.

⁴ NATHAN 1996, p. 128.

e si definisce questa particolare fase di fabbricazione dell'umano. Al riguardo risulta emblematico il canto-preghiera che i circoncisi devono intonare in una fase precedente l'operazione stessa della circoncisione:

O Dio dei nostri antenati, l'Ordinatore [Katonda],
 in una casa, in una famiglia, in un villaggio,
 che cos'è un uomo?
 Noi chiediamo il vostro ritmo, il ritmo degli iniziati,
 Che cos'è un uomo?
 E voi, nostri progenitori, gli Antenati,
 ecco i nostri figli: essi vengono da ogni dove,
 confondono ancora le radici e le foglie dell'albero.
 Che il nostro viaggio sia la vostra iniziazione.
 Che il *kapi* scaraventi a terra gli incirconcisi e gli stregoni malvagi.
 Che il nostro viaggio generi degli uomini.
 O Dio Katonda, l'Ordinatore, insegnaci
 ad abitare queste colline⁵

Dalle parole del canto, interpretate da Remotti in molte sue pubblicazioni, emerge l'idea di un processo di fabbricazione degli esseri umani intriso di dubbi e pericoli. Esso è un viaggio pieno di ostacoli, deviazioni, pericoli. Il rischio del fallimento è consapevolmente contemplato. L'obiettivo finale, diventare uomini, viene espresso sotto forma di interrogativo e si chiede perciò aiuto agli Antenati di fornire il "ritmo" e al Dio Katonda di insegnare ad abitare le colline, quasi come se esistessero modi differenti per "esserci" su quelle colline e che i modelli antropologici e abitativi nande siano solo una forma di vita fra altre. In effetti i Banande si confrontano con altri gruppi (Bapere, Bapakombe, Babila, Pigmei Bambuti) che optano per differenti modalità di sfruttamento delle risorse. In tal modo, i dubbi antropologici si intersecano con dubbi di carattere ecologico, rendendo ancor più problematiche, parziali e provvisorie le scelte antropo-poietiche.

Il "vuoto" della natura umana e le scelte culturali che nelle differenti società vengono effettuate al fine di "riempire" questo vuoto, lasciano trasparire da un lato la precarietà e revocabilità delle scelte, dall'altro la libertà e l'indeterminatezza di un esistente (l'essere umano) che parrebbe occupare un posto del tutto particolare nel mondo. Pico della Mirandola aveva colto con grande sagacia l'unicità dell'essere umano; nel *De hominis dignitate* (1486) è possibile leggere ciò che Remotti definisce una sorta di manifesto dell'antropo-poiesi:

Stabili infine l'ottimo artefice che a colui cui non si poteva dare nulla di proprio fosse comune quanto apparteneva ai singoli esseri. Prese per ciò l'uomo, opera dall'immagine non definita, e postolo nel mezzo del mondo così gli parlò: «Non ti abbiamo dato, o Adamo, una dimora certa, né una prerogativa peculiare, affinché tu avessi e possedessi, come

⁵ REMOTTI 1996, p. 186.

desideri e come senti, la dimora, il semblante, le prerogative che tu da te stesso avrai scelto. La natura degli altri esseri, una volta definita, è costretta entro le leggi da noi dettate. Nel tuo caso sarai tu, non costretto da alcuna limitazione, secondo il tuo arbitrio, nelle cui mani ti ho posto, a decidere su di essa. Ti ho posto in mezzo al mondo, perché di qui potessi più facilmente, guardandoti attorno, osservare quanto è nel mondo. Non ti abbiamo fatto né celeste né terreno, né mortale né immortale, perché come libero, straordinario plasmatore e scultore di te stesso, tu ti possa foggiare da te stesso nella forma che avrai preferito. Potrai degenerare negli esseri inferiori, che sono i bruti; potrai rigenerarti, secondo la tua decisione, negli esseri superiori, che sono divini»⁶.

I due concetti che emergono con forza in questo brano, considerato da Remotti una sorta di manifesto dell'antropo-poiesi, sono "libertà" e "indeterminatezza". Rispetto agli altri esistenti, l'essere umano pare avere grandi opportunità di scelta nel plasmarsi; nonostante ciò occorre rilevare la grande indeterminatezza che ciò comporta con quello che ne consegue in termini di dubbi, perplessità, riflessioni. Questi due concetti rimandano in primo luogo a una doppiezza degli umani impegnati nel fabbricare se stessi: a) entusiasmo per il senso di possibilità e di potenza nel poter assumere differenti forme di vita; b) dubbi e perplessità riferiti ai modelli scelti, alle vie intraprese e ai risultati ottenuti all'interno di un ventaglio di possibilità. A ben vedere un'analogia duplice postura si presenta anche al ricercatore nell'analizzare gli ambiti etnografici più disparati attraverso la prospettiva antropo-poietica: si può infatti registrare sia la potenzialità della cultura (intesa ovviamente in senso antropologico) nel fabbricare esseri umani, sia i limiti e l'inettitudine della stessa cultura nel fabbricare esseri umani secondo modelli convincenti e duraturi. Ripensando a vent'anni di ricerche attorno alla prospettiva antropo-poietica, ovvero da quando Francesco Remotti ne fornì un primo quadro teorico, si può rilevare come le due posture siano state da sempre presenti. Tuttavia, in una prima fase si è cercato giustamente di rintracciare gli "esiti magniloquenti" della libertà plasmatrice dell'uomo rinvenibili soprattutto in corrispondenza di quei periodi del ciclo di vita maggiormente significativi in termini di prodotti e processi antropo-poietici. Al riguardo, i riti di iniziazione alla vita adulta sono apparsi emblematici in quanto molto spesso si presentano come arene deputate a organizzare la fabbricazione di esseri umani e a "foggiare" gli individui sulla base di uno specifico modello di umanità. Si potrebbe sostenere che questa prima fase di indagini etnografiche secondo la prospettiva antropo-poietica sia stata segnata da un ragionamento ottimistico: a) gli esseri umani fanno fronte alla loro carenza biologica foggiandosi con materiale di ordine culturale; b) noi antropologi siamo coloro che da molto tempo studiamo la cultura e la riteniamo costitutiva dell'essere umano; c) siamo ancora noi antropologi ad aver fatto emergere con convinzione e con gli strumenti opportuni dell'indagine etnografica una messe di dati riguardanti i processi di fabbricazione contenuti in ciò che definiamo riti di iniziazione.

⁶ PICO DELLA MIRANDOLA 2000, pp. 103-105 citato in REMOTTI 2013, p. 28.

A fronte di questo ottimistico ragionamento, non si è potuto fare a meno di constatare come la questione della fabbricazione degli umani con materiale di ordine culturale sia strettamente connessa a una postura “ideologica” di grande fiducia nei modelli proposti. Tale postura pare utile, in molti contesti, a dissimulare da un lato i vincoli posti alla cultura da parte della biologia, della genetica e dell’evoluzione, dall’altro la parzialità e la limitatezza degli stessi modelli che gli esseri umani impongono a se stessi.

Al di là degli esiti apparentemente magniloquenti dei processi di fabbricazione degli esseri umani – per esempio la fiducia nel processo iniziatico intrapreso, la distinzione in termini qualitativi tra iniziati alla vita adulta e coloro che ancora non sono per così dire “formati” – siamo sicuri che è sufficiente la cultura, una cultura particolare, per fabbricare esseri umani? Siamo sicuri che gli esseri umani detengano modelli di indubbia qualità per fabbricare se stessi? Inoltre: siamo sicuri che gli esseri umani possano davvero fare di loro stessi qualunque cosa – per dirla con Pico – indipendente dalla biologia, dal patrimonio genetico e dalla nostra storia evolutiva?

È interessante rilevare che alcuni dei dubbi sopra esposti non vengano formulati esclusivamente all’interno di riflessioni competenti, riconducibili a specifiche discipline deputate allo studio dell’essere umano. I dubbi emergono all’interno delle stessi progetti di fabbricazione rinvenibili nei più variegati contesti etnografici. Per esempio, in molti riti di iniziazione si esplicita con sorprendente chiarezza il carattere di “finzione” delle forme di umanità proposte, come nel caso del rito di iniziazione fra i gruppi del distretto di Kaliai della Nuova Britannia Occidentale⁷.

Il rito è incentrato sulla figura di un essere mostruoso, il *tambaran* Varku, che ha il compito di terrorizzare i bambini e le donne. Gli iniziandi, giunti nel luogo dell’iniziazione, si aspettano che Varku li divori per poi rinascere dalla sua bocca come maschi adulti, privi della femminilità che era precedentemente in loro. Nonostante le attese, i ragazzi comprendono presto che Varku non esiste: è una finzione, un trucco degli uomini utile a sancire e perpetrare il loro potere sulle donne. La realtà misteriosa e segreta dell’iniziazione non è altro che una finzione reiterata periodicamente nei rituali. La finzione non si trova solo al centro di questo o di altri rituali iniziatici, ma risulta costitutiva dei processi antropo-poietici per il semplice fatto che in assenza di modelli universali di umanità, in assenza di una natura umana capace di determinare il pensiero e il comportamento degli esseri umani, non resta altro che costruire (per l’appunto, “fingere”) modelli di umanità.

Soltanto da questo esempio è facilmente intuibile la pochezza e la limitatezza dei processi antropo-poietici e forse si comprende il motivo per cui si assumono posture ideologiche atte a dissimulare le finzioni e a esaltare gli esiti magniloquenti, ovvero, attuire l’angoscia. Perché se è vero che gli esseri umani fanno fronte all’incompletezza biologica con la cultura, ma proprio nel momento in cui fabbricano se stessi con materiale di ordine culturale appare la fragilità dei modelli che guidano questi “straordinari plasmatori e scultori di se stessi”, allora i dubbi possono assumere le sembianze dell’inquietudine.

⁷ LATTAS 1989.

2. *Tanatometamorfosi e putrefazione*

Vincoli e pochezza dei modelli. Sono questi aspetti, congiuntamente al fatto che gli esseri umani sono continuamente coinvolti in processi antropo-poietici, che assumono un particolare valore in relazione alla natura mortale degli esistenti. Infatti, a ben vedere, il vincolo più potente all'incessante intervento antropo-poietico degli umani su se stessi è il disfacimento post-mortem dei loro corpi, ovvero, di quei supporti materiali deputati a trasformarsi e a trattenere i segni dei modellamenti. L'antropo-poiesi è una lotta contro il tempo, una lotta contro la morte che inevitabilmente arriverà per tutti facendo scempio non solo dell'organismo biologico, ma anche della costruzione sociale avente valore antropo-poietico⁸. Oltre al corpo fisico, anche la faticosa costruzione sociale e culturale degli umani si scompone e si dissolve con il decadimento e con la morte. In questo quadro, sono i processi di putrefazione a non lasciar scampo e a non lasciar traccia dell'essere sociale.

Questo potrebbe far pensare che al sopraggiungere della morte, all'irrompere della tanato-morfosi – quei “processi di ordine naturale che aggrediscono il corpo con la morte”⁹ – gli esseri umani interrompano ogni intervento antropo-poietico, ogni intervento di fabbricazione di umanità. In realtà, gli esseri umani continuano a intervenire sui corpi anche quando essi hanno raggiunto lo stato cadaverico; in tutte le società i corpi dei defunti sono soggetti a interventi culturali. Nonostante ciò, pare difficile considerare tali interventi analoghi a quelli effettuati sul corpo vivente e definibili come antropo-poietici: occorre rintracciare un nuovo termine.

Poste davanti agli inesorabili processi di decomposizione e disgregazione biologica che vanno sotto il nome di “tanato-morfosi”, le società umane reagiscono praticando su ciò che resta del corpo interventi culturali che definirò “tanato-metamorfosi”. Le varie forme di trattamento del cadavere – dagli interventi estetici della toilette funebre alle modalità con cui si provvede ad accelerare (si pensi alla cremazione), occultare (le varie forme di sepoltura), rallentare o arrestare (l'imbalsamazione e la mummificazione) i processi di decomposizione – ne sono un esempio eloquente¹⁰.

Il termine introdotto da Adriano Favole, “tanato-metamorfosi”, permette di estendere al corpo morto quella intenzionalità e quella progettualità rinvenibili negli interventi antropo-poietici. In tal modo la prospettiva antropo-poietica sembra prevedere una estensione del campo di indagine oltre la morte, quasi che gli esseri umani, paradossalmente, siano condannati a prolungare la propria fabbricazione al di là di quell'evento di reale disfacimento biologico che è la putrefazione dei corpi. In effetti è in un confronto dialettico con la putrefazione che la vita culturale degli umani riserva ancora soluzioni nel continuo tentativo di mettere le mani su se stessi e sui propri corpi. Queste soluzioni sono molto differenti, alcune rispondono a desideri di conservazione della materialità del corpo in una sorta di “finzione di corporeità”¹¹ in modo da

⁸ REMOTTI 2006, pp. 3-4.

⁹ REMOTTI 2006, p. 5.

¹⁰ FAVOLE 2003, p. 21.

¹¹ FAVOLE 2003, p. 68, 95.

esibire il cadavere come fosse ancor un corpo al fine di attutire il trauma della fine – si pensi a certe pratiche di toilette funebre e di imbalsamazione temporanea – altre soluzioni rispondono a un desiderio di oblio della materialità come nel caso della cremazione. In un tentativo di sistematizzazione delle soluzioni escogitate in risposta alla putrefazione dei corpi Adriano Favole propone cinque “macro categorie” di trattamento del cadavere¹².

- evitare (distruggendo): cremazione, cannibalismo funebre
- accelerare: esposizione o abbandono rituale
- dissimulare (consentire): sepoltura
- rallentare: imbalsamazione temporanea, tanatoprassi
- bloccare (evitare conservando): mummificazione, criogenizzazione, trapianti

Qualunque strada si intraprenda, è evidente la volontà di “mettere ancora mano” al corpo. A ben vedere, in specifici contesti etnografici questa estensione dei tempi di modellamento pare essere un tentativo, forse malinconico e sicuramente creativo di continuare a fare umanità, in altri pare addirittura un tentativo per andare oltre, trascendere, l’inesorabile fine temporale della propria materialità rispondendo in modo singolare a quella ambivalenza dell’essere umano ritenuto da Pico della Mirandola né mortale né immortale.

In quest’ultima parte del saggio si vuole porre particolare attenzione alla quinta macro categoria di controllo culturale della putrefazione poiché, a differenza delle prime quattro categorie, qui entra in gioco una forte resistenza alla putrefazione e in un certo senso una forte resistenza alla dissoluzione del corpo: si tratta di un andare oltre, di trascendere con il proprio corpo la morte.

Questa trascendenza della materialità dei corpi può assumere differenti significati a seconda delle visioni del mondo e delle ontologie in cui si inserisce. Al riguardo occorre problematizzare la stessa dicotomia materialità/immaterialità che spesso viene collocata in modo acritico alla base di ogni soluzione inerente la trascendenza. Se si vogliono prender sul serio le teorie indigene, almeno nella misura in cui possono incidere sul modo in cui viene pensata la morte, occorre non dare per scontato che le forme della trascendenza debbano necessariamente avere a che fare con l’immaterialità.

Come ha avuto modo di sottolineare Philippe Descola nella sua opera magistrale, *Par-delà nature et culture*, la distinzione fra il piano dell’interiorità e il piano della fisicità è universalmente riconosciuto e rinvenibile in tutte le lingue: da un lato si troverebbe ciò che siamo soliti chiamare anima, spirito, coscienza, respiro, energia vitale, essenza; dall’altro si troverebbe il corpo, la forma esteriore, la sostanza, i processi fisiologici, senso-motori e percettivi. Benché sia appurata l’universalità di tale distinzione al punto che gli psicologi dell’età evolutiva la intendono come intuizione dualistica innata, essa viene concettualizzata in modo differente nelle diverse culture assumendo in certi contesti sfumature e gradazioni estremamente complesse e difficilmente traducibili¹³.

¹² FAVOLE 2003, p. 39.

¹³ DESCOLA 2014.

Questo è evidente, per esempio, quando lo stesso Descola – rifacendosi agli studi di Alfredo López Austin – accenna alle quattro componenti principali della persona umana presso i Nahua del Messico centrale: *tonacayo*, *tonalli*, *teyolia* e *ihiyotl*¹⁴. Per Descola, *tonalli* (una sorta di irradiazione, di forza che non può durare a lungo dopo la morte dell'individuo) e *teyolia* (un principio di animazione che ricorda l'anima cristiana) sono componenti immateriali e riconducibili all'interiorità, mentre *tonacayo* (il corpo materiale, inteso come carne) e *ihiyotl* (soffio, gas luminoso molto denso che emana un esistente e che permane dopo la morte) sono componenti materiali della persona. Descola ammette la difficoltà di classificare l'*ihiyotl*, ma tuttavia pare disposto ad attribuirgli una sorta di materialità che persiste all'irrompere della morte. Un altro caso in cui le componenti della persona si lasciano solo parzialmente imbrigliare nelle dicotomie interiorità/fisicità e immaterialità/materialità – dicotomie connesse, ma non necessariamente sovrapponibili – è la visione del mondo hindu. Come riporta con chiarezza Stefano Piano, la dottrina upanisadica ripresa da diverse scuole di pensiero contempla l'esistenza di due corpi che vanno a costituire il sé empirico¹⁵: a) il “corpo sottile” che comprende la mente, l'intelletto, gli organi sensoriali, i cerchi mistici e i canali sottili in cui circola il soffio vitale; b) il “corpo grossolano” riconducibile a ciò che comunemente può essere ricondotto alla fisicità e all'aspetto materiale di ogni individuo. Con il sopraggiungere della morte, soltanto il “corpo grossolano” si dissolve, mentre il “corpo sottile” sopravvive alla morte e si trasferisce, per effetto della legge del *karman*, in un nuovo embrione determinando le caratteristiche psichiche e fisiche del nuovo esistente.

Nell'induismo, quindi, la connessione fra trascendenza e corporeità è molto forte: il “corpo sottile” trascende la morte di un individuo e va a determinare le caratteristiche di un esistente che sarà dotato di un nuovo “corpo grossolano”. Come nel caso dell'*ihiyotl* nahua, anche il “corpo sottile”, con i suoi organi sensoriali e i canali sottili, diventa di difficile classificazione.

Dagli esempi riportati parrebbe che i due poli della dicotomia materiale/immateriale (da cui deriva la dicotomia corpo/anima) si presentano in modo chiaramente distinto soltanto in alcune ontologie e antropologie fra cui quella riconducibile all'antica Grecia e rinvenibile nel naturalismo dei Moderni. Da ciò ne consegue che la trascendenza della materialità oltre la morte risulti particolarmente difficile da accettare dal momento in cui la putrefazione attiva il processo di dissoluzione del corpo, ovvero di tutta la materialità organica in questione. A riprova di ciò è sufficiente riflettere sulla difficoltà del cristianesimo nel far accettare ai fedeli l'idea della risurrezione dei corpi, come ebbe a verificare lo stesso Paolo di Tarso durante la sua predicazione ad Atene.

All'interno di ciò che Descola definisce “l'ontologia dei Moderni”, se proprio occorre pensare alla trascendenza oltre la morte, allora è prudente rispolverare la vecchia dicotomia anima/corpo, che peraltro continua ad avere grande fortuna, e ipotizzare la trascendenza dello spirito o anima piuttosto che affidarsi all'idea, contro intuitiva, della trascendenza del corpo.

¹⁴ DESCOLA 2014, pp. 219-222.

¹⁵ PIANO 1996, pp. 188-189.

All'interno della nostra visione del mondo, la trascendenza della materialità può essere pensata a patto di escludere totalmente la putrefazione del corpo e garantire in qualche modo la continuità della vita organica anche dopo la morte. Questo sembra davvero al di fuori della possibilità umana o almeno, come si verificherà nel prossimo paragrafo, questo è ciò che pensano molti ma non tutti. Una strana tribù, meritevole di indagini etnografiche, si aggira sulla frontiera fra la scienza e la fantascienza.

3. La sospensione criogena

Nella grande varietà di pratiche culturali inerenti il trattamento del cadavere, quello che fanno gli statunitensi sembra particolarmente interessante. Come riportano Huntington e Metcalf “nel loro orrore della putrefazione gli americani assomigliano ai Berawan del Borneo, ma la loro reazione è diversa; mentre i Berawan tentano infatti di accelerare il completamento del processo, gli americani tentano di fermarlo”¹⁶. Fin dall'Ottocento le pratiche di imbalsamazione del cadavere per mezzo di iniezione arteriosa sembrano essersi diffuse nelle pratiche funerarie americane. Ciò che si vuole ottenere è un rallentamento della decomposizione in modo da permettere una lunga esposizione del cadavere, non certo paragonabile alle brevi veglie europee. Emblematico fu il caso del cadavere del presidente Abramo Lincoln che dovette resistere per tutta la durata di un lunghissimo corteo funebre che attraversò varie regioni della nazione.

Restando negli Stati Uniti, un caso di trattamento del cadavere molto particolare è quello dei crionisti¹⁷. La criogenia è la produzione di temperature bassissime e con il termine “crionisti” si intende coloro che hanno deciso di farsi ibernare una volta deceduti. È un fenomeno che nasce negli Stati Uniti negli anni Sessanta e continua a essere confinato principalmente in Nord America¹⁸ dove sono attivi due centri per la criopreservazione (il Cryonics Institute a Detroit e la Alcor Life Extension Foundation a Scottsdale) ai quali occorre associarsi, pagando laute somme di denaro, per garantirsi il trattamento al sopraggiungere della propria morte. Nel 1985 soltanto 15 persone si trovavano in “sospensione criogena”¹⁹, oggi i “pazienti sospesi” sono poche centinaia, alcuni sono conservati interamente, altri, definiti “neuro-pazienti”, hanno la sola testa conservata²⁰. Non è un gruppo molto numeroso, assomiglia a una di quelle piccole tribù che hanno fatto la storia degli studi antropologici.

La criopreservazione permette al corpo di non decomporsi con la speranza che in futuro la scienza trovi il rimedio alla malattia per cui si è morti o semplicemente riesca

¹⁶ HUNTINGTON, METCALF 1985, p. 282.

¹⁷ La “tribù dei crionisti”, appartenente all'Occidente scientifico-tecnologico, solo di recente è diventata oggetto di studi etnografici e riflessioni antropologiche: cfr. ROMAIN 2010, FARMAN 2013.

¹⁸ Recentemente è stato aperto un centro per la criogenia in Russia e si sono attivate reti di supporto in diversi paesi europei.

¹⁹ HUNTINGTON, METCALF 1985, p. 281.

²⁰ ‘Sospeso’ è il termine ricorrente con cui si definisce lo status, la condizione di questi individui ibernati. I corpi ibernati, non essendo percepiti come cadaveri, vengono spesso definiti “pazienti” da coloro che gestiscono i centri di conservazione.

a “rimettere le mani” sul corpo del defunto restituendogli la vita. Le informazioni che si possono raccogliere sui siti web dei centri di criopreservazione e su pubblicazioni specifiche sono molto dettagliate e accompagnano il visitatore o il lettore lungo una razionale argomentazione: quanto la vita è abbastanza? Può la vita fermarsi e ricominciare nuovamente? Che cosa succede alle cellule a basse temperature? Come vengono conservati i “pazienti” ibernati? È possibile rianimarli? Come possono essere riparate le cellule danneggiate? Si tratta di un percorso a ostacoli verso un sorta di immortalità, perlomeno provvisoria, basata su una concezione fortemente materialista dell’esistenza secondo la quale la “persona” corrisponde interamente allo stato fisico e organico.

La fiducia nella scienza è duplice. Infatti si spera, in primo luogo, che un domani, scienziati, che è facile supporre non essere neppure ancora nati, riescano a guarire mali incurabili e a progettare processi di cura efficaci. In secondo luogo, si spera che un domani gli stessi scienziati siano in grado di riparare i danni causati dalle basse temperature. Infatti se l’ibernazione blocca il processo di putrefazione (basti pensare ai prodotti surgelati della nostra alimentazione) è altrettanto vero che la trasformazione dell’acqua in ghiaccio, contenuta in grandi quantità nel nostro corpo, dilata e muti la struttura delle cellule danneggiandole. Inoltre, il pur breve lasso di tempo che separa la morte legale dall’intervento di criopreservazione non esclude i danni ischemici.

L’argomentazione dei fautori della crionica si nutre dei possibili sviluppi della nanotecnologia: in futuro saranno costruite macchine microminiaturizzate, piccolissimi robot, i quali potranno essere iniettati nel corpo in modo tale da riparare le cellule. Inoltre, garantiscono i gestori di questi luoghi che stanno a metà strada fra un cimitero e un reparto di maternità, ai pazienti ibernati vengono iniettate sostanze specifiche (crioprotettori) che si interpongono fra le cellule limitando i danni.

La crionica parrebbe il congelamento della trasformazione. In questo caso, il colpo di coda della plasticità – la stessa che garantisce il modellamento antropo-poietico in vita – corrisponde al mantenimento di un’immortale propensione alla plasticità, in modo tale che in futuro il corpo di un essere umano possa tornare ad essere plasmabile, ri-modellabile, soggetto a pratiche antropo-poietiche. L’importante è non imboccare la via senza uscita della putrefazione.

Come spesso accade, qui in modo molto evidente, la società tecnologica e scientifica dell’Occidente sembra non disposta a essere gettata nel mucchio delle culture, qui il progresso scientifico crea uno scarto con gli “altri” e con le varie elaborazioni culturali della morte. Non si elabora culturalmente la putrefazione, neppure la si blocca per l’esecuzione rituale delle esequie come nel caso dell’imbalsamazione, qui si aspira a una vera immortalità scientificamente fondata, pare non esserci nulla di simbolico. La vita degli individui, totalmente coincidente con la loro materialità, diventa tutt’uno con il progresso scientifico, diventa come appunto quest’ultimo, inarrestabile. La criopreservazione dei corpi si fonda sul futuro, su ciò che sta davanti, su ciò che non è ancora e, nella scia della modernità e dello sviluppo tecnologico; essa rappresenta il rifiuto di diventare antenati (si rimane sospesi fra la vita e la

morte). Ci si affida al progresso, alle future generazioni di scienziati e medici che non potranno non accrescere l'efficienza e l'efficacia della scienza e della medicina. I modelli e i calchi per la fabbricazione (che nel caso è rinascita e riparazione) non si trovano più volgendo lo sguardo agli antenati e chiedendo loro conforto e supporto come succede in molti contesti etnografici.

A ben vedere, nel caso delle criopreservazioni, la razionalità scientifica non sembra accantonare i miti, ma pare semplicemente riformularli. La crionica ha il suo totem attorno cui danzare, ha il suo mito che non è più di fondazione ma di rifondazione attraverso un progresso scientifico immaginato (le nanotecnologie e la riparazione di tutte le cellule, il mito dell'efficacia progressiva della scienza). Siamo di fronte a una forte incorporazione di un mito in cui gli antenati sono sostituiti dai discendenti. Si potrebbe sostenere che i crionici, rifiutando di diventare antenati, sostituiscano il culto che era riservato a loro (il culto degli antenati) con un culto dei discendenti, ovvero, si immaginano generazioni future in grado di guarire, di far rinascere, di donare vita in abbondanza. Non sono più gli antenati a intervenire nelle faccende dei vivi, ma sono i discendenti non ancora nati che interverranno nelle faccende corporee dei morti, o meglio dei sospesi tra la vita e la morte. Questa nuova "forma religiosa" non richiede nessun comportamento particolare per meritare un surplus di vita se non la manutenzione del corpo, l'essere pronti. Non è un apocalittico «restate pronti, convertitevi!» Ma è piuttosto un «restate integri!»

Non di rado gli umani sembrano accontentarsi di rinvenire una sorta di immortalità provvisoria nella possibilità di generare e riprodursi. Il noto antropologo britannico Meyer Fortes, in un saggio dedicato alla concezione del destino fra i Tallensi dell'attuale Ghana, scrive che presso questa popolazione ci si affida al tabernacolo dedicato agli antenati del destino con la speranza che "in cambio della sottomissione e dei servizi, conservi la salute, la vita, il benessere del protetto e della famiglia; gli apporti buona fortuna e gli conferisca nel necessario decorso del tempo l'immortalità della discendenza, concedendogli figli e nipoti"²¹. A ben vedere c'è una parziale convergenza fra i criogeni e i Tallensi studiati da Fortes. I fautori della crionica sperano di diventare immortali non tanto per mezzo dei discendenti, ma per mano dei discendenti, i discendenti della scienza, i quali a ritroso ridaranno la vita a coloro che si saranno sospesi fra la vita e la morte.

Sarà davvero così? La fede dei sostenitori della crionica nella scienza è ben riposta? Oppure si chiede alla scienza ciò che non è e non sarà nelle sue facoltà? Nella retorica rinvenibile sui siti delle strutture adibite alla conservazione criogenica parrebbe una questione soltanto di tempo: occorre semplicemente che il progresso scientifico faccia il suo corso. In realtà, come ha mostrato recentemente l'antropologo Abou Farman²² attraverso un puntuale lavoro etnografico all'interno della "comunità crionica", il materialismo radicale che sottende alle pratiche criogeniche non supporta fino in fondo l'idea che il risultato della criopreservazione possa essere un successo. Per dirla con i termini più volte utilizzati nel saggio: inizia a serpeggiare il dubbio

²¹ FORTES 1978, pp. 46-47.

²² FARMAN 2013.

che gli esiti della crionica potrebbero non essere così magniloquenti come alcuni immaginano. Farman sottolinea come l'accresciuta competenza neuro-scientifica di molti individui che aderiscono a programmi di criopreservazione (i futuri pazienti sospesi) permette loro di cogliere la natura speculativa dell'attuale riflessione sulla corrispondenza fra stati cerebrali, attività mentali, coscienza e personalità. Molti futuri "pazienti" si chiedono se, appurata la possibilità di riparare le cellule neuronali e ricostruire le connessioni sinaptiche, saranno effettivamente *loro* a tornare in vita. Questo angosciante interrogativo è il prezzo che si deve pagare sull'altare della completa e totale riduzione della persona e della sua trascendenza alla materialità dell'esistenza fisica e organica in un'epoca in cui non si sono ancora del tutto chiarite le correlazioni fra gli stati fisici e quelli mentali.

Insomma, ancora una volta gli umani – mettendo mano a se stessi, su corpi vivi o morti che siano, oppure pensati come sospesi fra la vita e la morte – si imbattono in dubbi e provano una sensazione di sprovvedutezza.

Spesso i resti di umanità affasciano perché trasmettono una sensazione di magniloquenza – rinvenibile in favolose necropoli o avveniristici silos per la criopreservazione – forse sarebbero ancora più interessanti se tali resti fossero interpretati come l'eco di una umanità condannata, fino alla fine, oltre la fine stessa, a svolgere il proprio ruolo (scultrice di se stessa) e consapevole della propria sprovvedutezza²³.

In queste pagine si è passati dagli esiti magniloquenti di elaborati riti di iniziazione alla dicotomia libertà/indeterminatezza per giungere alla dicotomia condanna/sprovvedutezza. Ora, in conclusione, occorre abbandonare i morti e tornare ai vivi per rilevare che quest'ultima dicotomia a ben vedere coinvolge appieno i processi antropo-poietici come fa notare Remotti nella prima pagina del suo libro *Fare umanità*. Qui Remotti, pensando probabilmente ai furori e ai drammi antropo-poietici che in particolare nel Novecento hanno caratterizzato i progetti di costruzione di un Uomo Nuovo (per esempio il nazismo), esplicita l'intento di voler eliminare "qualsiasi concezione grandiosa, sia per quanto riguarda il processo ("fare"), sia per quanto concerne il prodotto ("umanità")":

La tesi che qui vogliamo dimostrare si articola infatti in due semplici affermazioni: da un lato tutti «noi», esseri umani, siamo tenuti, quasi «condannati», a costruire, in un modo o nell'altro, umanità, ma dall'altro lato c'è una forte carenza di mezzi, di idee, di condizioni, di strumenti. Siamo chiamati a fare umanità; ma – come è assai facile dimostrare, se ci atteniamo ai risultati – non ne siamo granché capaci, soprattutto quando, per atroce paradosso, pretendiamo di avere in mano le chiavi di questa impresa²⁴.

STEFANO ALLOVIO
Università Statale di Milano

²³ FAVOLE 2003.

²⁴ REMOTTI 2013, vd.

BIBLIOGRAFIA

- BARNARD 2014: A. BARNAD, *Antropologia sociale delle origini umane*, Bologna 2014 (Ed. orig. 2011).
- BERGMANS 1971: L. BERGMANS, *Les Wanande II: Croyances et pratiques traditionnelles*, Butembo 1971.
- BERGMANS 1973: L. BERGMANS, *Les Wanande III: Une peuplade aux pieds des monts de la lune*, Butembo 1973.
- DESCOLA 2014: P. DESCOLA, *Oltre Natura e Cultura*, Firenze 2014 (Ed. orig. 2005).
- FARMAN 2013: A. FARMAN, "Speculative Matter: Secular Bodies, Minds and Persons", in *Cultural Anthropology* 28, 4, 2013, pp. 737-759.
- FAVOLE 2003: A. FAVOLE, *Resti di umanità. Vita sociale del corpo dopo la morte*, Bari - Roma 2003.
- FORTES 1978: M. FORTES "Edipo e Giobbe in una religione dell'Africa occidentale", in C. LESLIE (a cura di), *Uomo e mito nelle società primitive. Saggi di antropologia religiosa*, Firenze 1978 (Ed. orig. 1959).
- HUNTINGTON, METCALF 1985: R. HUNTINGTON, P. METCALF, *Celebrazione della morte*, Bologna 1985 (Ed. orig. 1979).
- LATTAS 1989: A. LATTAS, "Trickery and Sacrifice: Tambarans and the Appropriation of Female Reproductive Powers in Male Initiation Cerimonies in West New Britain", in *Man (N.S.)*, 24, 1989, pp. 451-469.
- NATHAN 1996: T. NATHAN, "La fabbrica culturale degli uomini: avo o padre...?", in P. DONGHI (a cura di), *Il sapere della guarigione*, Bari - Roma 1996.
- PIANO 1996: S. PIANO, *Sanātana dharma. Un incontro con l'induismo*, Milano 1996.
- PICO DELLA MIRANDOLA 2000: G. PICO DELLA MIRANDOLA, "De hominis dignitate", in P. C. BORI, *Pluralità delle vie. Alle origini del "Discorso sulla dignità umana" di Pico della Mirandola*, Milano 2000 (Ed. orig. 1504).
- REMOTTI 1996: F. REMOTTI, "«Che il nostro viaggio generi degli uomini»: processi rituali di antropogenesi nande", in C. BUFFA, S. FACCI, C. PENNACINI, F. REMOTTI, *Etnografia nande III. Musica, danze, rituali*, Torino 1996, pp. 163-245.
- REMOTTI 2006: F. REMOTTI "Tanato-metamòrfosi", in F. REMOTTI (a cura di), *Morte e trasformazione dei corpi. Interventi di tanatometamòrfosi*, Milano 2006, pp. 1-34.
- REMOTTI 2013: F. REMOTTI, *Fare umanità. I drammi dell'antropo-poiesi*, Bari - Roma 2013.
- ROMAIN 2010: T. ROMAIN, "Extreme Life Extension: Investing in Cryonics for the Long, Long Term", in *Medical Anthropology* 29, 2, 2010, pp. 194-215.
- WASWANDI 1981: A. WASWANDI, *Dieu Nyamuhanga chez les Nande du Zaire*, Tesi di dottorato, Facoltà di Teologia di Lione 1981.



Per vedere il filmato integrale dell'intervento inquadrare il QR Code con il cellulare (dopo aver scaricato l'apposita applicazione).

“*A MORTE 'O SSAJECHED'È?*”: STRATEGIE E CONTRADDIZIONI DELL'ANTROPO-POIESI AL MARGINE TRA LA VITA E LA MORTE. UNA PROSPETTIVA ARCHEOLOGICA

Chase Henry

In vita ero l'ubriacone della città;
quando morii il prete mi negò sepoltura
in terra consacrata.
Ciò mi portò fortuna.
Perché i Protestanti comperarono questo
pezzo di terra,
e ci seppellirono il mio corpo,
accanto alla tomba del banchiere Nicholas
e di sua moglie Priscilla.
Prendete nota, anime prudenti e pie,
delle controcorrenti del mondo
che danno onore ai morti vissuti nell'onta.

[...]

'A morte 'o ssaje ched'è?... è una livella.

Nu rre, nu magistrato, nu grand'ommo,
trasenno stu canciello ha fatt'o punto
c'ha perzo tutto, 'a vita e pure 'o nomme:
tu nun t'hè fatto ancora chistu cunto?

Perciò, stamme a ssentì... nun fa' 'o restivo,
suppuorteme vicino – che te 'mporta?
Sti ppaggiacciate 'e ffanno sulo 'e vive:
nuje simmo serie... appartenimmo â morte!

E. L. MASTERS, *Antologia di Spoon River*, Torino
1971⁶ (ed. orig. 1943, trad. it. F. PIVANO), p. 13.

A. DE CURTIS, *'A livella*, 1953/64.

0. *'A morte 'o ssaje ched'è? I paradossi della rappresentazione funeraria*

I brani poetici citati in epigrafe, pur descrivendo una situazione inevitabilmente condizionata dalle moderne modalità di gestione degli spazi funerari, offrono un quadro sufficientemente chiaro delle “controcorrenti” e degli agenti “livellanti” che, in modo più o meno intenzionale, possono condizionare e distorcere anche significativamente qualsivoglia tentativo di lettura e interpretazione sociologica dell'organizzazione delle necropoli fondato sull'analisi dei meri dati materiali, com'è prassi solitamente in campo archeologico.

L'uso della prima persona o del discorso diretto nelle due finzioni letterarie rende infatti abbastanza bene l'idea del paradosso di una situazione che, di fatto, altera irrimediabilmente la volontà e gli intenti di rappresentazione e autorappresentazione che sovente accompagnano l'ultimo atto antropo-poietico della nostra esistenza o, almeno, l'ultimo che, per le sue stesse caratteristiche, può includere e presupporre una scelta consapevole del suo protagonista: il defunto.

Una scelta che, come si è cercato di accennare nell'introduzione comune a questi tre volumi¹, può anche essere intenzionalmente finalizzata ad alterare, distorcere o, addirittura, invertire nelle pratiche funebri i codici espressivi che solitamente determinano e regolano l'agire quotidiano.

Alle “controcorrenti” del caso, dunque, si vengono ad aggiungere quelle correlate agli stessi meccanismi antropo-poietici che, nella vita e, forse, ancor più nella morte, possono dar luogo ad atteggiamenti eversivi rispetto alle prospettive isomorfe che,

¹ V. NIZZO, “Archeologia è [sic!] antropologia della morte: introduzione al convegno”, in questa sede, p. 17, con particolare riferimento alla vignetta satirica riportata nella fig. 1; cfr. in proposito anche Id. 2016, pp. 420-422.

in modo spesso acritico, siamo soliti immaginare caratterizzino la proiezione funeraria della nostra realtà terrena. Con la morte, quindi, può aver luogo molto facilmente il paradosso che Ian Hodder ben esemplificò alcuni anni fa con la frase: «*In death people often become what they have not been in life*»², sulla quale ritorneremo fra breve.

Dietro questa asserzione vi è l'universo teoretico dell'antropologia simbolica e interpretativa³ che, a partire da Turner e passando per Geertz e Rosaldo, consentì di sviluppare un quadro critico, relativista e contestualizzante dei processi di significazione, recepito in seno all'archeologia teorica di matrice postprocessuale solo nel corso degli anni '80, in aperto contrasto con quello che era stato fino ad allora l'approccio storico-culturale tradizionale, da un lato, e quello di stampo sistemico e meccanicistico della *New Archaeology*, dall'altro, quest'ultimo ben esemplificato dalle teorizzazioni formulate in proposito da Binford, Saxe, Goldstein, Tainter e O'Shea, per citare solo alcuni tra i protagonisti del dibattito sul fronte processuale.

All'idea neopositivistica dell'esistenza di una possibile equazione diretta tra la dimensione sociologica quotidiana e quella espressa attraverso le pratiche funebri si cominciò, dunque, a contrapporre una visione estremamente problematizzata delle potenzialità interpretative applicate alla realtà materiale recuperata e recuperabile per tramite dell'archeologia. La rivisitazione del pensiero marxista compiuta dall'antropologia sociologica francese ad opera, tra gli altri, di Althusser, Godelier e Meillassoux e la riflessione sui meccanismi ideologici sviluppata in particolare da Foucault, Bourdieu e Giddens cominciarono, infatti, a costituire dei punti di riferimento imprescindibili anche per la comprensione delle dinamiche di costruzione del sociale che potevano agire al livello dei sistemi di rappresentazione funeraria di ogni società, estinta o contemporanea.

Non è questa la sede per ripercorrere la complessa trama di riferimenti antropologici, filosofici, psicoanalitici e semiotici che sono alla base di queste idee o che da esse hanno successivamente tratto ispirazione⁴, ma è ormai un fatto ampiamente condiviso che tra i principali teatri di espressione, negoziazione, contrapposizione e manipolazione ideologica e simbolica figurino quelli consacrati alla morte, in modo spesso indipendente dalle intenzioni espresse in vita dai defunti, come ha ben evidenziato in proposito M. Parker Pearson:

That the dead do not bury themselves may seem obvious and banal. It is, however, the starting point for consideration of the social context in which an individual's death was celebrated and commemorated. Funerary practices are products of "political" decisions (or sequences of decisions) in which the corpse is manipulated for the purposes of the survivors⁵.

² HODDER 1982, p. 201.

³ NIZZO 2015, *passim* e in particolare *ad indicem* s.v. "Antropologia simbolica" e "Antropologia interpretativa"; cfr. inoltre Id. 2016, pp. 418-420.

⁴ Per i quali lo Scrivente si permette di rinviare ai saggi citati alla nota precedente e alle introduzioni teoriche alle varie sessioni in cui si articolano questi tre volumi.

⁵ PARKER PEARSON 1993, p. 203; cfr. anche Id. 1999, p. 3. Analoghe riflessioni in PADER 1982, p. 64 e BRADLEY 1989. Come evidenzia la vignetta precedentemente citata alla nota 1, non mancano tuttavia riscontri etnografici e storici

Un processo che può protrarsi ben oltre il tempo di consacrazione di una singola sepoltura o quello d'uso di un'intera necropoli, purché tali spazi e tali luoghi continuino ad essere percepiti e interpretati come tali. In questo senso acquisisce una particolare profondità quanto affermato pochi anni fa da D. Charles e J. Buikstra e ribadito più di recente da L. Goldstein:

The places and spaces of death have meaning, but their significance and their meaning change as people actively manipulate the rituals and symbols surrounding death as they negotiate their lives through ever-changing social and political contexts. There was a past, and it was inhabited by people. They, too, should be heard in a multivocal rendering of what has come before⁶.

Mortuary sites are active places and they are used and changed. If the analyst does not understand this, it is unlikely that the analysis will properly reflect what actually happened. There is not a single or simple answer or interpretation at a mortuary site, but possibly many⁷.

Le tombe, infatti, lungi dall'essere una risposta passiva a un'esigenza apparentemente occasionale come la morte, sono anch'esse uno strumento di comunicazione, asservito alle esigenze dei vivi piuttosto che alle necessità dei defunti e, in quanto tali, necessitano di un processo interpretativo che ne definisca il significato nei diversi piani espressivi possibili (funzionali, simbolici, ideologici, politici ecc.), tenendo conto sia di chi lo veicolava che di quanti dovevano e/o potevano riceverlo, ricodificandolo, reinterpretandolo e/o, addirittura, reinventandolo col passare del tempo, nei termini di quelle che, da alcuni, sono state definite «*cultural memory*»⁸ o, anche, «*technologies of remembrance*»⁹. Come ha ben sottolineato l'egittologo J. Assmann – tra i principali teorici del concetto di «*memoria culturale*» – la morte, anche in virtù delle sue componenti *traumatiche*, può dare origine al *passato* e, di conseguenza, alla memoria del passato: «*il ricordo*

che mostrano come, anche in casi non necessariamente eclatanti come le piramidi o i mausolei ellenistici e romani, la sepoltura possa essere la proiezione diretta della “volontà” del defungendo, per fini ideologici o, anche, per pura e semplice prassi o necessità: FAHLANDER, OESTIGAARD 2008A, p. 9 con rif.

⁶ CHARLES, BUIKSTRA 2002, p. 22.

⁷ GOLDSTEIN 2006, p. 381.

⁸ Cfr., ad esempio, HOLTORF 1998, p. 24: «*Ancient monuments represent the past in the landscape and cultural memory gives them meaning and cultural significance [...] Ancient monuments in the landscape influenced cultural memories of subsequent societies whose history cultures, in turn, transformed the monuments*». Per la prospettiva della strumentalizzazione-reinvenzione del paesaggio funerario cfr. HINGLEY 1996, HOLTORF 1998, HOLTORF, WILLIAMS 2006 e, sul fronte italiano (seppure a partire da contesti privi di monumentalità, nei quali la reinvenzione della tradizione – l'«*inventing traditions*» di HOBBSAWM 1984 – ha luogo piuttosto al livello dei codici simbolici della cerimonia funebre che di quelli della conformazione strutturale delle sepolture), la recente sintesi di M. A. Cuzzo sulle necropoli orientalizzanti di Pontecagnano: CUOZZO 2003.

⁹ Concetto introdotto nell'ambito della «*burial archaeology*» da A. Jones (JONES 2003) per evidenziare la rilevanza della componente mnemonica rispetto a quella sociologica nelle modalità di rappresentazione funeraria, in linea con quanto asserito, anche in termini ideologici, dalla critica postprocessuale; per Jones, infatti, nella sepoltura può essere data un'immagine del defunto corrispondente al modo in cui esso viene *ricordato/commemorato* dai congiunti coinvolti nel suo funerale, la quale, dunque, può non coincidere con quella che in effetti egli aveva detenuto in vita. Sulla questione cfr. anche gli altri saggi raccolti in WILLIAMS 2003 e, più di recente, WILLIAMS 2006 e GARDELA 2011, pp. 340-344.

*collegato ai morti [è] la forma originaria del ricordo culturale»¹⁰. In termini assmanniani, infatti, la memoria culturale si può configurare come un deposito di informazioni al quale uno specifico gruppo può attingere per derivare il suo spirito collettivo di appartenenza e, in tal senso, può essere per molti versi assimilata alla cosiddetta «memoria comunicativa» (la «memoria collettiva» di M. Halbwachs¹¹). A differenza di quest'ultima, tuttavia, essa si sofferma su contenuti, cose, persone o luoghi collocati in un passato più o meno remoto, ricostruito, inevitabilmente, in forma artificiosa, per tramite di un confronto costante col presente, che indirizza e influenza ciò che *deve* o *non deve* essere ricordato¹². Ne consegue, quindi, che le *tombe* e gli *antenati* da esse concettualmente e materialmente evocati possano costituire uno degli elementi essenziali per la (ri-)costruzione del passato e, con essa, della memoria culturale e collettiva di una determinata comunità e, quindi, della sua stessa identità¹³. È a nostro avviso evidente come queste ultime prospettive siano pienamente coerenti con la ricostruzione prospettata da Remotti e richiamata in questa sede come presupposto teorico per la sessione in cui si colloca il presente intervento. L'opzione tra ciò che *deve* o *non deve* essere ricordato può costituire, infatti, la controparte mnemonica della scelta culturale (e identitaria) tra ciò che i singoli individui e, più o meno coerentemente, le società cui appartengono decidono di *far scomparire*, di *far rimanere* o di *far riemergere* della dimensione materiale o immateriale del proprio passato così come della dimensione materiale o immateriale della nostra stessa corporeità. Scelta che, come ha evidenziato magistralmente Remotti sin dal 1993, contribuisce a definire e rafforzare i nostri stessi *confini* culturali e identitari, marcando la nostra posizione (e distanza) nello spazio e nel tempo sia rispetto a chi ci ha preceduto sia rispetto a chi è nostro contemporaneo, con tutto il corollario di analogie (*continuità*) e differenze (*discontinuità*) che ne consegue nella percezione di ciò che riteniamo *simile* o *diverso* se confrontato con l'idea più o meno astratta che ciascuno ha del proprio *Io* e del proprio *Noi*. Per tali ragioni l'analisi delle strategie che caratterizzano il «controllo culturale della putrefazione» così come sono state teorizzate e sintetizzate da Favole e da Remotti consente non soltanto di penetrare il linguaggio espressivo e i codici simbolici che possono presiedere alla realizzazione di una singola sepoltura ma contribuisce in modo determinante a *contestualizzare* criticamente e a *categorizzare* storicamente e culturalmente le pratiche funebri di una data società e a comprendere la prospettiva*

¹⁰ ASSMANN 1997, pp. 34 ss. (ed. or. 1992). Sul tema cfr. anche ID. 2002 (con particolare riferimento alla documentazione egiziana).

¹¹ M. HALBWACHS, *La mémoire collective*, Paris 1950.

¹² Per i risvolti più recenti del dibattito sul tema cfr. ERLI, NÜNNING 2008 e, in generale, sulla cosiddetta «antropologia della memoria» la recente sintesi di C. Severi: SEVERI 2004. Per una prospettiva antropologica sul concetto di *conservazione*, intesa come pratica «*through which groups construct identity, remember, and control knowledge as part of a moral economy*», si veda un recente saggio di J. Hendon, con un'acuta riflessione sul ruolo peculiare delle sepolture nella *conservazione* > *trasmissione* di «memoria sociale» (HENDON 2000, con cit. da p. 42). Sul rapporto tra morte, identità e «social memory» cfr., inoltre, i vari contributi apparsi nel volume collettaneo CHESSON 2001.

¹³ Su questi temi cfr. anche quanto si è accennato in questa sede nell'introduzione a questa sessione e, con riferimento al concetto di «*constructing deathscapes*», nell'introduzione alla III sessione (ANTARC 3-2).

attraverso la quale essa si confronta con la morte, decidendo cosa di sé abbia o meno il diritto di sopravvivere ed essere tramandato.

Purché, tuttavia, si sia in grado di disporre degli strumenti euristici necessari per aggirare e superare i paradossi documentari e interpretativi ben evidenziati dalle poesie precedentemente citate, che offrono una casistica la cui esatta decodifica può sfuggire sia alle più acute prerogative dell'osservazione partecipata, sia alle più raffinate tecniche dell'indagine archeoantologica. Come potrebbe risultare evidente, ad esempio, volendo ricostruire archeologicamente le pratiche funebri dei BaNande documentate e commentate da Remotti¹⁴. In assenza dei suoi resoconti o di testimonianze dirette alternative, infatti, ci si sarebbe potuti trovare di fronte alla situazione paradossale di essere in grado di documentare archeologicamente solo i pochi residui materiali superstiti¹⁵ delle sepolture della gente comune inumata nei bananeti e caratterizzata da pratiche funebri volutamente così rapide e poco perspicue da far sì che, dopo appena un mese, non fossero già più riconoscibili in superficie nemmeno per i luttuati le tracce di tali deposizioni. Le tombe arboree dei capi (*mwami*), destinate nell'intenzione dei BaNande a *rimanere* per sempre, rischierebbero invece di sfuggire quasi integralmente alle potenzialità ricostruttive della ricerca archeologica, incapace di recuperare residui corporei destinati biologicamente a scomparire in quanto esposti sopra la superficie del terreno e inghiottiti dalla morsa vegetale degli alberi; con la sola eccezione, forse, della mascella inferiore del capo, sottratta e conservata come una sorta di reliquia, per essere poi gelosamente custodita fino all'incoronazione del nuovo *mwami*. Se tale ipotesi risultasse compatibile con la realtà, i residui materiali delle pratiche funebri dei BaNande offrirebbero una immagine completamente parziale, livellata e distorta della loro società; una circostanza che potrebbe verificarsi, naturalmente, anche adottando gli strumenti dell'indagine etnografica, per ragioni legate al caso, alla durata dell'indagine, ai filtri ideologici e/o documentari o, semplicemente, alla curiosità stessa dell'osservatore, attratto dall'evidenza parziale del quotidiano e/o, per varie motivazioni, incapace di estendere la sua indagine oltre i limiti di ciò che può essere direttamente osservato, come lo stesso Remotti ha avuto modo di rimarcare in questa sede in merito al problema dell'identificazione dei «*luoghi dei morti*» oggetto della sua attenzione solo in un momento avanzato della ricerca e grazie alla morte improvvisa di un amico del suo informatore nativo.

Perché ciò che si è finora accennato risulti maggiormente evidente, proveremo a dare una rapida e, senza dubbio, non esaustiva esemplificazione delle potenzialità offerte all'archeologia dall'impostazione teorica remottiana, fondando la nostra analisi sulla documentazione funeraria relativa alla protostoria dell'Italia peninsulare (con particolare riguardo per quella della regione subito a sud del Tevere, il *Latium vetus*, posta più o meno direttamente a confronto con la coeva

¹⁴ Cfr. il contributo di F. Remotti in questa sede (ANTARC 3-1), con riferimenti.

¹⁵ È infatti lecito immaginare che, pure a fronte della potente azione distruttiva degli agenti biologi attivi nei bananeti, anche in assenza di eventuali corredi funebri, possano sopravvivere ed essere almeno in parte recuperabili archeologicamente i resti ossei dei defunti.

cultura villanoviana)¹⁶ (Fig. 1) e traendo spunto, al contempo, dai quattro nuclei tematici in cui abbiamo proposto di articolare la presente sessione: dai processi antropo-poietici che accompagnano e seguono la morte fino alle pratiche di manipolazione dei resti mineralizzati del cadavere.

1. La costruzione dell'identità durante e oltre la morte

1.1. Essere per l'eternità ciò che non si è mai stati

Come ricordava Hodder nel brano citato in precedenza, le strategie e i codici simbolici che caratterizzano le pratiche funebri consentono, in alcuni casi, di portare fittiziamente a compimento i processi antropo-poietici che la morte stessa può aver interrotto o che in vita non si è stati in grado di realizzare. Il funerale, in alcune società e con variabili dipendenti dalla specificità di ciascun caso, può dunque configurarsi come un momento essenziale per il perfezionamento dell'esperienza terrena, dando luogo a espedienti simbolici che, da un lato, possono essere semplicemente mirati alla negazione stessa della morte¹⁷ e, dall'altro, possono tradursi in gesti e azioni volte a conferire al defunto una condizione identitaria che in vita esso non ha potuto raggiungere, per fattori legati alla sua effettiva connotazione biologica, etnica, economica o sociale e/o in seguito alla sua prematura scomparsa. Per parafrasare il fortunato titolo di un saggio di Remotti, al centro di tale prospettiva vi è ancora una volta il tema pervadente dell'*ossessione identitaria*¹⁸. Come aveva peraltro assai bene intuito Robert Hertz sin dal principio del secolo scorso, nella sua pionieristica indagine sui meccanismi di riagggregazione messi in atto ritualmente da alcune società per contrastare il potere disgregante della morte, variabili in relazione allo *status* e alla condizione del defunto e al suo livello di integrazione nella comunità¹⁹.

¹⁶ Gran parte dei dati e delle interpretazioni discusse nelle pagine seguenti sono tratte o rielaborate da NIZZO 1999-2000 e ID. 2006-2007, lavori inediti che costituiscono il nucleo teorico, documentario e statistico su cui si basa la sintesi presentata in questa sede.

¹⁷ Pratiche che possono essere più o meno direttamente assimilate al cosiddetto «*delirio di negazione*» assai ben delineato, anche nei suoi presupposti psicoanalitici, da Ernesto de Martino (DE MARTINO 1983 [1958], pp. 151-156, da integrare criticamente con DI NOLA 2006, p. 46): «*uno dei rischi della crisi del cordoglio [è] un delirio parassitario in cui si nega l'evento luttuoso e ci si comporta come se il morto fosse soltanto un dormiente che si risveglierà, o un assente che da un momento all'altro può tornare, e che conviene attendere o addirittura cercare, e che infine si può credere anche di aver ritrovato. Il carattere delirante di questo comportamento sta nel fatto che qui la funzione diventa un centro di organizzazione di tutta la vita psichica e un argomento di progressivo distacco dalla realtà*». Sul concetto di «*negazione*» applicato alla realtà funeraria cfr. NIZZO 2015, ad ind. s.v. «*negazione*» e «*negazione, delirio di*».

¹⁸ REMOTTI 2010.

¹⁹ «*È impossibile interpretare l'insieme dei fatti che abbiamo esposto se si vede nella morte solo un avvenimento di ordine fisico. [...] La prova [...] è che all'interno di una stessa società, l'emozione provocata dalla morte varia moltissimo in intensità secondo lo status del defunto e in certi casi può anche mancare del tutto. [...] La morte non si limita a metter fine all'esistenza corporea, visibile, di un vivo; essa distrugge contemporaneamente l'essere sociale che si sovrappone all'individualità fisica, a cui la coscienza collettiva attribuiva un'importanza, una dignità più o meno grandi. [...] Difatti la società comunica agli individui che la compongono il suo carattere di perennità: poiché si sente e si considera immortale, essa non può credere normalmente che i suoi membri, soprattutto quelli in cui si incarna, nei quali si identifica, siano destinati a morire [...]. Così, quando un uomo muore, la società non perde soltanto un'unità, essa è colpita nel principio stesso della sua vita, nella sua fede in se stessa. [...] Questa esclusione non è però definitiva. La società si rifiuta di ritenerla irrevocabile, altrettanto come fa per la morte. Poiché ha fede in se stessa,*

Possono così aver luogo forme di contrattazione simbolica quali quelle indagate etnoarcheologicamente da Hodder in Sudan dove ebbe modo di evidenziare come le necropoli riflettessero una proiezione idealizzata della realtà sociale, nettamente distinta da quella manifestata dai loro comportamenti quotidiani. Nella dimensione funeraria, infatti, risultavano perpetuate attitudini non più corrispondenti all'organizzazione sociale effettivamente riscontrata; i cimiteri, quindi, tendevano a riprodurre una situazione inattuale e fittizia attraverso un conservatorismo che, per volontà ideologica, non rendeva conto dei mutamenti intervenuti nel frattempo. Una cristallizzazione riflessa anche dalla distribuzione delle sepolture che ripristinava nello spazio funerario una comunità che nella realtà risultava disgregata o, addirittura, non era mai effettivamente esistita. Come ha osservato M. Bloch, nelle pratiche funebri passato e presente tornano a dialogare dinamicamente coinvolgendo la società dei viventi e quella degli *antenati* in uno scambio simbolico che altera la percezione del tempo²⁰. Può così aver luogo una sorta di *compromesso sociale simbolico* volto ad affermare valori tradizionali non più corrispondenti alla situazione politica o economica effettiva:

The old traditional roles are maintained in death as part of reaffirmation of the past although the structure of power has shifted and new roles are economically important²¹.

Tali *contraddizioni* traspaiono in modo assai evidente dall'esame di alcuni casi specifici come quello relativo alla comunità Mesakin dei Nuba e, in particolare, al trattamento funerario delle loro donne:

Amongst the Mesakin, virilocal residence means that a wife moves to live with her husband in her husband's community. But there is matrilineal succession which means that the children are tied to and often live with the mother's brother and the mother's family back in her home area. So, many parents and children live separated. But the mother is usually buried back in her own home area where her family and children live, not in

una società sana non può ammettere che un individuo che ha fatto parte della sua sostanza, sul quale è impresso il suo marchio, sia perduto per sempre; l'ultima parola deve restare alla vita: in forme diverse, il defunto uscirà dal mondo angoscioso della morte per rientrare nella pace della comunione umana. [...] Così, in qualunque momento dell'evoluzione religiosa noi ci situiamo, all'idea della morte si lega quella di una risurrezione; all'esclusione succede una nuova reintegrazione. [...] Una volta oltrepassata la morte, l'individuo [...] sarà unito a coloro che come lui e prima di lui hanno lasciato questo mondo, agli antenati; entrerà in quella società mitica delle anime che ogni società si costruisce a sua immagine. [...] Ora la materia su cui, dopo la morte, si eserciterà l'attività collettiva, che servirà di oggetto ai riti, è naturalmente il corpo stesso del defunto. L'integrazione del morto nella società invisibile sarà pienamente effettuata solo se i suoi resti materiali sono ricongiunti a quelli dei suoi padri»: HERTZ 1978, pp. 85-91.

²⁰ BLOCH 1977, p. 287: «The presence of the past in the present is therefore one of the components of that other system of cognition which is characteristic of ritual communication, another world which unlike that manifested in the cognitive system of everyday communication does not directly link up with empirical experiences. It is therefore a world peopled by invisible entities. On the one hand roles and corporate groups [...] and on the other gods and ancestors, both types of manifestations fusing into each other [...]. Another world whose two main characteristics, the dissolution of time and the depersonalisation of individuals, can be linked [...] with the mechanics of the semantic system of formalised, ritual communication».

²¹ PARKER PEARSON 1982, p. 101.

her husband's area where she has lived most of her life, nor in the same cemetery cluster as her husband. [...] In practice in daily life the matrilineal line is continually frustrated by male dominance and competing paternal rights. But in death the matrilineal group is assembled "pure", without the husband's presence²².

Sulla base di esempi come quello citato o quelli raccolti da Bloch fra i Malgasci e da Turner tra gli Ndembu, Hodder non aveva difficoltà a dimostrare le discrepanze esistenti fra la costruzione simbolica della società attuata nella dimensione funeraria e quella realmente attestata nella comunità dei viventi; una divaricazione inevitabilmente riflessa anche dalla composizione dei corredi funerari, con tutte le distorsioni e le ambiguità interpretative che la mancata cognizione di tale condizione può comportare.

Analogamente, l'equazione fra il rango sociale e la complessità e/o l'esibizione di ricchezza nelle pratiche funerarie possono risultare spesso contraddette sul piano etnografico da molteplici casi come quello degli Zingari britannici contemporanei o quello dei Merina del Madagascar raccolti e discussi, rispettivamente, dalla Okely e da Bloch²³. Nel primo caso, infatti, la ricchezza esibita nelle sepolture degli Zingari risulta in netto contrasto con l'effettiva posizione da questi occupata nella società britannica, la quale, paradossalmente, riflette se stessa nella realtà funeraria in termini egualitari, tali da appianare o, addirittura, cancellare del tutto le profonde contraddizioni sociali esistenti nella loro quotidianità. Un ribaltamento della realtà affine a quello rivelato dalle pratiche dei Merina e dalle profonde e, più o meno, consapevoli distorsioni ideologiche cui esse sono sottoposte²⁴. Naturalmente, pur non mancando anche in campo etnografico casi di isomorfismo almeno apparente (oscillante, tuttavia, tra la sfera del desiderio e quella della realtà) come quello piuttosto eclatante delle «*fantasy*» o «*figurative coffin*» utilizzate dall'etnia Ga-Adangbe della regione di Accra nel Ghana²⁵, la dialettica tra conferme ed eccezioni è sufficiente a dimostrare come non sia possibile individuare una regola univoca e di validità assoluta per la codifica simbolica dei comportamenti funerari.

L'unica via per aggirare o evitare di incorrere in tali distorsioni sembra essere quella indicata dai risultati conseguiti dalla riflessione antropologica e sociologica

²² HODDER 1982, pp. 198-199. L'apparente assenza dei mariti nelle sepolture della comunità dei Mesakin avrebbe potuto indurre gli archeologi ad attribuire loro una organizzazione parentale di tipo matrilineare; esattamente il contrario di quello che si verificava nella realtà sociale.

²³ OKELY 1983, BLOCH 1971, ID. 1989.

²⁴ «*In his study area Bloch found collective and repeated burial in ancestral tombs often located in the ancestral heartland well away from where the deceased had lived. In day-to-day life, villages move and fission and there is a complex and widespread network of interpersonal relationships. In the sphere of everyday behaviour, the Merina peasant is part of a practical organisation adapted to the economy and ecology of his region and involving flux. But he identifies through the tomb and in sacred behaviour with a quite different ideal organisation of ancestors and stability. The tombs and death ritual support an ideological and social framework (local stable groups) which does not exist in the practice of the dispersed networks and overlapping, ungrouped, social relations. The tombs are a denial of the fluidity of the Merina society*» (HODDER 1982, pp. 200-201).

²⁵ SECRETAN 1995, TSCHUMI 2008, da ultimo NIZZO 2016.

contemporanee. A partire da tali presupposti, sin dal 1982, Ian Hodder aveva cominciato a porre l'accento sull'importanza di una analisi delle pratiche funerarie volta non solo

to catalogue and to set up behavioural correlates, but also to interpret in terms of concepts, symbolic principles and ideologies. Interpretation must be in terms of attitudes to death and the way in which those attitudes are integrated within practical living systems and the associated beliefs. In death people often become what they have not been in life. When, why and how this should be so have yet to be fully understood, but we cannot assume simple and direct links²⁶.

Situazioni affini traspaiono anche dalla documentazione funeraria delle culture protostoriche dell'Italia peninsulare, tra le quali risulta ormai abbastanza evidente come l'egualitarismo e l'isonomia che in apparenza contraddistinguono complessi come i campi d'urne villanoviani siano solo il frutto di un compromesso simbolico volto, per quanto possibile, a dissimulare nello spazio funerario le tensioni e le contrapposizioni sociali che dovevano contraddistinguere la dimensione quotidiana²⁷. La scarsa differenziazione dei corredi, l'omogeneità e la ripetitività delle pratiche rituali caratterizzanti i contesti delle prime fasi dell'età del Ferro, così come la limitazione quasi assoluta delle manifestazioni di ricchezza e l'esclusione più o meno sistematica di indicatori sociali peculiari, quali le armi, sono tutte potenziali testimonianze di una manipolazione ideologica della realtà, volta a riprodurre nella dimensione funeraria (e/o nella percezione collettiva che di essa si poteva avere durante le cerimonie funebri) una immagine della comunità sostanzialmente distorta rispetto a quella effettiva.

Un *egualitarismo simulato* che, fino a poco tempo fa, si riteneva dovesse caratterizzare anche la cultura terramaricola dell'età del Bronzo. Posizione, di recente, completamente ridimensionata grazie agli scavi condotti da Cardarelli nella necropoli di Casinalbo che, mettendo in luce ampie zone superficiali interessate dalla frammentazione e dallo spargimento rituale delle armi, hanno rivelato l'esistenza di un paesaggio funerario complesso e articolato, inscindibile rispetto a quello ricostruito attraverso l'analisi dei pozzetti funerari e dei modesti e ripetitivi corredi in essi deposti e, senza dubbio, caratterizzato da forme di esibizione dello *status* che dovevano aver luogo nelle fasi coincidenti con l'incinerazione del cadavere sulla pira che precedevano la tumulazione dell'urna, con la conseguente dispersione intenzionale di una parte consistente del corredo e/o degli oggetti personali del defunto²⁸.

Casi come quest'ultimo ci pongono ancora una volta di fronte ai potenziali paradossi interpretativi messi in luce dall'indagine etnografica e rivelano, al contempo, come in campo archeologico una accorta lettura della documentazione funeraria non possa prescindere da un confronto, per quanto possibile, esaustivo con l'intero *paesaggio*

²⁶ HODDER 1982, p. 201.

²⁷ D'AGOSTINO 1995, ID. 2005 e NIZZO 2015, pp. 303-308 e 386-388, con ulteriori riferimenti bibliografici.

²⁸ Cfr. la relazione presentata in questa sede da A. Cardarelli (in ANTARC 3-2). Cfr., inoltre, quanto accennato in proposito in NIZZO 2015, pp. 456-458.

rituale e, ovviamente, con la documentazione superstite degli spazi insediativi. Il tutto al fine di far emergere quelle contraddizioni che i filtri funerari e rituali cercano (più o meno intenzionalmente) di mascherare, fornendo una immagine in apparenza coerente ma in realtà fittizia della società.

Come vedremo meglio nei paragrafi seguenti, l'accesso al diritto di sepoltura è uno degli indicatori di maggior rilevanza in tal senso, poiché consente con buona approssimazione di definire quell'insieme di regole sociali e, più o meno conseguentemente, rituali, raramente esplicitate che potevano determinare l'inclusione o meno di un individuo nella comunità (reale o simbolica, insediativa o funeraria), a partire dal modo in cui la sua *identità* veniva percepita (adulto/bambino, indigeno/immigrato, uomo/donna, vecchio/giovane, libero/schiavo, ricco/povero, abile/disabile, sano/malato etc.) dalla collettività e, di conseguenza, integrata in essa, secondo quel sistema valoriale precedentemente evidenziato di *analogie (continuità)* e *differenze (discontinuità)*, di *similitudini* e *divergenze* che marcano la distanza dall'idea astratta e spietatamente normalizzante del *Noi*.

Nelle necropoli villanoviane²⁹, tra la fine del IX e il principio dell'VIII secolo a.C., il sistema di rappresentazione funeraria fondato su di un egualitarismo almeno apparente e sulla tendenza a riprodurre nella sepoltura – seppure per macrocategorie filtrate isonomicamente – i ruoli effettivamente detenuti dai defunti al momento della morte³⁰, viene rapidamente posto in discussione, come conseguenza di logiche evolutive interne al sistema (come preferiscono ipotizzare i fautori della prospettiva sviluppata dalla scuola protostorica romana) e/o per effetto dei primi contatti sistematici con il mondo vicino orientale e con quello greco (impostazione privilegiata dalla tradizione etruscologica)³¹.

L'emergere di una aristocrazia *capace di e interessata a* rappresentare se stessa anche nello spazio della sepoltura così come in quello più ampio della necropoli, costituisce l'aspetto funerario più evidente di una rivoluzione che, nella sostanza, presuppone una transizione concettuale dall'esaltazione del *ruolo* a quella del *rango*, esemplificata dall'ostentazione di ricchezze e dalla monumentalizzazione in superficie delle tombe, tali da renderle a tutti gli effetti luoghi di esaltazione e di celebrazione della memoria clanica.

In questo contesto, quasi inevitabilmente, si sviluppa quella concezione della trasmissione ereditaria del rango che, almeno limitatamente alla finzione funeraria, consente di fissare nell'eternità i processi antropopoietici, perfezionando identità altrimenti incompiute come quelle dei bambini anche al di là dei limiti imposti dall'esistenza mortale.

²⁹ Distribuite in un'area corrispondente sostanzialmente a quella occupata in età storica dagli Etruschi e, dunque, estesa dalla Pianura Padana alla Toscana e al Lazio settentrionale, con appendici in Campania, in particolare nelle aree di Capua e Pontecagnano.

³⁰ Sulla base, essenzialmente, di semplici opposizioni di genere, con enfasi limitata agli attributi legati alle funzioni di filatrice/tessitrice per le donne e di guerriero per gli uomini. In quest'ultimo caso, dove sono disponibili dati antropologici, si può riscontrare una maggiore tendenza alla rappresentazione isomorfica del defunto come portatore di armi (reali o simboliche) qualora l'età della morte fosse effettivamente compatibile con l'espletamento di tale ruolo.

³¹ Sulla complessa questione cfr. Nizzo 2015, cap. 7, *passim* e, da ultimo, Id. 2016a.

Con modalità necessariamente discriminanti, una porzione esigua della comunità esalta se stessa e il proprio rango proiettando la sua realizzazione anche nella dimensione ultraterrena, dov'è possibile negare la morte, con un inganno consapevolmente condiviso da tutti i luttuati.

Può così essere perpetuata una tradizione simbolica comune a molte culture e diffusa sin dalla fine dell'età del Bronzo nell'Italia peninsulare, quella dell'assimilazione più o meno esplicita della tomba e/o dell'urna cineraria a una casa, attraverso la quale la messa in scena della vita diviene uno strumento indispensabile per perfezionare il commiato e rendere coerente la prassi rituale con l'esigenza di rimuovere il lutto negando la morte e affermando la continuità dell'esistenza. Concetti che potevano essere analogamente perseguiti, come vedremo, grazie a espedienti rituali o simbolici più o meno espressivi, quali l'antropomorfizzazione dell'urna cineraria, connotata da una forte astrazione prima di raggiungere forme naturalistiche come quelle dei celebri canopi chiusini di VI secolo a.C.

Un processo che, nel corso dell'VIII secolo a.C., venne indubbiamente facilitato dalla riaffermazione nell'area villanoviana del rituale inumatorio, per intermediazione e influsso più o meno diretto della *Fossakultur* dell'Italia meridionale, come vedremo meglio più avanti³². Tale costume, infatti, implicando nell'immediato orizzonte del lutto una preservazione dell'identità corporea, consentiva di organizzare il corredo in modo tale da presupporre – più esplicitamente e coerentemente di quanto poteva avvenire in un'incinerazione – il protrarsi di una sua relazione funzionale col defunto, come se questi fosse in grado di continuare a farne uso anche all'interno della sepoltura.

Per utilizzare la terminologia remottiana³³, il *principio iper-culturale* della negazione/rifiuto della morte – in assenza di procedure alternative e fortemente specializzate come la mummificazione o la criogenizzazione – veniva dunque conseguito mediante una *strategia* che prevedeva la *massima continuità* possibile dell'identità corporea, fittiziamente conservata per tramite della sua riproposizione plastica (sotto forma di statuetta, urna o sarcofago antropomorfizzati) e/o attraverso l'attribuzione al cadavere inumato (o alla sua effigie) di una parvenza simulata di vita.

L'assimilazione del cadavere del defunto a un simposiasta (mirabilmente esemplificata da manifestazioni recenziore come il celebre “sarcofago” ceretano degli Sposi dell'ultimo quarto del VI secolo a.C., per citare un solo caso tra i tanti possibili) va esattamente in questa direzione e marca, già sul finire dell'VIII secolo, l'introduzione nelle società indigene dell'Italia centrale di influssi culturali allogeni legati al consumo del vino, dapprima semplicemente testimoniato nelle sepolture dalla comparsa nel corredo del set di vasi preposti a tale scopo e, successivamente, acquisito come vero e proprio modello ideologico, espressivo e rappresentativo, come dimostra inequivocabilmente, tra gli altri, il caso della tomba 15 della necropoli di Castel di Decima (località del *Latium Vetus* a sud di Roma, nei pressi dell'attuale Castel Porziano), una sepoltura che costituisce una mirabile esemplificazione

³² Al Par. 4.4.

³³ REMOTTI 2006a.

delle *ambizioni* funerarie dell'élite "principesca" del periodo orientalizzante, magistralmente analizzata da Gilda Bartoloni, che vi ha individuato una delle prime attestazioni nella nostra Penisola della pratica del banchetto sdraiato di matrice vicino-orientale³⁴.

Tale evoluzione può essere ulteriormente approfondita se si procede a un rapido confronto tra i codici simbolici di quest'ultima sepoltura e quelli ricostruibili per la tomba 21 del medesimo sepolcreto, pertinente anch'essa a un inumato di sesso maschile, fortemente caratterizzato come guerriero, prossimo topograficamente al defunto della tomba 15, ma più antico di circa una generazione, essendo morto intorno al 730-720 a.C. e, probabilmente, legato a quest'ultimo da vincoli di tipo familiare più o meno diretti.

1.2. Continuità/discontinuità del rimanere. Il caso delle tombe 21 e 15 della necropoli laziale di Castel di Decima

Un fondamentale aiuto per la comprensione di alcuni dei processi che hanno portato agli *exploit* "principeschi" dell'Orientalizzante antico – in particolare in Etruria e nel *Latium vetus* – deriva da quei contesti che, collocandosi nel momento di passaggio fra la III e la IV fase laziale (seconda metà dell'VIII secolo a.C.), rappresentano una sorta di "ponte" fra due mondi permeati da ideologie e atteggiamenti rituali in parte contrapposti e in parte complementari. Fra i principali contesti connotati da tali requisiti spicca quello della tomba 21 di Decima, cosiddetta "del guerriero", ancora oggi sostanzialmente inedita³⁵. In questa straordinaria sepoltura il cadavere era deposto supino in una fossa lunga e stretta (3.70 ca. x 1.10 m), orientata in senso NE-SW, perfettamente conforme alle modalità costruttive in voga nel III periodo, con un piccolo e irregolare loculo posto all'altezza dei piedi del defunto sul lato NW della fossa e all'altezza di ca. 0.50 m. dal piano deposizionale (*Figg. 2-3*).

Il defunto³⁶ aveva il capo (o forse tutto il corpo) avvolto in un sudario, fermato all'altezza del cranio da una fibula a drago d'argento. La parte superiore del torace fin sotto il collo era protetta da un pettorale di bronzo fermato alla base mediante due fibule ad arco serpeggiante in ferro. Una armilla era infilata all'avambraccio destro³⁷, mentre presso il braccio sinistro, apparentemente indossata, era una spada ad antenne con fodero, deposta con andamento obliquo e con la punta rivolta verso l'alto; accanto ad essa e presso l'omero sinistro era deposta una spada corta con fodero, con la punta rivolta verso l'alto da cui partiva una "catenella" di anelli d'osso.

³⁴ BARTOLONI 2002, *passim* ripreso e integrato in BARTOLONI 2003, pp. 203-209.

³⁵ Nota purtroppo solo da brevissimi cenni e oggetto, insieme ad alcune altre, della tesi di laurea dello scrivente: NIZZO 1999-2000, pp. 125-221 e *passim*.

³⁶ Le ossa, quasi perfettamente conservate, permettono di stabilire, a un esame preliminare condotto dallo scrivente, che si trattava di un individuo adulto di sesso maschile, di corporatura robusta e altezza compresa fra 1.70-1.75.

³⁷ Secondo un costume documentato anche in altre tombe maschili di III e IV fase fra le quali la tomba 23 della medesima necropoli (cfr. ZEVÌ 1977, p. 256).

Presso i fianchi, la veste doveva essere trattenuta mediante un gancio composto di due parti rinvenute regolarmente chiuse; un coltello (forse spezzato ritualmente in due parti³⁸) e un punteruolo di ferro con manico in osso erano all'altezza del fianco sinistro, in parte sovrapposti alla zona centrale della prima spada.

Presso il lato destro del corpo, all'altezza del cranio, erano collocati due puntali di lancia, uno in bronzo e l'altro in ferro, con la relativa punta posta verso il lato SW della fossa; le due lance erano state deposte integre e misuravano rispettivamente 2.40 quella in bronzo e 2.05 m. ca. quella in ferro; presso i due puntali e, quindi, alla destra del capo erano alcuni dischi d'ambra forse riferibili a una sorta di scettro in materiale deperibile. Una terza punta di lancia in ferro con relativo puntale era invece stata deposta, spezzata, nella parte inferiore della fossa a breve distanza dalle punte delle lance sopra menzionate.

L'armatura era completata da tre scudi di bronzo con relativi pendagli che coprivano integralmente il defunto dalla testa ai piedi, sovrapponendosi leggermente presso i bordi e il lato "interno" a diretto contatto con lo scheletro. Tale disposizione rivela una esplicita volontà di preservare il defunto dal contatto con gli strati soprastanti, conferendo così agli scudi un effettivo valore *difensivo* e quindi *funzionale*³⁹, secondo una pratica che trova puntuali riscontri in deposizioni coeve, come la tomba 1036 della necropoli veiente di Casale del Fosso (celebre per la presenza di due scudi bilobati, interpretati convincentemente da Colonna come *ancilia*)⁴⁰ o l'inedita tomba 38 della necropoli di Rigostano a Trevignano Romano, ricadente anticamente in territorio veiente⁴¹, per citare solo i casi noti caratterizzati dall'impiego di scudi *reali* (Figg. 4-5).

Ad essi faceva seguito, verso SW, una lamina ovale di bronzo sovrapposta in parte a due morsi equini e, per questo, identificata in un primo tempo come «*musiera*» ma

³⁸ NIZZO 1999-2000, pp. 160-161, catt. 51-52; non si può escludere che si tratti di una rottura rituale in quanto risultano del tutto mancanti le parti intermedie e terminali e lo stato degli oggetti circostanti, compreso il delicato punteruolo con manico in osso adiacente al coltello e in perfetto stato di conservazione, è tale da escludere una azione involontaria dovuta alla pressione del soprastante riempimento di pietre.

³⁹ Come è stato già ipotizzato, i tre scudi della tomba 21 potrebbero aver avuto una specifica funzione anche nel corso della cerimonia funebre, venendo utilizzati nel corso di "danze guerriere" in modo da produrre, anche grazie alle tre-quattro coppie di pendagli applicate sul lato interno di ciascuno di essi, un ritmo cadenzato come quello ottenuto con gli *ancilia* durante le danze rituali dei Salii o anche venendo usati direttamente come strumenti a percussione con modalità analoghe a quelle documentate in alcune scene di *pròthesis* riprodotte sulla coeva ceramica geometrica greca, con soggetti seduti intenti a percuotere scudi di forme svariate con il chiaro scopo di accompagnare ritmicamente la processione funebre. Su queste problematiche si veda da ultima BARTOLONI 2003, p. 169, con bibl. a p. 188; cfr. inoltre PINZA 1905, c. 146, il quale commentando la funzione dei pendagli di uno scudo dell'Esquilino, in tutto identici a quelli dell'esemplare della tomba in oggetto, concludeva che «*se quindi si ha presente il fatto che due dei pendagli della tomba esquilina sono rimasti riuniti per le faccie piane, si accetterà forse l'ipotesi che fossero appunto accoppiati in tal guisa perché nei movimenti impressi allo scudo si urtassero per le faccie piane, destinate a produrre un suono guerriero*».

⁴⁰ COLONNA 1991, BOITANI 2001.

⁴¹ Notizie preliminari in CARUSO 1992, ADINOLFI, CARMAGNOLA 1992, CARUSO, PISU 2002.

da identificare più probabilmente come schiniere⁴². Un coperchio/scudo fittile⁴³ era

⁴² BEDINI 1977, p. 287; EMILIOZZI 1997, p. 313, cat. 20 (con fraintendimenti); NIZZO 1999-2000, pp. 190-191, cat. 87. Il presunto schiniere non era indossato ma risultava deposto nella parte inferiore della fossa, oltre i piedi del defunto e in corrispondenza dei morsi di cavallo, circostanza che in corso di scavo aveva indotto a interpretarlo come musiera equina o, in alternativa, come placca di rivestimento del timone del carro (ZEVI, BEDINI 1973, p. 38). L'interpretazione come musiera sembra smentita non tanto dalla rarità di tali oggetti, in particolare in questa fase, ma piuttosto dall'osservazione delle caratteristiche della lamina bronzea che, nonostante lo stato di conservazione non ottimale, non sembrerebbe presentare una conformazione consona anatomicamente a un cavallo, essendo sprovvista di adeguati orifizi e/o rientranze in corrispondenza degli occhi. L'identificazione preferibile resta dunque quella di schiniere (del tipo ovale che precede l'introduzione degli esemplari anatomici di tradizione greca), anche in virtù di analogie con esemplari simili documentati in contesti della fine dell'età del Bronzo e degli inizi della prima età del Ferro nell'Italia del Sud e in Sicilia – da Canosa, Torre Galli, Pontecagnano (tomba 180, fase IA, *Pontecagnano* 1988, pp. 79-80, tipo 630, con confronti e bibl.), Chiaromonte (tomba 140, contesto ancora sostanzialmente inedito, datato nel corso del IX sec., AA.VV. 2001, p. 81, n. 54), Madonna del Piano (tomba 26, ALBANESE PROCELLI 1994, pp. 154-155 fig. 1) – o nel nord a Pergine, ma attestati anche nel corso del VII secolo a.C. in ambito balcanico (LUCENTINI 1981, pp. 99 e 108; si veda in particolare un esemplare da Dobraci, Albania, in *Arte albanese* 1985, p. 38, n. 153, molto simile al nostro per forma e decorazione). Se tale ipotesi fosse confermata, quella di Decima sarebbe la prima attestazione “reale” di questa categoria di armi difensive nel *Latium vetus* dopo le riproduzioni miniaturizzate di schinieri documentate in contesti di I fase, da *Lavinium*, Santa Palomba, Quadrato e Trigatoria. In quest'ultimo sito, in particolare, è attestato uno schiniere “singolo”, come si verifica anche a Torre Galli (PACCIARELLI 1999, pp. 73-74, con distribuzione a p. 136, tipo R1, fig. 36; gli schinieri sono documentati in 3 o 5 contesti datati fra le fasi IA e IB locali, tutti con un singolo esemplare, deposto in due casi presso i piedi e negli altri presso l'avambraccio destro, circostanza che permette di ipotizzare un suo possibile utilizzo protettivo anche per la parte superiore del corpo) e, successivamente, in contesti dell'Italia centrale appenninica (in ambito abruzzese questo costume, che sembrerebbe rispondere a una precisa esigenza bellica, è documentata a partire dall'età arcaica a Campovalano: AA.VV. 1978, pp. 183, p. 192, nota 35, p. 199, p. 276, tav. 63ab, con ampia discussione). La deposizione di un singolo esemplare può avere molteplici spiegazioni. In realtà sembra metodologicamente scorretto assumere come dato certo il fatto che gli schinieri debbano sempre essere deposti in coppia. L'uso di uno schiniere singolo, infatti, può essere parimenti funzionale e corrispondere a un atteggiamento difensivo diverso da quello presupposto dall'uso in coppia (come avviene in età storica, ad esempio, in ambito sannita: LIV., IX, 40, 3; SIL. IT., *Punicorum*, III, 279; *Ib.*, VIII, 419; GIOV., VI, 256, su quest'ultimo passo, relativo al costume gladiatorio dei *Sannae*, cfr. CALDELLI 2001). In alternativa, si può pensare che, nel caso in esame, la posizione dello schiniere *non indossato* abbia reso concettualmente inutile deporre nella tomba anche il secondo esemplare che, non essendo *funzionale*, avrebbe potuto essere percepito come *ridondante*. Inoltre, la scelta di non indossare lo schiniere potrebbe essere stata indotta dalla predominante esigenza di coprire il corpo del defunto con gli scudi, seguendo una tradizione che, come si è visto, ha richiami in contesti coevi di ambito etrusco-meridionale. La percezione dello schiniere come strumento da difesa d'uso occasionale potrebbe aver sollecitato i congiunti a non deporlo sul corpo del guerriero. Gli esemplari di forma ovale, come quello in esame, sembrano infatti prevedere un utilizzo limitato al momento dello scontro diretto. La loro morfologia rende improbabile ipotizzarne un impiego nelle fasi di avvicinamento al luogo di battaglia, come avviene invece per gli esemplari anatomici che potevano essere indossati con il resto dell'armatura già fin dalle fasi di preparazione dello scontro. Tale riflessione potrebbe spiegare le ragioni altrimenti sfuggenti che hanno condizionato la disposizione dell'esemplare della tomba 21, apparentemente incoerente rispetto a quella delle altre armi da offesa e da difesa collocate in modo da risultare *funzionali*.

⁴³ Anche l'identificazione di quest'ultimo crea qualche difficoltà. Considerato fra i primi esempi di scudi fittili in BARTOLONI 1993, p. 277, nota 17, anche per il fatto che viene a trovarsi all'estremo SW di un allineamento continuo di scudi reali, proprio in virtù del confronto con questi ultimi e con le loro rappresentazioni fittili certe (superficie concavo/convessa, diametro superiore ai 50 cm.), esso sembra essere piuttosto un coperchio (superficie piana, diam. inferiore ai 35 cm.), ipotesi apparentemente confermata da un oggetto analogo rinvenuto nella tomba 15 in associazione con degli scudi fittili canonici, e interpretato come coperchio dal suo editore (F. ZEVI in *Decima* 1975, p. 274, n. 30). Sia nel caso della tomba 15 che in quello della 21 mancherebbero però le tracce dell'eventuale contenitore al quale i due presunti coperchi avrebbero dovuto sovrapporsi, ma non si può escludere che esso fosse in materiale organico. La posizione obliqua e rialzata rispetto a quella degli scudi reali e il suo posizionamento – a differenza di questi – con la maniglia rivolta verso l'alto sono tutti fattori che avvalorano la sua interpretazione come coperchio, oltre al fatto che risulta difficile trovare una spiegazione del perché un oggetto che dovrebbe simboleggiare uno scudo sia riprodotto in una forma piatta e con dimensioni considerevolmente diverse rispetto a quelle degli esemplari che si vorrebbero riprodurre. Una terza interpretazione possibile è quella che propone di connettere questi oggetti alla sfera dell'alimentazione, ipotizzandone un utilizzo funzionale alla preparazione di «*sfocacce*» (FALCHI 1887, p. 498) o in rapporto alla carne (BEDINI 1992, p. 84).

deposto, infine, presso il lato corto SW, in posizione isolata e leggermente rialzata rispetto al piano deposizionale. La salma, con buona parte degli oggetti descritti, era stata infine deposta all'interno di una grande cassa lignea o di un tronco d'albero allo scopo di garantirne la conservazione e isolarla dal terreno circostante⁴⁴. Forse con un analogo fine era stato sovrapposto alla testa del defunto un carro posizionato integro in tutte le sue parti e con i due cerchioni di ferro tangenti ai lati lunghi della fossa. Questi, in estrema sintesi, i dati salienti relativi alla disposizione del defunto con gli "oggetti personali" nella fossa.

Per quanto concerne il loculo esso era stato *arredato* solo dopo aver interamente allestito la fossa e iniziato il suo riempimento, come prova il fatto che i resti di alcuni vasi in esso contenuti poggiavano in parte sulle pietre che la colmavano. Quest'ultimo dato fornisce una chiara idea della separazione non solo *fisica* e *concettuale* ma anche *temporale* fra le due parti del corredo e le *azioni* connesse con il loro allestimento. Al loculo era riservato integralmente il vasellame ceramico e metallico, cui si aggiungevano, nel caso in esame, i soli spiedi di ferro, funzionali al consumo delle carni e, pertanto, percepiti come parte integrante delle stoviglie metalliche atte al medesimo scopo.

L'immagine che veniva data del defunto era, quindi, quella *reale* di un guerriero sepolto con l'armatura completa⁴⁵ – indossata e pronta all'uso⁴⁶ – e il carro da guerra, completo di morsi allusivi ai cavalli e sovrapposto direttamente al cadavere, quasi per accompagnarlo e proteggerlo durante l'ultimo viaggio.

Il corredo della tomba 15⁴⁷ – databile nel pieno Orientalizzante antico e di circa una generazione più recente della precedente – è caratterizzato dalla presenza di molti oggetti affini, funzionalmente, a quelli incontrati nella tomba 21, con la fondamentale differenza che gran parte di essi sembra avere subito una generale *risemantizzazione* desumibile in maniera più o meno evidente dal confronto tra le diverse modalità deposizionali che i singoli reperti hanno nell'una e nell'altra sepoltura e dal diverso rapporto dialettico che essi assumono o meno con il corpo del defunto (*Fig. 6*). Per quanto concerne l'abbigliamento, il defunto della tomba 15 sembra anch'esso adeguarsi al rigore che caratterizza le deposizioni maschili di Decima fin dalle fasi più antiche, contraddetto solo in parte dall'utilizzo dell'affibbiaglio di bronzo che tratteneva le vesti all'altezza del petto, secondo un costume che si ispira alla moda delle aristocrazie principesche dell'Etruria piuttosto che a modelli locali⁴⁸.

⁴⁴ Per la presenza di sepolture in tronchi d'albero a Decima si veda Zevi 1977, p. 251, con casi inediti citati.

⁴⁵ L'assenza dell'elmo rientra nella norma comunemente riscontrata nel Lazio, sebbene una serie di borchie rinvenute in corrispondenza del capo e, probabilmente, da non connettere né con gli scudi né con l'eventuale sudario, non lasci escludere l'ipotesi di un copricapo alternativo.

⁴⁶ Agli oggetti funzionali come le lance di ferro e la spada ad antenne (regolarmente indossata) erano associate anche armi presumibilmente "da parata" come la punta di lancia di bronzo e la spada corta con fodero decorato ad agemina e catenella di anelli in osso (non indossata ma deposta significativamente a sinistra del capo).

⁴⁷ I resti ossei, limitati alle sole corone dentarie, hanno permesso la determinazione dell'età che doveva essere compresa tra i 25-30 anni (Bartoloni 2003, p. 214), la determinazione del sesso è fondata esclusivamente sull'osservazione della composizione del corredo.

⁴⁸ F. Zevi in *Decima* 1975, pp. 292-3 e Zevi 1977, pp. 256-7.

Un secondo affibbiaglio argenteo era deposto *slacciato* tra la vita e le gambe, con modalità che sembrano poter essere connesse a un atteggiamento rituale caratteristico della III fase laziale⁴⁹. Affine alla tomba 21 sembra essere l'utilizzo della fibula a drago d'argento, di un tipo più evoluto, non utilizzato però per trattenere un sudario ma per fermare la veste presso la spalla destra.

L'aspetto che più degli altri colpisce l'attenzione consiste nel diverso ruolo dato alle armi tra le due sepolture. Per utilizzare una fortunata espressione di F. Zevi, se nella tomba 21 il *guerriero* sembra essere presentato in abiti "militari", il "principe" della tomba 15 sembra piuttosto essere in abiti "civili"⁵⁰, come pure buona parte degli altri defunti dell'Orientalizzante caratterizzati dalla presenza di armi. La spada, infatti, piuttosto che essere indossata era deposta alla destra del cadavere, accanto al capo e con la punta verso l'alto; una frattura presso l'impugnatura potrebbe essere il frutto di un gesto intenzionale, analogo a quello riscontrato nella tomba 23 della medesima necropoli⁵¹. Un gesto di volontaria *defunzionalizzazione* caratterizza certamente la lancia di ferro, priva del puntale e deposta presso i piedi sulla destra, insieme ai cilindri di bronzo che dovevano in origine rinforzare l'asta lignea⁵² e che, dopo la rottura di quest'ultima, erano stati *amorevolmente* collocati accanto alla punta. Come si è visto in precedenza, un gesto simile è riconoscibile anche nel caso della tomba 21, nel quale una punta di lancia di ferro con relativo puntale, rotta l'asta lignea che li congiungeva, erano stati deposti l'uno parallelo all'altro, approssimativamente nella stessa posizione occupata dalla lancia spezzata della tomba 15. La consonanza che si cela dietro questi gesti, ripetuti con le medesime modalità a distanza di ca. 30 anni, rivela l'esistenza di un preciso rituale che se, per la limitatezza dei dati editi, non può essere verificato nel resto della necropoli, si presenta almeno nei due casi esaminati con una forza espressiva tale da apparire quasi un *retaggio familiare*,

⁴⁹ Quest'ultimo atteggiamento, opportunamente messo in evidenza da A. Bedini per il caso di Decima (in BEDINI, CORDANO 1977, p. 289, nota 37), trova riscontri anche in altri sepolcreti come quello di Osteria dell'Osa (particolarmente evidenti i casi delle tombe 287 e 239 del III periodo laziale, entrambe pertinenti a uomini di età avanzata; cfr. in particolare per la t. 239 A. De Santis in BIETTI SESTIERI 1992, p. 838, con rif. anche a contesti recenziatori), soprattutto nella fase avanzata dello stesso periodo (fase IIIB). La pratica consisteva nel deporre i defunti con gli affibbiagli e/o con i ganci delle cinghie aperti o, anche, rimossi dal corpo e deposti su di esso in senso trasversale e manifestamente slacciati. Il senso di questi atti sembra essere chiaramente di tipo simbolico, in quanto non vi era alcuna ragione pratica per giustificare questo atteggiamento. Situazioni simili possono essere osservate anche nel caso dei cinturoni in alcune deposizioni femminili mentre è molto più complesso individuare circostanze affini nel caso di fibule e/o di altri oggetti ornamentali.

⁵⁰ ZEVİ 1977, p. 259.

⁵¹ NIZZO 2011a, pp. 59-61; cfr. anche quanto accennato in proposito avanti.

⁵² Oggetti analoghi rivestivano anche le aste lignee delle lance della tomba 21; essi sono stati rinvenuti insieme a numerose spirali di bronzo lungo l'asse che congiungeva le lance con i rispettivi puntali; la loro interpretazione, pertanto, non presenta difficoltà ed è ulteriormente confermata da numerosi confronti nel *Latium vetus* e in Etruria (a *Crustumarium*, *Praeneste*, Osteria dell'Osa, Tor de' Cenci, Veio, Narce). La ricostruzione tridimensionale del corredo con la lancia apparentemente integra edita in BEDELLO TATA 1996 e successivamente ripresa in BARTOLONI 2002, p. 62, fig. 4 e BARTOLONI 2003, p. 207, fig. 6.2, trae origine da una non piena comprensione nell'*editio princeps* della funzione dei tubetti cilindrici, di cui veniva rilevata la ricorrente associazione con le lance ma veniva esclusa la diretta pertinenza in quanto non disposti sull'asse del bastone ligneo che si immaginava fosse integro (F. Zevi in *Decima* 1975, p. 263, nn. 7-10 e ZEVİ 1977, p. 259).

trasmesso da padre in figlio all'interno di un gruppo egemone⁵³. A nessuna delle armi poste a ridosso del defunto della tomba 15 veniva, quindi, attribuita un'effettiva funzione, o in virtù della loro posizione rispetto al cadavere o per effetto di una loro preventiva defunzionalizzazione. Alle tre lance rimanenti (probabilmente anch'esse spezzate) era stata infatti riservata una collocazione insieme al resto del corredo d'accompagnamento, in una posizione che trova riscontro nelle più recenti tombe 100 e 152⁵⁴. La totale mancanza di armi difensive era stata in parte compensata dalla deposizione, presso il carro, di una coppia di scudi fittili impilata al di sopra del controverso scudo fittile/coperchio che, trovando l'unico riscontro nell'esemplare affine della tomba 21, costituisce un ulteriore punto di contatto fra i due corredi, sia sul piano rituale che su quello della cultura materiale.

Anche la posizione del carro sul lato riservato al corredo sembra denunciare una mutata percezione delle valenze ideologiche incarnate da questo veicolo che diviene, a partire proprio da questa fase, puro simbolo di prestigio, come denota la sua diffusione anche in contesti femminili, talvolta in associazione con scudi reali⁵⁵. Da rilevare, infine, la posizione del coltello: nella tomba 21 collocato sul petto del defunto, nella 15 depresso invece insieme al corredo d'accompagnamento, con il resto dell'apparato legato alla macellazione e al consumo delle carni e non più in relazione diretta col cadavere.

L'oggetto *personale* che senza dubbio marca più degli altri la contrapposizione fra l'immagine dei due defunti è senza dubbio lo *skyphos* d'argento *impugnato* con la mano sinistra dal "principe" della tomba 15, il quale veniva pertanto rappresentato fin nel sepolcro nell'atto *crystallizzato* di prendere parte a quella che, come accennato, è stata considerata una delle prime testimonianze del costume del "banchetto sdraiato" nell'Italia peninsulare⁵⁶.

In questo *atto* si concretizza definitivamente la cesura fra due epoche e fra due ideologie complementari eppure contrapposte: quella del "guerriero" della tomba 21 "nel segno della spada", deposta presso l'avambraccio sinistro e pronta quasi ad essere sguainata, cui il "principe" della 15 contrappone il suo *eupoton poterion* argenteo, impugnato nella mano sinistra e pronto a recare al defunto il suo ultimo sorso di vino.

⁵³ Si tenga anche presente la relativa vicinanza spaziale fra le due sepolture in esame che, pur essendo alla distanza di ca. 80 m., tralasciate le poche tombe circostanti tutte apparentemente più recenti, venivano ad essere le sole, insieme al "Tumulo Lanciani" e alla tomba 14 (corrispettivo femminile della 15), poste in quest'area sullo scorcio fra l'VIII e il VII secolo.

⁵⁴ Nel caso della tomba 152 si registra addirittura la scomparsa definitiva della "lancia personale" deposta accanto al defunto che conserva la sola spada accanto al capo e le tre lance deposte, apparentemente integre (o collocate come fossero tali), accanto alla parete della fossa oltre lo spazio riservato al corredo. La sensazione che si ha ponendo su una linea cronologica le tre tombe 21, 15 e 152 è quella di osservare le tre fasi successive di una progressiva *smilitarizzazione* del defunto.

⁵⁵ Su queste problematiche cfr. in generale BARTOLONI 2003, pp. 138-143, con ampia bibliografia.

⁵⁶ BARTOLONI 2003, *loc. cit.*. Si veda, da ultimo, anche la documentazione raccolta per Pithekoussai in NIZZO 2007, p. 38, con rif. alla nota 151 di p. 212.

1.3. La “lancia spezzata”: defunzionalizzazione, inversione e risemantizzazione

Il confronto tra i due casi citati, seppure inevitabilmente sommario, appare particolarmente significativo ai fini del presente contributo, perché offre una esemplificazione abbastanza perspicua dell'evoluzione del linguaggio rituale e dei meccanismi di ricodifica simbolica dell'apparato funebre in un arco di tempo piuttosto limitato, segnato, come si è detto, da una profonda rielaborazione (e negoziazione) delle modalità di percezione e rappresentazione dell'identità, i cui riflessi appaiono in forma altrettanto evidente e, più o meno, coerente anche nel complesso di gesti e di oggetti che connotano e scandiscono le diverse fasi del funerale e della sepoltura con le quali il processo antropo-poietico può dirsi definitivamente giunto a compimento. In particolare, a ulteriore riprova dell'elevata posizione sociale che doveva connotare il defunto, la cura riversata nella protezione del cadavere della tomba 21 (e delle citate tombe consimili) sembra riecheggiare l'attenzione e le premure che sono solite caratterizzare la gestione del corpo dei sovrani dopo la morte, sull'interpretazione delle quali la letteratura antropologica ha cominciato a soffermarsi da molto tempo, evidenziando il nesso strettissimo tra la discontinuità che segna la scomparsa del Re (e la decomposizione del suo cadavere, elevato a metafora dello Stato) e l'esigenza contestuale di dare continuità ai processi di trasmissione e di gestione del potere, senza i quali l'ordine sociale rischierebbe di essere irrimediabilmente posto in discussione⁵⁷.

In tal senso acquista specifico rilievo la straordinaria continuità riscontrata nel trattamento rituale della lancia di ferro che si ripropone immutato a distanza di una generazione sia nella tomba 21 che nella tomba 15, a dimostrazione di come alcune pratiche, soprattutto ai vertici della società, possano persistere anche a fronte di un generalizzato rinnovamento dei modelli sociologici di riferimento⁵⁸.

Un aspetto che, a nostro avviso, diventa ancor più rilevante se si considera il ruolo simbolico attribuito nella cultura latina all'*hasta*: metafora del potere legittimo in

⁵⁷ REMOTTI 1993, p. 76: «La categoria del “ciò che scompare” in relazione al corpo del sovrano pone in luce una duplice utilizzazione simbolica del corpo regale: da un lato il corpo è utilizzato per rappresentare lo Stato (la sua organizzazione, il suo permanere, dunque la categoria II: “ciò che rimane”), dall'altro, e soprattutto, esso è motivo di riflessione sulla scomparsa (cat. I). Il corpo, destinato a scomparire, fa riflettere anche sulla scomparsa, quanto meno periodica, del potere». Cfr. *ib.*, pp. 89-107 anche l'approfondita trattazione delle modalità di manipolazione del cadavere del sovrano nel regno Nkore dell'Uganda, che consente di perfezionare e, in parte, di superare, la prospettiva interpretativa delineata in rapporto ai funerali regali in HUNTINGTON, METCALF 1985, pp. 195 e ss. Tematiche affini sono state trattate anche nel volume *Rituals of Royalty* curato da D. Cannadine e S. Price (CANNADINE, PRICE 1987), con contributi interdisciplinari di antichisti (A. Kuhrt, S. Price), storici (A. Cameron, J. L. Nelson, D. McMullen) e antropologi (R. Burghart, M. Gilbert e M. Bloch, il cui articolo sarebbe poi confluito in BLOCH 1989, pp. 187 ss.), incentrati su di una documentazione estesa dal Vicino Oriente alle “società tradizionali” contemporanee del Ghana, del Madagascar e del Nepal, passando per le pratiche funebri degli imperatori romani e i rituali di corte bizantini, carolingi e della Cina dei T'ang. Più di recente, le medesime questioni sono state trattate nel volume collettaneo BOISSAVIT-CAMUS, CHAUSSON, INGLEBERT 2003, in una prospettiva essenzialmente antichistica (filologico-letteraria più che archeologica, ad eccezione dei contributi di C. Huguenot e J.-P. Sodini) circoscritta a un areale geografico e temporale compreso tra il mondo classico mediterraneo e quello medioevale europeo.

⁵⁸ Come ha assai bene evidenziato M. Torelli, da ultimo, in TORELLI 2011.

capo al *pater familias* e della stessa regalità⁵⁹. La frammentazione rituale dell'asta lignea che dava piena funzionalità alle diverse componenti – punta, puntale e cilindretti di rinforzo – della lancia di ferro e la loro accurata deposizione accanto al cadavere non potevano costituire dei gesti privi di significato per gli astanti, poiché coinvolgevano uno degli oggetti che maggiormente definiva il ruolo sociale del defunto all'interno della sua comunità di appartenenza; una funzione interrotta dalla morte ma che, idealmente, poteva protrarsi nell'oltretomba anche in virtù di un atto che serviva a traghettare nella medesima dimensione l'oggetto che più degli altri contribuiva a caratterizzarla, a tale scopo intenzionalmente defunzionalizzato.

Nel trapasso epocale che marca la distanza tra la fine della prima età del Ferro e l'Orientalizzante, tale rituale poteva dunque essere condiviso e trasmesso a distanza di una generazione tra due esponenti della medesima élite e, forse, del medesimo gruppo familiare, in forme semioticamente coerenti seppur calate in un contesto in cui apparivano radicalmente mutati le forme, i modi e i modelli di autorappresentazione delle aristocrazie e, conseguentemente, lo stesso linguaggio simbolico/funzionale degli oggetti che concorrevano a definirle, nella vita di ogni giorno così come nel corso del funerale.

Come si è provato a evidenziare nel caso citato, l'osservazione attenta dell'organizzazione del corredo in relazione al corpo del defunto e/o alla sua effigie offre, da questo punto di vista, spunti molto rilevanti per una definizione critica del loro possibile significato e, attraverso di esso, per la comprensione dell'eventuale ruolo attribuito dai luttuati al cadavere e, conseguentemente, della percezione stessa di quest'ultimo tra i sopravvissuti: in quanto soggetto attivo o passivo, dotato di una personalità coerente con quella effettivamente detenuta in vita o, eventualmente, assimilato a un'entità astratta e/o soprannaturale, potenzialmente inclusa nel corpo sociale degli "antenati", in grado o meno di interagire positivamente o negativamente con i sopravvissuti e, in virtù di ciò, venerata o temuta sulla base di una percezione – spesso condizionata da superstizioni irrazionali – della sua nuova condizione/identità in senso necrofilo o necrofobico.

Per tali ragioni, è facile intuire come gli oggetti che offrono i migliori spunti interpretativi siano quelli che maggiormente connotavano il ruolo e/o il rango del defunto quando era in vita, caratterizzandolo agli occhi della comunità nel quotidiano e/o nella percezione astratta di esso che si desiderava esprimere attraverso il filtro simbolico della rappresentazione funeraria⁶⁰.

⁵⁹ SCARANO USSANI 1996, *passim*, con rif. bibliografici e trattazione accurata e critica delle fonti; cfr. in particolare *ib.*, p. 330: «[L'asta] sembra essere, infatti, il segno dei poteri fondamentali della società arcaica, riconducibili entrambi alla manus: quello del rex, il "signore" dell'embrionale organizzazione politica di villaggio e poi di tipo protourbano, e quella del pater familias, il "signore" del gruppo familiare e della casa. L'asta in questa prospettiva non era più il segno di una funzione e di una attività – in particolare di quella di guerriero – ma simbolo di un potere formidabile – la manus – indipendentemente dalla capacità attuale di combattente del suo titolare».

⁶⁰ Aspetto, quest'ultimo, ben noto alla riflessione processuale sin da quando Binford, nel 1962, aveva proposto una diversificazione tra «*technomic*», «*socio-technic*» e «*ideo-technic artifacts*» finalizzata, tuttavia, prevalentemente a una misurazione del rango e della complessità sociale delle comunità in cui oggetti con tali connotazioni facevano la loro comparsa (sulla questione Nizzo 2015, pp. 105-107, con rif. e *ad indicem* s.v. «*socio-technic artifacts*»).

Armi, utensili e ornamenti/attributi personali, quindi, sono sicuramente tra gli indicatori privilegiati sui quali è opportuno porre l'attenzione per comprendere se il loro trattamento funerario prevedesse o meno una loro *collocazione funzionale* rispetto al defunto che, nella finzione presupposta dall'esigenza di negare la morte, si immaginava dovesse e potesse continuare a farne uso anche nella sepoltura.

Ma è proprio il linguaggio figurato e filtrato della morte a rendere le cose potenzialmente più complesse di quanto si è appena accennato. La funzionalità attribuita ad alcuni oggetti nella sepoltura poteva infatti essere solo fittizia e non avere alcuna corrispondenza con una condizione effettivamente raggiunta o detenuta in vita, come si è in precedenza evidenziato, per ragioni legate alla sua età o, anche, alla sua condizione sociale, mentale o fisica. La sepoltura, quindi, poteva costituire il terreno privilegiato per una rivendicazione e/o una rinegoziazione di quanto la vita aveva tolto o non era stata in grado di dare, consentendo ai luttuati di raggiungere quel compromesso simbolico che offriva loro anche un modo per ristorare, per compensazione, una "ingiustizia terrena", il trauma di una perdita e/o quello dell'interruzione di una discendenza.

In questa prospettiva possono iscriversi ulteriori atteggiamenti, comuni sia alla percezione isomorfica che a quella negoziata dell'identità del defunto, quali, soprattutto, le pratiche di *defunzionalizzazione* o quelle di *inversione rituale* di oggetti percepiti come particolarmente caratterizzanti⁶¹. Il caso eclatante delle lance di ferro spezzate o quello, seppur meno appariscente, della cintura slacciata ricordati in precedenza possono costituire un'esemplificazione sufficiente di quanto stiamo rapidamente accennando. Così come, ad esempio, ricorre in alcune sepolture altomedievali, in particolare longobarde, la prassi rituale della frammentazione dei denti dei pettini, considerati oggetti particolarmente significativi per un popolo che, anche onomasticamente, era caratterizzato dalla lunghezza della barba e dei capelli⁶². Il medesimo fine poteva essere idealmente perseguito anche mediante la collocazione

⁶¹ Precisazione, quest'ultima, necessaria per distinguere altre forme di *defunzionalizzazione* come quelle correlate ai cosiddetti «vasi da rituale», funzionali alla cerimonia funebre e alle pratiche conviviali che sovente la accompagnavano e, in quanto tali, frammentati intenzionalmente e dispersi nel corso del rituale, senza una specifica correlazione con il corredo e/o l'identità del defunto, come si è assai bene evidenziato sin dalla fine degli anni '70 proprio a partire dalla documentazione della necropoli di Decima (cfr. in particolare BARTOLONI, CATALDI DINI, ZEVÌ 1982, p. 267). Sulla base delle osservazioni degli scavatori si era infatti constatato come tale frammentazione caratterizzasse le varie fasi della cerimonia senza avere un rapporto diretto con gli altri elementi del corredo regolarmente depositi nella sepoltura. Questa constatazione derivava dall'individuazione di frammenti vascolari non ricomponibili frammisti alla terra del riempimento e/o posizionati senza logica apparente in varie parti del piano deposizionale. La ricorrenza di forme legate al consumo del vino lasciava supporre che si trattasse di vasi utilizzati dai luttuati nel corso della cerimonia e poi intenzionalmente spezzati e dispersi, secondo una prassi che era stata parimenti osservata da Giorgio Buchner nella necropoli di Ischia, laddove, invece, oggetti di questo genere (in parte esposti al fuoco degli ustrini) venivano solitamente sparsi nelle parti prospicienti le pire formando degli «accumuli di cocci» che si incuneavano disordinatamente nello spazio fra i tumuli. Osservazioni di questo tipo consentivano di cogliere indirettamente l'azione degli individui che, a vario titolo, avevano presieduto al funerale; non si trattava, quindi, di oggetti connotanti direttamente il defunto ma, piuttosto, di elementi correlati alle pratiche funebri e, quindi, ben distinti dalle varie ed eventuali proiezioni ideologiche insite nel vero e proprio "corredo d'accompagnamento".

⁶² Cfr. in questa sede (ANTARC 3-2) il contributo di GIOSTRA, incentrato sul trattamento rituale delle cinture ma con riferimenti anche alla frammentazione intenzionale dei pettini, legata alla «concezione della capigliatura come sede delle forze vitali».

inversa rispetto alla prassi e/o alla prospettiva del defunto di alcuni oggetti significativi del corredo. Attraverso atteggiamenti di questo tipo – peraltro tra loro spesso correlati – si potevano conseguire sia sul piano simbolico che su quello psicologico diversi obiettivi: da un lato manifestare fisicamente – e in modo particolarmente enfatico – il proprio cordoglio per tramite di una azione che poteva avere connotati liberatori come la *frammentazione rituale*, dall'altro garantire attraverso di essa e/o la pratica dell'*inversione* la transizione in una dimensione parallela di quei manufatti che, per continuare ad essere utilizzati dal defunto, dovevano anche essi praticamente perdere la loro funzionalità e seguire la medesima sorte materiale del loro ultimo – reale o fittizio – possessore, escludendo parimenti dall'uso, per l'eternità, la compagine dei sopravvissuti.

In tal modo gli oggetti caratterizzati da tali attenzioni rituali potevano risultare a tal punto accomunati al defunto da essere idealmente percepiti come una estensione materica della sua stessa identità: corporea e simbolica. Fino a indurre i luttuati a riservare loro un trattamento affine metaforicamente a quello innescato dalla natura con la morte, in modo da ripristinare – secondo la *logica inversa* del *contraria facere*, ampiamente documentata a livello etnografico⁶³ – l'equilibrio incrinato da quest'ultima e favorire la proiezione del defunto e dei suoi attributi in una dimensione parallela, in cui si auspicava potesse proseguire in eterno la sua esistenza.

Attraverso il rito, quindi, si poteva cercare di dare semioticamente coerenza a una situazione altrimenti destabilizzante, come chi scrive ha provato a evidenziare alcuni anni fa analizzando il trattamento funerario riservato ad alcuni oggetti di una sepoltura della medesima necropoli di Castel di Decima, la tomba 23, coeva della 21, pertinente a un bambino di appena 7 anni che, nonostante l'età, era stato accompagnato da una spada d'uso reale, contorta ritualmente e collocata come se fosse indossata, ma in posizione invertita rispetto alla prassi codificata nel medesimo periodo⁶⁴.

In casi come quello appena citato, la morte prematura dell'individuo ha senza dubbio conseguenze ed effetti rilevanti nella strutturazione dei codici rituali e simbolici del lutto, tali da *alterarli e/o potenziarli* rispetto alla prassi consueta per individui morti in età matura. Per tali ragioni, una conoscenza per quanto possibile approfondita del contesto (dalla singola sepoltura al più ampio complesso culturale in cui si iscrive) e dei connotati biologici del defunto (genere, età, patologie, ecc.) riveste un'importanza fondamentale per la sua comprensione e per il suo inquadramento nel più ampio corollario simbolico ed espressivo della comunità di appartenenza⁶⁵. Infatti, come si

⁶³ Particolarmente rilevante a tale proposito, soprattutto se posto in relazione con le attenzioni rituali e simboliche precedentemente richiamate per le lance delle tombe 21 e 15 di Decima, il noto passo virgiliano in cui viene descritta la pompa funebre del giovane figlio di Evandro, Pallante, nel corso della quale gli Arcadi procedevano con le armi capovolte (VERG., *Aen.*, 11, v. 93: «*uersis Arcades armis*»), un atteggiamento che dava modo a Servio di commentare: «*antiqui nostri omnia contraria in funere faciebant [...] nam lugentium mos est prioris habitus immutatio*» («*I nostri antenati durante i funerali facevano tutte le cose al contrario [...] poiché è costume dei luttuati mutare il precedente comportamento*»).

⁶⁴ NIZZO 2011a, pp. 59-61, fig. 10.

⁶⁵ Come parrebbe ad esempio dimostrare il caso già in passato discusso dallo scrivente (NIZZO 2011b, pp. 30-33) di una sepoltura del VII secolo a.C. dalla necropoli di Caracupa, nel Lazio meridionale, pertinente a un soggetto adulto di sesso femminile accompagnato da oggetti connotanti un rango molto elevato ma che, sulla base dei dati antropologici (editi, tuttavia, ancora oggi in forma preliminare e non da tutti accettati), sarebbe stato affetto da patologie totalmente

è accennato, almeno a partire dalla prima metà dell’VIII secolo, la frammentazione rituale di specifici oggetti del corredo poteva seguire logiche correlate alla trasmissione ereditaria di beni che venivano di proposito defunzionalizzati in modo da perpetuare nella sepoltura un diritto di proprietà che ne impediva la trasmissione ad altri soggetti e identificava nel defunto l’unico e ultimo legittimo detentore. L’interruzione della linea di discendenza, dunque, poteva far sì che tali oggetti dovessero spettare al defunto per l’eternità, giustificandone l’immissione nel corredo e la sottrazione al mondo dei viventi, ottenuta *per abundantiam* anche mediante la loro distruzione. A questo punto del ragionamento entrano in gioco temi correlati al problema più ampio e complesso della *frammentazione rituale* e dell’*enchainment*, con le loro molteplici implicazioni, già discusse in questa sede nell’ambito della II sessione, cui per brevità si rinvia.

In termini più generali, come si è cercato sin qui di evidenziare, la ricostruzione dell’evoluzione del trattamento di oggetti dalle forti connotazioni simboliche come quelli precedentemente ricordati, è senza dubbio un validissimo indicatore per la comprensione di processi antro-poietici che, nella sepoltura, potevano spingersi oltre la corporeità del defunto per estendersi a quelle componenti materiali del corredo che ne rappresentavano, idealmente, le ultime propaggini identitarie, fino a costituire parte integrante della sua stessa biografia, nella prospettiva dei «*biographical objects*» magistralmente indagata sul versante antropologico da Janet Hoskins⁶⁶.

Oggetti identitari da conservare e da trasmettere, per la loro provenienza più o meno esotica, per il loro valore, per la loro rarità, per il loro significato simbolico o, semplicemente, perché carichi di una memoria che poteva anche non avere alcuna correlazione con la loro preziosità o la loro funzione originaria⁶⁷. Come avvenne tra la fine dell’VIII e il VII secolo a.C. in seguito alla *risemantizzazione* di “segni” del potere e/o del rango dalle forti valenze ideologiche e tradizionalmente maschili come gli scudi, i carri, i troni o l’armamentario per il consumo della carne (coltelli, asce, scuri, bipenni, verghe, fasci ecc.), tramutati in pure e semplici *insegne* e, in quanto tali, private o quasi di una funzionalità reale (al punto da essere talvolta proposte anche in versioni fittili) e, per questo, incluse spesso anche in corredi funerari di soggetti di sesso femminile, autorizzati a detenerle per *status* o mero diritto ereditario⁶⁸.

In casi come quelli appena citati è evidente come il livello di astrazione, nell’arco di poche generazioni e grazie all’apporto di modelli ideologici mutuati dal mondo greco e vicino orientale, abbia raggiunto dimensioni tali da alterare anche profondamente

invalidanti e tali da non consentire una sua sopravvivenza se non grazie al contributo assistenziale della sua comunità. Una circostanza che troverebbe riscontro anche nella disposizione degli oggetti di corredo che mostra come nessuno di quelli solitamente connotati da una caratterizzazione funzionale fosse stato posto in relazione diretta col cadavere. Inoltre, una fusaiola e un rocchetto «*spezzati intenzionalmente*» erano stati collocati al di sopra del piano deposizionale, nella terra del riempimento, frammisti forse a «*resti faunistici e vegetali (offerte?)*», *grumi di argilla e residui carboniosi*» che potrebbero testimoniare specifiche azioni rituali compiute anche in relazione agli utensili citati, enfaticamente *defunzionalizzati* forse per evocare agli occhi degli astanti una funzione mai conseguita dalla defunta in vita e che si auspicava (o si simulava) potesse conseguire almeno oltre la morte.

⁶⁶ HOSKINS 1998, *EAD.* 2006 e quanto accennato in proposito in questa sede (ANTARC 3-2) nell’introduzione alla II sessione.

⁶⁷ NIZZO 2010.

⁶⁸ Sui carri: BARTOLONI, GROTTANELLI 1989, BARTOLONI 1993, EMILIOZZI 1997; sugli scudi: BARTOLONI, DE SANTIS 1995; sui coltelli: TORELLI 1997a, BARTOLONI 2003, pp. 123-129; su scuri e le altre insegne: TASSI SCANDONE 2001.

il sistema valoriale tradizionale, immettendo modalità di rappresentazione spesso anche molto distanti rispetto ai codici simbolici indigeni, al punto da dar luogo a forme di resistenza e/o negoziazione più o meno esplicite, innescate dal “contatto” diretto o mediato tra Greci e “nativi” e dalla maturazione di quella “*contrastive identity*” – teorizzata sin dagli anni '60 dall'antropologo F. Barth – che, attraverso i “dispositivi” sociologici del *confronto* e/o del *contrasto*, sostanza e innesca l'etnogenesi e, con essa, può dare o meno avvio anche alla poleogenesi⁶⁹.

Come, per restare sul fronte funerario, testimoniano, ad esempio, le tradizioni relative alle norme che sarebbero state introdotte a Roma sin dall'epoca di Numa Pompilio per proibire il ricorso all'incinerazione o l'utilizzo del vino nei rituali funerari⁷⁰; l'assimilazione di pratiche greche – mutate per tramite dell'epica omerica – rischiava infatti di snaturare irrimediabilmente le tradizioni funebri locali, mettendo contestualmente a repentaglio quell'identità etnica faticosamente conquistata anche grazie alla definitiva affermazione del modello urbano.

Come si è già visto, dietro a fenomeni di conservatorismo rituale come quelli appena citati si possono celare contrapposizioni ideologiche che finiscono, ancora una volta, per toccare l'essenza di quelle dinamiche identitarie che operano anche al livello dei meccanismi semiotici della cerimonia funebre. Con vertici che, sul finire del VII secolo a.C., soprattutto in ambito latino (ma non solo) e per effetto di un processo in parte endemico in parte condizionato dalla volontà di limitare l'apporto di influssi esterni, porteranno all'introduzione di leggi antisuntuarie volte alla limitazione quasi assoluta del lusso funerario, con un conseguente appiattimento in senso egualitaristico delle modalità di espressione e rappresentazione funerarie che non fa altro che negare, nascondere o manipolare le tensioni e le contrapposizioni che scandivano una quotidianità segnata, in realtà, da profondi squilibri sociali⁷¹.

1.4. Paesaggi identitari: emulazioni, ibridazioni, resistenze e contrasti

Le tombe “principesche” menzionate e le molte altre che si diffondono a macchia d'olio più o meno simultaneamente tra la fine dell'VIII e il VI secolo a.C. in quasi tutta la Penisola mostrano, in tutta la sua evidenza, la portata di un processo

⁶⁹ NIZZO 2015, pp. 241-244; ID. 2016a, pp. 138-140.

⁷⁰ Numa Pompilio, stando a una fonte plutarchea, avrebbe vietato la pratica della cremazione venendo egli stesso inumato ai piedi del Gianicolo, circostanza che parrebbe confermare quanto anche la documentazione archeologica mostra circa l'attestazione simultanea dei due riti (BARTOLONI 2003, pp. 43-44 con bibliografia alle pp. 74 ss.; NIZZO 2008); che tale norma fosse volta a limitare la penetrazione di elementi allogeni nel rituale funebre indigeno potrebbe provarlo anche un passo di Plinio il Vecchio nel quale viene riportata una *lex regia* attribuita a Numa con la quale si prescriveva che: «*Vino rogum ne respargito*» (PLIN. *N.H.*, 14, 12, 88; cfr. inoltre BARTOLONI 2003, p. 44).

⁷¹ Per l'ambito etrusco-italico cfr., a partire dalla sintesi magistrale di COLONNA 1977, da ultimi, PALMIERI 2005, BARTOLONI, NIZZO, TALONI 2009, PALMIERI 2009, BARTOLONI 2010. Per l'ambito greco si vedano, da ultimo, le ricerche compiute da F. Frisone (FRISONE 1994, pp. 16-17, *EAD.* 2000), lavori nei quale viene giustamente evidenziato (a partire da alcune intuizioni di Gernet) come dalla legislazione greca non traspaia come intento primario la volontà di reprimere il «*lusso*» e/o la manifestazione dello «*status*» ma quella di «*normalizzare le forme rituali attraverso le quali si esprime il rapporto fra individuo, genos e polis*» (*EAD.* 1994, pp. 16-17 e *EAD.* 2000, pp. 18-19 con rif.). Leggi suntuarie sono variamente attestate anche in altri contesti culturali quali, ad esempio, l'Inghilterra elisabettiana, puntualmente richiamata da M. Parker Pearson in polemica con i metodi interpretativi processuali per l'interpretazione e la ricostruzione del rango dei defunti: PARKER PEARSON 1999, pp. 84-85.

di *ibridazione* culturale che venne tuttavia gestito dalle élite indigene in modo pienamente consapevole e tutt'altro che passivo⁷².

Sul piano della cultura materiale, infatti, il contatto interessò *in primis* i vertici delle aristocrazie locali e si tradusse nella ricezione diretta o mediata di valori, idee, rituali e oggetti connotanti l'*imagerie* greca e quella vicino orientale, nell'ambito del più vasto fenomeno di interferenza culturale denominato Orientalizzante. I modelli delle élite greche e orientali vennero rapidamente acquisiti dalle aristocrazie indigene, dando luogo a quei meccanismi di emulazione sociale indagati sin dal 1982 nei loro risvolti archeologici da Miller⁷³ e consistenti in una progressiva opera di amalgamazione e/o, a seconda dei casi, in una *traduzione-interpretazione* locale delle ideologie allogene che produsse, come ultimo esito, quella diffusa omogeneizzazione dei "segni di potere" precedentemente evidenziata⁷⁴. La dinamica "etnica" poteva quindi produrre forme di profonda assimilazione culturale (destinata, nel tempo, a estendersi a una compagine sociale sempre più ampia), alla quale non corrispondeva, tuttavia, un annichilimento dell'identità dei nativi quanto, piuttosto, un accrescimento in molti casi della propria consapevolezza rispetto a quella delle comunità circostanti; un paradosso ideologico solo apparente, laddove l'acquisizione di modelli e/o *status-symbols* esterni viene a tradursi in una più articolata cognizione della propria *natura* e nella volontà di affermarla sia nelle manifestazioni della vita quotidiana sia in atti dalle forti valenze simboliche come le cerimonie funebri.

Sotto quest'ultimo punto di vista, l'analisi del comportamento funerario riservato ai soggetti subadulti sembrerebbe confermare il quadro prospettato. Se l'identificazione di sepolture principesche infantili come quelle rinvenute a Pontecagnano e in altri siti indigeni peninsulari del periodo Orientalizzante testimonia un'innovazione più o meno profonda nei meccanismi identitari e in quelli relativi alla trasmissione ereditaria del rango⁷⁵, l'almeno apparente selettività di tale fenomeno, in un panorama in cui l'incidenza funeraria dei subadulti rimane comunque significativamente al di sotto delle soglie biologiche, mostra come il processo etnogenetico con i suoi relativi correlati, sia rimasto, almeno al principio, circoscritto entro i vertici sociali delle aristocrazie locali. Non desta meraviglia e pare dunque rispondere a una logica piuttosto elementare il fatto che la consapevolezza identitaria si consegua tramite un confronto ai più alti livelli della società. Esso, come si è visto, può generare da un lato emulazione ma, al tempo stesso, può dar luogo a forme di negoziazione, conservatorismo e resistenza, come quelle descritte, poste in atto dalle comunità locali senza bisogno di alcun concorso diretto da parte dei modelli e dei moventi che sono all'origine del processo. Infatti, una volta che il fenomeno emulativo si è innescato, esso può continuare ad agire indipendentemente dalle pulsioni che lo hanno generato,

⁷² TORELLI 1988, p. 57, ID. 1988a, pp. 241-2, NIZZO 2016a, p. 140. Sulla questione, da ultimo, cfr. i vari contributi editi in *CeC* 2016a, *CeC* 2016b, *ACT* 2017.

⁷³ MILLER 1982.

⁷⁴ BARTOLONI 2003, pp. 55 ss.

⁷⁵ Cfr. CUOZZO 2003 e NIZZO 2011a.

attraverso una dinamica di confronto e di competizione interna al mondo indigeno che, accentuando i contrasti, accelera al contempo i processi identitari che ad essi sono correlati.

I codici funerari rispecchiano inevitabilmente tali antagonismi, ma non mancano eccezioni anche assai significative come quella estremamente istruttiva del sepolcreto di Pithekoussai, il più antico stanziamento greco in Occidente e, al tempo stesso, sin dagli anni '70 una delle realtà più rilevanti per la comprensione del rapporto tra dinamiche identitarie interetniche e pratiche funebri⁷⁶.

In tale contesto, infatti, dalle fasi di frequentazione più antiche della necropoli e con una coerenza rispettata fino a quelle recenti⁷⁷, la scelta del rito risulta strettamente correlata a fattori riconducibili, da un lato, all'età della morte e, dall'altro, alla probabile origine etnica dei defunti, ricostruita su basi archeologiche anche a partire dall'osservazione della composizione dei corredi e dalla ricostruzione del sistema di relazioni fisiche (e *stratigrafiche*) instaurate dai luttuati tra le singole sepolture al fine di ricomporre sulla superficie della necropoli quei legami di tipo familiare che la morte aveva provvisoriamente dissolto.

A Giorgio Buchner si deve quella che, ancora oggi, appare come una pionieristica sensibilità interpretativa, grazie alla quale egli ha potuto fin dai primi scavi individuare la chiave più efficace per la decodifica identitaria dei comportamenti funerari dei pithecusani. Sulla base della sua ricostruzione, ancora oggi universalmente accettata, appare evidente come la componente maggioritaria della comunità, quella di origine o ascendenza greca, incinerasse i propri defunti adulti e inumasse quelli subadulti (di età solitamente compresa tra i 3 e i 16/17 anni), collocando i cadaveri dei neonati e degli infanti (generalmente non oltre i 3 anni) all'interno di vasi adeguati (inumati, come si suole dire, a *enchytrismos*), il più delle volte anfore da trasporto, forse per simulare una loro reintroduzione nel ventre materno – e, conseguentemente, una loro ideale eterna rinascita – evocato metaforicamente dalla *pancia* del contenitore ceramico⁷⁸. L'inumazione era invece il solo rituale adottato per la sepoltura di individui (adulti o meno) di origine ed estrazione sociale evidentemente diversa da quella greca e, pertanto, credibilmente ritenuti orientali o, in particolare, indigeni⁷⁹,

⁷⁶ NIZZO 2007, Id. 2015, pp. 167-183, 373-382, Id. 2016, pp. 427-451, con riferimenti all'amplessima bibliografia esistente sul tema, cui *adde*, da ultimi, CINQUANTAQUATTRO 2016, *EAD.* 2017, CERCHIAI 2017, NIZZO *cds*.

⁷⁷ In un arco cronologico compreso tra la metà dell'VIII e la fine del VII/inizi VI sec. a.C., pur essendo documentato materiale sporadico dalla necropoli e dall'insediamento che dimostra l'esistenza di fasi antecedenti risalenti fino al secondo quarto dell'VIII secolo a.C.

⁷⁸ Prassi, quest'ultima, ampiamente diffusa anche in contesti indigeni dell'Italia protostorica e ben documentata a livello etnografico: NIZZO 2011a, pp. 54-55. Molto interessante in proposito, almeno a livello metaforico, la documentazione etnografica relativa ai Venda del Transvaal (Repubblica Sudafricana): «*I Venda considerano il bambino appena nato e nei primi anni di vita un essere fortemente "incompleto", che si completerà lentamente attraversando alcune tappe biologiche sottolineate da rituali e interventi culturali di vario tipo. Per descrivere la nascita del bambino i Venda usano l'immagine del vaso di terracotta. Dopo il parto si attende per vedere che "il vaso resista alla cottura", non si rompa e non presenti anomalie o malformazioni, nel qual caso si preferiva un tempo eliminare il bambino seppellendolo per l'appunto in un vaso d'argilla vicino a un corso d'acqua*» (PENNACINI 2011, p. 98-99 con rif.).

⁷⁹ Seppure potenzialmente afferenti a diverse aree indigene della Penisola. Sul tema si veda la bibliografia citata nelle note precedenti.

per le modalità di seppellimento del cadavere (spesso deposto rannicchiato) e/o per l'assenza o l'esiguità dei corredi e la presenza, in alcuni di essi, di ceramica locale (isolana o importata dai centri autoctoni della Penisola) di impasto.

Il tessuto funerario, infatti, pur essendo interessato *ab ovo* da una sorta di scansione in lotti riservati a nuclei familiari distinti, a differenza di quanto avviene nei sepolcreti indigeni coevi, sembra essere, almeno in apparenza, contraddistinto da una forte inclusività sociale, tale da consentire l'ammissione nello spazio sepolcrale di soggetti solitamente destinati a trattamenti funebri differenziati se non proprio discriminatori, come le fasce più umili e/o "meno integrate" della comunità (quali schiavi o stranieri) o gli infanti/bambini, la cui rappresentatività è prossima al 50% dei defunti e, dunque, risulta eccezionalmente in linea con i tassi di mortalità infantile noti per le comunità agricole preindustriali.

Nella comunità multietnica pithecusana, evidentemente, quella percezione dell'identità che, anche a seguito del confronto con altre culture, poteva assumere caratteri contrastivi e, più o meno conseguentemente, discriminanti, sembra accettare nella sfera funeraria una proiezione almeno in apparenza isomorfa della società reale, senza incorrere in quei comportamenti ideologicamente orientati precedentemente evidenziati, volti a dare nelle necropoli una rappresentazione alterata e/o parziale dello stato di fatto.

L'inclusione funeraria, infatti, invece di tradursi in un mero appiattimento degli squilibri e dei dislivelli sociali, consentiva, piuttosto, di esprimerli più o meno liberamente in tutta la loro evidenza, come dimostra, ad esempio, non soltanto l'analisi della composizione dei corredi quanto i casi piuttosto frequenti di disturbo e violazione delle sepolture più umili, messi in atto in modo più o meno intenzionale per guadagnare spazi in precedenza già occupati.

Tali contrapposizioni, peraltro, dovevano apparire in tutta la loro evidenza soprattutto nel corso della cerimonia funebre che, oltre a costituire un momento fondamentale per l'affermazione e il riconoscimento collettivo dell'identità sociale del defunto e della comunità dei luttuati che la metteva in scena, poteva prevedere una gestione del paesaggio rituale ben più ampia di quanto è dato ricostruire a partire dal semplice spazio riservato alla sepoltura.

Analogamente a quanto si è osservato nelle pagine precedenti in merito alle pratiche funebri delle Terremare, a Pithekoussai tale circostanza risulta particolarmente evidente nel caso delle tombe pertinenti alla compagine socialmente più rilevante, quella degli adulti incinerati. Il rituale, infatti, non consente di cogliere in tutta la sua originaria complessità quello che doveva essere l'effettivo dispendio di mezzi, risorse e oggetti coinvolti in tale cerimonia, poiché buona parte di essi era destinato alla distruzione e alla dispersione nelle fasi che precedevano, accompagnavano e seguivano la combustione del cadavere sulla pira, ad eccezione di brocche o contenitori consimili plausibilmente utilizzati per spegnere il rogo con il vino e, pertanto, deposti integri insieme agli altri oggetti di corredo⁸⁰, secondo una prassi

⁸⁰ NIZZO 2007, p. 38 e nota 149 a p. 211 con bibliografia ivi citata. È assai probabile che, almeno una parte di essi, venisse prodotta appositamente per scopi funerari, come pare dimostrare la presenza di motivi figurativi peculiari come, ad esempio, serpenti stilizzati, la cui valenza simbolica è notoriamente legata all'immaginario escatologico e apotropaico.

confermata indirettamente dalla *lex regia* numana citata in precedenza. La presenza di un paesaggio funerario scandito da ampi «*strati di cocci*», frammisti alle tombe, infatti, aveva indotto Buchner a ipotizzare che l'area riservata alle pire non sempre dovesse coincidere con il luogo destinato alla deposizione dei resti incinerati e del corredo superstite, contrassegnato in superficie dall'elevazione di un tumulo di pietre che, oltre a consentirne il riconoscimento e la venerazione, favoriva la sovrapposizione e l'«*agglutinamento*» delle sepolture recenziori del medesimo gruppo funerario.

L'assenza o l'esiguità di informazioni relative a uno spazio essenziale per la ricostruzione dell'effettivo svolgimento della cerimonia funebre ci pone, ancora una volta, di fronte a un potenziale paradosso archeologico, non dissimile da quello sopra ipotizzato in un eventuale scavo delle tombe dei baNande. È possibile, infatti, che a Pithekoussai la mancanza più volte evidenziata di sepolture principesche come quelle documentate nella madrepatria greca o nel mondo indigeno peninsulare sia, almeno in parte, da attribuirsi alle peculiarità rituali delle incinerazioni, tali da limitare la rappresentatività stessa dei corredi e, conseguentemente, la loro perspicuità sociologica.

Ancora una volta emerge, in tutta la sua rilevanza simbolica e interpretativa, la centralità di una ricognizione per quanto possibile estensiva del *paesaggio rituale*, senza la quale ogni tentativo di decifrazione dei codici funerari rischia di rimanere frustrato.

Ciò non esclude, tuttavia, la possibilità che l'assenza di manifestazioni esuberanti di ricchezza possa costituire in realtà un tratto originario della società ischitana, correlato alla particolare condizione dello stanziamento di Pithekoussai, mai arrivato (e/o interessato) a porre in atto un modello urbano⁸¹ e alieno per vocazione (e, almeno in parte, per *segregazione*) rispetto alle dinamiche identitarie che, nello stesso periodo, scuotevano le aristocrazie della Penisola, maggiormente inclini ad assecondare quelle modalità di emulazione, esibizione e rappresentazione innescate dai meccanismi contrastivi precedentemente descritti. Come si verifica, puntualmente, da un lato, nella necropoli greca di Cuma⁸² e, dall'altro, in quelle indigene maggiormente entrate in contatto con i modelli allogeni.

Il quadro sin qui delineato può essere utilmente integrato attraverso l'analisi del trattamento funerario riservato ad alcuni defunti subadulti inumati, verosimilmente appartenenti alla componente greca della comunità. Lo scrivente ha infatti da tempo evidenziato alcune pratiche rituali ricorrenti in un gruppo di sepolture relative a bambini morti in tenera o tenerissima età, inumati con attributi e in atteggiamenti volti a simulare in modo più o meno esplicito un loro coinvolgimento in pratiche simposiache⁸³. La collocazione di coppe (*kotylai* o *skyphoi*) legate al consumo del vino presso le mani e, dunque, in posizione *funzionale*, come se fossero regolarmente impugnate, dà sostanza a tale ipotesi e offre un puntuale riscontro a quanto, più o meno

⁸¹ Nizzo 2016a, pp. 133-143.

⁸² In tombe come la celeberrima 104 del fondo Artiàco, se è corretta l'interpretazione avanzata dallo scrivente: Nizzo 2016, pp. 445-446, Id. 2016b, pp. 53-56.

⁸³ Si tratta, in particolare, delle tombe 656 (relativa a un bambino di ca. 9 mesi), 651 (relativa a una bambina di ca. 5 anni), 654 (relativa a un bambino di ca. 5 anni) e 325 (con deposizione bisoma simultanea, costituita da un bambino di 10 e una bambina di 2,5 anni, cui sarebbe da riferire la coppa) tutte di cronologia compresa in un momento centrale della fase locale TG2, corrispondente agli anni intorno al 700 a.C.: cfr. Nizzo 2011a, pp. 67-75, con riferimenti e commento.

contemporaneamente, avveniva nel mondo indigeno in sepolture principesche come la tomba 15 di Decima menzionata in precedenza. Con il discrimine assai significativo della tenera età dei defunti pitecusani, i cui corredi, peraltro, spiccavano per la loro esuberanza in tutta la necropoli. La presenza di una tenia aurea (t. 656) e di una d'argento (t. 651) – assimilabili alle bende/corone dei simposiasti – davano ulteriore compimento alla finzione rituale, per realizzare la quale si erano destinati alla sepoltura due tra gli oggetti più preziosi finora recuperati nella porzione edita del sepolcreto.

Un aspetto che potrebbe stridere se confrontato con l'apparente mediocrità dei corredi degli adulti incinerati ma che può essere attribuito all'esigenza irrinunciabile di dare simbolicamente compimento all'identità dei morticini e includerli nella comunità degli adulti, attraverso l'espletamento di un "rito di passaggio oltre la morte" che si è proposto di confrontare con le Antesterie ateniesi e, in particolare, con la cerimonia dei *Choes*, le brocche che segnavano l'ingresso nella società di bambini che, in tale occasione, venivano per la prima volta coinvolti nel consumo del vino. Nei casi in discorso, dunque, la rappresentazione funeraria non sarebbe stata in alcun modo volta a enfatizzare nella morte il ruolo e/o la condizione sociale dei giovani defunti in quanto simposiasti, ma a completare simbolicamente una fase essenziale della loro antropo-poiesi, che, grazie al coinvolgimento rituale del vino, garantiva la definizione dell'identità sociale e la loro piena inclusione nella comunità (*Fig. 7*). Gli esempi citati, quindi, mostrano come le esigenze del rito e la priorità data ai meccanismi antropo-poietici possano condizionare anche significativamente le modalità di rappresentazione funeraria, al fine di utilizzare lo stesso funerale come un momento fondamentale per il perfezionamento di identità incompiute; l'ultimo durante il quale era consentita ai sopravvissuti una finzione estrema, volta a connotare i congiunti con *attributi* che la morte prematura aveva probabilmente impedito che essi potessero *acquire* nel corso della loro breve vita.

Si tratta di atteggiamenti non troppo dissimili, concettualmente, rispetto a quelli riscontrati nelle sepolture indigene coeve, nelle quali, tuttavia, le esigenze di autorappresentazione tendono, quasi inevitabilmente, a prevalere sulle logiche e sui moventi originari di rituali che, essendo allogeni, potevano tranquillamente sfuggire alla piena comprensione delle comunità locali.

In tale prospettiva si colloca, ad esempio, l'adesione del mondo indigeno ai modelli funerari veicolati per tramite più o meno diretto dall'epica omerica, oggetto in alcuni casi di ricodifiche e reinterpretazioni volte, contrastivamente, a recuperare e, letteralmente, a reinventare le tradizioni locali, fino ad arrivare a innestare nelle pratiche incineratorie di matrice greca forme, oggetti e rituali caratteristici di un passato più o meno lontano, riaffermato nel tentativo estremo di consolidare la propria identità nel suo momento di massima ibridazione; come dimostra, ad esempio, la traduzione in lamina di bronzo delle tipiche urne cinerarie d'impasto o la tendenza simbolica all'antropomorfizzazione dell'urna quasi del tutto estranea all'immaginario greco coevo⁸⁴.

⁸⁴ Per una discussione della documentazione laziale tra il III e il IV periodo cfr. Nizzo 2008, con riferimenti.

2. *Luoghi e corpi: «scompare, rimanere, riemergere»*

2.1. *Inclusione ed esclusione: l'evidenza della paleodemografia*

Nella tanato-morfòsi (TM) di spirituale non c'è proprio nulla: i processi sono tutti pesantemente materiali; la morte elimina lo "spirito" (il respiro) dal corpo. E il corpo, senza più "spirito", ridotto all'immobilità e alla rigidità cadaverica, è ormai preda di processi che lo trasformano in maniera irreversibile e radicale, allontanandolo sempre di più dalla sua condizione biologica di organismo individuale autonomo, oltre che dalla sua condizione sociale di persona. Ben presto il corpo viene sfigurato, e le fattezze stravolte. [...] Aggredito da agenti distruttori sia di tipo interno (batteri ospitati nel corpo vivente, che la morte libera e che proliferano molto rapidamente), sia di origine esterna (batteri presenti nel terreno), il cadavere viene letteralmente divorato in sei-sette ondate successive: se non vi sono interventi artificiali o condizioni eccezionali, è sufficiente un periodo di pochi anni perché l'organismo sia distrutto fino a raggiungere lo stadio di scheletro ([THOMAS 1980, pp. 25-28]). [...] Sono quindi essenzialmente due le fasi della tanato-morfòsi (TM): la "putrefazione", dove la morte decreta la fine dell'individuo come entità biologica, e dove tuttavia questa fine coincide con la vita dei microrganismi che lo aggrediscono; e la "mineralizzazione", durante la quale si completa il processo di morte con il decadimento verso la materia inerte.

Sono sufficienti queste sommarie indicazioni per rendersi conto che, a prescindere da qualunque concezione culturale, a) la morte non è un semplice evento, ma è davvero un processo, dove interagiscono diversi fattori; b) un processo che, se abbandonato a se stesso, sottrae inesorabilmente l'individuo sia alla vita sociale sia alla vita biologica, con l'azzeramento progressivo di ogni senso di vita; c) i fattori che intervengono nel processo sono pesantemente naturali (biologici, chimici, fisici), a tal punto non solo da reimmergere l'organismo individuale nella vita in generale, ma da riportare la stessa vita alla materia inerte. La morte degli individui, intesa appunto come processo, pone di fronte alle società che la osservano un percorso che, nel volgere di poco tempo, conduce dalla memoria di una vita culturale e sociale (parole, azioni, pensieri, emozioni) a un brulicante e anonimo fermento biologico (che distrugge l'individuo) e da questo a un immobile stato materico, da cui anche la vita più anonima è ormai scomparsa. Dalla cultura più "spirituale" alla materia inerte, passando attraverso l'aggressiva vitalità dei microrganismi: la tanato-morfòsi (TM), contrassegnata dalle due fasi della putrefazione e della mineralizzazione, con la scomparsa dell'individuo pone sotto gli occhi dei sopravvissuti il rovescio del processo che dalla materia conduce alla vita e dalla vita alla cultura (con le sue specifiche forme di umanità). Si tratta di fenomeni di "emergenza" [...] che ora, con la morte dell'individuo, la tanato-morfòsi (TM) annulla in modo inesorabile: un ritrasformarsi o meglio un decadere repentino della cultura nella vita e della vita nella materia⁸⁵.

⁸⁵ REMOTTI 2006a, pp. 7-8.

Queste teorizzazioni costituiscono il risultato di un lungo processo euristico, maturato sin dalla metà degli anni '80 nell'ambito di una più vasta riflessione sui «*significati antropologici dello spazio*» che era culminata, dapprima, nel volume collettaneo *Centri, ritualità, potere*, per essere poi oggetto di un ulteriore approfondimento, nel 1993, col saggio *Luoghi e corpi*, nel quale Remotti, sintetizzando il frutto delle sue ricerche etnografiche tra i baNande del Nord Kivu ed etnostoriche sulle tradizioni urbane dell'Africa precoloniale e sulle capitali mobili dei regni dell'Africa equatoriale, perveniva a una efficace e originale ipotesi ricostruttiva del rapporto concettuale esistente tra la dimensione spaziale e quella corporea⁸⁶.

Ogni società è fatta di luoghi e di corpi, ovvero di corpi che vivono, operano, interagiscono, abitano certi luoghi. Rispetto a una qualsiasi dimensione immaginativa o simbolica [...], corpi e luoghi rivendicano una loro evidente e innegabile fisicità. Come non possiamo pensare a una società se non in quanto costituita da individui che coincidono visibilmente con i loro corpi, così non possiamo considerare una società se non occupante un certo spazio, e più precisamente luoghi dello spazio. [...]. I corpi si muovono o risiedono in certi luoghi; i corpi non possono fare a meno dei luoghi. I luoghi sociali, a loro volta, sono destinati ad accogliere in qualche modo dei corpi; e anche quando vi siano dei luoghi vuoti, dei luoghi costruiti per accogliere nessun corpo (templi dedicati esclusivamente alla divinità, per esempio, da cui siano esclusi gli esseri umani [...]), il nesso luoghi/corpi è pur sempre evidente, se non altro in virtù della stessa negazione e dello stesso divieto⁸⁷.

Come si è già avuto modo di accennare, uno degli aspetti di maggior rilevanza per la comprensione e l'interpretazione del rapporto di una determinata società con la morte e con i suoi morti – e, quindi, più o meno direttamente, anche della percezione che essa ha o vuole rappresentare all'esterno di se stessa – risiede proprio nell'osservazione e nell'analisi delle dinamiche e/o delle regole che presidono alla strutturazione e all'organizzazione degli spazi funerari, a partire dalla ricostruzione e codifica di *ciò* che viene negato/vietato e/o di *chi* viene incluso o escluso e/o di *come* il suo cadavere viene gestito e composto.

A monte di tutto questo, naturalmente, sussiste l'esigenza di una verifica del modo stesso in cui la comunità oggetto d'esame struttura o meno il rapporto fisico/concettuale tra la dimensione spaziale/topografica riservata ai vivi e quella destinata ai morti, ovvero se percepisce ed esprime la necessità di dar luogo a una separazione netta e concreta tra i due ambiti, assegnando ai defunti aree specializzate e marcatamente distinte rispetto a quelle destinate alle pratiche quotidiane. Il tema, come noto e come altrove si è già avuto modo ampiamente di evidenziare, è molto complesso e, almeno sin dal 1864, data di edizione del volume *La Cité antique* di Fustel de Coulanges⁸⁸,

⁸⁶ REMOTTI, SCARDUELLI, FABIETTI 1989 e REMOTTI 1993.

⁸⁷ REMOTTI 1993, p. 31.

⁸⁸ FUSTEL DE COULANGES 1924 [ed. or. 1864].

ha animato il dibattito relativo al *problema* dell'origine della città, in una prospettiva tutt'altro che limitata al solo punto di vista antichistico e archeologico⁸⁹.

Non è questa, dunque, la sede per ritornare in dettaglio su di una questione che, per molti versi, va intrecciata e integrata con quella, parimenti rilevante, del *rifiuto/accettazione* del cadavere e, conseguentemente, del bisogno o meno di renderlo oggetto di un trattamento specializzato volto a gestirne la materialità, con esiti che non necessariamente potevano dar luogo a una sepoltura di tipo formale, come può avvenire, ad esempio, nel caso della dispersione/abbandono/esposizione intenzionale dei resti o del cannibalismo rituale.

In casi come quelli appena citati, l'assenza di una sepoltura non esclude, naturalmente, che si possano comunque definire aree dalla specifica destinazione funeraria, o perché interessate dalla mera dislocazione dei resti mineralizzati o in quanto sedi delle pratiche volte alla loro dematerializzazione. La differenza sostanziale risiede, invece, nel modo in cui *tali pratiche e tali corpi* vengono avvertiti dalla comunità che li esprime e che *può* o *deve* operare o meno una scelta culturale in merito al loro trattamento, se non altro per limitare le conseguenze biologiche della putrefazione.

Una scelta che, come si è già ampiamente ricordato, è inestricabilmente correlata, da un lato, al tema dell'*identità* e, dall'altro, a quello della *memoria* e, dunque, del *tempo*, fattori che condizionano i processi decisionali in virtù dei quali, seguendo la teorizzazione di Remotti⁹⁰, una data società può consapevolmente stabilire ciò che di sé (e degli *atomi* sociali di cui si compone) debba *scomparire, rimanere o riemergere* in un determinato luogo.

Posta la questione in tali termini, l'archeologia – attenta come deve essere ai residui materiali delle azioni umane – ha da tempo sviluppato alcuni strumenti euristici utili alla documentazione e, conseguentemente, all'interpretazione delle categorie remottiane in una prospettiva maggiormente calata nella diacronia.

Osservando, in primo luogo, se vi sia a livello macroscopico una demarcazione fisica e concettuale dello spazio dei morti e se a tale separazione corrisponda, coerentemente, una percezione normalizzata e regolamentata delle possibili interferenze tra la dimensione quotidiana e quella funeraria, spesso proporzionata all'adesione di tale comunità a un modello urbano più o meno evoluto. In tale direzione si collocano, ad esempio, alcuni degli esperimenti normativi precedentemente citati, volti, da un lato, a definire *protezionisticamente e contrastivamente* l'identità della collettività regolamentando le pratiche rituali in modo da limitare – per quanto possibile – l'ingerenza di fattori esterni ed estranei al *mos gentium* e, dall'altro, a stabilire i principi di gestione e di ammissione in uno spazio che, per definizione, possiamo considerare culturalmente e ideologicamente costruito, in funzione del modo in cui la collettività o, più spesso, una limitata parte di essa, determinava ciò che di sé stessa doveva *apparire o scomparire*.

La demografia storica e, nella fattispecie, gli studi sul popolamento e sulle aspettative di vita di comunità preindustriali ritenute affini a quelle antiche poiché connotate da

⁸⁹ Da ultimo, NIZZO 2015, *ad ind. s.v.* “città, formazione della”, “città, origine della”, Id. 2016a, con riferimenti.

⁹⁰ REMOTTI 1993, p. 76.

una economia prevalentemente agricola⁹¹, hanno ormai da tempo fornito i presupposti teorici per una verifica dei campioni funerari volta a mettere in luce le distorsioni cui potevano essere sottoposti, almeno se confrontati con il modello demografico biologicamente atteso. Distorsioni che potevano dipendere da motivazioni intenzionali, correlate a discriminazioni sistematiche di porzioni della comunità, la cui identità poteva essere ritenuta non sufficientemente compiuta⁹² o inadatta ad essere rappresentata⁹³, o essere alterata da fattori più o meno incidentali come guerre, epidemie, carestie o migrazioni selettive, in grado di distorcere anche sensibilmente il campione demografico e, più o meno conseguentemente, quello funerario⁹⁴.

2.2. La “costruzione” del paesaggio funerario: integrazione, discriminazione, emarginazione

Una direzione nella quale si è cimentato abilmente Ian Morris, nel fortunato saggio *Burial and Ancient Society: The Rise of the Greek City-State* del 1987⁹⁵ nel quale la raccolta sistematica della documentazione funeraria veniva utilizzata come base per una ricostruzione piuttosto accurata dell’evoluzione nella lunga durata delle pratiche funebri nel periodo che precedette e seguì la formazione in Grecia delle prime Città-Stato. La sintesi che ne scaturì risultava assai efficace sul piano teorico, anche in virtù della capacità di conciliare l’approccio analitico tipicamente processuale con il relativismo contestualizzante della critica postprocessuale. Un po’ meno convincenti risultarono invece alcune delle conclusioni storiche, per ragioni correlate, tuttavia, anche alla natura e alla parzialità delle fonti archeologiche e letterarie disponibili, spesso insufficienti ai fini della ricomposizione di un campione valido e/o attendibile sul piano statistico.

Pur con tutti i limiti del caso, la ricostruzione di Morris contribuì a portare all’attenzione della critica archeologica di matrice classicista gli strumenti dell’indagine demografica, mettendo contestualmente in evidenza l’importanza della commisurazione statistica di parametri quali l’integrazione e/o la discriminazione funeraria (in termini di *social inclusion/exclusion*), come strumento cardine per una ricostruzione critica e

⁹¹ A partire soprattutto dalle ormai classiche ricerche di G. Acsádi, J. Nemeskéri e di K. M. Weiss e dai loro successivi sviluppi, inquadrati nel campo più vasto della riflessione sull’economia delle società agricole preindustriali. Sulla questione cfr. in generale NIZZO 2015, pp. 503-507 con riferimenti e *ad ind. s.v. “demografica / paleodemografica, analisi”*.

⁹² Come si è visto nel caso dei bambini e degli infanti.

⁹³ Perché non integrata, emarginata e/o priva dei diritti riconosciuti agli altri cittadini, per motivi dipendenti da molteplici fattori, fisici, mentali, biologici, genetici, religiosi, etici, economici o giuridici: NIZZO 2015, pp. 530-536 e, in generale, i vari contributi raccolti in questa sede nella prima sessione: ANTARC 3-1.

⁹⁴ Come si verifica, per citare solo alcuni esempi, nel caso della morte peregrina che caratterizza i caduti in guerra o i migranti, diminuendo, conseguentemente la rappresentatività degli uomini adulti nelle necropoli o nel caso di carestie o di epidemie che vedono spesso soccombere le porzioni più deboli della comunità, come le donne o i bambini (NIZZO 2015, pp. 527-530). Un caso interessante è quello offerto dalle fasi recenziari della necropoli di Pithekoussai dove, a partire dal 680 a.C. ca., si registra una insolita prevalenza statistica della componente infantile, da attribuire, secondo quanto ipotizzato dallo scrivente, a una sensibile variazione delle modalità insediative che faceva sì che gli adulti non stazionassero più (e, di conseguenza, non morissero) regolarmente sull’isola (NIZZO 2007, p. 27 e, da ultimo, ID. 2016c).

⁹⁵ MORRIS 1987. Sulla questione ci permettiamo ancora una volta di rimandare a quanto si è già avuto modo di scrivere in altre sedi, con i riferimenti ivi citati: NIZZO 2015, pp. 257-267 e *ad ind. s.v. “Morris, I.”*, ID. 2016a, pp. 119-127.

analitica dell'evoluzione di una necropoli e, conseguentemente, della società che ne è l'espressione.

Una circostanza che, anche in virtù di tutte le ragioni esposte nei paragrafi precedenti, risultava particolarmente evidente attraverso l'esame dell'evoluzione della rappresentatività delle sepolture infantili, la cui integrazione nel tessuto sociale delle necropoli risultava maggiore in coincidenza dell'avvio del processo di strutturazione politica delle città, anche come conseguenza delle esigenze e velleità di autorappresentazione di quelle stesse aristocrazie che avevano reso possibile e tratto beneficio dalla trasformazione della società in senso cittadino.

Situazione di cui si possono riscontrare tracce anche nei contesti indigeni dell'Italia peninsulare, nei quali i processi formativi delle prime entità urbane sono sovente accompagnati da una più o meno evidente maggiore incidenza statistica delle sepolture infantili, senza tuttavia mai raggiungere i parametri di rappresentatività riscontrati ad Atene da Morris tra il 735 e il 700 a.C. e contemporaneamente attestati nella necropoli di Pithekoussai, significativamente molto vicini a quelli attesi su basi "biologiche" (50% della "popolazione funeraria").

Ma perché l'analisi sia condotta in modo tale da consentire di delineare una sintesi storica sufficientemente attendibile è divenuto ormai imprescindibile estendere il campo di indagine anche al di fuori degli spazi funerari socialmente riconosciuti, per cercare di avere un quadro per quanto possibile esaustivo sia dell'effettiva rappresentatività del campione funerario (spesso condizionata dallo stato di conservazione dei contesti e/o dalle modalità e circostanze di scavo) che degli eventuali criteri che potevano regolamentare l'accesso alla sepoltura formale. Una indagine che deve tener conto in modo altrettanto sistematico degli strumenti euristici propri dell'indagine archeoantologica e paleobiologica senza i quali risulta impossibile pervenire a un corretto inquadramento dell'identità biologica e sociale del defunto o verificare criticamente se le modalità adottate per il suo trattamento funerario implicino o meno atteggiamenti *mortificanti*, in grado di indiziare l'effettiva esistenza di forme di discriminazione/emarginazione anche all'interno di aree destinate al seppellimento formale, come si è visto in precedenza avvenire a Ischia per le sepolture relative a individui di probabile origine indigena.

Una delle esperienze più interessanti compiute in tal senso, sia per il taglio metodologico interdisciplinare che per l'ampia casistica storico-geografica considerata, può essere individuata nel convegno *Sepolti tra i vivi: evidenza ed interpretazione di contesti funerari in abitato*, curato da G. Bartoloni e M. G. Benedettini e svoltosi a Roma nell'aprile del 2006⁹⁶. Le problematiche correlate alla presenza di seppellimenti in situazioni *devianti* come quelle abitative aprivano infatti la strada a una riflessione più approfondita sulle molteplici ragioni che potevano

⁹⁶ *Sepolti tra i vivi* 2008. Il ventaglio interdisciplinare del volume è esteso dall'antichistica all'etnografia, dall'antropologia fisica a quella culturale, dalla storia delle religioni alla documentazione giuridica, comprendendo un quadro temporale esteso dal Paleolitico alla Romanità e, geograficamente, dal Vicino Oriente antico all'Europa continentale, con la sola eccezione dei tre contributi di F. Remotti, M. Ariotti e G. M. G. Scoditti raccolti nella sezione «confronti etnologici», a riprova dell'esistenza di un *gap* ancora piuttosto consistente tra la riflessione etnografica e quella antichistica.

essere sottese a una scelta che, almeno in apparenza, si configurava come *irrituale*, soprattutto per quelle società contraddistinte da luoghi di sepoltura collettivamente codificati, in ossequio alla ben nota «*Saxe/Goldstein hypothesis*»⁹⁷. Alla questione fondante della distinzione/riconoscibilità tra *sepoltura* e *non sepoltura* si affiancava, quindi, anche quella altrettanto complessa legata all'interpretazione dei moventi che avrebbero potuto spiegare un tale atteggiamento, da ricondurre non sempre a logiche aprioristicamente classificabili come *atipiche* o *discriminanti*, come poteva accadere, ad esempio, per quei defunti ritenuti socialmente e/o ideologicamente eminenti (come i re, i dinasti, gli ecisti, gli evergeti, i sacerdoti, i santi o quanti, variabilmente, potevano essere assimilati a eroi, ad antenati o ad altre figure in grado di incarnare in sé specifici valori identitari), la cui *integrazione* nella comunità poteva perdurare anche dopo la morte, per consentire di esercitare in modo più diretto il loro benefico influsso sui viventi e/o, anche, per ragioni spesso volte in modo strumentale a giustificare le ambizioni di quanti, per tramite del loro corpo, aspiravano ad acquisire il ruolo e il potere che essi avevano detenuto in vita, o, semplicemente, già detenendolo avevano bisogno di giustificarne il possesso e garantirne la trasmissione⁹⁸. Alla logica dell'*integrazione* protratta oltre la morte (nel senso positivo dell'«*out standing*»), si contrapponeva anche quella speculare dell'*emarginazione* (nel senso negativo dell'«*out cast*»), soprattutto in quei casi in cui la *devianza* del rito si accompagnava alle altre possibili forme di atipicità cui si è in precedenza fatto cenno: dall'*incompiutezza identitaria* caratteristica degli infanti⁹⁹ alla *mostruosità* fisica e/o a quella sociale. Ed era proprio in quest'ultima fattispecie che l'analisi non poteva in alcun modo essere scissa dalle risultanze degli esami paleopatologici, contribuendo a una estensiva ricostruzione dei molteplici «*paesaggi dell'emarginazione*», come quelli che cominciavano a trasparire in situazioni già di per sé fortemente ritualizzate, come l'«*Area sacra*» dell'abitato di Tarquinia o gli spazi pubblici nei pressi del Foro Romano, dal *Carcer Tullianum* all'*Equus Domitiani*, dalla *Domus Regia* alle mura del Palatino¹⁰⁰. Alle costumanze rituali note in letteratura attraverso la prassi cosiddetta dell'«*exterminatio*», discussa in sede congressuale da M. Torelli, potevano essere finalmente contrapposte una serie di

⁹⁷ Nizzo 2016a, con riferimenti.

⁹⁸ Tematiche trattate, più o meno specificamente, in particolare nei saggi di G. Recchia, E. Lippolis, D. Mertens, L. M. Calìo, F. Guizzi, M. Galli, P. Grandinetti, P. Lombardi, G. Bartoloni, A. Guidi e, soprattutto, in quelli di S. Campbell, G. Palumbi, M. Frangipane, E. Peltemburg, G. M. Biga, L. Nigro e F. Pincock incentrati sulla documentazione Vicino orientale, dove tali pratiche risultavano particolarmente diffuse.

⁹⁹ Discussa nei saggi di G. M. Amadasi sulla problematica dei *Tofet* esaminata da un punto di vista prettamente epigrafico, e in quelli di A. De Santis, M. Fenelli e L. Salvadei sulla documentazione funeraria protostorica laziale e di M. A. De Lucia Brolli e M. P. Baglione su quella coeva dell'Agro Falisco.

¹⁰⁰ Tematiche discusse, per quanto concerne la documentazione romana, nei saggi di D. Filippi, E. Gusberti, P. Carafa, A. Gallone e A. Carandini, tutti più o meno direttamente coinvolti nell'équipe di scavo coordinata da quest'ultimo, e, per quel che riguarda l'interessantissima situazione tarquiniese, nei contributi di M. Bonghi Jovino, F. Mallegni e B. Lippi. In sede congressuale notevole attenzione era stata data anche dal contributo di P. Fortini sulle nuove deposizioni individuate presso il *Carcer Tullianum* e sulla reinterpretazione antropologica di quelle rinvenute all'inizio del '900 da G. Boni presso l'*Equus Domitiani*, oggetto di discussione anche in altri saggi, sebbene quello della Fortini non sia poi confluito nella redazione finale degli atti.

attestazioni archeologiche nelle quali la «*social exclusion*» praticata in vita appariva perpetuata anche nella sfera funeraria, in relazione a defunti variamente identificabili con stranieri, prigionieri, schiavi o condannati oppure caratterizzati da specifici tratti sacralizzanti come l'*anormalità* fisica o mentale, l'epilessia o il "marchio divino" del fulmine (secondo l'interpretazione data da Torelli per un inumato di Veio, Piazza d'Armi)¹⁰¹.

I tradizionali schematismi interpretativi di tipo ritualizzante venivano in tal modo ricondotti in una prospettiva metodologicamente più articolata¹⁰², nella quale l'*anomalìa*, di per sé, non era più sufficiente a suffragare l'attribuzione di una generica *veste sacrale* a situazioni, almeno in apparenza, atipiche. La contestualizzazione archeologica e antropologica della *devianza funeraria* consentiva infatti di delimitare in modo più netto e, auspicabilmente, più oggettivo il discrimine tra un sacrificio umano e una sepoltura anomala, rendendo possibile altresì cogliere, se non altro in forma indiziaria, quei requisiti o connotati che potevano far sì che il defunto fosse ritenuto *atipico* e che tale *atipicità* fosse riflessa anche nel suo trattamento funerario, con modalità più o meno nettamente divergenti rispetto alla norma, come traspare, ad esempio, dalle condivisibili obiezioni formulate rispetto all'assimilazione a vittime sacrificali delle sepolture formali rinvenute da Carandini presso le mura palatine, ricondotte invece da Torelli a motivazioni legate alla loro stessa identità sociale¹⁰³.

Gli esempi trattati nel volume appena citato e quelli presentati e discussi in questa sede nella prima sessione, offrono una casistica abbastanza ampia delle variabili che possono o devono essere prese in considerazione per una valutazione critica del rapporto concettuale che, in termini remottiani, lega i *luoghi* con i *corpi*, lasciando trasparire le logiche che possono governare l'organizzazione dello spazio in funzione di ciò che una data comunità decide di far *scomparire* o *rimanere* della dimensione materiale della propria corporeità, elevando quest'ultima a metafora della stessa realtà sociale e/o del proprio passato.

Una "costruzione della realtà" che, nell'assecondare i meccanismi già richiamati della «*memoria culturale*», stabilisce le sue coordinate mnemoniche, dando alle tombe una forma e una collocazione spesso proporzionate alla *volontà di memoria* della collettività dei luttuati che ad esse è legata o in esse si identifica, con esiti più o meno monumentali come le sepolture megalitiche o i grandi tumuli orientalizzanti, fino a giungere ai casi estremi delle piramidi o dei mausolei, senza trascurare, naturalmente, situazioni più comuni¹⁰⁴ in cui le necropoli vengono strutturate e

¹⁰¹ TORELLI 2008.

¹⁰² Cfr. a questo proposito il saggio di Vanzetti nello stesso volume (VANZETTI 2008), l'unico nel quale si tenti una almeno sommaria trattazione del tema anche in una più ampia prospettiva metodologica, a partire dalla discussione di alcuni dei modelli interpretativi che possono essere chiamati in causa per giustificare l'*anormalità* della presenza di resti umani in abitato (l'autore cita, essenzialmente, il modello di Cunliffe, quello «*retrospettivo delle XII tavole e delle fonti classiche*» e quello di I. Morris).

¹⁰³ TORELLI 2008, p. 811.

¹⁰⁴ Circostanza documentata, ad esempio, in modo eclatante sin dalla fine dell'VIII secolo nel caso delle tombe a camera di necropoli etrusche come quelle di Cerveteri, ma attestata in forme meno monumentali anche a Pithekoussai, attraverso la scansione preventiva dello spazio funerario in lotti sin dalle prime fasi di utilizzo del sepolcreto.

programmate in modo tale da far *riemergere* sul terreno quelle dinamiche sociali e familiari proprie del quotidiano, divenendo fisicamente e metaforicamente una trasposizione funeraria (e, quindi, pur sempre filtrata) della società dei vivi.

In un contesto generale in cui, ai fini interpretativi, assume una sua rilevanza concettuale anche ciò che si decide intenzionalmente di far *scomparire*, negando la sepoltura o dando luogo alle forme di discriminazione/selezione/segregazione funeraria precedentemente descritte. Atteggiamenti che, tuttavia, com'è bene precisare, non sempre perseguono il fine di far *scomparire*, ma possono essere dettati da condizionamenti di varia natura, correlati al rituale e/o alle circostanze della morte e/o alla connotazione identitaria del defunto e/o, infine, come si è visto, all'assenza di una percezione netta della separazione tra lo spazio dei vivi e quello dei morti.

Come evidenziavano A. Favole e G. Ligi introducendo nel 2004 una raccolta di saggi dedicata appunto al tema del rapporto tra i luoghi dei vivi e quelli dei morti:

Studiare i luoghi dei morti significa addentrarsi nelle concezioni locali della morte (le “tanatologie” native) ma può essere un buon punto di partenza per comprendere vari aspetti della società dei viventi (le “antropologie” native). Occuparsi del modo in cui le tanatologie si proiettano nello spazio, attraverso segni concreti o costruzioni dell'immaginario, significa porre fin da subito la questione dei confini tra il mondo dei vivi e il mondo dei morti. La convergenza tra l'antropologia dello spazio e l'antropologia della morte [...] è apparsa come una modalità originale e poco esplorata di affrontare lo studio della “soglia” che separa e unisce allo tempo stesso i vivi e i morti, un tema che, a partire dal classico saggio di Robert Hertz (1907), ha costituito lo sfondo privilegiato dell'indagine antropologica sulla morte. I luoghi dei morti infatti non sono necessariamente spazi di “confinamento” e di separazione, ma aree in cui si organizzano le intersezioni, gli incontri, le relazioni tra i viventi e i defunti. Uno degli obiettivi [...] è proprio quello di evidenziare la relazione ambivalente che in molte società lega i vivi ai morti. Le forme che i luoghi dei morti assumono nelle varie culture sono indicative di quella dialettica tra la memoria e l'oblio, l'affetto e l'esigenza di distacco, la conservazione e la distruzione, la contiguità e l'opposizione, la vicinanza e la lontananza tra i vivi e i morti¹⁰⁵.

¹⁰⁵ FAVOLE, LIGI 2004, pp. 5-6, introduzione a FAVOLE, LIGI, VIAZZO 2004. Sul tema del “paesaggio funerario” l'indagine antropologica (soprattutto anglofona) si sarebbe soffermata negli anni seguenti affrontando specificamente il problema della percezione dei cosiddetti «*deathscapes*», con particolare attenzione anche per le “culture” dell'Occidente contemporaneo. A tale riguardo, da ultimo, cfr. i volumi collettanei *Memory, Mourning and Landscape* 2010, MADDRELL, SIDAWAY 2010 e HOCKEY, WOODTHORPE, KOMAROMY 2010 con bibliografia precedente. La definizione del lutto proposta da A. Maddrell (cui si devono, negli ultimi anni, alcuni degli scritti più interessanti sul tema), dà conto della nuova prospettiva spaziale in cui esso ha cominciato ad essere inscritto e indagato, inclusi gli aspetti emozionali, performativi e psicologici variamente correlati ai luoghi della morte: «*Mourning is an inherently spatial as well as temporal phenomenon, experienced in and expressed in/through corporeal and psychological spaces, virtual communities and physical sites of memorialisation ...[these include] individual mappings of bereaved people's experiences of significant spaces/places and how these change over time, how they are expressed through performance in space, written as corporeal, landscape or literary texts; and how these individual [and collective] emotional maps impact on particular places*» (MADDRELL 2010, p. 123, ripreso in MADDRELL, SIDAWAY 2010A, pp. 1-2).

Ma se il tema della costruzione del paesaggio funerario¹⁰⁶ è, come noto, uno degli aspetti nei quali l'indagine archeologica può effettivamente vantare da tempo una peculiare attenzione (se non, addirittura, una sorta di priorità euristica), è proprio nella ricostruzione delle strutture concettuali che presiedono ai meccanismi di controllo culturale della putrefazione che l'indagine remottiana ha conseguito, a nostro avviso, alcuni dei suoi esiti più interessanti, incardinando l'agire rituale entro schemi in grado di definire contenutisticamente le diverse dinamiche comportamentali note e, conseguentemente, il loro probabile significato *interculturale*¹⁰⁷.

3. Le strategie del «controllo culturale della putrefazione» tra archeologia e antropologia

3.1. Una questione di scelte...

Il problema del trattamento – rituale o meno – del cadavere costituisce uno degli aspetti più rilevanti della riflessione che fa capo alla scuola remottiana perché – come si è detto in precedenza e si è accennato nell'introduzione alla sessione in cui si iscrive il presente contributo – consente di superare molti dei preconcetti ancora oggi comuni nel campo della critica archeologica, per impostare la questione su basi antropologicamente più solide, volte a inquadrare la *negazione* o la *scelta* del rito nel contesto più ampio di una strategia antropo-poietica che può avere, tra i suoi principali fini, quello del controllo culturale della putrefazione.

Grazie a tale approccio, diviene infatti possibile superare quella centralità che la prospettiva tipicamente archeologica tende solitamente (e, quasi inevitabilmente) ad attribuire ai risvolti (gestione e manipolazione del corpo, modalità di seppellimento, processi di mummificazione ecc.) e ai correlati materiali (tipologia delle tombe, delle urne, caratteri e organizzazione del corredo ecc.) delle pratiche funebri per spostare l'attenzione anche sulla sfera concettuale degli *scopi* che attraverso di esse si tentava di conseguire (lo *scomparire*, il *rimanere* o il *riemergere*), dal «grado zero» del rifiuto del cadavere, alle tecniche più complesse ed evolute per la sua conservazione. Sul piano interpretativo ciò dovrebbe tradursi, a nostro avviso, in un superamento di quelle concezioni diffusionistiche di ascendenza storico-culturale che, ancora oggi, sono talvolta evocate per costruire una equivalenza – tanto malintesa quanto a volte eccessivamente meccanicistica – tra la scelta di un determinato rito e l'origine di chi lo pratica¹⁰⁸. Come dimostra in modo piuttosto eclatante il caso

¹⁰⁶ In questa sede estensivamente trattato e discusso nella III sessione: ANTARC 3-2.

¹⁰⁷ Non mancano, naturalmente, precedenti tentativi classificatori compiuti in tal senso, volti sia a individuare le variabili correlate al tema del «*disposal of the dead*» (ad opera di Kroeber, come si accennerà tra breve), sia, più in generale, a delineare quelle concettuali e culturali relative alle modalità di trattamento dei cadaveri, in una chiave che, quasi inevitabilmente, vede coincidere l'approccio etnografico con quello archeologico (cfr. in particolare le articolazioni proposte in STÖHR 1959 e MICOZZI 1991), come dimostra un recente manuale edito da R. Sprague dedicato alla questione (SPRAGUE 2005, con ampia bibl.), alla luce di quasi mezzo secolo di ricerche comparativistiche compiute dall'Autore, i cui primi saggi influenzarono l'impostazione dell'archeologia funeraria processuale.

¹⁰⁸ Per una rassegna critica di tali approcci interpretativi, comuni all'archeologia della prima metà del secolo scorso, cfr. GUIDI 1988, pp. 48-49 e pp. 63 ss., NIZZO 2015, pp. 60-64 e *ad ind. s.v.* «*diffusionismo*».

pithecusano precedentemente discusso, nel quale la medesima compagine etnica ricorre simultaneamente all'inumazione e all'incinerazione, differenziando in modo rigoroso il trattamento funerario dei propri defunti a partire da una scansione della comunità fondata culturalmente e sociologicamente sull'opposizione di base tra adulti e bambini o, per tradurla in termini antropologici, tra individui già connotati identitariamente e soggetti ancora al principio del loro processo antropo-poietico. È probabile, tuttavia, che tale scelta potesse essere condizionata da ulteriori motivazioni, non necessariamente alternative alle precedenti e altrettanto profonde e coerenti se ricondotte entro una *strategia* rituale finalizzata alla preservazione della consistenza materica dei subadulti.

La prassi archeologica, infatti, evidenzia piuttosto chiaramente quanto doveva essere patrimonio esperienziale comune per qualsiasi comunità costretta a confrontarsi in prima persona con la manipolazione dei propri morti. Le dinamiche connesse ai processi tafonomici dei cadaveri degli infanti e dei bambini sono infatti tali da far sì che, in assenza di condizioni e/o trattamenti adeguati, i loro resti scheletrici siano destinati rapidamente a scomparire senza lasciare alcuna traccia¹⁰⁹. La documentazione letteraria relativa alla fasi più antiche della società romana conserva memoria di alcune prescrizioni rituali, dettate dal *mos gentium*, che parrebbero presupporre una tale consapevolezza: esse, infatti, vietando l'incinerazione dei soggetti non pervenuti alla dentizione, impedivano indirettamente la totale dissoluzione del corpo degli infanti, dato che i denti costituiscono l'unica porzione ossea in grado di resistere alla combustione¹¹⁰.

Senza dover presupporre alcuna interferenza o mediazione culturale diretta, la volontà di garantire una *sopravvivenza* corporea ai resti dei neonati trova riscontro sia a Pithekoussai che in molte culture indigene dell'Italia protostorica nelle quali ricorre, oltre all'uso preferenziale dell'inumazione per gli infanti¹¹¹, la pratica rituale del seppellimento all'interno di un contenitore ceramico d'uso comune di cui si hanno riscontri etnografici a diverse latitudini cronologiche e geografiche.

L'esempio citato e i casi di ibridazione rituale precedentemente descritti mostrano quanto aveva in parte già intuito l'antropologo statunitense A. Kroeber nel 1927

¹⁰⁹ Rendendo particolarmente difficile non solo l'esatta cognizione della loro identità biologica (in termini di età e di genere) ma anche il loro stesso riconoscimento sul terreno, per l'esiguità che caratterizza molto spesso i loro corredi. Per una sintesi su queste problematiche cfr. DUDAY 2006, pp. 99-114 e, con rif., NIZZO 2015, pp. 251-254. Per uno sguardo aggiornato sull'"Archeologia dell'infanzia" cfr., da ultimo, BÉRARD 2017, pp. 153-172, con rif.

¹¹⁰ PLIN., *N.H.*, 7.16.72 e JUV., *Sat.*, 15, vv. 139-140. L'uso di inumare gli infanti non pervenuti a dentizione ha ampi riscontri etnografici tra i quali ci limitiamo a menzionare quelli riportati sinteticamente in BENDANN 1930, p. 206: «[Indian Area] From the Grihya-Sutras we learn that children who died under the age of two were buried, but that older people were cremated. Among the Malayālis of Malabar men and women are burned but the bodies of children under two are buried as are those of all who have died of certain contagious diseases. [...] The Bhotias of the Himalayas bury all children who have not their permanent teeth, but they cremate all other peoples». Per una recente e aggiornata prospettiva biologica sul tema cfr. PRIYANKA ET ALII 2015 con riferimenti. Molto interessante in proposito anche il tabù attestato tra i *medium* dei Bahaya della Tanzania nord-occidentale che impedisce loro di avere contatti con i neonati e i bambini cui non siano ancora apparsi i primi denti (PENNACINI 2011, p. 96, con rif.).

¹¹¹ Documentato anche in ambiti dov'è prevalente l'incinerazione, come quello villanoviano, in cui gli infanti ammessi negli spazi funerari riservati agli adulti solo spesso deposti all'interno di sarcofagi in pietra o in tufo: ZIFFERERO 1995; IAIA 1999, pp. 57-65; BARTOLONI 2003, pp. 102-105, con bibl. alle pp. 112-113.

in un breve e intenso articolo intitolato *Disposal of the Dead*¹¹². Al centro del saggio vi era una constatazione semplice ma tutt'altro che scontata concernente l'apparente assenza di un legame diretto fra le modalità di trattamento dei cadaveri e fattori culturali, psichici e biologici di altra natura. L'asserzione, destabilizzante nei suoi esiti per quanti – in particolare gli archeologi – tentino di pervenire a una ricostruzione della realtà sociale a partire dai dati funerari, era fondata sull'osservazione dell'estrema variabilità nel trattamento dei cadaveri (come l'adozione, alternativamente, dell'incinerazione e dell'inumazione) in aree che, sotto altri punti di vista (dalla cultura materiale alla lingua, ad esempio), risultano culturalmente uniformi. Secondo Kroeber, l'instabilità delle pratiche funerarie doveva essere piuttosto correlata a fattori come la permeabilità culturale delle comunità nelle quali il fenomeno tende a verificarsi, tale da far sì che la scelta di uno specifico rito fosse slegata da condizionamenti di carattere storico, materiale o economico e dovesse essere pertanto assimilata «*alle mode, al costume, al lusso o all'etiquette*»¹¹³. Tali tesi suscitarono naturalmente ampie discussioni poiché se, da un lato, demolivano alcuni preconcetti dell'evoluzionismo e delle teorie etnocentriche di matrice razziale, dall'altro, negando una profondità storica alle pratiche funerarie, rischiavano di privare l'archeologia di uno dei suoi principali strumenti di analisi¹¹⁴.

In una serie di saggi recensori¹¹⁵, tuttavia, lo stesso Kroeber contribuì a superare alcuni dei suoi precedenti assunti, dimostrando come anche manifestazioni culturali quali la “moda” (e le pratiche funebri) fossero tutt'altro che aleatorie e, dunque, potessero dar luogo ad analisi volte a evidenziarne i tratti costitutivi in una prospettiva storica; a patto di riformulare i codici interpretativi spostando l'attenzione dagli *esiti* del rito ai loro *scopi*.

Sotto quest'ultimo punto di vista, ricostruzioni come quelle elaborate da Remotti e da Favole hanno il pregio indubbio di aver evidenziato come uno degli elementi culturalmente determinanti per una corretta codifica culturale delle pratiche funebri in una data società vada ricercato nella percezione stessa del corpo umano e, conseguentemente, nelle dinamiche antropo-poietiche che presiedono alla sua strutturazione nel percorso dalla vita alla morte e oltre.

La tradizionale interpretazione del rituale crematorio come una pratica esperita per dematerializzare il corpo del defunto e trasporlo in una sfera ultraterrena (con tutte le accezioni escatologiche che possono scaturirne)¹¹⁶ va quindi necessariamente

¹¹² KROEBER 1927.

¹¹³ KROEBER 1927, p. 314.

¹¹⁴ Sulla questione cfr. NIZZO 2015, pp. 65-69, 124-128 e *ad ind. s.v.* “Kroeber, A.”.

¹¹⁵ In parte raccolti e tradotti in italiano in KROEBER 1976 (pp. 85-105, 107-126, 207-236), con un'utile premessa di F. Remotti.

¹¹⁶ Alla base di tale prospettiva vi era l'idea dell'esistenza di una profonda e stretta relazione/contaminazione tra la sfera funeraria e quella del culto e i loro rispettivi linguaggi simbolici, perseguita con particolare vigore e convinzione nelle principali sintesi dedicate alla ricostruzione della protostoria peninsulare e centroeuropea ad opera di H. Müller-Karpe e G. Kossack, in parte riprese e ulteriormente sviluppate da R. Peroni e dalla sua Scuola. Si veda, ad esempio, l'interpretazione dell'urna a capanna come luogo di culto piuttosto che struttura abitativa (MÜLLER-KARPE 1959, pp.

abbandonata per essere trasposta in una dimensione concettuale più complessa, nella quale la scelta di bruciare il cadavere si configura, in primo luogo, come un espediente per *evitarne* la putrefazione *favorendone la scomparsa* e, solo in secondo luogo, può assumere delle valenze culturali e simboliche specifiche che, tuttavia, non vanno considerate semplicisticamente alternative rispetto a quelle sottese alle pratiche inumatorie.

Come aveva intuito R. Hertz sin dal 1907¹¹⁷ e ha ben evidenziato M. Tartari:

il binomio distruzione-conservazione non serve a distinguere tra cremazione e inumazione poiché ambedue le tecniche possono essere utilizzate al fine di cancellare i resti alla memoria dei vivi, come nel caso di una sepoltura in un luogo segreto, o al fine di conservarli, come nel caso della tumulazione dell'urna cineraria. [...] ogni tentativo di costruire una distinzione importante tra i vari modi di trattamento è destinata a fallire: troviamo paesi e periodi in cui i vari usi coesistono o sono parte dello stesso rito funebre, credenze circa la vita ultra terrena simili in popoli che usano pratiche diverse, credenze differenti in genti che adottano le stesse modalità, aspetti di conservazione nei riti più radicalmente distruttivi e aspetti distruttivi nelle pratiche di massima conservazione¹¹⁸.

Le intuizioni di Remotti, approfondite a suo tempo da Favole e poi nuovamente integrate dal primo (*fig. 8*), hanno consentito di delineare in modo abbastanza definito e circoscritto quelli che sono gli obiettivi (*strategie*) cui possono mirare le più comuni forme di «*controllo culturale della putrefazione*» le quali, traendo origine da una esigenza biologicamente ineludibile, possono essere, dunque, classificate entro un «*numero limitato di scelte*» (*categorie*), corrispondenti a «*differenti modalità concrete di affrontare l'inevitabile disgregazione dei corpi morti, senza particolari riferimenti*

88 ss.; ripreso, prudenzialmente, anche in IAIA 1999, p. 114) o l'idea che l'associazione tra il rituale incineratorio e oggetti caratterizzati in senso sacrale (anche in virtù del loro richiamo più o meno esplicito alla simbologia solare o a quella concettualmente affine della barca solare a partire dalla loro conformazione e/o dalla presenza di motivi decorativi interpretabili in tal senso) costituisca «*un palese richiamo a credenze volte a localizzare nel cielo la dimora della divinità*» (BELARDELLI, GIARDINO, MALIZIA 1987, p. 299 con riferimento a MÜLLER-KARPE 1980, pp. 704-705). Per una disamina del simbolismo iconografico centro-europeo tra l'età del Bronzo e la prima età del Ferro cfr. la sintesi di KOSSACK 1954 (ripresa e aggiornata in Id. 1999), che costituisce per molti versi, ancora oggi, una delle rassegne più complete in merito a tali tematiche e, senza dubbio, uno dei punti di riferimento imprescindibili per studiosi che, come Peroni, si erano formati nel corso degli anni '50 (cfr., in particolare, PERONI 1989, pp. 307 ss. e 532 ss. e, con particolare riguardo all'interpretazione del rituale incineratorio, pp. 316 ss.). Per una sintesi critica della prospettiva peroniana al riguardo cfr., da ultimo, NIZZO 2015, pp. 321-328 e 410-417.

¹¹⁷ «*Questo è precisamente il senso della cremazione: ben lungi dall'annientare il corpo del defunto, essa lo ricrea e lo mette in grado di accedere ad una nuova vita; ottiene quindi lo stesso risultato della esposizione temporanea, ma in modo molto più rapido. L'azione violenta del fuoco risparmia al morto e ai vivi le pene e i rischi che la decomposizione del cadavere può comportare, o quanto meno ne abbrevia considerevolmente la durata; compie cioè tutto in una volta sia la distruzione della carne sia la riduzione del corpo a elementi immutabili, processi che in natura si compiono in maniera lenta e progressiva. Così, tra la cremazione e i diversi modi di sepoltura provvisoria, esiste una differenza di tempi e di modi, ma non di sostanza*»: HERTZ 1978, p. 53.

¹¹⁸ M. TARTARI, "Introduzione", in TARTARI 1996, p. 9.

*ai significati e all'elaborazione rituale di cui ogni società circonda questi interventi*¹¹⁹. Se si eccettua il «grado zero» del rifiuto/negazione del cadavere che, in quanto tale, non dà luogo ad alcuno specifico obiettivo/comportamento rituale, è possibile individuare cinque *strategie positive*, tra loro ulteriormente classificabili a seconda che esse presuppongano un rifiuto o una accettazione della putrefazione (*principio*) e si pongano o meno in continuità con il «lavoro antropo-poietico esercitato in vita», consentendo o meno la sopravvivenza (più o meno prolungata nel tempo) di quelle «forme di umanità» che caratterizzano potenzialmente ogni identità corporea (*esito*), strutturalmente differenziate a partire dal modo in cui la cultura e la natura – la «tanato-metamorfosi» e la «tanato-morfosi» – intervengono nel processo, lasciando all'azione dell'uomo o a quella combinata dell'uomo e della natura l'opera di dissolvimento o conservazione dei corpi (*struttura*).

La documentazione funeraria protostorica della nostra Penisola offre diversi spunti utili per tentare di calare in un contesto archeologico la riflessione critica maturata in campo antropologico e verificare il modo in cui tali processi possono condizionare o meno la scelta di uno specifico rituale, determinarne l'evoluzione e, di conseguenza, alterare o influenzare i suoi codici, spesso oggetto di rinegoziazione per effetto più o meno diretto di apporti oflussi esterni. A partire dalla consapevolezza che la dimensione organica della corporeità può essere idealmente riassorbita inorganicamente agli occhi dei luttuati per tramite di supporti materici in grado di sostituire concettualmente e fisicamente l'essenza del cadavere, estendendo su di essi i processi antropo-poietici che la sua dissoluzione avrebbe potuto interrompere per effetto della combustione o dei processi putrefattivi. La costruzione identitaria poteva in tal modo estendersi nell'eternità, superando in potenza i tempi del lutto e, letteralmente, aggirando e ingannando i limiti effimeri imposti dalla biologia. Un modo indubbiamente arcaico ma assai efficace e coerente per conciliare combinandoli i *principi* remottiani finalizzati al «rifiuto della putrefazione» (le categorie dell'*evitare* e del *bloccare*) attraverso una *strategia* volta, in primo luogo, a *evitarla* (con la cremazione) o *dissimularla* (con l'inumazione) per poi metaforicamente *bloccarla* grazie alla sostituzione simbolica del cadavere con una sua effigie (urna, sarcofago) destinata a sfidare il tempo e a conferire *iperculturalmente* la massima continuità possibile al defunto.

Come si è accennato, tali circostanze risultano particolarmente evidenti se si sofferma l'attenzione sull'evoluzione del *linguaggio* simbolico delle incinerazioni, come ebbe modo di argomentare sin dalla metà degli anni '70 Filippo Delpino affrontando il tema complesso dell'*antropomorfizzazione* in ambito villanoviano¹²⁰.

¹¹⁹ FAVOLE 2003, pp. 38-39 con riferimento esplicito a una precedente classificazione proposta da J. D. Urbain (URBAIN 1980), rielaborando la quale Favole ha predisposto lo *schema* ivi riportato, in questa sede integrato graficamente con le riflessioni sviluppate in REMOTTI 2006a.

¹²⁰ DELPINO 1977, con riferimento al fenomeno dell'antropomorfizzazione formale e/o simbolica dell'ossuario, tema poi ripreso in Id. 1981 in rapporto alla pratica della "vestizione" del cinerario (con riscontri nella necropoli tarquiniese di Selciatello di Sopra) e Id. 2005, con discussione di esempi di contaminazione rituale e simbolica tra incinerazione e inumazione, a partire dai casi di probabile "inumazione" del cinerario riscontrati nelle tombe I e II di Poggio dell'impiccato a Tarquinia e testimoniati anche altrove (al riguardo cfr. anche F. DELPINO, "Intervento", in VON ELES 2006, p. 150, con replica di F. TRUCCO, ivi, pp. 150-151). Sul tema, da ultimo, cfr. DE ANGELIS, BARBARO, TRUCCO

Delpino, infatti, chiamava in causa la volontà di «*temperare il rigore ideologico e gli effetti distruttivi propri della pratica crematoria*»¹²¹ per spiegare i probabili prodromi e le più remote attestazioni di quella tendenza a conferire ai cinerari e/o ai loro coperchi una esplicita conformazione antropomorfa che, a partire dalla seconda età del Ferro, sarà sempre meglio documentata soprattutto in ambito chiusino, dove tali ossuari, per le evidenti analogie con vasi affini della tradizione egizia, sono stati denominati «*canopi*»¹²² (fig. 9). A differenza della perspicua chiarezza delle sue manifestazioni recenziori, le più antiche testimonianze di questa attitudine assumevano connotati spesso assai criptici, tali da poter essere assimilati a una sorta di codice simbolico, la cui interpretazione poteva dipendere dalla natura e dalla qualità delle fonti oltre che dalla sensibilità dell'interprete. Se, infatti, vi erano casi abbastanza espliciti nei quali le pareti del cinerario venivano sagomate con protuberanze allusive ai seni o per la copertura dell'urna si adottava un elmo reale o simbolico (appositamente realizzato in terracotta) o una scodella con il fondo configurato a globulo cefaliforme, in altre circostanze la medesima allusione veniva ottenuta con gesti rituali che, molto spesso, risultavano assai difficili da identificare su basi archeologiche, come la vestizione dell'ossuario e/o il trattamento dello stesso come se fosse un corpo umano (riconoscibile, ad esempio, per la tendenza a disporre intorno ad esso armi e utensili in posizione funzionale)¹²³. All'*antropomorfizzazione* e alla *vestizione*, inoltre, potevano accompagnarsi o meno fenomeni peculiari come quelli correlati alla *miniaturizzazione* degli oggetti di corredo, circostanza che ricorreva frequentemente nei casi in cui l'urna veniva assimilata a una vera e propria *capanna*, come si era potuto constatare sin dalle scoperte divulgate da A. Visconti nella prima metà dell'Ottocento¹²⁴, con le quali si mise in luce un comportamento simbolico che, da allora, ha cominciato a essere considerato uno dei tratti peculiari e distintivi della tradizione funeraria "primitiva" del *Latium vetus*, con significativi riscontri anche in aree relativamente lontane, da Vetulonia, al reatino fino a Pontecagnano.

2016 con breve rassegna della letteratura relativa alle necropoli villanoviane a partire dal sepolcreto tarquiniese di Villa Bruschi Falgari (cfr. avanti). Sulle possibili «*significazioni plurime*» di atteggiamenti come la "vestizione" (antropomorfizzazione/donazione) cfr. anche BONGHI JOVINO 2006, p. 18.

¹²¹ DELPINO 1977B, p. 173, interpretazione sostanzialmente affine a quella prospettata da G. Colonna per le statuette antropomorfe delle incinerazioni laziali (volte a «*restituire al defunto l'integrità fisica distrutta dalla cremazione*»: COLONNA 1974, pp. 290-291, ripresa anche in *Urne a capanna* 1987, p. 225). L'ipotesi von Eles costituisce invece una via di mezzo tra la prospettiva trascendente peroniana (cfr. *supra* al PAR. 7.2.5.3) e quella immanente "etruscologica", senza optare nettamente per una delle due interpretazioni ma considerandole complementari: «*L'antropomorfizzazione rappresenta la soluzione di un conflitto tra esigenze opposte: da un lato quella di "liberare il defunto dalla sua materialità" e a "fargli raggiungere una sfera divina"* [cit. da PERONI 1994, pp. 203-204] *tramite il rito crematorio, dall'altra quella di esplicitarne la presenza*» (VON ELES 2006, p. 73).

¹²² Sul tema dei vasi canopi etruschi resta ancora valida la sintesi di GEMPELER 1974; per un aggiornamento sulla documentazione chiusina, arricchitasi di recente grazie alle straordinarie scoperte di Chianciano, cfr., da ultima, MINETTI 2004 con bibl. precedente. Sulla diffusione della pratica dell'antropomorfizzazione dell'urna nel più ampio contesto protostorico europeo (in particolare scandinavo) cfr., da ultimo, AASBØE 2008, con rif.

¹²³ Cfr., ad esempio, l'uso di collocare la punta della lancia obliquamente nell'ansa dello stesso cinerario, riscontrata da G. Camporeale in ambito vetuloniese (CAMPOREALE 2000, p. 154 con ulteriori riferimenti alla nota 5).

¹²⁴ VISCONTI 1817. Sulla questione, da ultimo, GUIDI 2011.

3.2. *Il “linguaggio” simbolico dell’incinerazione nell’Italia centrale tirrenica protostorica*

L’esame degli aspetti legati agli apprestamenti funerari dimostra come, una volta dissolta l’unità corporea del defunto attraverso la sua combustione sul rogo, non cessino quelle esigenze protettive che fanno sì che, per le cremazioni come per le inumazioni, siano adottati tutti i provvedimenti possibili per tutelarne la conservazione e/o l’integrità. La dissoluzione del corpo non sembra quindi determinare quella dell’individuo che, anzi, in un rito come nell’altro, continua ad essere caratterizzato dagli stessi *gesti* e *oggetti*, con modalità, ovviamente, *tradotte* a seconda degli atteggiamenti rituali adottati ma con intenti e ideologie che, almeno alle latitudini cronologiche e geografiche considerate, sembrano avere tratti sostanzialmente omogenei.

Le modalità attraverso le quali si espleta il rito incineratorio fanno sì che l’atto cerimoniale si svolga generalmente in due luoghi distinti (relativamente distanti nello spazio e, potenzialmente, anche nel tempo come insegnano innumerevoli riscontri etnografici e come lascia talvolta presumere anche la documentazione archeologica)¹²⁵, la pira/ustrino e la tomba, salvo i rari casi nei quali i luoghi citati coincidono, dando vita a strutture definite convenzionalmente *busta*¹²⁶.

La separazione tra pira/ustrino e luogo della sepoltura implica un insieme di atti intermedi, più o meno complessi e carichi di valenze simboliche¹²⁷, che si concludono essenzialmente con il trasporto dei resti del defunto dal sito della cremazione a quello della tumulazione. La traslazione delle ceneri fino al luogo della loro definitiva deposizione avviene solitamente per tramite di un apposito contenitore (accompagnato o meno da un coperchio), ma non mancano casi nei quali il seppellimento dei resti cremati non presuppone l’esistenza di alcun cinerario

¹²⁵ È il tema della «*doppia sepoltura*» messo in luce da R. Hertz nel 1907 (HERTZ 1978) e, successivamente, divenuto patrimonio comune degli studi etnografici e antropologici nella più ampia prospettiva dei riti di passaggio. Il pensiero di Hertz è stato ben riassunto da A. Favole: «*mentre è opinione diffusa nella nostra società che la morte si compia in un istante [...] altrove la definitiva trasformazione del vivente in defunto o antenato richiede un lungo processo, scandito per lo più da una doppia sepoltura*» (FAVOLE 2003, p. 4, con citazione da HERTZ 1978, p. 38). Un’interessante ricostruzione sperimentale delle varie fasi che presiedono all’esecuzione di una incinerazione, secondo le modalità desunte a partire dalla tomba veliterna del Bronzo finale di Vigna D’Andrea, è stata recentemente documentata in ANGLE 2003 e ANGLE, BOLOGNA, PULITANI 2003, dimostrando come l’allestimento definitivo della sepoltura potesse comportare preparativi piuttosto lunghi solo per la preparazione del corredo ceramico (tra un minimo di 15 e un massimo di 26 giorni), confermando «*l’ipotesi relativa ad un tempo di lutto “lungo” in attesa della deposizione definitiva del defunto*» (ANGLE, BOLOGNA, PULITANI 2003, p. 68; si vedano inoltre gli esperimenti documentati da A.M. Bietti Sestieri e G. Pulitani per la necropoli dell’Osa in BIETTI SESTIERI 1992, pp. 439 ss.).

¹²⁶ I *busta* rappresentano essenzialmente delle deposizioni primarie a cremazione laddove, invece, quasi tutte le incinerazioni sono delle forme di *deposizione secondaria*. Contrario a un uso del termine latino è H. Duday che, recentemente, si è espresso a favore di termini quali quelli di «*tomba a rogo*» o «*fossa a rogo*», quest’ultimo da adottare in presenza di tombe «*scavate*» (DUDAY 2006, p. 225). Casi di *busta* sono estremamente rari nell’Italia centrale tirrenica di epoca protostorica; l’unico che potrebbe essere riferito a questa categoria (Decima tomba 332) è tuttora inedito. Un solo caso è inoltre attestato nelle necropoli orientalizzanti di Pontecagnano (CUOZZO 2003, p. 150). Non si può escludere che tali lacune siano solo apparenti e che la scarsità di riscontri sia piuttosto da imputare alla sporadica presenza di antropologi sui luoghi di scavo. Per una sintetica rassegna delle fonti letterarie relative a tale costume in ambito romano cfr. MARQUARDT 1892, pp. 445 ss.

¹²⁷ Spegnimento della pira, raccolta e/o selezione delle ossa, loro eventuale lavaggio (cfr. al riguardo l’utile prospetto teorico elaborato a partire dalle cremazioni verucchiesi in BOIARDI, VON ELES 1996, p. 55, fig. 1).

(pur implicando, necessariamente, quella di un “mezzo di trasporto”, seppure “provvisorio”), come documentano, ad esempio, alcuni dei cosiddetti «*ripostigli*» vetulonesi¹²⁸ o come avviene per tutte le cremazioni a Pithekoussai.

La presenza/assenza intenzionale del cinerario, ancor prima dell’esame morfologico di quest’ultimo, è un dato che, seppur di segno *negativo*, va considerato con attenzione ai fini della interpretazione dei *gesti* funerari e delle eventuali ideologie che tali atti possono presupporre. In alcuni casi la carenza di informazioni adeguate e/o lo stato di conservazione del contesto non permettono di escludere con certezza che la mancanza dell’ossuario sia solo apparente e che possa dipendere da una sua originaria realizzazione in materiale organico.

La scelta dei vasi destinati ad accogliere i resti del defunto è sovente carica di significati metaforici per esprimere i quali poteva essere ritenuto necessario *adeguare* i contenitori al linguaggio figurato che essi dovevano comunicare. In virtù della loro destinazione funeraria cinerari e coperchi, infatti, a differenza degli altri oggetti di corredo, potevano subire una riformulazione della funzione per la quale erano stati creati oppure essere conformati (o trattati) in modo tale da acquisirne una nuova, allegorica. Se, in quest’ultimo caso, la codifica simbolica acquisisce tratti più o meno espliciti (urne a capanna, elmi fittili, canopi), nel primo essa può sostanziarsi in atteggiamenti spesso sfuggenti come la *defunzionalizzazione* di oggetti sottratti all’uso quotidiano (solitamente ottenuta rimuovendo una o più anse) oppure la realizzazione consapevole di vasi ispirati al repertorio locale ma privati intenzionalmente delle caratteristiche che ne garantiscono l’impiego (come, ad esempio, le olle o i biconici monoansati)¹²⁹. Come mostrano gli esempi citati, gli *esiti archeologici* di questi ultimi atteggiamenti possono essere molto simili e spesso, a causa dello stato di conservazione dei reperti, difficilmente distinguibili; ciò non toglie che per l’identificazione di eventuali aspetti ideologici o rituali sia di fondamentale importanza tenere sempre ben chiara (almeno a livello teorico) la contrapposizione fra contenitori a destinazione funeraria *primaria* e quelli che lo diventano solo *secondariamente* (siano essi *ricodificati* o meno).

Da questa sintetica rassegna può facilmente desumersi come la differenziazione morfologica dei cinerari sia solo l’aspetto esteriore di un processo che agisce (o può agire) su livelli diversificati e assai più complessi di quanto la più accurata delle classificazioni tipologiche possa abbracciare, in quanto la logica che presiede a tali scelte non sempre risponde alla consueta dialettica che vige tra *forma* e *funzione*.

Nelle incinerazioni lo stretto rapporto *fisico* e ideologico che si instaura tra *contenitore* e *contenuto* è senza dubbio il primo movente che favorisce e giustifica la forte connotazione simbolica e ideologica che solitamente contraddistingue il vasellame utilizzato per ospitare i resti del defunto. Questo processo può esplicarsi in modi

¹²⁸ FALCHI 1891, pp. 67 ss.; NALDI VINATTIERI 1957. Una situazione simile a quella dei «*ripostigli*» citati sembra caratterizzare alcune tarde incinerazioni delle necropoli di *Satricum* e Caracupa: NIZZO 2008.

¹²⁹ In quest’ultimo caso vi è la possibilità che i contenitori, pur essendo destinati fin dal principio a scopi funerari, vengano realizzati in modo affine agli oggetti d’uso quotidiano (per essere poi, anch’essi, successivamente defunzionalizzati), oppure vengano conformati fin dall’origine senza quelle caratteristiche che ne avrebbero garantito l’uso.

e forme assai diversificati, non sempre puntualmente percepibili in quanto spesso connessi a gesti rituali *immateriali* la cui corretta identificazione è strettamente legata alle circostanze e alle condizioni di rinvenimento. Infatti, anche nei contesti più accuratamente indagati, non sempre è possibile percepire con chiarezza la distinzione fra gli atti *casuali* e quelli *intenzionali* né, tanto meno, è facilmente intuibile se dietro gesti apparentemente intenzionali si esprima una esplicita volontà rituale. La corretta esegesi di realtà funerarie di questo tipo, pertanto, può essere gravata dal rischio di una sopravvalutazione dei dati disponibili, spesso sovrainterpretati ipertroficamente in senso rituale¹³⁰.

Un secondo tipo di *incognita* che condiziona ulteriormente le velleità interpretative è direttamente correlato all'esiguità delle evidenze disponibili per ciascun sito, di modo che la carenza di riscontri che contribuisce a sostanziare l'identificazione del gesto rituale (che è tale in quanto soggetto a *ripetizioni*)¹³¹ può vanificare fin dalle fondamenta qualunque ipotesi.

Lo scavo estensivo di vasti sepolcreti con metodi adeguati ha contribuito negli ultimi anni ad arricchire e, in parte, a chiarificare un quadro destinato altrimenti a rimanere opaco. Ne sono scaturite nuove potenzialità ermeneutiche ma anche, come inevitabile rovescio della medaglia, nuove problematiche precedentemente sottovalutate. Un gesto rituale, infatti, può non avere un valore *assoluto* ma può essere tale solo in rapporto a una specifica realtà geografica, cronologica e/o culturale. L'individuazione di un atto simbolico in un determinato numero di sepolture comprese in un contesto omogeneo, quale può essere quello di una singola necropoli o di una più vasta area territoriale, può non avere alcun valore in aree esterne a quelle prese in esame e, pertanto, può divenire metodologicamente scorretto tentare di esportarne meccanicamente le valenze interpretative.

Come dimostra, per fare un esempio, la necropoli tarquiniese di Villa Bruschi Falgari¹³², esemplare per qualità e quantità di informazioni¹³³, l'interrelazione fra i dati antropologici e quelli archeologici ha permesso di osservare degli atteggiamenti rituali specifici che non sembrano finora trovare riscontro in altre località d'Etruria. La disposizione del coperchio al di sopra del cinerario, in particolare, è risultata essere in stretta relazione con l'età dei defunti e ha rivelato un aspetto del rituale inedito e, almeno apparentemente, attuato con estremo rigore¹³⁴ (*Fig. 10*). Tale circostanza, per

¹³⁰ La cosiddetta «*ipertrafia del sacro*» di recente oggetto di critiche assai acute in AMPOLO 2013.

¹³¹ NIZZO 2012.

¹³² Oggetto tra il 1998 e il 2009 di scavi estensivi da considerare, con certezza, fra i più accurati condotti su di un sepolcreto villanoviano; cfr. TRUCCO, VARGIU, MANCINELLI 2003, TRUCCO 2006, *EAD.* 2006a, VARGIU, MANCINELLI, TRUCCO 2015, DE ANGELIS, BARBARO, TRUCCO 2016 con bibl. ulteriore.

¹³³ In sei campagne di scavo sono state individuate 252 sepolture, 246 delle quali (239 incinerazioni e 7 a inumazione) riferibili alla fase iniziale non evoluta della prima età del ferro (Fe 1A e B). L'eccezionalità del rinvenimento si fonda non solo sulla qualità degli scavi e sul numero di sepolture rinvenute ma anche sul loro discreto stato di conservazione che fa sì che circa il 70% delle tombe possano essere considerate sostanzialmente integre (175 in tutto: DE ANGELIS, BARBARO, TRUCCO 2016, p. 432).

¹³⁴ Il coperchio risultava rovesciato per i soggetti adulti e, quasi sempre, con l'imboccatura in alto per i subadulti. Tale costume sembra interessare la totalità delle cremazioni di soggetti di età inferiore ai 21 anni; le modalità vengono così descritte: «*per gli infantili e i giovanili viene scelta quasi sempre una scodella di dimensioni sensibilmente più piccole*

contrasto, sembra acquisire ulteriori conferme dal fatto che, in tutta la necropoli, ben 5 del totale di 9 sepolture di uomini adulti sprovvisti di corredo presentavano una scodella disposta secondo l'uso che contraddistingue i soggetti giovani, permettendo all'Editrice di ipotizzare che tali individui rivestissero «una *posizione sociale subalterna, assimilabile in qualche misura a quella degli infanti*»¹³⁵.

Come si è accennato, tuttavia, la situazione *riscoperta* a Villa Bruschi Falgari non è automaticamente esportabile non solo in realtà sepolcrali esterne ma anche nell'ambito dei restanti nuclei funerari tarquiniesi, in quanto un atto rituale così definito può avere valore in rapporto a un singolo gruppo e può non essere necessariamente percepito come tale da gruppi estranei. Il caso citato ha quindi un valore di *exemplum* ma non può essere assunto al rango di norma di valenza universale; esso pone in luce un dato concreto relativo all'importanza rituale che in antico poteva essere data a un aspetto apparentemente secondario come il posizionamento di oggetti quali i coperchi, senza per questo rivelarsi come *chiave* interpretativa univoca per situazioni analoghe, che vanno di volta in volta verificate alla luce del contesto nel quale esse sono calate.

3.3. *Antropo-poiesi dell'urna: appunti per una metodologia interpretativa*

Nel momento in cui le ceneri e i resti ossei del defunto vengono collocati all'interno del contenitore preposto a tale scopo, viene fisicamente (e, in alcuni casi, anche idealmente) ripristinata l'unità corporea che l'azione del rogo aveva precedentemente dissolto.

Coloro i quali compiono tale gesto possono percepirla la valenza concettuale e simbolica essenzialmente sotto tre prospettive la prima delle quali prevede l'assimilazione del *contenitore* al *corpo* del defunto (*antropomorfizzazione*), la seconda, mantenendo distinte le due entità, percepisce il loro rapporto come una traduzione sul piano funerario dei modelli abitativi quotidiani e, pertanto, assimila il cinerario alla *casa* (*reifificazione*), la terza, infine, consiste nella *negazione* delle due precedenti e si manifesta nell'*assenza*, almeno apparente, *di una relazione metaforica fra contenente e contenuto*.

Tralasciando per ora il terzo caso, i primi due sembrano essere strettamente congiunti dalle stesse «*credenze magico-evocative*» in virtù delle quali, attraverso l'antropomorfizzazione dell'urna o la sua assimilazione morfologica alla casa, si attua lo scopo di «*restituire al defunto l'integrità fisica distrutta dalla cremazione*»¹³⁶.

3.3.1. *Cinerari antropomorfizzati*

I cinerari *inumati*: I modi attraverso i quali il processo di antropomorfizzazione si attua sono molteplici e non presuppongono necessariamente una manifesta identificazione *formale* del cinerario con il corpo del defunto. Tale immedesimazione

di quella degli adulti (quale che sia invece la dimensione dell'urna) ed essa viene collocata esclusivamente all'insù, a contenere residui più minuti del rogo e offerte di carne o frutti....meno rigido il rituale per gli adulti, pur con la preferenza per la posizione rovesciata» (TRUCCO, VARGIU, MANCINELLI 2003, p. 724, fig. 1b, ripreso senza sostanziali modifiche in TRUCCO 2006 e poi integrato con i dati degli scavi recenziati in VARGIU, MANCINELLI, TRUCCO 2015).

¹³⁵ TRUCCO 2006, p. 97.

¹³⁶ COLONNA 1974, pp. 290-291; *Urne a capanna* 1987, p. 225.

può concretizzarsi anche sotto forma di gesti rituali più o meno espliciti quali la deposizione intenzionale del contenitore in orizzontale, come fosse un corpo inumato, e/o la sua *vestizione*¹³⁷.

Come si è accennato, i *gesti* menzionati non sempre lasciano tracce evidenti a livello archeologico e, pertanto, possono prestarsi facilmente a fraintendimenti, spesso legati a fattori di disturbo involontari o naturali non sempre facili da cogliere puntualmente sul terreno.

Gli indizi che possono contribuire a confermare la percezione dell'intenzionalità di questi atteggiamenti funebri sono molteplici e possono essere fra loro interrelati in modo tale da permettere di verificare se l'insieme delle *azioni* individuate abbia o meno una sua coerenza interna. L'aspetto da valutare per primo consiste nell'accertamento delle condizioni che precedettero e seguirono la sistemazione del cinerario nella fossa e nell'analisi delle modalità che eventualmente accompagnarono tale deposizione. La presenza/assenza di elementi strutturali (custodie di tufo, ciste litiche, doli, ecc. ecc.) o di dispositivi di altro tipo (sostegni, "zeppe" e/o incavi nel terreno o sulle pareti della fossa per sostenere in equilibrio il cinerario) atti a garantire la preservazione del contenitore e/o della sua postura rappresenta senza dubbio una delle principali testimonianze a sostegno della volontarietà dei gesti. Un altro valido ausilio può derivare dalla ricostruzione del sistema di riempimento dello spazio entro il quale l'ossuario veniva collocato, verificando se esso fosse colmato con terra e/o residui del rogo oppure fosse lasciato libero favorendo, in quest'ultimo caso, l'azione dei fattori di disturbo precedentemente elencati.

L'osservazione delle circostanze citate può permettere di registrare con una certa attendibilità se il cinerario fosse deposto originariamente in verticale, in orizzontale o in obliquo, ma per comprendere appieno l'eventuale significato simbolico celato dietro la scelta di questi ultimi due atteggiamenti può essere utile accertare se non vi siano altri particolari accorgimenti. La sistemazione dell'ossuario in orizzontale o in obliquo, infatti, ha come esito e/o scopo non solo quello di equiparare formalmente l'incinerazione a una inumazione ma può anche comportare, di conseguenza, l'adozione di costumi funerari pertinenti nello specifico a quest'ultimo rituale. Tali circostanze possono dare luogo a sepolture che è lecito definire *ibride* in quanto frutto di una compenetrazione (non sempre coerente) fra pratiche deposizionali differenti. Situazioni di questo genere si registrano nei casi in cui è documentato l'utilizzo per cremazioni di strutture tombali impiegate prevalentemente per accogliere deposizioni a inumazione¹³⁸. Analogamente, i medesimi moventi ideologici possono essere attuati attraverso forme simboliche meno evidenti, come il rispetto di prescrizioni rituali quali quelle legate all'orientamento del capo dei defunti che, nelle incinerazioni, può essere assimilato al coperchio e/o all'imboccatura del vaso.

¹³⁷ Cfr. a tale proposito gli articoli di F. Delpino precedentemente citati.

¹³⁸ Circostanza documentata, ad esempio, nel caso delle tombe I, II e 39 di Poggio dell'Impiccato a Tarquinia con cinerari depositi entro cassa rettangolare di nenfro (tombe I e 39) o in fossa rettangolare rivestita da lastre (tomba II): DELPINO 2005, *passim*, con ricostruzione dell'assetto dei contesti alle tavv. I-II, IV; per altre attestazioni di questo rituale cfr. *ib.*, p. 345, note 18-19.

Naturalmente gli aspetti rituali elencati vanno sempre valutati nel loro sviluppo diacronico mantenendo ben distinto quello che è l'intento simbolico costante (ossia l'assimilazione dell'urna al defunto) da quelli che possono esserne gli eventuali moventi che, in quanto tali, possono variare nel tempo e/o essere condizionati da influssi esterni. La pratica di deporre l'urna distesa ha le sue prime sporadiche attestazioni in Etruria¹³⁹ e nel *Latium vetus*¹⁴⁰ nell'ambito dell'età del Bronzo finale e perdura, almeno in ambito etrusco e sempre in forma discontinua, fino alle soglie del Villanoviano evoluto¹⁴¹, periodo nel quale la progressiva sostituzione del rituale crematorio con quello inumatorio sembra aver esercitato una notevole influenza non solo sull'evoluzione di tale costume (come documentano le tombe tarquiniesi di Poggio dell'Impiccato magistralmente indagate da F. Delpino) ma anche, in generale, nel favorire l'affermazione del processo simbolico di antropomorfizzazione del cinerario nelle sue diverse manifestazioni.

I cinerari vestiti e la finzione della «seconda sepoltura»: Le stesse osservazioni valgono anche per i casi di presunta o reale *vestizione* degli ossuari. L'individuazione e la ricostruzione di questo specifico aspetto del rituale crematorio ha tratto notevole impulso dalla messe di dati restituiti dai sepolcreti villanoviani di Verucchio¹⁴² che si impongono sugli altri contesti dell'Italia peninsulare per l'eccezionale stato di conservazione dei resti organici e la qualità dei dati di scavo. La combinazione di questi due ultimi fattori e, in particolare, il rinvenimento di cospicui lembi e/o tracce di tessuto hanno permesso di osservare in dettaglio le modalità attraverso le quali poteva avvenire tale *vestizione*, fino ad arrivare a distinguere i casi di «*vestizione vera e propria*» da quelli «*in cui l'ossuario*» risulta essere «*solo coperto da un tessuto, eventualmente "fermato" con fibule o spilloni*»¹⁴³. Sono stati inoltre riscontrati rari casi di «*doppia vestizione*» nei quali oltre al cinerario risultava *vestito* anche il dolio che lo conteneva¹⁴⁴ (Fig. 11).

¹³⁹ Ad Allumiere, Poggio La Pozza (elenco delle attestazioni in DELPINO 2005, p. 345, nota 18, da integrare con la tomba 1, trincea D, scavi 1960: PERONI 1960, pp. 342-3) e al Sasso di Furbara, necropoli di Puntone al Norcino, tomba 4, con cinerario disteso entro custodia sferoidale di tufo (BRUSADIN LAPLACE 1964, pp. 152-3, 162-4, figg. 7, 16, tav. II, contesto riferito al BF 3A secondo la periodizzazione proposta in DOMANICO 1998).

¹⁴⁰ *Lavinium* tombe 15 e 24 (SOMMELLA 1973-74, e tomba 8 dell'«area centrale») (ossuario deposto in obliquo, forse non intenzionalmente, dati preliminari editi in GUAITOLI 1995), e dagli scavi recenti del Quadrato di Torre Spaccata, t. 2 (BIETTI SESTIERI, DE SANTIS 2003; DE SANTIS 2005) e di Roma, Foro di Cesare, tomba 1 (DE SANTIS 2001; BIETTI SESTIERI, DE SANTIS 2003; DE SANTIS 2005; DE SANTIS ET AL. 2010).

¹⁴¹ Attestazioni dalle necropoli del Sorbo e di Monte Abbadoncino presso Caere, da Villa Bruschi Falgari e da Poggio dell'Impiccato a Tarquinia, da Vulci e da Pontecagnano citati e discussi in DELPINO 2005, p. 345, nota 19. Cinerari distesi e vestiti sono documentati anche a Veio Quattro Fontanili, ad esempio, nelle tombe AABB 11 (disteso: *Quattro Fontanili* 1967, p. 104) e Z 8 C (*ib.*, pp. 207-9). Un caso isolato di cinerario obliquo («*in posizione inclinata verso ovest*») è documentato nella necropoli di Poggio Montano a Vetralla, tomba 37 (L. Rossi Danielli in COLINI, ROSSI DANIELLI 1914, pp. 311-312). Diversi casi di cinerari «*caduti*» sono attestati anche a Vetulonia necropoli di Poggio alla Guardia ma, a detta degli Editori, tale disposizione sarebbe sempre da imputare a circostanze incidentali (scavi 1884, saggio 3, tomba 82: FALCHI-PASQUI 1885, pp. 130-131; scavi 1885, saggio 1, tombe 3-4: *ib.*, pp. 404-5; scavi 1885, saggio 1 del 1884, tomba 1: *ib.*, p. 409).

¹⁴² BOIARDI, VON ELES 1996, pp. 46-7, e p. 51, nota 10; VON ELES 2006, p. 73, con distribuzione percentuale delle evidenze a p. 74, graf. 1 (i casi noti, stando alla documentazione citata da A. Boiardi in *Guerrero e sacerdote* 2002, p. 26, sono in totale 67, 31 dei quali desunti grazie alla presenza di resti di tessuto e i rimanenti mediante l'osservazione della disposizione degli oggetti d'ornamento). Per l'edizione dei contesti GENTILI 2003.

¹⁴³ VON ELES 2006, p. 73, con ulteriore elenco di attestazioni da scavi recenti nell'Etruria padana.

¹⁴⁴ «*Nella maggior parte dei casi la vestizione consisteva nella deposizione sull'ossuario di un tessuto di lana con*

Le situazioni citate si prestano a molteplici interpretazioni a seconda che i residui di tessuto vengano riconosciuti come drappi oppure siano considerati pertinenti a un sudario o, infine, risultino essere indumenti *reali*, non inclusi nel corredo d'accompagnamento ma indossati effettivamente dal cinerario/defunto. Naturalmente, affinché si creino i presupposti per l'antropomorfizzazione del cinerario è necessario che si instauri un esplicito rapporto *funzionale* tra il contenitore assimilato al defunto da un lato e, dall'altro, le vesti e/o l'insieme di oggetti posti a diretto contatto con esso; tale rapporto, inoltre, può configurarsi sotto una duplice prospettiva a seconda che l'ossuario venga percepito simbolicamente come corpo *animato* o *inanimato*, giustificando, in quest'ultimo caso, la sua eventuale vestizione con un sudario¹⁴⁵. Da un punto di vista prettamente *archeologico*, le possibilità di pervenire a una esatta definizione dei diversi casi enunciati sono estremamente limitate. La documentazione di Verucchio ha permesso di osservare una contrapposizione costante tra le stoffe utilizzate in tombe femminili (con motivi a grandi quadri) e quelle adottate in contesti di pertinenza maschile (quadretti piccoli e fini) tale da far «*pensare che ci fosse una effettiva caratterizzazione di genere nella vestizione*»¹⁴⁶, circostanza che rende plausibile ipotizzare che i tessuti utilizzati fossero abiti veri e propri, indossati dal defunto anche in vita¹⁴⁷. Nel caso in cui, invece, si sia notata una sovrapposizione del tessuto oltre che all'ossuario anche agli «*oggetti di corredo accessorio e personale presenti nella tomba*»¹⁴⁸ può essere lecito supporre che le vesti impiegate per tale scopo non fossero indumenti (o, almeno, non fossero percepiti come tali) quanto, piuttosto, sudari, poiché, altrimenti, potrebbe apparire contrastante – rispetto alla *logica* che sembra presiedere la rappresentazione funebre – la loro disposizione al di sopra di oggetti portati di norma *sulle* vesti e non *sotto* di esse¹⁴⁹.

sopra alcuni ornamenti (sempre privi di tracce di combustione). Di questa usanza esistevano due varianti: nella prima, il vestito copriva oltre l'ossuario anche gli oggetti di corredo accessorio e personale presenti nella tomba; in due tombe principesche invece, 85 e 47, al "vestito" che avvolgeva l'ossuario, si aggiungeva un secondo drappo che copriva in un caso tutta la tomba nell'altro avvolgeva il dolio» (BOIARDI, VON ELES 1996, p. 51, nota 10). Cfr. inoltre su queste problematiche A. Boiardi in *Guerriero e sacerdote* 2002, pp. 24 ss. con discussione ed elenco piuttosto ampio, sebbene preliminare, delle attestazioni di tale costume a Verucchio e in altri contesti dell'Italia peninsulare. Le più antiche attestazioni di questo rituale non sembrano risalire oltre la metà dell'VIII secolo, periodo nel corso del quale si diffonde e afferma il rituale inumatorio nei principali centri dell'Etruria meridionale.

¹⁴⁵ La presenza di *sudari* è documentata o può essere ipotizzata per alcune sepolture a inumazione ma, come è facile intuire, è difficilmente distinguibile nel caso di cremazioni contraddistinte dal rituale della vestizione; ciò non toglie che tale circostanza vada comunque prevista come possibilità, in particolare in contesti funerari caratterizzati dalla compresenza di entrambi i rituali (caso in cui, ovviamente, non rientra Verucchio). Sul tema del «*cadavere vivente*» in una prospettiva etno-antropologica si veda, in generale, DI NOLA 2006, pp. 201-218 e NIZZO 2015, pp. 89, 486, 538.

¹⁴⁶ A. Boiardi in *Guerriero e sacerdote* 2002, p. 27.

¹⁴⁷ A una forma particolare di vestizione si potrebbe pensare interpretando come una riproduzione simbolica delle vesti, secondo l'ipotesi formulata da alcuni studiosi, i motivi decorativi presenti sul corpo dei cinerari sebbene, in tal caso, non sia mai stata notata la ricorrenza di determinate raffigurazioni in relazione esclusiva a soggetti di sesso maschile o femminile come invece avviene a Verucchio. TOMS 1992-93, p. 151: «*Decoration may refer to the body directly by including motifs that appear on the clothes and ornament worn by the living*».

¹⁴⁸ BOIARDI, VON ELES 1996, p. 51, nota 10, cit.

¹⁴⁹ Uno dei casi più evidenti sembra quello della tomba 17 della necropoli sotto la rocca malatestiana (Lippi), scavi 1972, nel quale i resti di un «*manto*» sovrastavano oltre all'urna anche una spada «*infilata verticalmente con la punta nel terreno*», in posizione apparentemente *funzionale* rispetto al cinerario/defunto e tale, quindi, da indiziarne

Di particolare importanza è anche la constatazione di come il rituale della *vestizione* abbia una maggiore *visibilità* archeologica per le tombe femminili rispetto a quelle maschili¹⁵⁰, caso da imputare, naturalmente, alla maggiore ricchezza delle *parures* ornamentali delle donne. In assenza di resti di tessuto, infatti, gli unici indizi a favore di una eventuale *vestizione* degli ossuari sono rappresentati dalla disposizione degli accessori per l'abbigliamento (fibule, fibbie, cinturoni, spilloni, ecc. ecc.), da quella degli oggetti d'ornamento (collane, catenelle, pendagli, ecc. ecc.) e, infine, da quella degli *oggetti personali* (armi, utensili, beni e insegne di prestigio, ecc. ecc.) che, solitamente, costituiscono la diretta dotazione del defunto e, come per le tombe a inumazione, possono essere posti o meno a diretto contatto con il cadavere (in quanto indossati e/o collocati in posizione *funzionale*).

Conseguentemente, per una corretta individuazione di eventuali aspetti simbolici è necessario disporre di dati certi circa le condizioni di rinvenimento degli oggetti menzionati all'interno della fossa e in rapporto al cinerario, tenendo sempre ben presente che la disposizione *effettiva* può essere considerevolmente diversa da quella *originaria* per ragioni connesse non solo a fattori di disturbo ma anche ai processi di dislocazione derivanti dalla dissoluzione di componenti organiche, quali il tessuto delle vesti, il filo di collane o catenelle o gli elementi in cuoio, osso, avorio o legno che, a diverso titolo, possono essere impiegati per la realizzazione di indumenti, copricapi o utensili di vario tipo.

Se, quindi, la *vestizione* di un ossuario può essere indiziata dalla presenza di una o più fibule al suo esterno, non si può neppure escludere una loro potenziale pertinenza a vesti *accessorie*, deposte presso il cinerario come oggetti di corredo e prive pertanto di effettiva valenza funzionale. Vi è poi il caso citato dei cosiddetti “drappi” deposti accanto o sopra al cinerario (e/o a parte del corredo) per proteggerlo o isolarlo dalla realtà circostante, situazione che, se si esclude un loro impiego come “sudari” fittizi, non sembra sottintendere particolari valenze simboliche pur essendo difficilmente distinguibile sul piano archeologico dai casi certi di *vestizione*.

Il riconoscimento di precisi intenti *metaforici* in contesti privi dei caratteri eccezionali, riscontrati nel centro romagnolo, è quindi necessariamente legato alla possibilità di distinguere un numero tale di situazioni omologhe da essere sufficiente a escludere che la circostanza riscontrata possa essere legata a fattori *casuali* e, conseguentemente, privi di rilevanza *rituale*.

l'antropomorfizzazione (GENTILI 2003, pp. 189-190 ed, in particolare, la fig. 40 a p. 182). Come sudari potrebbero forse essere identificate anche alcune stole di cuoio rivestite da gruppi di bottoncini di lamina di rame poste a copertura di alcuni ossuari nella necropoli veiente dei Quattro Fontanili (cfr. A. Berardinetti in BARTOLONI *ET ALII* 1994, p. 12).

¹⁵⁰ A Verucchio 56 casi contro gli 11 maschili, circostanza certo enfatizzata dalla scarsa diffusione di coperchi a elmo in questo sito (A. Boiardi in *Guerriero e sacerdote* 2002, p. 22, nota 85, menziona il solo caso della tomba 52 di Campo del Tesoro). Nella già menzionata necropoli di Villa Bruschi Falgari i casi certi di cinerari caratterizzati da «ornamenti dedicati ad adornare l'urna» sono in totale 32 (18.3%, con prevalenza delle donne), sul totale di 175 tombe rinvenute integre: DE ANGELIS, BARBARO, TRUCCO 2016, pp. 432-434.

Se infatti, da un lato, la disposizione di una cintura¹⁵¹ o dei resti di una collana¹⁵² intorno al cinerario e a diretto contatto con esso possono testimoniare con chiarezza l'intento simbolico della sua antropomorfizzazione, dall'altro è assai difficile pervenire con certezza alle medesime conclusioni nel caso in cui all'esterno si rinvenivano oggetti isolati come fibule, pendagli, armille, spirali, fusaiole, armi o utensili di vario tipo. Lo svolgimento stesso del rituale crematorio in due momenti e luoghi distinti, l'ustrino e la fossa sepolcrale, come si è visto precedentemente, è uno dei fattori che contribuisce ad accrescere tale stato di incertezza. Alcune parti del corredo e, in particolar modo, quelle percepite come personali, possono infatti essere deposte sulla pira, in quanto direttamente indossate dal defunto e/o in rapporto funzionale con esso; è quindi inevitabile che con la combustione del cadavere che pone fine alla sua essenza corporea venga meno anche il legame *fisico e/o pratico* fra il corredo e colui che lo deteneva ma, ovviamente, non quello concettuale.

Gli atteggiamenti di coloro che partecipano alla cerimonia funebre possono a questo punto essere molteplici e non sempre puntualmente percepibili nelle loro valenze ideologiche. Qualora l'atto della deposizione delle ceneri all'interno del cinerario venga percepito dai superstiti come un ripristino simbolico della *dimensione materiale* del defunto, può essere facilmente compreso come la necessità di procedere a una loro traslazione nella fossa sepolcrale possa dar luogo alla messinscena di una «*seconda sepoltura*», nel corso della quale possono anche essere ristrutturati i rapporti fisici e funzionali fra l'ossuario antropomorfizzato e il suo corredo. Per assolvere a quest'ultimo fine, ovviamente, è possibile che vengano recuperati alcuni degli

¹⁵¹ Come al Lago dell'Accesa, tomba a pozzetto 6 presso il Fosso di Sodacavalli, I gruppo (LEVI 1933, cc. 32-3) o a Veio Quattro Fontanili, tomba AABB beta, con cintura a losanga collocata intorno all'ossuario insieme a quattro fibule, «una a sinistra ed una a destra», una «appoggiata sull'urna» e un'altra «sulla terra nera», con esse, all'esterno, era anche un vago di collana (Quattro Fontanili 1972, pp. 262-265). Un rituale simile caratterizzava, forse, anche la tomba 732 della necropoli veiente di Grotta Gramiccia, con coppia di cinture (a nastro e a losanga), una delle quali ripiegata intenzionalmente (BERARDINETTI, DRAGO 1997, p. 52, nota 44, fig. 19; i dati editi non permettono di asserire con certezza che si tratti di un caso effettivo di vestizione). Per le attestazioni di questo rituale in ambito veiente cfr. A. Berardinetti in BARTOLONI ET ALII 1994, p. 12 («un nucleo [di tombe...] della necropoli di Quattro Fontanili si evidenzia per l'uso di porre una stola di cuoio, su cui sono fissati numerosissimi bottoncini di lamina di rame, attorno al cinerario e, in epoca successiva, sul capo dell'inumato [...] le testimonianze di questo costume [...] appaiono assenti nella necropoli di Grotta Gramiccia, dove pochi bottoncini vengono raramente deposti mescolati alle ceneri all'interno dell'ossuario o sono stati rinvenuti sul petto dell'inumato, probabilmente fissati alla veste»; l'uso di sudari in cuoio in quest'ultima necropoli lascia forse trasparire la possibilità di identificare come lenzuoli funebri anche le stole rinvenute sopra i cinerari) e BERARDINETTI, DRAGO 1997, p. 46.

¹⁵² È questo il caso, ad esempio, delle tombe 62, 64, 73 della necropoli tarquiniese di Villa Bruschi (TRUCCO 1999, p. 81, fig. 4; D. De Angelis in TRUCCO, DE ANGELIS, IAIA 2001, figg. 103-104; TRUCCO 2003, pp. 712-13, figg. 2-3), con collane *in situ*; per la documentazione del rito della vestizione dell'ossuario in questa necropoli cfr., da ultime, DE ANGELIS, BARBARO, TRUCCO 2016; solo le collane caratterizzano 20 cremazioni, maschili e femminili, sul totale di 175 sepolture integre. Di complessa interpretazione (almeno limitatamente alle problematiche dell'antropomorfizzazione) i casi di alcuni «ripostigli vetuloniesi» con collane deposte intorno a contenitori di forma insolita come un «piccolo cantharus d'impasto rosso» (FALCHI, PASQUI 1885: «rimossa casualmente una piccola pietra parallelepipeda, si segnarono più giri d'una collana, formata di tubetti fusiformi di filo avvolto e battuto, la quale circondava un piccolo cantharus d'impasto rosso, ripieno di ossa combuste. Si poté rilevare dalla piccolezza delle ossa e più specialmente dai denti, che quelli fossero gli avanzi di una giovane di forse quattordici anni»; così la relazione del Pasqui, ma si veda anche FALCHI 1891, pp. 67-8) e una «tazza di colore rosso» (FALCHI 1891, pp. 73-74), cinerari difficili da assimilare concettualmente alla corporeità del defunto.

oggetti precedentemente combusti sulla pira (e non deposti nell'urna) oppure che ne vengano utilizzati altri non esposti al rogo o, infine, che ne vengano predisposti di nuovi per sostituire quelli eventualmente distrutti (e/o defunzionalizzati) dal fuoco. La principale difficoltà ermeneutica deriva dal fatto che, anche in assenza di espliciti intenti simbolici, le modalità deposizionali nei loro *esiti* archeologici possono essere molto simili a quelle precedentemente descritte. Il rituale incineratorio prevede solitamente che gli oggetti personali vengano raccolti dalla pira insieme alle ossa e deposti direttamente nell'ossuario, ma può anche accadere che alcuni di questi reperti, per questioni legate alle loro dimensioni o a quelle del contenitore o a fattori di natura ideologica o, semplicemente, al caso (qualora vengano raccolti più o meno consapevolmente insieme ai residui del rogo¹⁵³), non vengano inseriti all'interno del cinerario ma vengano collocati al suo esterno, senza per questo presupporre alcun intento antropomorfizzante, circostanza che, naturalmente, può verificarsi anche con oggetti personali incombusti.

In un caso e nell'altro, pertanto, atteggiamenti ideologici contrastanti possono dare luogo a situazioni in apparenza identiche o, almeno, rese tali dalla inevitabile tendenza alla dislocazione di quelle classi di oggetti solitamente connesse a supporti organici, come si è precedentemente accennato. Per contenere queste inevitabili *distorsioni* della realtà originaria e tentare, per quanto possibile, di penetrare lo schermo della rappresentazione simbolica è quindi necessario poter pervenire a un'adeguata distinzione fra quanto della documentazione archeologica può essere connesso a un gesto intenzionale e concettualmente definito e ciò che non lo è. Gli strumenti d'indagine che possono intervenire a supporto di tale proposito non sono molti e, spesso, possono essere frutto di considerazioni opinabili, valide in termini teorici astratti ma difficili da applicare estensivamente a realtà funerarie complesse. Una delle testimonianze forse più valide consiste nell'osservazione della contrapposizione fra i reperti con tracce di combustione e quelli che ne sono privi¹⁵⁴ e, soprattutto, nel confronto fra le classi di oggetti personali deposti *nel* cinerario e quelle collocate invece al suo *esterno*. Nel caso di duplicazioni, infatti, qualora i dati di scavo e quelli antropologici permettano di escludere l'evenienza di una doppia incinerazione, possono crearsi i presupposti per riconoscere un'esplicita volontà simbolica come quella che si è visto poter presiedere alla messinscena di una «*seconda sepoltura*», in virtù della quale il seppellimento del cinerario assimilato al defunto rende necessario procedere a una sua nuova vestizione *fittizia* dopo quella *reale* del cadavere esposto sulla pira¹⁵⁵.

¹⁵³ È questo, ad esempio, il caso del pettine in osso (simile a un esemplare rinvenuto nell'ossuario) e di alcuni frammenti di anellini recuperati fra la terra del rogo all'esterno dell'ossuario della tomba 5 della necropoli de «Le Caprine» di Guidonia (DAMIANI, FESTUCCIA, GUIDI 1998).

¹⁵⁴ Circostanze, purtroppo, assai raramente documentate nelle fonti a nostra disposizione (una significativa eccezione è data, ancora una volta, dalla documentazione verucchiese: BOIARDI, VON ELES 2006).

¹⁵⁵ Come avviene, ad esempio, nel caso straordinario della cosiddetta «*tomba del trono*» di Verucchio (*Guerriero e sacerdote* 2002, *passim*), nella quale alcuni elementi del costume del defunto sul rogo (fibula serpeggiante e affibbiaglio, bruciati con il defunto) vengono *riproposti* anche in relazione al cinerario (A. Boiardi in *Guerriero e sacerdote* 2002, p. 27, nota 120).

Naturalmente bisogna tenere conto anche del fatto che vi sono oggetti personali come le armi o utensili di altro tipo che (per dimensioni o altri fattori) solo in rari casi possono essere ospitati all'interno dei cinerari e, parimenti, per la loro stessa natura difficilmente sono soggetti ad essere duplicati¹⁵⁶. L'identificazione di espliciti atteggiamenti simbolici nelle tombe di cremati con armi è però spesso compromessa dalla scarsa variabilità delle modalità deposizionali cui questi reperti si prestano; essi, infatti, si rinvencono il più delle volte in prossimità dell'ossuario senza alcuna evidente valenza allusiva che, invece, traspare con particolare perspicuità in casi eccezionali come quelli dei sepolcreti verucchiesi, laddove spade o lance sono state spesso scoperte nella loro originaria postura verticale, infisse con la punta nel terreno subito a ridosso del cinerario come se fossero da questo impugnate¹⁵⁷. Simili intenti evocativi possono forse essere ipotizzati anche nel caso della deposizione degli scudi, sia che questi vengano collocati accanto all'ossuario, come nel caso della tomba AA1 dei Quattro Fontanili¹⁵⁸ (Fig. 12), sia che vengano utilizzati per chiuderlo o coprirlo, come nel caso delle tombe 10 e 16 della necropoli visentina dell'Olmo Bello¹⁵⁹. Quest'ultima circostanza si presta però a diverse interpretazioni: se, da un lato, è possibile che la copertura del cinerario con gli scudi richiami la

¹⁵⁶ Una significativa eccezione si registra nel caso di Verucchio laddove è documentata anche una duplicazione delle armi: «è inoltre rilevante che, in quasi tutte le tombe con due lance, esse siano deposte una tra le ossa, ed una fuori dall'ossuario in relazione con esso [...] è possibile osservare un parallelismo nella gestione rituale di queste armi da offesa: una lancia [...] è in relazione con i resti del defunto depositi sul rogo (anche in mancanza di indicazioni sulla combustione l'oggetto è comunque posto all'interno del cinerario), una seconda lancia è collocata all'esterno e forse serve a connotare l'ossuario come appartenente ad un guerriero». A partire da tali constatazioni può essere utile osservare, anticipando quanto verrà esposto anche più avanti, come, spesso, la ricostruzione dello *status* dei defunti condotta a partire da una mera valutazione della composizione *quantitativa* dei corredi possa essere travisata dall'esistenza di aspetti rituali come la «*doppia sepoltura*» che possono almeno in parte prescindere da valutazioni di tipo socio-economico (anche se, è bene aggiungere, che la complessità del rituale di per se stessa è un elemento di diversificazione sul piano sociale).

¹⁵⁷ A. Boiardi in *Guerriero e sacerdote* 2002, pp. 27-28 e VON ELES 2006, p. 73; di particolare interesse anche il caso, citato da P. Von Eles (*ib.*, con bibl. alla nota 20), di un cinerario dalla necropoli del Lago dell'Accesa (pozzetto 27 di Macchia del Monte-Area C, scavi 1995, datato nei primi decenni del VII secolo) con punta di lancia rinvenuta infilata obliquamente nell'ansa.

¹⁵⁸ Su questo contesto, da ultima, BOITANI 2004. Lo scudo risultava ripiegato attorno all'ossuario non solo a causa dello spazio ristretto del pozzo deposizionale ma, probabilmente, anche in modo da alludere alla sua funzione protettiva. I dati circa la posizione degli altri oggetti rinvenuti presso il cinerario sono piuttosto lacunosi ma dalle planimetrie edite sembra desumibile che anche la posizione della spada, dell'ascia nonché quella di almeno una delle fibule (non a caso l'es. più prezioso con arco a gomito di ferro «*a gabbia*» e ago rivestito da filo d'oro; BOITANI 2004, cat. II.d.11; i due globuli di vetro o, forse, di cristallo di rocca, contrariamente a quanto affermato dall'Editrice, sono a nostro avviso pertinenti alla fibula in questione) alludano con chiarezza a un caso di vestizione dell'ossuario (rituale che spiegherebbe, inoltre, l'inusuale numero di fibule rilevato da F. Boitani).

¹⁵⁹ Edite rispettivamente in PARIBENI 1928, pp. 454-456, figg. 30-34 e pp. 459-461, figg. 40-42. In entrambe le sepolture il cinerario (un cratere di chiara ascendenza euboica) e il corredo erano depositi in un sarcofago di tufo di forma e dimensioni compatibili con quelle di una sepoltura a inumazione, seppure ridotte (cfr. i casi simili di ambito tarquiniese raccolti in DELPINO 2005, p. 345 e nota 21, fra i quali la già ricordata tomba I di Poggio Impiccato). La relazione di scavo e le planimetrie sono piuttosto sommarie sebbene, in particolare nella tomba 16, la deposizione in orizzontale del cinerario e la lancia collocata alla sua destra sembrano presupporre in modo chiaro intenti antropomorfizzanti. Per la diffusione di questo rituale in ambito visentino (con la più antica attestazione di un cinerario di tipo canopico proprio dalla tomba 18 della necropoli dell'Olmo Bello) cfr. DELPINO 1977, *passim*.

già menzionata pratica di coprire inumati con le medesime armi difensive¹⁶⁰, sottintendendo una potenziale assimilazione fra ossuario e cadavere, dall'altro tale rituale risulta documentato anche in cremazioni coeve e recenziori (tutte pertinenti a individui posti al vertice della scala sociale, dall'Etruria settentrionale all'Agro Falisco e alla Campania¹⁶¹) che nulla sembrano avere a che fare con il rituale dell'antropomorfizzazione, essendo esse caratterizzate da una adesione sostanziale a modelli funebri *eroici* di matrice omerica, sebbene *filtrati* a livello locale¹⁶².

Lo scudo negli ultimi casi citati, infatti, ha un significato primario di connotato di *status* e, in quanto tale, il suo utilizzo per la copertura del cinerario (o del suo eventuale contenitore) ha lo scopo di enfatizzarne la funzione *difensiva/protettiva* (circostanza peraltro facilitata dall'affinità formale tra scudi e coperchi); non va inoltre sottovalutato il legame concettuale (e non solo) che tale costume può avere con la pratica piuttosto diffusa in ambito villanoviano di rendere simile a uno scudo la stessa lastra litica utilizzata per sigillare il pozzo¹⁶³.

Un'ultima pratica rituale che, infine, può essere utile menzionare come prova dell'esistenza di una eventuale percezione dell'*umanità* dell'ossuario consiste nella deposizione di utensili come i rasoi sul fondo del suo coperchio. Tale costume, osservato, in particolare, nell'agro falisco, è stato connesso alla volontà di conferire «*all'utensile un valore di segnacolo*»¹⁶⁴ ma, in realtà, data la frequente sistemazione di questi strumenti presso il capo dei defunti inumati in ambito villanoviano (in posizione, quindi, potenzialmente *funzionale*), si potrebbe desumere anche da tale atteggiamento una allusione all'antropomorfizzazione dell'ossuario (coperchio=testa), in virtù dei medesimi presupposti teorici sopra richiamati in relazione alla postura delle armi.

L'antropomorfizzazione dei coperchi: L'identificazione del cinerario con il corpo del defunto può comportare, come si è visto, anche una assimilazione del relativo coperchio alla sua testa o, per traslato, a un suo copricapo (presupponendo, in quest'ultimo caso, una forma di *reifcazione* sinedotticamente coerente con l'intento metaforico generale). La foggia più comune e, al contempo, la più evidente è quella dell'elmo-coperchio che, come per le altre armi citate in precedenza, può essere naturalmente considerata alla pari delle altre forme rituali di *vestizione dell'ossuario* e, anzi, solitamente è quella che contraddistingue con maggior enfasi simbolica le sepolture di soggetti di sesso maschile.

¹⁶⁰ Cui si è precedentemente fatto cenno in rapporto al caso della tomba 21 di Decima.

¹⁶¹ Per un elenco sommario delle attestazioni (da Casale Marittimo, Vetulonia, Narce, Cuma e Pontecagnano) cfr. A. Boiardi in *Guerriero e sacerdote* 2002, pp. 24-25, con relativa bibl. Per la tomba Artiaco 104 di Cuma si veda l'analisi di P. G. Guzzo che evidenzia il ruolo di «*capo indigeno*» del defunto «*al quale i Pithecusani e gli Etruschi, appoggiati su Capua, offrivano ricchi e frequenti doni*» (GUZZO 2000, p. 140 e *passim*; per una diversa proposta interpretativa cfr. anche NIZZO 2016, pp. 445-446, Id. 2016b, pp. 53-56, precedentemente citati).

¹⁶² A favore di una «*connotazione ellenizzante*» per i casi visentini precedentemente citati, si è espresso DELPINO 1989, p. 106, nota 4, richiamando come riscontro le attestazioni campane di Cuma e Pontecagnano.

¹⁶³ Ancora valide alcune delle considerazioni espresse al riguardo da A. Minto, il quale, richiamando l'interessantissimo elmo fittile da Città della Pieve con scudi incisi, poneva «*in rilievo lo stretto rapporto che corre, nella funzione protettiva rituale, fra le coperture ad elmo pileato e crestato degli ossuari e le coperture a lastroni con gli scudi in rilievo od a tutto tondo, nella forma discoidale ed ellissoidale*» (MINTO 1950-51 p. 28).

¹⁶⁴ BAGLIONE, DE LUCIA BROLLI 1997, p. 148, nota 12; cfr. anche BAGLIONE, DE LUCIA BROLLI 1990, p. 75, nota 41.

Alcuni casi di coperchi, in precedenza assimilati a elmi, come gli esemplari tarquiniesi della tomba Poggio Impiccato II, sono stati recentemente sottoposti a una accurata revisione da parte di F. Delpino¹⁶⁵ il quale propende prudenzialmente per una loro identificazione con recipienti vascolari (nella forma del bacile-lebete, documentata con discreta frequenza come coperchio di cinerari anche in ambito veiente e falisco¹⁶⁶) (*Fig. 13*). Da non escludere neppure l'interpretazione della calotta bronzea della tomba citata, caratterizzata peraltro da una decorazione a borchie e listelli chiaramente allusiva a un volto umano stilizzato, come «*copricapo cerimoniale*» recentemente proposta da C. Iaia¹⁶⁷. Qualunque sia l'esegesi formale corretta, che si tratti di un elmo o di un copricapo oppure di un lebete, la volontà simbolica pare indiscussa sebbene, nel primo caso, vada intesa nella forma del «*copricapo*» e, nel secondo, in quella della testa vera e propria (rafforzata ulteriormente dalla presenza dei motivi antropomorfi).

Più complesso è il caso delle scodelle-coperchio per le quali eventuali intenti antropomorfizzanti possono apparire più sfumati. La loro stessa disposizione con l'imboccatura in alto documentata, come si è visto, nella necropoli di Villa Bruschi Falgari, spezzando la continuità ossuario-coperchio e restituendo alla ciotola la sua originaria funzione vascolare di *contenitore*, sembrerebbe negare espliciti fini simbolici (almeno nei termini considerati in questa sede). In altri casi la volontà metaforica appare in tutta la sua evidenza grazie al rinvenimento di piccole borchie sul fondo della ciotola da interpretare, con buona probabilità, quali resti di un copricapo¹⁶⁸, come documentano alcune cremazioni veienti e come pare confermare il riscontro del medesimo costume anche in sepolture a inumazione.

In contesti in cui la cremazione si protrae più a lungo come rituale funerario esclusivo, l'antropomorfizzazione può pervenire a esiti morfologicamente più compiuti come i casi dei coperchi «*a forma di ciotola con una espansione a globo nel luogo del normale fondo*», studiati da Delpino, e documentati a Vulci e Saturnia in contesti datati fra l'ultimo quarto dell'VIII e la prima metà del VII secolo, nei quali la chiara identificazione della scodella con il capo del defunto prelude all'elaborazione dei primi cinerari propriamente *canopici* attestati tra Bisenzio (già dalla fine dell'VIII secolo) e Chiusi¹⁶⁹ e mostra affinità con gli ancora più espliciti e preziosi *sphyrelata* polimaterici documentati in ambito etrusco (in particolare vulcente) almeno a partire dal principio del VII secolo a.C. (*Fig. 14*)¹⁷⁰.

¹⁶⁵ DELPINO 2005.

¹⁶⁶ Per l'ambito veiente BURANELLI, DRAGO, PAOLINI 1997, p. 69 e L. Drago in BARTOLONI *ET ALII* 1994, pp. 22-23; per quello falisco BAGLIONE, DE LUCIA BROLLI 1997, pp. 146-148, note 10-11.

¹⁶⁷ IAIA 2005, pp. 61-62, cat. 17, fig. 12.

¹⁶⁸ BERARDINETTI, DRAGO 1997, p. 46.

¹⁶⁹ DELPINO 1977, pp. 175-177, tav. XXXIVb. Per gli esemplari del tipo propriamente «*a globo*» (ossia privi della parte conformata a scodella) cfr. MANGANI 1995, p. 409 e nota 54 a p. 418, A. M. Moretti Sgubini in MORETTI SGUBINI 2001, p. 201, cat. III.B.2.1, con ulteriore elenco di attestazioni e, da ultimi, CASI, PETITTI 2014, con bibl. precedente e una panoramica efficace sulle pratiche di antropomorfizzazione dell'urna documentate in ambito vulcente. Per Saturnia cfr. inoltre DONATI 1989, pp. 36-39.

¹⁷⁰ I quali, tuttavia, non necessariamente dovevano assolvere anche la funzione di cinerario, come avviene, ad esempio, nel caso della cosiddetta «*tomba del Carro*», una tomba a camera vulcente della necropoli dell'Osteria datata al 680 a.C., nella quale tale funzione veniva assolta da un più «tradizionale» biconico in lamina di bronzo,

Altri atteggiamenti allusivi all'antropomorfizzazione: In aggiunta ai casi precedentemente considerati o, talvolta, in alternativa ad essi, l'identificazione del corpo umano con il cinerario può essere ottenuta facendo ricorso ad altri espedienti come la sua disposizione nel contesto funerario in relazione a *oggetti* che ne manifestano l'*umanità* oppure attraverso l'aggiunta di motivi decorativi antropomorfi più o meno stilizzati, siano essi plastici, incisi o dipinti. La prima circostanza non pone particolari difficoltà esegetiche essendo chiara l'affinità concettuale con i casi di vestizione precedentemente trattati: la collocazione dell'ossuario su di un trono ligneo, fittile o bronzeo¹⁷¹ o su di un carro¹⁷², infatti, per citare due delle situazioni in cui l'intento metaforico è più esplicito, presuppone un potenziale rapporto funzionale fra il cinerario/defunto e l'oggetto con il quale esso viene messo in relazione.

Altrettanto espliciti, seppure piuttosto rari, appaiono espedienti decorativi come la già richiamata riproposizione plastica dei seni, documentata sulla parte superiore del corpo di un biconico vulcente che, grazie a tali attributi, assume una *silhouette* femminile estremamente efficace, che la tettonica del vaso contribuisce ulteriormente a enfatizzare (*Fig. 15*)¹⁷³.

Più complessa è invece l'interpretazione delle raffigurazioni antropomorfe documentate sui cinerari in quanto non vi è accordo fra gli studiosi circa il loro significato, problema che, traslatamente, interessa tutte le rappresentazioni umane incluse nel corredo funebre, siano esse isolate (come le statuine fittili) o connesse ad altri supporti.

Recentemente L. Donati, analizzando il tema delle «*coppie di figure sedute*» incise al di sopra dell'ansa di alcuni cinerari biconici, ha tracciato una sintesi delle diverse possibilità esplicative sollevate da questo fortunato motivo iconografico e si è espresso a favore dell'identificazione di uno dei due soggetti con il defunto, inserendo l'intera scena in un contesto escatologico nel quale l'ansa del vaso viene ad essere assimilata al passaggio verso una dimensione ultraterrena in una prospettiva che esprime «*la fede in una continuazione della vita al di là della barriera della morte, con la divinità, o gli antenati omologati ad essa* [il secondo soggetto; *n.d.r.*], *che accolgono il defunto e, tramite lui, estendono la protezione ai componenti la società dei vivi, garantendo la continuità del gruppo e salvaguardandone l'identità*»¹⁷⁴.

lasciando agli *sphylata* la rievocazione del defunto in piedi su di un piccolo carro da parata (SGUBINI MORETTI 1997). In generale sul tema degli *sphylata* cfr., da ultima, RUSSO TAGLIENTE 2014.

¹⁷¹ Costume diffuso nell'Etruria padana, a Imola, già a partire dalla metà dell'VIII secolo e, nel corso del VII secolo, ampiamente attestato in ambito chiusino. Per l'Etruria padana cfr. A. Boiardi in *Guerriero e sacerdote* 2002, p. 24, con bibl.; per il territorio chiusino cfr. MINETTI 2004, *passim*.

¹⁷² Situazione documentata, plausibilmente, nel caso della tomba 16 della necropoli capenate di San Martino. Per una rilettura complessiva del contesto e la sua identificazione con una cremazione di tipo eroico si veda da ultima SOMMELLA MURA 2005, pp. 266-268.

¹⁷³ Con una significativa accentuazione della rotondità della massima espansione del corpo, una sapiente distribuzione della decorazione geometrica incisa, allusiva plausibilmente a vesti in tessuto, e con la collocazione dell'unica ansa orizzontale (a riprova, come si è visto, dell'esclusiva destinazione funeraria del contenitore) nella parte opposta ai seni, con andamento sormontante che conferisce ulteriore slancio e naturalezza a quella che, a tutti gli effetti, appare come la metafora della zona pubica (DELPINO 1977, p. 177, tav. XXXIVc).

¹⁷⁴ DONATI 2005.

Nel caso in cui tale ipotesi cogliesse nel segno, il cinerario, a prescindere dal fatto che venga assimilato o meno al defunto, verrebbe ad essere il supporto per la trasmissione di un messaggio di tipo «*religioso ma con risvolti sociali*»¹⁷⁵, anticipando alcuni dei temi simbolici propri della pittura e della plastica funeraria dei secoli successivi¹⁷⁶. Naturalmente il materiale figurativo disponibile è assai esiguo per accogliere o smentire tale ricostruzione al punto che se, da un lato, vi è chi identifica in questo stesso motivo una rappresentazione schematica della barca solare (la simbologia escatologica rimarrebbe comunque tale sebbene, ovviamente, sfumata)¹⁷⁷, dall'altro non vi è accordo sul fatto che in tali raffigurazioni (come pure in altre affini) si debba riconoscere necessariamente il defunto.

Allo stato attuale delle nostre conoscenze, pertanto, la questione è destinata a rimanere irrisolta sebbene il fatto che tali rappresentazioni ricorrano con maggior frequenza in contesti di cremati rispetto a quelli di inumati (seppure con significative eccezioni¹⁷⁸) lasci effettivamente trasparire la possibilità che l'enfasi data a questi soggetti possa essere connessa alla necessità di ripristinare, anche in forma figurata, quell'essenza corporea disgregata dal fuoco, ipotesi che, come si vedrà fra breve, può adattarsi bene almeno al caso delle statuette antropomorfe deposte in contesti con cinerario

¹⁷⁵ DONATI 2005, p. 379.

¹⁷⁶ Come, ad esempio, la riproposizione scultorea delle *imagines maiorum* che accomuna l'architettura domestica a quella funeraria (G. Colonna in COLONNA, VON HASE 1984, pp. 35 ss.; COLONNA 1986, p. 397 e ss.; l.'A., assimilando tali raffigurazioni a quelle degli antenati, esclude che in esse possa essere compreso anche il/i defunto/i) e che, in qualche modo, può richiamare simbolicamente le coppie di figure sedute incise sui cinerari o quelle plastiche poste sul *columnen* delle urne a capanna, com'è stato da tempo osservato (per una sintesi di tali problematiche cfr. da ultima BARTOLONI 2003, pp. 70-72, con ampia bibl. alle pp. 84-85).

¹⁷⁷ DE ANGELIS 2001, p. 366; DRAGO 2003, p. 38, con ulteriori riferimenti alla nota 27. La contrapposizione fra le due interpretazioni deriva sostanzialmente da una opposizione fra diverse scuole di pensiero la prima che legge lo sviluppo del motivo iconografico a partire dai suoi presupposti dell'età del Bronzo (durante la quale prevale la raffigurazione simbolica del motivo della barca solare) e la seconda che lo interpreta tenendo conto dei suoi esiti recenziori che si sostanziano in una affermazione dei soggetti figurati umani. La realtà, probabilmente, è nel mezzo ed è frutto della contaminazione fra diversi intenti figurativi. Sul problema della *contaminatio* (PERONI 1989, pp. 536-537; DAMIANI 2006) fra il motivo della *vogelsoennenbarke* e quello delle raffigurazioni antropomorfe si veda da ultimo NIZZO 2007a con bibl., da integrare con HUTH 2003. Uno dei più ricchi repertori iconografici nel quale immagini umane appaiono isolate, in associazione ad animali o in scene figurate più o meno complesse, caratterizza senza dubbio la produzione artigianale di Pontecagnano e compare, in particolare, su supporti di chiara valenza rituale come coperchi a elmo e urne cinerarie oltre che su oggetti di prestigio come foderi di spade e cinturoni (Pontecagnano 1998, pp. 38 ss.). In merito a questi temi e, in particolare, agli aspetti legati alla contaminazione iconografica, l'analisi tipologica dei motivi decorativi del repertorio ceramico del sepolcreto del Pagliarone – *ib.*, pp. 9-48 – ha fornito importanti parametri di valutazione anche sul piano delle pratiche rituali e dei loro riflessi sociali: «*Altrettanto significativo appare il cambio di mentalità [tra la fase locale IA e la IB] che emerge dallo studio della decorazione: il sistema decorativo adottato a partire da questa fase [IB] rende ambiguo il simbolo della funzione guerriera: l'elmo, caricandolo anche dei valori evocativi propri della capanna. Gli adulti maschi guerrieri, che hanno un ruolo eminente nella compagine sociale, tendono sempre più ad accentuare la loro funzione di garanti di un gruppo di parentela*» (D'AGOSTINO 2005, p. 24). Per i risvolti interpretativi anche di carattere sociologico connessi allo studio dell'evoluzione stilistica della sintassi decorativa villanoviana (con particolare riguardo per il vasellame utilizzato per contenere le ceneri dei defunti), oltre alla bibl. citata, cfr. GUIDI 1980, BURANELLI 1983 (nell'ambito della sua più ampia analisi del materiale della necropoli tarquiniese Le Rose) e, da ultimo, i vari contributi editi in PPEVI. Cfr., inoltre, anche quanto accennato in merito all'interpretazione dei *coperchi pileati* al paragrafo seguente.

¹⁷⁸ Si veda, ad esempio, il caso della coppia di «*idoli antropomorfi*» dalla tomba 66 della necropoli visentina dell'Olmo Bello e le considerazioni che giustamente ne sono scaturite («*conservatorismo rituale*»: DELPINO 1977, pp. 179 ss., con ulteriore elenco di attestazioni).

a capanna sebbene, nel caso dei cosiddetti «*candelabri*», sussista la medesima perplessità critica riscontrata in precedenza circa la loro eventuale identificazione come *vogelbarke* o come raffigurazione simbolica della figura umana¹⁷⁹.

La tomba-casa: Un'ultima forma di antropomorfizzazione dell'urna è strettamente legata alle tematiche che esamineremo di seguito in relazione al concetto di «*reifificazione*» ed è talmente sfumata da essere stata spesso trascurata. Essa ha luogo quando la stessa struttura tombale viene dotata di elementi che ne identificano per metonimia una parte (lastre e/o coperchi a tetto, segnacoli configurati) o il tutto (cista litica, custodia configurata a capanna) con una abitazione reintegrando implicitamente i resti del defunto in una dimensione che allude simbolicamente a quella quotidiana. Con l'adozione di tale atteggiamento rituale, che sarà poi ulteriormente sviluppato nella forma delle architetture monumentali a camera, *reifificazione della tomba* e *antropomorfizzazione del cinerario* si compenetrano in modo da conseguire congiuntamente il medesimo intento concettuale, che è tale anche qualora l'ossuario non sia esplicitamente oggetto (almeno in apparenza) di alcun *gesto* come, ad esempio, la sua *inumazione*¹⁸⁰ e/o la sua *vestizione*.

3.3.2. Cinerari reificati/domificati

Il caso meglio noto di «*reifificazione*» del cinerario nell'Italia centrale peninsulare (e, anche, l'unico documentato) è quello rappresentato dagli ossuari a forma di capanna. Se negli scorsi decenni perdurava ancora qualche incertezza circa la loro identificazione con strutture abitative, in particolare per la presenza di alcuni riscontri *equivoci* in ambito nord-europeo¹⁸¹ e mediterraneo, tale tesi, grazie agli studi di un'*equipe* coordinata da G. Bartoloni nel corso degli anni '80 del secolo scorso, appare oggi comunemente condivisa almeno per quanto concerne le urne italiane (*Fig. 16*)¹⁸².

L'esigenza di conformare l'urna come una casa trae spunto, come si è visto, da una percezione simbolica non molto dissimile da quella che è all'origine dell'antropomorfizzazione dei cinerari e in virtù della quale i resti del defunto depositi in essa vengono ad acquisire la condizione di *residenti* in una nuova *dimora*,

¹⁷⁹ Per una sintesi delle problematiche interpretative poste da tali oggetti cfr. da ultimo MANDOLESI 2005, pp. 270-1, cat. 169. L'ipotesi a nostro avviso preferibile, anche alla luce di quanto esposto in precedenza sul concetto di *contaminatio*, è quella dell'assimilazione formale fra i due motivi iconografici e dell'affinità simbolica dei «*candelabri*» agli «*idoli*» antropomorfi (COLONNA 1974, p. 291).

¹⁸⁰ La deposizione *sdraiata* del cinerario, in tali casi, sarebbe addirittura fuorviante dal punto di vista simbolico essendo più consona, sempre nell'ambito di una logica astratta quale quella funeraria, una percezione del defunto *stante* nell'abitazione; naturalmente questa considerazione non esclude la possibilità che un'eventuale simulazione di questo tipo non voglia imitare una condizione di riposo o, per spingerci oltre, di morte (in quest'ultimo caso la problematica esegetica si ricollegerebbe a quanto evidenziato in precedenza circa l'assimilazione del cinerario a un corpo *animato* o *inanimato*).

¹⁸¹ Cfr., ad esempio, SABATINI 2006, con. bibl.

¹⁸² *Urne a capanna* 1987. Come scriveva G. Bartoloni nel 1994, il problema dell'origine di tale forma è probabilmente un falso problema in quanto «*l'ampia diffusione dei modellini e le loro differenze cronologiche aumentano [...] la probabilità che questa particolare forma ceramica possa essersi affermata autonomamente in ambienti culturali diversi, in epoche diverse e per destinazioni diverse*» (BARTOLONI 1998, p. 188 e *passim*).

riappropriandosi metaforicamente della loro consistenza fisica. Il codice semiotico non cambia, anche se muta forma l'oggetto che diviene vettore di tale messaggio o se la medesima funzione semantica viene traslata dal cinerario alla struttura tombale. Per definire tale processo simbolico si è fatto ricorso in questa sede al termine «domificazione», intendendo con tale espressione l'insieme di quei dispositivi adottati per conferire al cinerario, al *sintagma* cinerario-coperchio, al loro contenitore e/o all'intera struttura tombale l'aspetto, reale o metaforico, di una casa.

La domificazione dell'urna e/o quella del coperchio: L'identificazione del cinerario con l'abitazione può essere attuata in forme esplicite come le urne conformate a capanna o, per sineddoche, conferendo all'ossuario e/o al suo coperchio una caratteristica che permetta loro di assumere tale qualifica, come, ad esempio, la riproduzione figurata, plastica o reale di una porta oppure, per citare il caso meglio noto, la modellazione della copertura a forma di tetto¹⁸³.

In ambito villanoviano, la compresenza di ossuari conformati a capanna con i più comuni cinerari biconici con coperchio a elmo dovette plausibilmente creare le premesse per la fusione delle due percezioni simboliche dell'*antropomorfizzazione* e *domificazione* nella forma dell'elmo pileato con apice a tetto di capanna attestato prevalentemente in necropoli nelle quali sono documentati cinerari di entrambi i tipi¹⁸⁴. Come ha ben rilevato G. Bartoloni, in questo tipo di coperchi si crea una combinazione fra «l'*ideologia dell'armato espressa dall'elmo*» e «*quella della casa modellata nell'apice*» che esprime metaforicamente l'unione fra «*le due funzioni*» che solitamente connotano la figura del *pater familias*, quella di «*titolare della casa e guerriero, cioè custode della famiglia all'interno (capanna) e all'esterno (armi)*»¹⁸⁵.

¹⁸³ Per un esame dei principali aspetti tipologici delle urne a capanna cfr. F. Buranelli, V. d'Atri e A. De Santis in *Urne a capanna* 1987, pp. 123 ss.

¹⁸⁴ Come accade a Veio, nelle necropoli di Grotta Gramiccia e Quattro Fontanili, a Vetulonia, Poggio Belvedere (BARTOLONI 1998, p. 167, con riferimenti; cfr. inoltre A. Berardinetti in *Formello* 2003, catt. 1-3, pp. 31-2, con ulteriori riscontri da Vulci e Tarquinia). Come si è accennato nel paragrafo precedente in merito alla documentazione di Pontecagnano (cfr. nota 177), per molti dei coperchi fittili di tipo apicato più antichi si è posto il problema del loro corretto inquadramento tipologico. Tale categoria, infatti, presenta notevoli ambiguità formali che, a seconda dei casi, possono portare a una loro identificazione come semplici coperchi, come riproduzioni fittili di elmi o, infine, come rappresentazioni schematiche di tetti di capanna. Circostanza che è ancora *sub iudice* per molti degli esemplari del Bronzo finale e, nel *Latium vetus*, anche per quelli della prima età del Ferro. Sulla questione è tornato di recente C. Iaia (IAIA 2005, pp. 107 ss.) il quale propende a favore dell'identificazione dei coperchi fittili apicati come elmi pileati, almeno per gli esemplari di ambito etrusco meridionale, e attribuisce le principali incoerenze formali a «*libere interpretazioni del ceramista*» dovute a una scarsa conoscenza dei modelli bronzei oltre che a «*condizionamenti del rituale*» (*ib.*, p. 109). Nel *Latium vetus*, invece, la documentazione nota sembra rendere preferibile considerare tali coperchi come la riproduzione schematica di un tetto di capanna (cosa che spiegherebbe, peraltro, l'associazione, seppure molto sporadica, di alcuni esemplari a cremazioni femminili come la 24 di Pratica di Mare, scavi anni '70, o la 9 del sepolcreto di Lucrezia Romana, di recente scoperta: cfr., rispettivamente, JAJA 2010 e DI GENNARO ET ALII 2007). Sulla questione cfr. la posizione espressa in BIETTI SESTIERI, DE SANTIS 2004, lavoro nel quale, tuttavia, si estende la prospettiva potenzialmente valida per il *Latium vetus* a realtà circconvicine dell'«*area centrale tirrenica*» quali, ad esempio, quelle villanoviane, proponendo di identificare come capanne alcuni coperchi pileati rinvenuti in quest'ultimo ambito per i quali, a nostro avviso, resta comunque preferibile l'interpretazione tradizionale come riproduzioni simboliche di elmi, secondo quanto ha asserito, convincentemente, F. Delpino (DELPINO 2009).

¹⁸⁵ BARTOLONI 1998, p. 167; BARTOLONI 2003, p. 160 e p. 184.

La miniaturizzazione: Analogamente a quanto si è riscontrato per la *personificazione* dell'ossuario, anche la sua *domificazione* può implicare, secondo la *logica* della rappresentazione simbolica, determinati comportamenti rituali, la cui individuazione è spesso gravata dagli stessi limiti sopra enunciati. Tra gli atteggiamenti favoriti dall'adozione di cinerari del tipo a capanna (pur non rappresentandone, ovviamente, una caratteristica esclusiva) vi è senza dubbio quello della «*miniaturizzazione*». In molti dei contesti contraddistinti da tale ossuario, infatti, la riproduzione in scala ridotta degli oggetti di corredo acquisisce una coerenza maggiore rispetto a quanto è dato riscontrare in cremazioni di altro tipo, come dimostra in modo inequivoco il caso di Osteria dell'Osa nel quale la quasi totalità delle sepolture con urna a capanna si distingue per la miniaturizzazione non solo del vasellame d'accompagnamento ma anche dell'insieme dei beni personali¹⁸⁶. La metamorfosi subita dal defunto con la cremazione e il suo conseguente trasferimento in una nuova dimensione nella quale il cinerario a capanna aveva lo scopo di rievocare l'essenza in quanto «*abitatore della casa*», dovevano plausibilmente rendere necessaria l'intera *ricodificazione* simbolica del corredo affinché fosse possibile il suo *utilizzo* da parte del trapassato¹⁸⁷ (Figg. 17-18).

Come si è osservato nel caso dell'antropomorfizzazione dei cinerari, l'esigenza di ripristinare il *rapporto funzionale* tra il morto e il suo *apparato funebre* è uno dei principali meccanismi che possono presiedere all'elaborazione simbolica del rituale funerario¹⁸⁸.

¹⁸⁶ Le cosiddette «*incinerazione di tipo a*» nella classificazione proposta da A. M. Bietti Sestieri e A. De Santis in BIETTI SESTIERI 1992, pp. 492 ss. Delle 28 cremazioni con una o più parti del corredo assimilate alla casa, ben 26 presentano almeno un elemento miniaturizzato. Delle 9 cremazioni con contenitori delle ceneri *non domificati*, inoltre, solo una presenterebbe un oggetto di dimensioni ridotte, la t. 138, la cui miniaturizzazione, peraltro, va considerata estremamente dubbia. Tutti i dati in nostro possesso sembrano quindi dimostrare con chiarezza (e senza contraddizioni rilevanti) come la miniaturizzazione (anche parziale) del corredo, nella necropoli di Osteria dell'Osa, possa esistere solo in presenza di apprestamenti assimilati simbolicamente a una capanna e possa, pertanto, essere correlata solo a soggetti di sesso maschile (non necessariamente caratterizzati come guerrieri: dei 27 corredi con elementi miniaturizzati solo 15 erano accompagnati da armi), gli unici cui fosse riservato questo genere di contenitori (limitatamente, però, al sepolcro citato, visto che nella vicina necropoli di Castiglione, ma anche in altri sporadici casi precedentemente citati, è documentato l'uso di urne a capanna anche per soggetti femminili).

¹⁸⁷ In tutte le cremazioni di Osteria dell'Osa gli oggetti personali, miniaturizzati o meno che fossero, non presentavano tracce di esposizione al fuoco (con la sola eccezione di una fibula miniaturizzata della t. 158, sulla quale ci si soffermerà più avanti). Da tale circostanza sembra lecito inferire o che i defunti venissero cremati senza alcun oggetto d'ornamento o, cosa che riteniamo più plausibile, che all'atto della rimozione dei loro resti dall'ustrino fosse praticata una notevole attenzione nel *non raccogliere* (o *nel non inserire nel cinerario*) nessuno dei beni personali combusti con essi. Questi ultimi, infatti, qualora vi fossero stati, dovevano essere ritenuti *non più funzionali*, non solo per il fatto di essere stati rovinati dal fuoco ma, soprattutto, perché il defunto, entrato in una nuova dimensione, non avrebbe potuto più servirsene. Questa percezione, valida all'Osa esclusivamente per le sepolture con cinerario domificato, doveva indurre i sopravvissuti non solo a *eliminare* quasi tutti gli oggetti *reali* (salvo alcune eccezioni rappresentate, in particolare, da rasoi) ma, soprattutto, ad allestirne una versione miniaturizzata, l'unica ritenuta concretamente funzionale in rapporto alla nuova condizione raggiunta dal defunto con l'incinerazione.

¹⁸⁸ Per tali ragioni gli oggetti dovevano essere riprodotti come fossero «*perfettamente funzionali*», in modo tale da poter essere utilizzati dal defunto in «*una nuova vita nell'aldilà*», come hanno ben rilevato le Editrici (A. M. Bietti Sestieri e A. De Santis in BIETTI SESTIERI 1992, p. 492). Ciò non toglie che in corredi di questo tipo, sporadicamente, potessero figurare anche oggetti personali di dimensioni reali come rasoi (nelle tombe 452 e 357 e nella problematica t. 138) o fibule (tt. 185, 371), sempre depositi nell'urna con le ossa e, quindi, salvo ipotesi contrarie (come forse nel

Tale intento traspare con chiarezza dalla documentazione dei sepolcreti del *Latium vetus*, in particolare in quei contesti nei quali è attestato il costume peculiare di evocare la corporeità del defunto per tramite di statuette antropomorfe (a figura umana o stilizzata nella forma del cosiddetto «*candelabro*»), conformate con dimensioni appropriate a quelle dell'urna. Se, da un lato, molti studiosi si sono espressi a favore dell'identificazione del soggetto raffigurato con il destinatario della sepoltura¹⁸⁹, attribuendogli eventualmente un ruolo sacerdotale in virtù dell'atteggiamento di offerta o di adorazione che questi sembra simulare¹⁹⁰, vi sono altri che ritengono che tali statuette rappresentino un individuo ben distinto dal defunto¹⁹¹. Il rinvenimento di alcuni oggetti personali (fibula e armi miniaturizzate) a diretto contatto con la statuetta, documentato in almeno un caso¹⁹², sembra presumere inequivocabilmente l'esistenza di un *rapporto funzionale* che diviene plausibile solo se si identifica il simulacro nel detentore di tali reperti¹⁹³.

Il *rigore* del costume laziale non si esemplifica soltanto nella miniaturizzazione integrale del corredo ma anche, circostanza a nostro avviso ancor più significativa, nella esclusione quasi costante dalla sepoltura di quegli oggetti personali *reali* che, almeno nel caso delle fibule e degli ornamenti, è lecito supporre dovessero accompagnare il cadavere sul rogo. Affinché il codice semantico fosse valido, la logica della rappresentazione funebre richiedeva, pertanto, che i sopravvissuti provvedessero a una *eliminazione* preventiva di quei segni ritenuti contrastanti (o superflui) in relazione al messaggio simbolico che la cerimonia doveva trasmettere.

caso della t. 185 sul quale si tornerà in seguito alla nota 264), da considerare anch'essi come pertinenti al defunto, circostanza che non sempre può essere ipotizzata per il vasellame ceramico reale (in prevalenza tazze e scodelle) che doveva presumibilmente essere correlato allo svolgimento di determinate pratiche cerimoniali sul sepolcro ed essere deposto nella tomba esclusivamente per tale motivo e soltanto in alcuni casi. Quest'ultimo aspetto sembra essere comprovato dal caso delle due scodelle non miniaturizzate delle tombe 135 e 137 (cui, forse, può essere aggiunta anche la t. 138) al cui interno sono stati trovati resti di offerte carnee (*ovis vel capra*: J. De Grossi Mazzorin in BIETTI SESTIERI 1992, pp. 486 ss. e A. M. Bietti Sestieri e A. De Santis in BIETTI SESTIERI 1992, p. 504) che potrebbero giustificare le dimensioni *reali* dei due contenitori, funzionali alla liturgia ma non necessariamente *pertinenti* al defunto.

¹⁸⁹ In particolare COLONNA 1974, pp. 290-1 e Id. 1988, p. 445.

¹⁹⁰ A. M. Bietti Sestieri e A. De Santis in BIETTI SESTIERI 1992, p. 500.

¹⁹¹ TORELLI 1996, riproposto in TORELLI 1997, pp. 13-51 (che interpreta le figurine laziali come la rappresentazione della coniuge – una sorta di “sacrificio” simulato – o di una divinità femminile padra dell'illustre defunto, identificata con la dea romana *Ops*); CARANDINI 1996. Per una recente sintesi di tali problematiche cfr. MANDOLESI 2005, pp. 282-284 (con elementi decisivi che, evidenziando la presenza di espliciti attributi sessuali maschili in almeno una delle statuette conservate ai Musei Vaticani, annullano l'ipotesi di Torelli), BABBI 2008 e NIZZO 2012a con ulteriore bibl.

¹⁹² Tomba 142 di Osteria dell'Osa: A. M. Bietti Sestieri e A. De Santis in BIETTI SESTIERI 1992, p. 492, sul quale cfr. quanto detto con maggior dettaglio più avanti.

¹⁹³ Un interessante riscontro etnografico alla pratica latina di deporre con i resti del defunto un simulacro antropomorfo che, venendo realizzato con le sue stesse spoglie, necessariamente lo incarna, è documentato da R. Hertz ed è stato recentemente richiamato anche da M. Angle: «*ki quisè* [popolazione indonesiana] *riunivano le ceneri e impastandole con la gomma modellavano una statua a cui mettevano una maschera raffigurante i tratti del defunto; la statua veniva poi deposta nella tomba*» (HERTZ 1978, p. 102, nota 96; ANGLE 2003, p. 53, nota 10). Una pratica simile è documentata anche per resti scarnificati non combusti (HUNTINGTON-METCALF 1985, p. 150 ss.: «*talvolta i fasci di ossa vengono trasformati in effigi del defunto tramite l'aggiunta di una maschera e, alla fine della cerimonia, li si depono in una piccola scatola di legno per poi conservarli in una caverna insieme a quelli dei loro antenati*»). In entrambi i casi traspare con chiarezza l'intento di ripristinare attraverso l'effigie la consistenza corporea del defunto.

Naturalmente, ciò non esclude che potessero esservi *omissioni* o *trasgressioni* più o meno intenzionali, determinate da una compenetrazione fra diverse suggestioni rituali o da una non piena adesione alle liturgie codificate, come avviene nelle pratiche religiose di ogni epoca.

3.3.3. Cinerari de- o ri-funzionalizzati

Defunzionalizzazione reale o simbolica: In precedenza si è fatto riferimento al concetto di *defunzionalizzazione* per indicare quel processo attraverso il quale il cinerario (ed, eventualmente, anche il suo coperchio) *poteva* essere privato di alcune di quelle caratteristiche che ne avrebbero garantito la funzionalità nel caso in cui fosse stato utilizzato per scopi alternativi a quelli sepolcrali. Si è visto, inoltre, come le modalità attraverso le quali tale *privazione* veniva attuata potessero variare in rapporto al fatto che la destinazione funeraria del contenitore fosse *primaria* o *secondaria*, dando luogo, nel primo caso, a una *defunzionalizzazione simbolica*, ottenuta conformando direttamente il vaso senza alcuni specifici attributi, o, nel secondo caso, *reale*, quando lo stesso scopo si raggiunge mediante un gesto distruttivo volontario.

Dato il carattere prevalentemente *vascolare* dei cinerari (e dei coperchi), la parte che più di tutte risultava soggetta al rituale della *defunzionalizzazione* erano le anse, circostanza da imputare non tanto alla loro posizione *sporgente* rispetto al corpo del vaso quanto, piuttosto, al loro inequivocabile ruolo *portante* nella meccanica del supporto, sia che fosse ceramico sia che fosse metallico.

Tale interpretazione sembra oggi correntemente condivisa sebbene, alla fine dell'800, non siano mancate posizioni ermeneutiche originali come quella espressa da I. Falchi, il quale connetteva l'assenza di una delle anse nei biconici del sepolcreto villanoviano di Poggio alla Guardia alle procedure attraverso le quali i cinerari stessi dovevano essere calati all'interno dei pozzi¹⁹⁴. L'acuta congettura del medico toscano, pur non essendo in taluni casi integralmente da rigettare (se si tralasciano alcune delle ingenuità tipiche del positivismo dell'epoca), va ovviamente smentita in tutti quei casi nei quali sono attestati ossuari monoansati o in quelle situazioni, piuttosto frequenti, nelle quali a una rottura intenzionale dell'ansa risulta essere seguita una accurata raschiatura della superficie interessata da tale azione, circostanza che deve essersi verificata, necessariamente, prima dell'interramento del cinerario.

L'assenza di un'ansa, pertanto, in qualunque forma essa si manifesti e in tutti quei casi in cui non possa essere imputata a fattori contingenti¹⁹⁵, va necessariamente

¹⁹⁴ «In tutti i pozzetti, nei più profondi certamente, la calatura del cinerario dovea compiersi per mezzo di corde scorrenti in ambedue i manichi, poichè la ristrettezza del pozzetto esclude che vi fosse deposto a mano. Assicurato l'ossario in posizione verticale e calzato da altra terra di rogo, talora anche con qualche pietra, si sfilava forse la corda dal manico che dovea rimanere, e l'altro, staccato dal vaso stesso con una leggera trazione o con un piccolo colpo di bastone, poteva rimanere appeso alla corda medesima, lasciando il cinerario nel fondo della buca nella quasi impossibilità di poterne essere estratto...Il manico removed conservavasi forse presso la famiglia dell'estinto, poichè non è mai accaduto di trovarne sparsi nel sepolcreto; e potea servire, oltrechè per ricordo, a riscontrare in certi casi la identità della tomba»: FALCHI 1891, pp. 35-36.

¹⁹⁵ La *non intenzionalità* può essere facilmente percepita nel caso in cui l'ansa spezzata si rinvenga nell'ambito del medesimo pozzo e le superfici di rottura non presentino tracce di rilavorazione o appaiano fratturate in tempi relativamente recenti. Data la particolare consistenza delle anse (direttamente legata alla loro funzione)

considerata come un atto intenzionale, motivato da ragioni di carattere rituale che è lecito mettere in rapporto alla funzione del tutto particolare cui il vaso defunzionalizzato viene destinato.

Dalla defunzionalizzazione alla ri-funzionalizzazione: La *defunzionalizzazione* del cinerario (e/o quella del relativo coperchio) è, a nostro avviso, un gesto concettualmente ben distinto dalla nota pratica della rottura intenzionale cui spesso possono essere soggetti altri elementi del corredo¹⁹⁶. Se, infatti, quest'ultima può essere connessa a una esplicita volontà di rendere *inservibile* l'oggetto interessato da tale azione, la *defunzionalizzazione* dell'ossuario può essere, al contrario, percepita come necessaria affinché tale contenitore possa svolgere la *nuova* mansione cui viene destinato e, in tal senso, va semioticamente assimilata a una *ricodificazione*. La privazione di una funzione quotidiana è finalizzata, quindi, a conseguire una oltremondana, altera, funebre, in modo quasi da sottolineare la linea di demarcazione che separa la sfera della vita da quella della morte e, in questo senso, va inteso il significato del termine *ri-funzionalizzazione* utilizzato in questa sede.

Questa pratica, naturalmente, non contraddistingue allo stesso modo tutti i contenitori ma è dato riscontrarla con maggiore frequenza in contesti caratterizzati dall'uso di cinerari standardizzati, di forme identiche o affini a quelle vascolari, nei quali la struttura dei sepolcreti e quella sociale si prestano maggiormente alla formulazione di un *codice* di comportamenti rituali ricorrenti. Per questi motivi il fenomeno in esame si presta ad analisi più accurate in condizioni di forte omogeneità come quelle offerte dai *campi d'urne* villanoviani e assume, invece, minore evidenza (almeno in apparenza) in aree come il *Latium vetus* o, anche, l'Agro Falisco dove è dato riscontrare una discreta variabilità nella scelta degli ossuari come pure in quella delle pratiche funerarie.

In ambito villanoviano la rottura dell'ansa dei biconici acquisisce infatti una tale coerenza da dare luogo alla produzione di cinerari *preventivamente* monoansati, trasferendo simbolicamente al livello stesso della *manifattura* quello che, invece, avrebbe dovuto o potuto essere concettualmente il risultato di un gesto rituale. La medesima circostanza non è documentata invece in ambito laziale, dove la privazione dell'ansa rappresenta parimenti il gesto più comune, ma la varietà di contenitori utilizzati come ossuari è tale da non dare mai luogo alla realizzazione di cinerari preventivamente defunzionalizzati.

è inoltre difficile immaginare che, in seguito a una loro rottura casuale, esse si dissolvano senza lasciare alcuna traccia (circostanza che, invece, può interessare con maggiore facilità il corpo del vaso). Alla luce dei dati finora raccolti, possiamo affermare con sufficiente sicurezza come i casi in cui tali aspetti possono essere considerati *equivoci* siano piuttosto limitati. Non altrettanto manifesta è, invece, la distinzione fra i cinerari originariamente monoansati e quelli che lo divengono in seguito a defunzionalizzazione, in quanto può spesso capitare che la superficie del vaso opposta a quella dell'ansa residua non sia conservata in modo tale da permettere di riconoscere se vi fossero o meno eventuali ulteriori *attacchi*. La difficoltà ermeneutica non verte, pertanto sul riconoscimento dell'opposizione fra rottura *intenzionale* e rottura *casuale* quanto, piuttosto, su quella fra destinazione *primaria* e *secondaria* del cinerario.

¹⁹⁶ Cfr., ad esempio, quanto si è accennato in precedenza alla nota 61 in merito ai cosiddetti «vasi da rituale».

Per tali ragioni, in questi ultimi contesti, alla varietà formale si accompagna anche una discreta mutevolezza nei gesti rituali che, oltre alle anse (dei cinerari, dei coperchi ma, a volte, anche del dolio che li contiene¹⁹⁷), possono interessare parti sporgenti come bugne o prese (frequente, ad esempio, il caso della mutilazione del pileo/presa in coperchi di tipo apicato, siano essi da assimilare o meno ad elmi), ovvero parti del corpo vascolare prive di un ruolo *portante* e, quindi, non contraddistinte da quei connotati che, in base a quanto si è visto in precedenza, dovrebbero garantire la perdita della funzione primaria.

Tale apparente *eccezione* non sminuisce il significato simbolico del gesto ma, al contrario, lo rafforza rendendone più evidente l'aspetto *ideologico* e *metaforico* rispetto a quello meramente *pratico*.

Il costume della *defunzionalizzazione* poteva contraddistinguere indifferentemente sia i cinerari caratterizzati da altri connotati rituali come l'antropomorfizzazione, sia quelli per i quali si è precedentemente teorizzata l'assenza di una eventuale relazione metaforica fra *contenente* e *contenuto*. In realtà, la documentazione di atteggiamenti di questo genere anche in contesti come quelli di quest'ultimo tipo sembra costituire la prova dell'esistenza costante (anche se non manifesta) di un legame simbolico fra il contenitore delle ceneri e il defunto; legame che, eventualmente, può non assumere i connotati espliciti di una *antropomorfizzazione/reificazione* ma è tale, comunque, da conferire al cinerario uno statuto ideologico particolare, certamente disgiunto da quello degli eventuali altri vasi di corredo.

La defunzionalizzazione nei cinerari antropomorfizzati...: La compenetrazione fra il rituale della *defunzionalizzazione* e quello dell'*antropomorfizzazione* può avere ulteriori sviluppi sul piano simbolico rispetto a quelli precedentemente teorizzati, sviluppi che è possibile prevedere in via ipotetica ma che sono difficilmente distinguibili sul piano archeologico.

Se l'atto di deporre le ceneri all'interno dell'urna comporta l'identificazione di quest'ultima con il defunto, la privazione dell'ansa può anche essere concettualmente percepita come un atto eseguito sul *corpo* stesso dell'incinerato. Le ipotesi interpretative possono essere a questo punto molteplici ma l'una non necessariamente esclude l'altra:

- a) La *defunzionalizzazione* dell'urna/defunto può essere percepita come una metafora della stessa *morte*, intesa come processo attraverso il quale l'individuo cremato cessa definitivamente di assolvere alle sue *funzioni*, così come cessano quelle del vaso-cinerario.
- b) La *defunzionalizzazione* dell'urna/defunto ha lo stesso ruolo simbolico della cremazione e può essere concepita come un *rituale di passaggio* per garantire la transizione del defunto verso una nuova dimensione.
- c) La *defunzionalizzazione* dell'urna/defunto, così come la pratica della «*deposizione*

¹⁹⁷ Come avviene, ad esempio, per il dolio della tomba A del Pascolare di Castel Gandolfo, scavi 1816-17 (MANDOLESI 2005, pp. 67-87, pp. 265-311), o l'olla-dolio della tomba 2 di Villa Cavalletti a Grottaferrata (A. M. Bietti Sestieri, in CLP 1976, cat. 4, pp. 76-77, tav. IVB).

secondaria» nelle inumazioni¹⁹⁸, ha lo scopo di *annullare* l'unità organica del corpo assunta simbolicamente dal cinerario in modo tale da attenuare i *rischi* connessi al periodo liminale.

Naturalmente, non sempre i dati noti permettono di scegliere fra una di queste opzioni né, tanto meno, di escluderle col ricorso esclusivo alle ipotesi interpretative formulate per i cinerari non antropomorfizzati. Vi è, inoltre, la possibilità concreta, più volte richiamata, che i significati simbolici varino e/o si compenetrino non solo fra una regione e un'altra ma anche fra due singole sepolture, frustrando ogni tentativo di approfondimento esegetico.

In tali circostanze è bene, quindi, sospendere la *lettura* a un livello simbolico meno profondo, sebbene, in linea teorica, si possa ipotizzare che i significati evocati per ultimi possano avere maggiore ragion d'essere in tutti quei casi in cui sia possibile collocare la pratica della *defunzionalizzazione* in un momento successivo alla deposizione dei resti del defunto all'interno del cinerario che è, dopotutto, l'atto in virtù del quale si espleta materialmente il meccanismo simbolico dell'antropomorfizzazione¹⁹⁹. È infatti difficile ipotizzare, almeno secondo i nostri attuali parametri di giudizio, che l'identificazione fra cinerario e individuo si possa manifestare idealmente prima della loro *coniunzione*. Se tale riflessione fosse corretta, si potrebbe escludere l'ingerenza degli atteggiamenti simbolici appena teorizzati almeno in tutti quei casi nei quali l'urna viene preventivamente conformata come fosse già defunzionalizzata, circostanza che, come si è visto, caratterizza soprattutto l'ambito villanoviano e che, per proprietà transitiva, data la generale uniformità del rituale in questa regione, potrebbe anche essere trasferita alla totalità dei contesti.

... e in quelli domificati: Diversa invece la situazione nel *Latium vetus* dove alcuni atteggiamenti rituali come, ad esempio, le pratiche connesse al controllo del periodo liminale, rendono credibili alcune delle ipotesi formulate. Un caso molto interessante è quello fornito dalla tomba 126 della necropoli di Osteria dell'Osa, una sepoltura con cinerario a capanna²⁰⁰. La particolare cura condotta nello scavo ha infatti permesso di osservare l'insolita disposizione della statuetta fittile antropomorfa che accompagnava l'ossuario: essa, infatti, a dispetto della norma che prevede la sua deposizione nell'urna, giaceva sul fondo della fossa, collocata subito al di sotto del cinerario e ritualmente spezzata (mancava del tutto la parte inferiore del corpo). Queste condizioni di rinvenimento hanno indotto M. Torelli a ipotizzare una identificazione della statuetta con un soggetto diverso dal defunto²⁰¹. Il significato simbolico è invece, a nostro avviso, diverso. La rottura della statuetta potrebbe infatti essere interpretata come un atto di *defunzionalizzazione* del defunto, non molto dissimile da quelli sopra teorizzati in relazione ai *cinerari defunzionalizzati*. L'intento di tale atteggiamento potrebbe essere lo stesso che, per le inumazioni

¹⁹⁸ Sulla quale si ritornerà diffusamente nel paragrafo n. 4.3.

¹⁹⁹ Una prova *archeologica* in tal senso, seppur non risolutiva, può derivare, ad esempio, dal rinvenimento *nella* sepoltura o nei *pressi* di essa dell'ansa o della parte del vaso ritualmente spezzata.

²⁰⁰ Sulla quale si tornerà con maggior dettaglio al Par. 4.3.7. con rif. alla nota 266.

²⁰¹ Cfr. quanto esposto più avanti con maggior dettaglio a proposito di questo contesto.

della medesima necropoli, induce a un controllo dei processi di decomposizione dei cadaveri che si espleta nella pratica della *dislocazione delle ossa* e, in generale, della «*deposizione secondaria*» intesa come mezzo «*per annullare completamente l'unità organica del corpo, e contribuire quindi ad attenuare il pericolo del periodo liminale*»²⁰². Un atteggiamento simile, sebbene i dati in nostro possesso siano in tal caso assai esigui, è forse documentato anche per il «*candelabro*» della tomba A del Pascolare di Castel Gandolfo²⁰³, anch'esso rinvenuto spezzato ma, a quanto pare, deposto all'interno dell'urna a capanna.

I casi citati, se l'interpretazione proposta cogliesse nel segno, potrebbero rappresentare una testimonianza più o meno evidente di un atteggiamento che, nel caso di semplici cinerari vascolari, è destinato a rimanere oscuro. Le problematiche esaminate, sotto una più ampia prospettiva metodologica, possono dimostrare, inoltre, come il confronto fra le pratiche rituali della cremazione e quelle dell'inumazione possa talvolta fornire degli utili mezzi euristici. L'assenza di pratiche di dislocazione volontaria (per le cremazioni come per le inumazioni) può, infatti, costituire un valido strumento esegetico per ipotizzare o meno se in una determinata comunità vigessero specifici atteggiamenti di controllo sui processi di tanato-morfosi e se, conseguentemente, la *defunzionalizzazione del cinerario* potesse o meno essere percepita come un atto di *defunzionalizzazione dell'individuo*. Ovviamente, perché tali considerazioni abbiano un qualche valore, è necessaria una base conoscitiva sufficientemente ampia non essendo possibile pervenire a generalizzazioni a partire da *fonti* esigue o discontinue, in particolare per il fatto che tali fenomeni possono spesso subire sostanziali modifiche non solo in rapporto ai luoghi ma, soprattutto in relazione al tempo.

3.3.4. La “logica” simbolica del “disordine”

Coperchi capovolti o scodelle dritte?: Un'altra forma simbolica di *defunzionalizzazione* è quella rappresentata dalla pratica di disporre il cinerario o, soprattutto, il coperchio secondo modalità contrarie alla norma o comunque tali da impedirne una corretta funzione (almeno in rapporto alla destinazione funeraria cui tali contenitori sono riservati).

Anche in questo caso, si tratta di un procedimento spesso sfuggente i cui esiti possono confondersi o compenetrarsi con quelli derivanti da atteggiamenti rituali come *l'inumazione del cinerario* o da gesti volontari conseguenti a una riapertura della sepoltura (qualunque ne siano i fini). Analogamente ai casi di antropomorfizzazione, inoltre, anche la lettura di tali atti può essere sviata dagli innumerevoli limiti insiti nella documentazione o nelle condizioni di rinvenimento. Nonostante tali inevitabili limitazioni, vi sono comunque delle situazioni nelle quali l'intenzionalità dei gesti e la loro ritualità sembrano trasparire con estrema chiarezza.

Richiamando la documentazione offerta dal sepolcreto di Villa Bruschi Falgari a Tarquinia si è visto come la disposizione delle ciotole-coperchio possa in taluni casi denunciare significati inaspettati. La posizione apparentemente irrituale di tale

²⁰² A. De Santis e A.M. Bietti Sestieri in BIETTI SESTIERI 1992, p. 496.

²⁰³ MANDOLESI 2005, pp. 270-1, cat. 169.

vaso è risultata, infatti, essere connessa a sepolture pertinenti a una classe d'età sostanzialmente omogenea, quella infantile, lasciando trasparire diverse possibilità esplicative. Quella percorsa da F. Trucco e dalla sua *équipe* consiste nel considerare tale atteggiamento come un modo per connotare gli individui posti in una «*posizione sociale subalterna*», in quanto morti prematuramente o perché sprovvisti di requisiti tali da eguagliarli agli altri soggetti adulti (per origini, *status*, condizione civile, *handicap* fisici, per citare solo qualche possibile esempio)²⁰⁴. Tale ipotesi, almeno in attesa di una pubblicazione esaustiva del contesto, sembra negli assunti generali condivisibile sebbene il posizionamento «*inverso*» della scodella comporti anche il suo utilizzo per contenere «*residui più minuti del rogo e offerte in carne o frutti*»²⁰⁵, circostanza che non permette di escludere che il *presunto* atteggiamento «*irrituale*» possa in qualche modo essere connesso all'esigenza di effettuare tali offerte²⁰⁶ e possa essere anche avvenuto in un momento posteriore a quello della prima tumulazione (dando eventualmente luogo a una forma primitiva di *silicernium*)²⁰⁷.

Letta alla luce delle problematiche poste dall'*antropomorfizzazione* del cinerario, la pratica documentata nel sepolcreto tarquiniese potrebbe quasi apparire come una forma di negazione (o alterazione) del processo di assimilazione ossuario/defunto, ottenuta mediante la *reintegrazione* della funzione originaria della scodella. Se così fosse, si potrebbe pensare ad essa anche come una forma di *defunzionalizzazione* del cinerario antropomorfizzato, in linea con le ipotesi precedentemente formulate al riguardo.

Il costume documentato a Tarquinia trova episodici riscontri nel resto dell'Italia centrale tirrenica e anche nel *Latium vetus*, sebbene, in quest'ultima regione, essi siano, salvo poche eccezioni²⁰⁸, per lo più dubbi. I dati a disposizione sono pertanto assai incerti e non permettono di formulare ipotesi ad ampio spettro.

²⁰⁴ TRUCCO 2006, p. 97.

²⁰⁵ *Ib.*, p. 96.

²⁰⁶ La nostra conoscenza delle *liturgie* protostoriche non è infatti tale da permettere di escludere che le ragioni di questi comportamenti non siano esclusivamente di ordine sociale ma possano derivare anche da fattori contingenti quali, ad esempio, le cause stesse della morte che, come insegna l'esperienza, possono essere le più svariate. È bene quindi porre sempre particolare attenzione alla tendenza che accomuna tutti gli studi incentrati su contesti funerari nei quali la morte viene quasi sempre letta sotto un'ottica sociale, appiattendone tutte le altre eventuali prospettive solo per il fatto che sono *archeologicamente* meno riconoscibili.

²⁰⁷ L'interpretazione della realtà funeraria come un contesto chiuso, sigillato al momento della tumulazione, è un altro degli aspetti che caratterizza gli studi sui complessi funerari e ne può inficiare l'interpretazione. Non sembra essere questo, naturalmente, il caso del sepolcreto di Villa Bruschi Falgari che, come si è detto più volte, si distingue dagli altri per l'eccellenza della documentazione, pur essendo essa ancora nota in forma preliminare. Il costume di deporre il coperchio *dritto* trova significativi riscontri a Bisenzio (in diverse sepolture dalle necropoli della Polledrara, di San Bernardino, della Bucacce e di Porto Madonna) ed è sovente accompagnato dall'uso di eseguire intenzionalmente un foro alla base del vaso, pratica che è stata da F. Delpino ragionevolmente ricondotta al rituale romano dell'*effluvium* (DELPINO 1977, p. 176, con elenco parziale dei contesti con «*coperchio forato*» ivi alla nota 20). Che questa sia l'interpretazione corretta sembra essere confermato anche dal rinvenimento, all'interno delle scodelle forate poste a chiusura dei cinerari delle tombe 43 e 47 del sepolcreto di S. Bernardino, di tazze funzionali al rituale della libagione. Sulla pratica della *profusio* in ambito romano cfr. TOYNBEE 1993, pp. 37-38.

²⁰⁸ Come le tombe I di Villa Cavalletti a Grottaferrata (GIEROW 1964, pp. 59-60, fig. 25) o la 103 (BIETTI SESTIERI 1992, pp. 589-590, figg. 3a.78-79) e la 365 (*ib.*, p. 601, figg. 3a.100-102) di Osteria dell'Osa.

La logica dell'inversione e la defunzionalizzazione dei coperchi: Diverso invece il caso, più raro in Etruria²⁰⁹ e meglio rappresentato invece nel Lazio, nel quale il contenitore cui viene solitamente demandata la funzione di coperchio risulta deposto *intenzionalmente* alla base dell'urna all'atto stesso della tumulazione. Tale circostanza trova riscontro in cinerari di tipo vascolare o a capanna (con coperchio distinto) e può avere varie spiegazioni, la più ragionevole delle quali sembra essere connessa alla pratica rituale dell'*inversione*.

Questo procedimento che, come si è visto in precedenza²¹⁰, trova riscontro anche nella particolare disposizione di alcuni oggetti di corredo, può trarre origine dalla percezione psicologica e simbolica della morte come «*perdita dell'ordine strutturato nella realtà sia naturale, sia sociale*»²¹¹. La *destrutturazione* provocata dalla morte può, pertanto, dare luogo a sua volta ad atteggiamenti *destrutturanti* che, nel cerimoniale funerario, possono anche esplicitarsi nella disposizione del *coperchio* (=testa [?]) alla *base* (=piedi [?]) dell'urna e non in corrispondenza della sua *imboccatura* (=collo [?]) o, nel caso dei *cinerari domificati*, in quella del *tetto* in corrispondenza delle *fondamenta* dell'urna/casa e non al di sopra delle *pareti*.

Se questa può essere una spiegazione valida su di un piano latamente psicoanalitico, secondo un'altra prospettiva esso può anche apparire come un atto di *defunzionalizzazione* e rientrare nei casi precedentemente esaminati, sia che la privazione della funzione sia un gesto finalizzato a conseguire una nuova, sia che essa agisca in un contesto caratterizzato dalla percezione dell'urna come un corpo umano, dando luogo a un possibile parallelismo con alcuni casi nei quali (dopo il processo di scarnificazione) è documentato il posizionamento del cranio presso i piedi del defunto²¹² (o la sua rimozione e sostituzione con vasi del corredo)²¹³.

In altri casi la posizione del coperchio assume caratteristiche meno evidenti, prive di connessione apparente con il meccanismo simbolico dell'*inversione*. Questa circostanza si verifica quando i coperchi risultano deposti intenzionalmente in prossimità dell'ossuario con modalità che, spesso, in assenza di *segni* adeguati, difficilmente possono essere distinguibili da eventuali interventi post-deposizionali.

²⁰⁹ Tale costume è documentato, ad esempio, a Caere nella tomba 220 della necropoli del Sorbo, con vaso biconico deposto con il fondo dentro la scodella-coperchio (VIGHI 1955, c. 88, tav. 3; POHL 1972, pp. 149-50, fig. 130). Un caso del tutto particolare (da attribuire, forse, a una commistione di modalità rituali differenti) è invece quello della tomba 4 della necropoli veiente di Grotta Gramiccia con scodella coperchio posta a regolare copertura del biconico il quale, a sua volta, è deposto con il fondo all'interno di un piatto (BERARDINETTI, DRAGO 1997, p. 40, nota 17, fig. 10; il piatto è avvicinato a esemplari di manifattura ceretana).

²¹⁰ Al *Par. 1.3*.

²¹¹ DI NOLA 2006, pp. 538 ss, con accurato esame antropologico ed etnografico volto, naturalmente, a sottolineare gli atteggiamenti *inversi* dei luttuati e non tanto i loro atti in relazione al defunto, ma il parallelismo, sul piano concettuale, è facilmente intuibile: «*nelle ritualità di inversione [conseguenti a un evento luttuoso, n.d.r.] [...] i popoli che portano capelli lunghi li tagliano, mentre quelli ordinariamente li rasano li lasciano crescere. Quelli che li lasciano sciolti, li legano. Quelli che usualmente vestono, vanno nudi, o vestono abiti dismessi o vecchi. Quelli che usano abiti colorati, prendono abiti di colori neutri, come nero e bianco*».

²¹² La dislocazione del cranio rientra naturalmente fra le pratiche connesse al rituale della «*deposizione secondaria*» (in merito al quale cfr. quanto specificato al paragrafo seguente), ma ciò che interessa sottolineare in questa sede è la logica *inversa* che presiede a tale dislocazione.

²¹³ Sulla questione cfr. avanti al par. 4.3.6.

Nel caso in cui sia invece possibile cogliere in tali gesti una intenzionalità rituale traspare con chiarezza il proposito simbolico di privare questi oggetti della loro funzione *effettiva* che diverrà, pertanto, *potenziale* secondo la logica comunemente insita nei processi di *defunzionalizzazione*²¹⁴.

4. Oltre la putrefazione: interventi intenzionali sul corpo oltre la morte.

4.1. Dall'antropo-poiesi dell'urna a quella del cadavere

Gli atteggiamenti rituali precedentemente descritti, siano essi *reali* o *presunti*, non hanno naturalmente alcuna pretesa (né potrebbero averla) di contemplare la totalità delle situazioni possibili, essendo pressoché inesauribili le potenzialità espressive degli uomini.

Le possibilità interpretative ipotizzate, come si sarà potuto osservare, sono spesso presentate in forma problematica o, talvolta, contraddittoria, cercando di tenere sempre presenti soluzioni esplicative alternative a quelle eventualmente preferite in questa sede. L'analisi, infatti, ci ha spesso mostrato come un'ipotesi valida in apparenza per un determinato sito possa non avere alcun valore per un centro vicino e viceversa. Quello che sembra rimanere costante, al di là della mutevolezza dei *gesti*, è il *contenuto* di determinati atti simbolici, ragione per cui pare possibile affermare che i vari *linguaggi* rituali riscontrati possono veicolare un comune *messaggio* semiotico, che può variare solo in funzione della percezione che i sopravvissuti hanno del defunto, in virtù della sostanziale correlazione di quest'ultimo con il vaso deputato a contenere i suoi resti.

In molti dei lavori dedicati all'esame di realtà funerarie composte da cremazioni²¹⁵, l'associazione cinerari/coperchi è quasi sempre considerata come il livello gerarchicamente più alto nella scansione per gradi della composizione dei corredi; soluzione dettata, ovviamente, dall'*essenzialità* stessa (reale o presunta) di tali supporti nell'ambito del cerimoniale funebre.

Cinerari e coperchi, infatti, oltre ad essere spesso latori di informazioni basilari in questo genere di ricerche, quali, ad esempio, quella di fornire una prima demarcazione del genere degli individui (attraverso, ad esempio, il ricorso a elmi-coperchio), sono soprattutto gli oggetti più ricorrenti e, pertanto, per definizione, quelli che meglio si prestano a delineare un'embrionale griglia di associazioni a partire dalla quale organizzare i *fattori* rimanenti.

Questa impostazione, pur condivisibile in alcuni suoi esiti, in base a quanto si è fino a ora esposto, non sembra poterlo essere nei suoi presupposti. Cinerari e coperchi, infatti, a differenza degli altri oggetti del corredo, assolvono nella sepoltura un ruolo specifico le cui valenze simboliche e concettuali possono essere il risultato di scelte o

²¹⁴ Tale pratica può acquisire ulteriori connotazioni semantiche nel caso in cui il coperchio sia conformato a elmo; dato infatti il suo chiaro significato simbolico, la circostanza che non sia regolarmente indossato potrebbe simboleggiare idealmente la perdita da parte del defunto della sua funzione guerriera.

²¹⁵ Fra di essi uno dei più interessanti è senza dubbio quello di C. Iaia (IAIA 1999), nel quale viene prospettata una organizzazione dei contesti che ha fra i presupposti principali la tipologia dei cinerari. Per un inquadramento critico dell'opera nel contesto teorico più generale facente capo alla Scuola di Renato Peroni cfr. Nizzo 2015, pp. 408-417.

esigenze che è bene cercare di tenere distinte da quelle che portano alla composizione del restante apparato funebre, rendendo così possibile un più diretto confronto fra incinerazioni e inumazioni che, come si è visto, non sono altro che due *strategie* distinte per gestire il «*controllo culturale della putrefazione*»; due facce potenzialmente riconducibili alla stessa medaglia, soprattutto nel momento in cui l'identità corporea del cadavere dissolta dal fuoco viene metaforicamente ripristinata per tramite di un contenitore assimilato simbolicamente e, più o meno, *simbioticamente* al defunto che *con esso* si identifica e/o *all'interno di esso*, si suppone, continua a vivere. Può in tal modo aver luogo un processo allegorico in virtù del quale, dopo aver *annullato/evitato* attraverso l'incinerazione l'incombenza dei processi putrefattivi, si reimposta la seconda fase della cerimonia funebre con i medesimi intenti *dissimulanti* propri dell'inumazione, ma con la consapevolezza raggiunta di aver garantito alla materialità del defunto una transizione/trasformazione culturalmente mediata e controllata (*tanato-metamorfosi*), sottraendola così intenzionalmente alla terrificata azione *tanato-morfica* degli agenti naturali, difficile altrimenti da controllare in assenza di metodologie adeguate alla sua mummificazione/criogenizzazione.

È proprio grazie a un più meditato riscontro fra i due rituali che, a nostro avviso, si possono cogliere con maggior dettaglio e profondità gli aspetti dell'uno come quelli dell'altro, le analogie e le differenze, e arrivare a comprendere meglio alcune delle ragioni che possono essere alla base della composizione e dell'organizzazione stessa dei corredi. Si è visto, infatti, come la cremazione possa acquisire tratti propri dell'inumazione, non solo dal punto di vista formale (come in quella che si è chiamata l'«*inumazione del cinerario*») ma anche da quello materiale, dando luogo a pratiche cerimoniali come quella della «*doppia sepoltura*» con una duplicazione parziale o integrale di alcune parti del corredo.

Quest'ultimo aspetto sembra da solo dimostrare come sia talvolta fuorviante l'equazione concettuale di stampo tipicamente processuale «*corredo ricco*»=«*status più elevato*» e come essa possa, in taluni casi, rispondere a quello che è un semplice condizionamento di carattere rituale.

L'esempio citato costituisce, a nostro avviso, una delle prove più evidenti di come i nostri parametri di giudizio possano essere spesso fuorviati dall'apparenza e come le dinamiche proprie della liturgia funebre possano costituire, talvolta, un limite invalicabile per la ricostruzione delle realtà sociali antiche, come ha da tempo ampiamente sottolineato B. d'Agostino²¹⁶.

Quello che pare certo è come non esista una *ricetta* univoca per oltrepassare tale diaframma se non quella di cercare di considerare il maggior numero di parametri possibili nell'ottica loro più congeniale, rituale, sociale o economica che essa sia, essendo eventualmente pronti a ribaltarla qualora fosse ritenuto necessario, non per opportunismo ma per quella *coerenza* che è necessario avere di fronte a manifestazioni umane che sono tali in quanto spesso coordinate da una *logica* solo in apparenza *irrazionale*.

²¹⁶ D'AGOSTINO 1987.

4.2. Morte, putrefazione e mineralizzazione: dal rito alla superstizione

Nel citato saggio del 2006, rifacendosi alle teorizzazioni tanatosemiologiche di L.-V. Thomas e, in parte, perfezionandole, Remotti ha proposto di articolare in tre fasi i processi cui la morte dà inizio: «*pre-decomposizione*» (*fase I*), «*putrefazione*» (*fase II*), «*mineralizzazione*» (*fase III*)²¹⁷. Mentre le *fasi II* e *III* presuppongono un'evidente azione biologica di «*tanato-morfosi*» che può combinarsi o meno con interventi culturali di «*tanato-metamorfosi*», la *I* può porsi apparentemente in continuità con la vita («*fase 0*»), estendendosi «*tra il momento in cui l'individuo esala l'ultimo respiro e il primo apparire di segni (visivi e/o olfattivi) della putrefazione*». Si tratta, dunque, di un periodo che può variare in durata «*in base alle diverse condizioni climatiche, tecnologiche e culturali*», ma che risulta comunque «*di notevole rilievo, sia sotto il profilo concettuale, sia sotto quello operativo*».

La documentazione etnografica discussa da Remotti e quella archeologica in precedenza esemplificata mostrano chiaramente come questa *prima fase* possa essere contraddistinta da diversi atteggiamenti, spesso, come si è detto, consistenti in *finzioni di vita*, attraverso le quali si poteva cercare variamente di guadagnare del tempo per *assorbire* o *elaborare* il lutto, *perfezionare* il momento del commiato e/o per predisporre il defunto alle sue future trasformazioni (culturali e biologiche).

In questa dimensione concettuale possono iscriversi, naturalmente, sia le pratiche inumatorie che quelle incineratorie, qualora entrambe si configurino come interventi tanato-metamorfici mirati a simulare una parvenza di vita spinta, per quanto possibile, oltre il solco temporale della putrefazione e al cui conseguimento possono contribuire surrogati corporei come i sarcofagi e, in modo più o meno esplicito, il “sintagma” simbolico e funzionale cinerario/coperchio, nelle varianti e con le dinamiche rituali sintetizzate nel paragrafo precedente. Tale finzione, come si è detto, può essere ulteriormente o alternativamente ottenuta per tramite di una assimilazione della tomba e/o del cinerario a un'abitazione, all'interno della quale i resti inumati o incinerati del morto proseguono fittiziamente la loro esistenza, con modalità che, a seconda della conformazione della sepoltura, possono o meno prevedere il protrarsi nel tempo della sua relazione fisica e viva con i viventi ammessi in quel determinato spazio funerario e/o autorizzati a farne uso.

Nella fase della «*pre-decomposizione*», almeno a livello etnografico, sono ben attestati anche interventi di *decostruzione culturale* di quella umanità che l'*antropopoesi* aveva faticosamente costruito, ottenuti, ad esempio, come ha evidenziato Remotti citando la documentazione polinesiana raccolta da Gell nelle Isole Marchesi, attraverso un processo di detatuazione affidato, assai significativamente, alle donne: «*sono le donne che hanno l'incarico di scomporre ciò che gli uomini hanno costruito, di riconsegnare con la morte, alla natura i corpi che, al momento della nascita, esse hanno portato alla cultura*»²¹⁸.

Rituali come questi lasciano tracce molto difficilmente ricostruibili archeologicamente, ma non si può escludere, come si è visto ad esempio nel caso degli *enchytrismo*

²¹⁷ REMOTTI 2006a, da cui sono tratte le citazioni che seguono.

²¹⁸ *Ib.*, p. 14.

infantili, che la cerimonia funebre in alcuni casi potesse essere simbolicamente costruita in modo tale da annullare il tempo per chiudere idealmente il cerchio della vita riportandolo al punto di partenza: in quel ventre materno simulato dalla *pancia* del vaso e restituito alla madre terra (*Fig. 19*). Anche in questo caso verrebbe dunque a configurarsi una negazione estrema della morte, convertita letteralmente in vita mediante una inversione e/o un annullamento del processo antropopietico. Circostanza che, peraltro, potrebbe in parte contribuire a giustificare l'intenzionale estromissione degli infanti dallo spazio riservato ai defunti documentata in molte culture e che, alternativamente o a integrazione di quanto si è in precedenza ipotizzato, potrebbe essere ricondotta non soltanto a una *negazione* della loro identità, quanto a una loro mancata identificazione come defunti, tale quindi da indurre i sopravvissuti a seppellirli presso le abitazioni, come numi tutelari delle stesse o spiriti potenzialmente destinati a un *eterno ritorno*.

Comunque stiano le cose, i processi che accompagnano e seguono la putrefazione – fino alla definitiva *mineralizzazione* dei resti e, spesso, anche dopo di essa – presuppongono una serie di atteggiamenti variabili a seconda del modo in cui si percepisce la relazione con ciò che è sopravvissuto o si è scelto di conservare della materialità umana nel suo transitare dalla condizione biologica a quella minerale. Comportamenti che possono manifestarsi in modo estremamente eterogeneo anche all'interno della medesima cultura, per fattori dipendenti da differenze ideologiche, culturali, sociali ed economiche ma che non necessariamente prevedono soluzioni rituali volte alla conservazione dell'integrità o alla dissoluzione del cadavere. Per Remotti la classificazione dei comportamenti culturali conseguenti alla mineralizzazione dei resti del defunto prevede essenzialmente quattro «*soluzioni*» possibili: «*integrità*», «*frammentazione*», «*dissoluzione con resti*», «*dissoluzione senza resti*».

Nel primo caso, come si è visto, ove non sia possibile mantenere fisicamente l'*integrità* del defunto per tramite di espedienti “tecnologicamente” complessi, essa può essere ottenuta simbolicamente con il ricorso a surrogati materici o, in alternativa, mediante una deliberata opera di *frammentazione* e conseguente *preservazione* di una sua parte specifica, come, per fare alcuni esempi volutamente eterogenei, la mascella degli «ómwami» baNande, l'«*os resectum*» dei Latini²¹⁹, il cranio nelle Filippine o le reliquie dei santi cristiani²²⁰.

Comportamenti di questo tipo, naturalmente, presuppongono una esplicita volontà di conservazione, per conseguire la quale l'inevitabile *dissoluzione* del cadavere conseguente alla putrefazione e/o all'azione umana mediata dal fuoco (o da altri agenti

²¹⁹ Sulla pratica dell'«*os resectum*», attestata dubitativamente a Osteria dell'Osa (in almeno cinque casi, distribuiti fra le fasi IIA1 e IIB2: BECKER, SALVADEI 1992, p. 163, con riferimento alla tomba 365) e a Ficana (BECKER 1996), cfr. per l'esame delle fonti letterarie MARQUARDT 1892, p. 439, con fonti elencate alla nota 7; per un primo approccio archeologico a queste problematiche BECKER 1988 e Id. 1996, da integrare con le giuste osservazioni di MESSINEO 1995, pp. 257-266, per le note urne di età romana da San Cesario.

²²⁰ Sul significato della frammentazione corporea in una prospettiva archeologica cfr. quanto si accennato in questa sede nell'introduzione alla II sessione e in alcuni dei contributi in essa raccolti (ANTARC 3-2), con riferimenti specifici alla cosiddetta «*fragmentation theory*».

più o meno artificiali) viene culturalmente indirizzata in modo tale da garantire la preservazione di *resti* («valorizzazione» nella terminologia remottiana), virtualmente manipolabili purché mantengano quegli attributi *umani* che conferiscono loro una potenziale connotazione mnemonica, in senso *individuale, dividuale e/o collettivo*: in quanto testimonianza materica e identitaria riconducibile a una specifica persona (*individuo*), al sistema relazionale che tali *frammenti* possono esprimere (*dividuo*) e/o, in senso più lato, alla comunità cui essi appartengono o che in essi si identificano (*collettività/comunità*).

Circostanza, quest'ultima, che può tuttavia essere conseguita anche attraverso la *meccanica* della «*dissoluzione senza resti*», laddove la materialità individuale venga più o meno intenzionalmente dissolta per essere dispersa in una realtà *spaziale* nella quale finisce metaforicamente per identificarsi, come avviene nei bananeti dei baNande, nei fiumi dei Merja²²¹ o, in virtù di fattori esterni come guerre, cataclismi o catastrofi, nei luoghi interessati da tali eventi²²² e come può verificarsi nei casi di cannibalismo rituale o per tramite dell'azione di animali necrofagi.

Ma non vanno trascurati quei casi in cui il nesso metaforico/mnemonico può essere volontariamente reciso (o, come si è visto, può non sussistere affatto), dando luogo a quelle forme già più volte evidenziate di «*negazione/rifuto/oblio del cadavere*» (*con o senza violenza*) o impostando le pratiche funebri in modo che la dissoluzione totale del defunto interessi non solo i suoi resti ma anche la sua identità, per ragioni che non necessariamente vanno considerate estranee alle logiche del rito, laddove esse prevedano il suo «*diritto all'oblio*», «*alla scomparsa*» e «*il congedo della cultura da se stessa*»²²³.

Non manca, tuttavia, una ulteriore alternativa, anch'essa, volendo, riconducibile entro le logiche e i meccanismi dell'antropo-poiesi, pur essendo il prodotto indiretto e, spesso, irrazionale delle dinamiche correlate al «*controllo culturale della putrefazione*» e/o agli sforzi messi in campo per attuarlo.

I tentativi di normalizzare e controllare culturalmente attraverso il rito i processi biologici della tanato-morfosi per negare la morte e/o evitare gli esiti terrifici e potenzialmente contaminanti della putrefazione del cadavere potevano non essere sufficienti a conseguire gli scopi preventivati. È possibile, infatti, che, una volta mutata la percezione del defunto per effetto delle trasformazioni del suo cadavere (in modo più o meno dipendente dalla loro osservazione), i sopravvissuti non si sentissero adeguatamente garantiti da una prassi funebre orientata alla *conservazione* di una identità che, pur carica di memoria, si andava riconfigurando biologicamente, assumendo tratti che ne cancellavano progressivamente l'*umanità* fino ad assimilarlo a una potenziale *minaccia*.

²²¹ Si fa riferimento alla documentazione etnografica testimoniata dal film *Silent Souls* menzionato dallo scrivente nella *discussione generale* che chiude il convegno (ANTARC 3-3). Per una bibliografia (purtroppo quasi integralmente in russo) e una raccolta di fonti costantemente aggiornate sui Merja/Merya, a partire dalle precocissime indagini etnoarcheologiche condotte da Aleksey Sergeevich Uvarov (1825-1884), cfr. il sito < <http://merjamaa.ru/> >.

²²² NIZZO 2015, pp. 527-530 con riferimenti.

²²³ REMOTTI 2006a, pp. 30-31.

A fronte, quindi, di un rituale culturalmente mirato a perseguire tutte le forme possibili di *conservazione/accettazione* della memoria e/o dell'identità corporea del defunto, anche per tramite di suoi surrogati, potevano comunque intervenire superstizioni più o meno irrazionali o inconsce, mirate a conseguire a posteriori una sua *dissoluzione/negazione* e/o, almeno, un superamento di quella *integrità* corporea – reale o simulata – che avrebbe potuto consentirgli di agire anche oltre la morte, costituendo una potenziale minaccia per i sopravvissuti.

Superstizioni o *paure* di questo tipo potevano essere inglobate o meno nella logica del rito e/o agire come suo complemento non codificato normativamente e, ove possibile, represso perché concettualmente estraneo o antitetico rispetto agli obiettivi antropo-poietici e tanato-metamorfici così faticosamente elaborati.

In quest'ultima fattispecie rientra quanto in questa sede è stato ampiamente discusso e trattato nella prima sessione, dedicata esplicitamente a quella «*regola dell'eccezione*» nella quale si sono voluti inscrivere tutti quegli atteggiamenti variamente considerati *atipici* rispetto all'azione normalizzante delle pratiche funebri. Ciò che, tuttavia, ci si propone di evidenziare in chiusura di questo contributo è come, limitando l'analisi alla documentazione funeraria del *Latium vetus* di epoca protostorica (X-VIII secolo a.C.), emergano una serie di atteggiamenti rituali peculiari e significativamente distinti da quelli delle aree limitrofe la cui discussione, a nostro avviso, beneficiando dell'apporto della riflessione antropologica, consente un affinamento delle metodologie interpretative proprie dell'indagine archeologica, una migliore comprensione dell'evoluzione diacronica delle dinamiche del controllo culturale della putrefazione nell'area in discorso e una più puntuale interpretazione dei possibili moventi antropo-poietici correlati alla scelta di un determinato rito e alla sua stessa configurazione. A partire da una lettura di insieme delle componenti metaforiche della sepoltura che, come si è cercato di evidenziare precedentemente, potevano estendersi dalla gestione del cadavere e/o dei suoi resti variamente ricodificati, all'organizzazione del corredo funebre (in posizione *funzionale* o meno) in rapporto alla sua corporeità e/o alla percezione che di essa si aveva al momento della tumulazione o, anche, diverso tempo dopo che quest'ultima aveva avuto luogo.

4.3. Deposizioni secondarie nel Lazio protostorico

4.3.1. La manipolazione intenzionale dei resti scheletrici

Le pratiche connesse alla manipolazione intenzionale dei resti scheletrici, pur essendo una cognizione comunemente acquisita negli studi antropologici ed etnografici da oltre un secolo²²⁴, è divenuta parte integrante della documentazione archeologica dell'area in discorso solo grazie agli scavi condotti a partire dagli anni '70 del '900

²²⁴ Sulla distinzione fra «*posture/deposizioni primarie*» e «*posture/deposizioni secondarie*», ovvero fra quello che è l'assetto originario dato al defunto e quello che è la diretta conseguenza di alterazioni secondarie a carattere intenzionale, secondo i parametri codificati dall'archeotanatologia, cfr. in particolare CANCI, MINOZZI 2005, pp. 72-93; DUDAY 2006, *passim*; NIZZO 2015, *ad ind. s.v.* «*deposizione secondaria*».

nel sepolcreto di Osteria dell'Osa²²⁵ e in virtù di situazioni talmente evidenti da non poter essere ignorate.

Nonostante la rilevanza delle osservazioni effettuate da A. M. Bietti Sestieri e A. De Santis e dei riscontri individuati dalle AA. nel vasto patrimonio etnografico disponibile, dobbiamo constatare come questo tipo di approccio ermeneutico non sia ancora entrato adeguatamente a far parte del comune bagaglio critico di quanti si sono occupati degli aspetti correlati alla ritualità funeraria dell'Italia centrale protostorica, salvo sporadiche eccezioni. Una corretta individuazione dei processi di dislocazione intenzionale richiede, infatti, notevoli competenze ed è spesso correlata alla presenza di antropologi sul campo che devono essere dotati non solo di cognizioni biologiche ma anche di una spiccata sensibilità verso le problematiche di tipo archeo-tanatologico oltre che stratigrafico *lato sensu*.

Come si è già avuto più volte modo di evidenziare, l'aspetto essenziale per tentare un approccio a tali questioni consiste nel guardare all'opposizione incinerazione/inumazione nei termini propriamente *utilitaristici* che possono celarsi dietro le sovrastrutture simboliche caratterizzanti la codifica rituale del lutto²²⁶.

La morte, infatti, è in primo luogo un atto concreto che pone un problema *pratico* oltre che *psicologico-religioso* ai sopravvissuti i quali devono necessariamente operare una scelta nel modo di relazionarsi con l'incipiente processo di tanato-morfosi e, conseguentemente, con la nuova dimensione acquisita dal defunto. Da questa scelta sarebbe dipesa la nuova condizione del defunto che, pur essendo entrato a far parte di una nuova dimensione, si riteneva potesse ancora interagire (nel bene o, più spesso, nel male, a seconda che la sua percezione fosse di tipo *necrofilo* o *necrofobico*) con il mondo dei viventi (è questo il tema del «*cadavere vivente*»)²²⁷, per un periodo più o meno lungo che si è soliti definire post-liminale e che non sempre (almeno a livello di superstizione) coincideva con la durata della tanato-morfosi²²⁸.

Le possibilità sono essenzialmente di due tipi: *consentire* il processo di putrefazione o tentare di *bloccarlo*. Le modalità attraverso le quali tali obiettivi possono essere raggiunti sono molteplici e ciascuna di esse reca in sé uno specifico codice simbolico, fatto spesso di gesti, credenze e superstizioni. L'adozione di una determinata prassi determina la *sorte* del defunto (terrena e/o ultraterrena che essa sia) e, con essa, potenzialmente, anche quella dei sopravvissuti.

4.3.2. *Inumati e cremati: una contrapposizione apparente*

Nell'ambito geografico e cronologico in discussione l'unico approccio documentato è, come noto, quello che consiste nel *non contrastare* la tanato-morfosi dei corpi *controllandola* o, meglio, *accelerandola* attraverso il rituale crematorio oppure *consentendola* attraverso quello inumatorio.

²²⁵ BIETTI SESTIERI 1992. Per un inquadramento storico e teorico della rilevanza di questi scavi nell'archeologia funeraria italiana cfr. NIZZO 2015, pp. 187-188, 337-347, 398-408 e *ad ind. s.v.* "Osteria dell'Osa", "Bietti Sestieri, A.M."

²²⁶ Nella direzione assai ben delineata in FAVOLE 2003, pp. 31-70.

²²⁷ DI NOLA 2006, pp. 201-218, pp. 583-586 con ampia bibl. precedente.

²²⁸ NIZZO 2015, pp. 511-542.

La ricostruzione teorica si scontra, a questo punto, con l'evidenza concreta che, come sempre, è più contorta di quanto una semplice sintesi consenta di penetrare, se non si procede, come si è detto, a una sua contestualizzazione antropologica più ampia. Cremazione e inumazione, infatti, rappresentano gli *effetti* o, meglio, le *reazioni* all'evento della morte ma non necessariamente celano due modi diversi di percepire tale problema, perché, altrimenti, diverrebbe impossibile intendere situazioni complesse come quelle offerte da sepolcreti caratterizzati dalla compresenza di entrambi i riti, se non nei termini semplicistici di una contrapposizione di tipo etnico o, tutt'al più, cronologico, come si confaceva a un approccio di tipo razziale, diffusionistico e storico culturale quale quello che ha caratterizzato gran parte dell'archeologia della prima metà del secolo scorso. È proprio l'occasione offerta da necropoli adeguatamente scavate e altrettanto ben pubblicate come quella di Osteria dell'Osa che consente di guardare a tali questioni sotto una prospettiva nella quale il dato archeologico viene valorizzato da quello etno-antropologico.

Il principale *nodo* concettuale consiste nel tentare di penetrare le ragioni che possono avere determinato la scelta dell'uno e/o dell'altro rituale all'interno del medesimo contesto e in contemporanea. Se si correlano i dati dell'antropologia biologica con quelli relativi al rituale si può osservare come, nel caso di Osteria dell'Osa, l'unico discrimine, almeno apparente, si celi in una opposizione di tipo sessuale in virtù della quale sono quasi esclusivamente i soggetti adulti (o adolescenti) di sesso maschile ad essere cremati. Tale assunto, tuttavia, è in parte contraddetto da alcune eccezioni presenti non solo nella documentazione offerta da contesti esterni a quello citato ma, anche, in quella rinvenuta nel medesimo sito.

Vi sono casi, infatti, confermati dall'evidenza antropologica, nei quali l'incinerazione viene riservata anche a donne e/o a bambini, senza particolari discriminazioni e in contesti dove il rituale crematorio non è necessariamente esclusivo²²⁹.

È bene a questo punto calare il dato archeologico in una dimensione diacronica e geografica ben definita, l'unica che consente, a nostro avviso, di sanare le contraddizioni precedentemente delineate.

²²⁹ Il caso della tomba 74 di Castiglione, femminile con cinerario a capanna, scavata dalle stesse Autrici e nota soltanto in forma preliminare costituisce un importante esempio in tale senso (BIETTI SESTIERI, DE SANTIS 2000, p. 79, fig. 91). La documentazione più volte raccolta e discussa da Bietti Sestieri e De Santis a tale proposito (da ultimo in DE SANTIS ET ALII 2010a, DE SANTIS 2011 e EAD. 2011a, con rif.), spesso organizzata in elenchi tabellari piuttosto dettagliati, non sembrerebbe invece ammettere eccezioni rispetto alla relazione esclusiva tra rituale incineratorio e sepolture eminenti di guerriero nelle prime fasi laziali. Tuttavia, un esame integrato di tutta la documentazione disponibile, edita purtroppo in forme spesso solo preliminari, sembra mettere in luce una serie di contesti omessi nelle sintesi citate e che non paiono rientrare affatto nella "norma dell'eccellenza" delineata dalle AA., pur risultando cronologicamente coevi, come avviene nel caso delle tombe scavate da F. di Gennaro in località Lucrezia Romana (DI GENNARO 2006, DI GENNARO ET ALII 2007; cfr., inoltre, la discussione tra A. M. Bietti Sestieri e F. di Gennaro su tale documentazione in IIPP 2007, pp. 853-856 e, da ultimi, in una prospettiva contestuale e metodologica ben più ampia DI GENNARO, AMOROSO 2016), di quelle dell'Area Centrale di Pratica di Mare-Lavinium (da ultimo JAJA 2010), di quelle dell'Arco di Augusto nel Foro Romano e, forse, anche di altre note solo in forma parziale, da Ardea (da ultimo NIZZO 2006-2007, pp. 590-591), Ficana (CATALDI DINI 1984, p. 96, FISCHER, HANSEN 1990, p. 113, BECKER 1996, pp. 466-469) e dai Colli Albani (sulla questione cfr. NIZZO 2006-2007, in particolare, pp. 510-511). Sul più ampio problema metodologico della «contestualizzazione dell'eccellenza» in una prospettiva critica estesa anche alle fasi recenziatori cfr. NIZZO 2015, pp. 434-437, con riferimenti.

4.3.3. La «paura dei morti» e i presupposti concettuali della defunzionalizzazione/dislocazione dei corpi

L'adozione del rituale crematorio cela solitamente l'esigenza di far fronte all'incipiente processo di tanato-morfosi mediante l'adozione di un rituale che, *accelerandolo*, permette al contempo di *controllarlo* e di evitarne gli orridi effetti. Lo scopo principale che si vuole ottenere è quello *pratico-religioso* di abbreviare per quanto possibile la durata del periodo postliminale che è quello durante il quale il «*cadavere vivente*» avrebbe potuto arrecare i danni maggiori alla comunità. È la «*paura dei morti*» quindi, riprendendo il titolo di un'importate monografia di J. G. Frazer, che può celarsi dietro la scelta di tale rituale e di molti dei *gesti* che ad esso sono legati²³⁰.

La distruzione del corpo attraverso la sua combustione, essendo un atto di per sé innaturale, poteva infatti essere percepito come una violazione del defunto stesso, da compensare attraverso un ripristino simbolico della sua unità fisica, secondo le forme dell'*antropomorizzazione/domificazione* dell'urna-contenitore precedentemente trattate e/o talvolta anche attraverso una sua esplicita riproposizione sotto l'aspetto di una statuetta (la cosiddetta «*doppia sepoltura*»)²³¹.

Tale ripristino, tuttavia, poteva avere fra i suoi principali effetti quello di riproporre i *pericoli* connessi a un eventuale *ritorno* del defunto creando una sorta di circolo vizioso in virtù del quale poteva essere necessario procedere a una *defunzionalizzazione* della sua nuova identità simbolica, fosse esso un cinerario oppure una statuetta e/o simultaneamente mettere in atto una serie di accorgimenti che impedissero questo ritorno (pietre-ostacolo, dislocazione/rimozione dei resti cremati o di parti degli oggetti assimilati ai defunti: anse dei cinerari, coperchi, porzioni delle statuette e via dicendo) o ne limitassero i pericoli, dislocando o defunzionalizzando oggetti come le armi che, sebbene miniaturizzate, si doveva supporre che potessero nuocere. L'uso del condizionale è d'obbligo in quanto, come avviene per tutte le credenze e/o le superstizioni, non tutti gli individui potevano percepirla allo stesso modo o con le medesime valenze.

Questa riflessione è essenziale per la comprensione delle pratiche post-deposizionali che interessano le inumazioni, in quanto i punti di contatto fra i due rituali sembrano maggiori rispetto alle contraddizioni.

A differenza di quanto avviene con la cremazione, il rituale inumatorio non prevede alcun intervento per contrastare il processo di putrefazione del corpo. Questo non significa, tuttavia, che i sopravvissuti non percepissero allo stesso modo i timori insiti nel periodo post-liminale, per contrastare i quali potevano essere messi in atto protocolli specifici come quelli correlati all'*immobilizzazione* dei cadaveri (conseguita col ricorso a pietre-

²³⁰ FRAZER 1978, NIZZO 2015, pp. 56-58 e *ad ind. s.v.* «*paura dei morti / della morte*».

²³¹ Cfr. *supra* alla nota 125 di p. 133 e NIZZO 2015 *ad ind. s.v.* «*doppia sepoltura*», con riferimenti, tra gli altri, agli scritti di Hertz; Van Gennep, Huntington, Metcalf e Parker Pearson.

ostacolo²³² o alla pratica di legarne gli arti²³³) (Fig. 19), al loro *periodico controllo* e, infine, una volta concluso il processo di scarnificazione/mineralizzazione, alla *dislocazione dei loro resti* che può essere assimilata, simbolicamente e concettualmente, alla pratica della *defunzionalizzazione/inversione* precedentemente trattata in relazione alle cremazioni²³⁴.

²³² Talune volte è stata riscontrata la presenza di alcune grosse pietre posizionate direttamente al di sopra del piano deposizionale e apparentemente sprovviste di valenza strutturale. Questa condizione accomuna diverse sepolture indipendentemente dalla loro cronologia e latitudine geografica e va, quasi certamente, correlata alle varie procedure a carattere rituale messe in atto per impedire il *ritorno* dei morti impedendone, materialmente, le possibilità di movimento. Le zone in coincidenza delle quali vengono posizionate queste pietre non sono casuali visto che, sovente, coincidono con il capo, il bacino e/o i piedi del defunto. È tuttavia probabile che i massi non venissero posti direttamente sul corpo del defunto ma fossero posizionati all'esterno di una cassa o di un feretro, senza quindi gravare direttamente sul cadavere ma sortendo comunque l'effetto sperato. Di questo tipo di atteggiamenti si hanno testimonianze più o meno evidenti nella necropoli di Osteria dell'Osa (BIETTI SESTIERI 1992, p. 491; tra i casi più significativi ci limitiamo a menzionare quelli delle tombe 110, 193, 206, 332, 375 e 476, della II fase, e 209 della fase IVA; un ruolo affine dal punto di vista rituale poteva essere conseguito anche con l'ausilio di lastre o blocchi di crosta di travertino: DE SANTIS 1995, p. 369) ma non mancano, ad esempio, singole attestazioni anche a Caracupa e Cassino o, per uscire dal *Latium vetus*, nella necropoli di Pithekoussai dove questa pratica può essere osservata con una discreta frequenza (NIZZO 2007, pp. 30-31 e nota 99, pp. 207-208). È probabile che l'elenco dei casi sia ben maggiore visto che, sovente, queste pietre possono non essere distinguibili da quelle del riempimento o, anzi, vi è la possibilità che l'intero riempimento in pietre sia in realtà finalizzato, più o meno esplicitamente, al perseguimento di tale scopo. L'assenza di attestazioni della pratica della *deposizione secondaria* e della *dislocazione delle ossa* potrebbe essere stata compensata in alcuni contesti proprio dal ricorso a questo tipo di apprestamenti che, immobilizzando il defunto, avrebbero fatto scemare i timori per un suo eventuale ritorno, ponendo fine alla pratica della *manipolazione/controllo* dei cadaveri. Se così fosse, potrebbe trovare una qualche spiegazione l'anomalia riscontrata in alcune sepolture *povere* in quanto sprovviste di corredo ma, tuttavia, collocate all'interno di fosse profonde e con voluminosi riempimenti, quali quelle attestate nella necropoli di Decima (ZEVÌ 1977, pp. 247-249). Il contrasto fra l'elaborata realizzazione della struttura funeraria e, soprattutto, del suo riempimento potrebbe trovare una motivazione non nell'individualità del defunto quanto, piuttosto, nelle esigenze dei sopravvissuti di limitarne l'azione (potenzialmente *malefica* in quanto tesa nell'aldilà a "ottenere giustizia?"), appianando così una apparente contraddizione.

²³³ In alcune sepolture le mani o entrambe le braccia sembrano essere state rinvenute al di sotto del corpo, all'altezza del bacino, in una posizione del tutto innaturale che può anche essere connessa a fattori *costrittivi* (come la presenza di legacci) o di tipo rituale. Le spiegazioni possibili sono di vario tipo e vanno sempre inquadrare nel contesto più ampio della sepoltura. Da un lato, infatti, è possibile che questa condizione celi un atteggiamento di *condanna* e/o di *discrimine* funerario, come potrebbe essere avvenuto, ad esempio, in una delle "deposizioni" recentemente rinvenute presso il *Carcer* da P. Fortini, nella quale un defunto, oltre a presentare le braccia apparentemente legate dietro la schiena, sembrava essere stato oggetto di un atto sacrificale e/o di un omicidio cruento (NIZZO 2015, p. 535 con rif.). Dall'altro lato, atteggiamenti di questo tipo potevano essere messi in atto per impedire i *movimenti* (conseguenti ai processi biologici di tanato-morfosi e, potenzialmente, osservabili dai sopravvissuti) dei defunti, in ossequio alla logica simbolica della «*paura dei morti*». Una spiegazione di quest'ultimo tipo va forse ricercata anche in quei casi in cui i defunti presentavano le gambe originariamente incrociate all'altezza delle caviglie, postura che può ovviamente combinarsi con quelle relative agli arti superiori precedentemente trattate. Nel caso di cadaveri decomposti in spazi aperti è plausibile che la posizione delle gambe sia effettivamente garantita dalla presenza di legacci, in quanto la decomposizione dei legamenti del bacino comporta, di solito, una rotazione verso l'esterno dei femori e, con essi, anche delle tibie in modo tale da *disincrociare* arti originariamente accavallati. Se così fosse, quindi, l'intento di immobilizzare il defunto legandogli le gambe potrebbe essere ancora più esplicito di quanto non si è visto in precedenza. Recentemente è stata pubblicata una inumazione pithecusana con le gambe bloccate da catenacci di ferro che, chi scrive, ha proposto di correlare alle sepolture contraddistinte da «*pietre ostacolo*» piuttosto che a un caso di prigioniero deposto in catene (NIZZO cds), com'è stato ipotizzato isomorficamente dagli editori, sulla scia di una analoga interpretazione avanzata in precedenza per il defunto della t. 392 della medesima necropoli, rinvenuto con gli arti superiori e inferiori innaturalmente incrociati (BUCHNER, RIDGWAY 1993, p. 426). A livello etnografico la pratica di legare le gambe del defunto per impedire che questo camminasse trova diversi riscontri anche in culture non necessariamente lontane dalla nostra. Una pratica simile, infatti, sembra essere documentata in Abruzzo in tempi relativamente recenti (DI NOLA 2006, p. 586 con ulteriori riferimenti).

²³⁴ Cfr. *supra* al Par. 3.3.4.

4.3.4. La «paura delle armi» come conseguenza della «paura dei morti»

Come si è accennato, l'individuazione di questi ultimi atteggiamenti è resa molto complessa dalle circostanze e/o dalle dinamiche di scavo. Vi sono, tuttavia, degli elementi che permettono di ipotizzare l'esistenza di credenze rituali di questo tipo anche in assenza di prove concrete sul piano archeologico.

Questa evenienza si verifica, in particolare, per quelle categorie sociali che, in virtù del ruolo da esse detenuto all'atto del decesso, potevano arrecare con la loro morte un danno maggiore alla comunità, sia in termini *positivi* per le ragioni connesse alla cessazione delle *funzioni* che svolgevano in vita a *vantaggio* del gruppo (*prospettiva necrofila*) che, in termini *negativi*, in quanto in seguito alla loro morte avrebbero potuto rivolgere quelle stesse funzioni a *danno* dei sopravvissuti (*prospettiva necrofobica*).

La categoria più *pericolosa* da questo punto di vista, ovviamente, è quella degli uomini morti a un'età in cui potevano essere atti alle armi e, quindi, non è un caso che siano questi ultimi soggetti quelli che nelle prime fasi della cultura laziale (I-II periodo: dal X ai primi decenni dell'VIII secolo a.C. secondo le cronologie tradizionali), in particolare nella necropoli di Osteria dell'Osa (in uso dalla fase IIA) ma anche in altri siti contemporanei, vengono più comunemente sottoposti alla pratica incineratoria, rituale che, dando luogo alla totale distruzione del cadavere, limitava più degli altri il rischio del ripristino simbolico della corporeità dei defunti²³⁵.

Se si tiene conto di questa *prospettiva utilitaristica*, diviene possibile dare un'adeguata spiegazione alle *anomalie* precedentemente messe in evidenza e ricomporre un quadro che, proprio nella contrapposizione fra i due rituali, sembra trovare la sua massima coerenza.

Come vedremo più in dettaglio tra breve, la prova di questo assunto deriva, a nostro avviso, proprio dalla mancanza delle armi (*funzionali e/o simboliche*) nelle sepolture a inumazione coeve; una assenza che può essere giustificata solo presupponendo che i sopravvissuti percepissero il timore che i defunti potessero tornare a farne uso²³⁶. Con l'inumazione, infatti, il cadavere conservava potenzialmente la sua

²³⁵ Sulla questione cfr. più in dettaglio quanto accennato avanti al *Par.* 4.3.7.

²³⁶ L'unica eccezione è costituita da 6 frecce di lamina di bronzo (tipo Osa 65a: BIETTI SESTIERI, DE SANTIS 1992, p. 404; cfr. inoltre *ib.*, pp. 499-500, punto 11) rinvenute in 5 contesti datati fra la fase IIA2 e la IIIB. La coppia di attestazioni recenziori dalle tombe femminili 82 e 99 non ha alcuna valenza simbolica in quanto gli oggetti in esame sono utilizzati come ciondoli in associazione con frecce litiche preistoriche reimpiegate come amuleti. Il gruppo di frecce più antiche compare invece esclusivamente in tombe relative a soggetti di sesso maschile, due delle quali a inumazione (t. 378, IIA2 e t. 578, IIB, entrambi M6) e una a incinerazione (t. 185, IIA2, M3) con corredo parzialmente miniaturizzato. La posizione della freccia rinvenuta in quest'ultimo contesto all'esterno del cinerario e sul fondo del dolio e l'assenza di armi o altri oggetti personali miniaturizzati sono elementi che conferiscono una condizione insolita all'incinerato, sebbene vi sia la possibilità concreta che lo stato originario del corredo sia stato alterato da interventi post-deposizionali. Nel caso dell'inumato della t. 378 la coppia di frecce che lo connotavano era invece deposta all'interno della cassa lignea che lo conteneva e in corrispondenza della sua mano sinistra che, forse, in origine le impugnava, in modo tale da suggerire un rapporto funzionale diretto fra il defunto e tali oggetti. Lo stesso potrebbe dirsi anche nel caso della t. 578, sebbene la posizione a ridosso del collo non permetta di escludere che tale reperto fosse un semplice ciondolo. Le tre situazioni citate mostrano un quadro piuttosto complesso e non univoco, in particolare per quel che riguarda la cremazione e il posizionamento della freccia sul fondo del dolio, quasi fosse stata deposta *prima e separatamente* rispetto al contenitore delle ceneri e non avesse, pertanto, un *rapporto diretto* con il defunto. È vero anche che tale

originaria corporeità e, quindi, l'inclusione di armi reali nel corredo avrebbe potuto rappresentare un rischio eccessivo nella prospettiva ipotetica di un suo eventuale ritorno fra i vivi.

La conseguenza inevitabile era, quindi, quella di escludere tali oggetti dalle sepolture; un aspetto quest'ultimo che, in base a un esame condotto in altra sede²³⁷, sembra caratterizzare in modo piuttosto esplicito l'intero *Latium vetus* almeno fino a un momento avanzato della fase IIB (primo quarto dell'VIII secolo a.C.) quando cominciano a fare la loro prima apparizione armi funzionali anche in contesti funerari²³⁸.

4.3.5. Esposizione e controllo *del cadavere inumato*

La pratica dell'*esposizione* e/o quella del *controllo* del defunto non lasciano tracce dal punto di vista archeologico e/o da quello del rituale se non negli indizi che possono essere ravvisati attraverso l'esame delle dinamiche della tanato-morfosi, nel caso essa sia avvenuta in spazi aperti. Quest'ultima circostanza, tuttavia, potrebbe anche non essere risolutiva visto che nulla esclude che il cadavere possa essersi decomposto nello spazio libero di una cassa lignea, oppure che, al contrario, ciò possa essere avvenuto in una fossa regolarmente riempita e riaperta successivamente senza per questo necessariamente alterare la giacitura dei resti scarnificati.

Nondimeno, vi sono casi in cui diviene possibile constatare come l'inumazione del cadavere sia stata seguita da un periodo più o meno prolungato di *esposizione* e di *controllo* prima che esso venisse definitivamente tumulato, senza subire alcun intervento di deposizione secondaria. Questo accade quando vi sono prove tangibili che la decomposizione è avvenuta in uno spazio libero e che le caratteristiche strutturali e dimensionali della fossa erano tali da escludere la possibilità che vi fossero apprestamenti protettivi particolari (casse lignee, tronchi d'albero ecc.), se non semplici sudari. Tale condizione può essere ipotizzata per alcune sepolture della necropoli di Osteria dell'Osa²³⁹ ma, al momento, è priva di riscontri certi nel resto della regione²⁴⁰.

posizione potrebbe indicare l'esatto contrario, secondo una logica che esprime, attraverso la separazione di determinati oggetti dal defunto (che non è altro che un atto estremo di *defunzionalizzazione*), la sopraggiunta cessazione di una specifica attività in seguito alla morte (o il *non raggiungimento* della stessa in seguito alla prematura scomparsa del soggetto che, ricordiamo, era un adolescente, sebbene quasi adulto, di età stimata tra i 18-20 anni), circostanza documentata, ad esempio, dall'analoga posizione della lancia sul fondo del dolio nella tomba 127, su cui si tornerà più avanti. Se così fosse sarebbe effettivamente plausibile l'ipotesi formulata dalle Editrici di ravvisare in questa categoria di oggetti una rappresentazione simbolica affine a quella delle armi miniaturizzate e allusiva anch'essa al ruolo di guerriero di chi le deteneva. La presenza di tali frecce in sepolture a inumazione che, come si è detto, non contenevano armi reali, non contraddirebbe la norma essendo tali oggetti *non miniaturizzati* (e, quindi, non pertinenti esclusivamente alle incinerazioni) e allo stesso tempo *non funzionali*, in quanto ricavati da una semplice lamina.

²³⁷ Ed esteso a tutto il campione edito allora disponibile: NIZZO 2006-07.

²³⁸ Verso la fine della fase IIB se non già all'inizio della IIIA si data la prima apparizione di armi funzionali nel *Latium vetus*, nel sepolcreto dell'Esquilino, a Caracupa e, forse, anche a *Satricum*. A Osteria dell'Osa la prima attestazione si colloca nell'ambito della fase IIIA e, come si accennerà in seguito, sembra essere la diretta conseguenza di un cambiamento di proporzioni ben più vaste.

²³⁹ BIETTI SESTIERI 1992, pp. 208 ss. e 496.

²⁴⁰ Una eccezione potrebbe essere costituita dalla tomba 6 degli scavi condotti da A. De Santis nel Foro di Cesare (DE SANTIS ET AL. 2010), nota ancora in forma preliminare e riferita, in base ai pochi oggetti di corredo, alla fase

L'esposizione del cadavere e il controllo che su di esso veniva conseguentemente esercitato dovevano essere considerati, nella maggior parte dei casi, una dimostrazione sufficiente della cessazione dei pericoli insiti nel periodo post-liminale, garantendo ai sopravvissuti che la dissoluzione del corpo si era compiuta. I risultati erano quindi del tutto affini a quelli ottenuti con la procedura dell'incinerazione: l'unica differenza consisteva nei *tempi di attesa*.

Durante questo periodo più o meno lungo potevano essere esercitate delle pratiche culturali di tipo più o meno complesso alcune delle quali potrebbero avere influito sulla composizione del corredo e/o sulla sua integrità. Nel caso della necropoli di Osteria dell'Osa pratiche simili sono state osservate o sono riconoscibili nelle incinerazioni ma, talvolta, segni più o meno evidenti sono apparsi anche nelle inumazioni. Tali atti potevano consistere nella rimozione di parti del corredo e/o nella loro frammentazione; in alcune inumazioni, vasi rotti in antico contestualmente alla cerimonia funebre presentavano segni evidenti di esposizione al fuoco in corrispondenza delle fratture, tali da impedire la ricomposizione dei diversi frammenti²⁴¹.

In contrasto con quelle che sono le convinzioni comunemente diffuse è bene, quindi, guardare ai depositi archeologici funerari non sempre come contesti *chiusi*, sigillati all'atto della tumulazione, ma come l'esito di un *processo di trasformazione* più o meno prolungato che coinvolge il cadavere e, con esso, anche il suo corredo, alterandone potenzialmente il significato simbolico originario e, talvolta, anche *arricchendolo*.

4.3.6. Manipolazione e deposizione secondaria

In alcuni casi l'esposizione del cadavere e/o il suo controllo fino all'esaurimento del processo di tanato-morfosi potevano non essere sufficienti a porre fine alle *ansie* dei sopravvissuti. Per tali ragioni i resti scheletrici potevano essere oggetto di un intervento di *manipolazione* più o meno cruento in seguito al quale si cercava di spezzare definitivamente l'unità corporea del defunto prelevando dalla sepoltura singole porzioni ossee o alterando le connessioni anatomiche²⁴².

Questi atti potevano seguire *logiche* più o meno codificate o essere, in alternativa,

IIA. Stando alla nota antropologica edita (P. Catalano in DE SANTIS 2006), la defunta, di sesso femminile e di età compresa fra i 30 e i 35 anni, sarebbe stata avvolta in un sudario (circostanza riscontrata in altre inumazioni coeve dello stesso contesto) e si sarebbe decomposta in uno spazio vuoto, senza essere stata apparentemente interessata da interventi di dislocazione intenzionale e/o rituale delle ossa. Le caratteristiche strutturali della fossa ci permettono di escludere la possibilità che la defunta fosse stata collocata all'interno di una cassa lignea che, dato lo spazio esiguo a disposizione, difficilmente sarebbe entrata nella fossa in esame. Ne consegue che la decomposizione del cadavere deve essere necessariamente avvenuta all'aperto (coperta, eventualmente, con un solo impalcato superficiale di cui, tuttavia, non sono state evidenziate tracce) e che, pertanto, la sua decomposizione possa essere stata *controllata* dai sopravvissuti, senza, tuttavia, essere interessata da ulteriori interventi di manipolazione.

²⁴¹ A. M. Bietti Sestieri e A. De Santis in BIETTI SESTIERI 1992, p. 212.

²⁴² Una volta verificato che il processo di scarnificazione delle ossa si fosse regolarmente compiuto (lasciando le sepolture aperte o, meno probabilmente, procedendo a una loro periodica riapertura), poteva essere percepita da parte di alcuni la necessità di rendere più concreta la transizione del defunto nella sua nuova dimensione. Per realizzare tale scopo l'alternativa principale consisteva nella *dislocazione* più o meno evidente dei resti scheletrici, attuata in modo apparentemente casuale o, talvolta, seguendo una vera e propria logica che poteva anche tradursi in una esplicita *inversione* di alcune parti significative del corpo (come la testa o le ossa lunghe delle gambe) o nella *sostituzione* di alcune di esse (quasi sempre il cranio) con oggetti del corredo o pietre.

governati dal caso pur mantenendo la loro intenzionalità. Ciò non toglie, comunque, che le maggiori attenzioni fossero riservate alle parti più significative del corpo come gli arti (per impedire il movimento) o, soprattutto, il cranio. Quest'ultimo poteva essere prelevato dalla fossa (lasciando spesso *in situ* la mandibola) oppure, semplicemente, *dislocato* per essere rideposto in coincidenza del bacino, dei piedi o di parti periferiche della fossa. Talvolta la *rimozione* e/o la *dislocazione* potevano comportare una *sostituzione* fittizia del cranio con pietre o con vasi del corredo, in modo tale da compensare in qualche modo l'unità anatomica dissolta. Anche nel caso degli arti la dislocazione poteva seguire delle logiche coerenti come l'*inversione* più o meno sistematica delle ossa lunghe delle gambe e/o anche delle braccia²⁴³ (Figg. 21-22). È possibile ed è anzi molto plausibile che dietro questi atti debbano essere ravvisati i medesimi intenti pratici e simbolici che si celano dietro l'*inversione* del gruppo cinerario/coperchio nelle cremazioni.

L'analisi attenta di tutti gli aspetti connessi concettualmente con tali atteggiamenti permette, infatti, di osservare come fenomeni affini sul piano simbolico e rituale siano riscontrabili non solo nell'ambito delle inumazioni ma anche in quello delle cremazioni, per circostanze da imputare probabilmente a un processo di ibridazione fra i due rituali.

Com'è consuetudine in molte culture, la superstizione innata in ciascun individuo poteva rendere necessario per alcuni praticare ulteriori azioni di controllo affinché risultasse assicurata la permanenza del defunto nella sua nuova condizione e gli fosse impedita qualunque possibilità di ritorno.

Accorgimenti di questo tipo, sebbene in forme necessariamente differenziate, potevano verificarsi sia per le cremazioni che per le inumazioni. Nel primo caso queste azioni potevano incentrarsi direttamente sui resti incinerati (manipolandoli e/o dislocandoli), sui contenitori delle ceneri e/o su alcuni oggetti di corredo (defunzionalizzandoli, invertendoli, dislocandoli, rompendoli), oppure, infine, sulla stessa struttura tombale (ponendo degli ostacoli, reali o simbolici, al di sopra del cinerario o del dolio, come le lastre di chiusura o i blocchi di crosta di travertino, il cui uso rituale all'Osa sembra essere attestato anche nelle cremazioni).

In molti casi, naturalmente, le esigenze rituali connesse al controllo del processo di tanato-morfosi potevano anche concludersi senza dare luogo ad alcuna evidente pratica accessoria nel momento stesso in cui fosse stata verificata l'avvenuta putrefazione del cadavere. Quest'ultima circostanza prevedeva, come si è accennato, che il corpo

²⁴³ Fra i casi più significativi di *inversione* meritano di essere menzionati quelli delle tombe 563 (F3; IIB1) e 206 (M2; IIB2), con il cranio dislocato in entrambi i casi in corrispondenza dei piedi, nella tomba 563 sostituito da alcuni vasi; nella t. 206 è testimoniata anche la pratica piuttosto ricorrente della sovrapposizione dei femori. In altri casi il cranio risultava deposto sul petto (t. 52, F2, IIB2; t. 14b, F2; IIB2; t. 24, F5, IIB; t. 29, M5, IIB; t. 78, F7, IIB) o in corrispondenza del bacino (t. 6, M6, IIB1; t. 489, F6; IIB), mentre per quel che riguarda i crani *rovesciati* o *inclinati* è possibile che si tratti di semplici dislocazioni naturali. Tra le testimonianze più interessanti di *sostituzione* meritano di essere menzionati quello della tomba 440 (M4, IIB1), con brocca al posto del cranio, quello della 523 (M4, IIB1), con brocca tra cranio e mandibola, quello della 29 (M5, IIB), con tazza e brocca al posto della testa e, forse, anche quelli delle tombe 594 (M4; IIB) e 30 (M7, IIB1). In alcuni casi potrebbe essere documentata anche la pratica della rimozione di alcune porzioni ossee. Un altro caso interessante è quello della tomba 312 (M4, IIA2) nel quale la mandibola risultava dislocata e deposta intenzionalmente all'interno di una scodella.

fosse visibile o, in qualche modo, accessibile, ma non implicava automaticamente che esso dovesse essere anche *manipolato*. Per verificare tali evenienze sarebbe pertanto necessario registrare se il processo di putrefazione sia avvenuto o meno in presenza di uno spazio libero²⁴⁴, un dato che solo in tempi relativamente recenti ha cominciato ad essere osservato. Vi è quindi la concreta possibilità che a Osteria dell’Osa, in alcuni dei casi meno evidenti, siano stati confusi gli effetti dei processi di *dislocazione naturale* con quelli propri della *deposizione secondaria*. Un caso molto interessante al riguardo è quello fornito dalla tomba 483, una inumazione maschile (M4) databile fra le fasi IIB1 e IIB2, ben nota per aver ospitato nella medesima fossa la celebre cremazione femminile 482 con la più antica iscrizione rinvenuta nella nostra Penisola. La dettagliata ricostruzione della complessa sequenza di azioni che interessarono questa deposizione permette di osservare come la dislocazione del cadavere debba essere avvenuta ben prima che si fosse concluso il processo di scarnificazione, in un momento in cui la presenza dei legamenti e dei tessuti molli avrebbe ancora permesso di spostare il defunto dalla posizione supina a quella seduta. Quest’ultima evenienza dimostra che non ci si trova di fronte a una vera e propria *deposizione secondaria* a meno che non sia avvenuto un intervento di dislocazione intenzionale al termine del processo di putrefazione, circostanza difficile da verificare in quanto i resti del defunto, esposti all’aperto, avevano perduto la loro connessione anatomica in seguito allo «*scivolamento*» determinato dalla semplice forza di gravità²⁴⁵. La differenza tra i casi di *deposizione secondaria* e quelli di *esposizione* è pertanto molto labile e, spesso, in assenza di prove tangibili come quelle fornite dalla tomba 483, può facilmente prestarsi ad essere fraintesa. Quello che però interessa rilevare in questa sede è come i due fenomeni, insieme agli altri sopra citati, siano tutti strettamente legati alla medesima esigenza rituale che nasce dalla necessità di esercitare un controllo sulle fasi che seguono la morte, fino al momento in cui la dissoluzione del corpo, *naturale* o *provocata* che essa sia, segna il definitivo distacco dell’individuo dalla comunità e, potenzialmente, anche l’annullamento della sua identità, qualora il rituale fosse concepito non solo per le ragioni sopra esposte ma, anche, per propositi connessi a quanto si è in precedenza remottianamente definito «*diritto all’oblio*»²⁴⁶. La distribuzione cronologica e quella relativa al sesso e all’età dei defunti inumati caratterizzati con maggiore o minore certezza dai processi di *deposizione secondaria* («*dep2*») sono state riassunte nella tabella alla Fig. 23²⁴⁷, nella quale sono state

²⁴⁴ DUDAY 2006, *passim*.

²⁴⁵ Come rilevato correttamente dalle Editrici in BIETTI SESTIERI 1992, p. 210.

²⁴⁶ Cfr. *supra* al Par. 4.2.

²⁴⁷ Per evitare che la tabella risultasse eccessivamente lunga e complessa si è proceduto a un accorpamento parziale delle principali classi di età («CL»): infanti-bambini (1-2); adolescenti (3); adulti-giovani (4-6), adulti anziani (7-8) o soggetti di età non identificata (Ind). Si è inoltre ommesso il caso della tomba 265 (M5), di cronologia incerta, portando così il totale dei soggetti inumati da 562 a 561. Per quel che riguarda i soggetti di sesso «Ind» essi sono stati considerati esclusivamente nella casella riservata ai dati generali; ad ogni modo, in nessuna delle inumazioni di sesso non individuato sono state riscontrate prove della pratica della deposizione secondaria. Nelle voci cronologiche contraddistinte dalla sigla «gen» sono stati riportati i valori relativi all’intera fase; per quel che riguarda le tombe di cronologia “oscillante” si è proceduto accorpando quelle «IIB-III A» alla voce «III gen» e quelle di cronologia «III-IV» alla voce «IV gen». Nelle ultime tre colonne a destra, infine, sono riportati i valori numerici e percentuali generali

comprese anche una voce relativa alle tombe per le quali è documentata una dislocazione apparentemente non intenzionale dello scheletro («*disl*»), una relativa a quelle danneggiate o asportate («*dann*») che in parte coincidono con le precedenti sebbene si sia comunque voluto mantenere in questa sede tale distinzione considerando fra le «*disl*» solo quelle per le quali viene fatta esplicita menzione di una dislocazione anche parziale, una per le tombe nelle quali lo scheletro non si è sufficientemente conservato perché tale pratica possa essere riconoscibile («*nid*») e una, infine, per quelle dove questa non sembrerebbe documentata («*no*»)²⁴⁸.

La *deposizione secondaria* è una pratica che caratterizza il II periodo per tutta la sua durata, interrompendosi poi, bruscamente, in coincidenza della sua fine, salvo due sporadiche (e in parte dubbie) eccezioni nelle fasi successive²⁴⁹. Il fenomeno doveva avere una portata assai più vasta di quanto la documentazione non lasci intuire, come è facile osservare confrontando la percentuale complessiva delle *deposizioni secondarie* nel corso della II fase («*dep2*»: 38%) con il numero di sepolture coeve che non hanno restituito informazioni adeguate («*dann*»+«*disl*»+«*nid*»: 37,1%).

Le fasi in cui il fenomeno in esame sembra acquisire una maggiore rilevanza sono la IIA1 (48,1%) e la IIB1 (51,6%), periodi durante i quali il numero delle inumazioni contraddistinte da questo rituale sfiora o, addirittura, supera la metà delle attestazioni. Il momento in cui, invece, questo rituale sembra essere meno attestato coincide con la fase IIB2 (37%), ma tale decrescita può essere in parte correlata allo stato di conservazione non ottimale delle tombe riferibili a questo periodo, poste fra il limite orientale del settore Nord e il settore Sud della necropoli.

Il dato relativo alla fase IIA1 sembra invece quello più interessante in quanto mostra come, nel periodo in cui era maggiormente attestata la cremazione, fosse parimenti più sviluppata la pratica della *deposizione secondaria*, a riprova di quanto si sostiene in questa sede: che i due rituali costituissero altrettante modalità di risposta al comune *problema* ideologico della «*paura dei morti*».

La distribuzione in rapporto all'età mostra quanto già evidenziato dalle Editrici²⁵⁰, ossia come fosse scarsamente attestata tale pratica in relazione alle deposizioni infantili. Si contano, infatti, in tutto il corso della II fase appena 7 soggetti pertinenti alle classi d'età «*cl. 1-2*» contraddistinti dalla deposizione secondaria, equivalenti al 9,3% delle inumazioni coeve di individui loro coetanei²⁵¹. Un considerevole

relativi alle sole deposizioni secondarie («*dep2*»), suddivise in rapporto al sesso e alla cronologia; i dati percentuali sono calcolati considerando, nel primo caso, il numero totale delle deposizioni secondarie rispetto a quello totale delle inumazioni per ciascuna fase e, nel secondo, rispetto al totale dei soggetti del sesso in esame per ciascuna fase.

²⁴⁸ Come spesso accade per campioni ricostruiti a partire da fonti di tipo descrittivo o catalogico non più riscontrabili autopicamente, è possibile che si siano commessi alcuni errori o imprecisioni. I dati disponibili, infatti, non sempre permettono di distinguere con esattezza le tombe disturbate da quelle parimenti danneggiate ma con scheletro parzialmente conservato per motivi indipendenti dal danneggiamento, ma, spesso, tale opposizione non era puntualmente riconoscibile neppure in corso di scavo.

²⁴⁹ La t. 213 (M2, IVA2) e la t. 280 (M8, IIIA).

²⁵⁰ In BIETTI SESTIERI 1992, p. 496.

²⁵¹ Il soggetto di età più giovane nei riguardi del quale risulta attuata tale pratica è quello della t. 52, una bambina di ca. 6,5 anni, contraddistinta anche dal peculiare rituale dello spargimento delle fusaiole nel riempimento (Nizzo 2011a, pp. 58-59, fig. 7).

incremento statistico si può osservare fra gli individui adolescenti (16: «cl. 3»), che raggiungono il 37,2%, ma le classi d'età che destavano maggiore "apprensione" corrispondevano comprensibilmente a quelle dei soggetti adulti, in particolare quelli anziani («cl. 4-5»: 54, 39,7%; «cl. 6-8»: 83, 54,6%), ossia quei soggetti la cui rilevanza nell'ambito della comunità doveva essere maggiore anche solo per il fatto di essere essi, in virtù dell'età, socialmente più radicati.

Se si confrontano i dati in rapporto al sesso non si notano particolari differenziazioni, sebbene alcune oscillazioni possano indurre a qualche riflessione. Tra le donne, infatti, una delle percentuali più alte (50%) viene toccata nell'ambito della fase IIA1, periodo nel quale, come noto, fra gli uomini adulti è documentata prevalentemente la cremazione. Il numero percentualmente elevato di sepolture femminili contraddistinte da tale pratica nel corso della fase IIA1 potrebbe, pertanto, equilibrare il rapporto proporzionale fra il numero di soggetti di entrambi i sessi il cui corpo veniva, in qualche modo, sottoposto a una forma di *defunzionalizzazione*. Se, infatti, si sommano i defunti di sesso maschile cremati (16) con quelli dislocati (8) nel corso della fase IIA1, la percentuale degli uomini ritualmente *defunzionalizzati* equivale al 70,6% (24 su 34) degli individui di questo sesso coevi; fatto che potrebbe forse spiegare anche il numero percentualmente rilevante di donne contraddistinte da tale pratica. Nella successiva fase IIA2 la percentuale degli uomini *defunzionalizzati* (4 «C»; 11 «dep2») scende al 51,7% del totale dei soggetti di questo sesso, così come anche quella femminile mostra una sensibile flessione (34,4%), mentre per entrambi i sessi le percentuali tornano a salire nel corso del successivo periodo IIB, in concomitanza con il quasi totale abbandono del rituale incineratorio.

Naturalmente, l'elevato numero di casi *incogniti* induce alla prudenza, per cui è bene non inoltrarsi troppo nella lettura dei dati raccolti e lasciare alle tabelle il compito di mostrare la situazione documentata. Il dato più rilevante è, in ogni caso, quello relativo al fatto che le diverse modalità di *defunzionalizzazione* osservate si incentravano prevalentemente sui soggetti il cui ruolo sociale, come è lecito immaginare, era percepito come più rilevante e la cui morte costituiva non solo una maggiore perdita per la comunità ma, sotto la prospettiva ribaltata della «paura della morte», rappresentava al contempo anche un maggior rischio per i sopravvissuti.

Va quindi ribadito che tale circostanza potrebbe spiegare le ragioni in virtù delle quali le varie forme di *defunzionalizzazione* delle salme tendessero a prevalere in rapporto ai soggetti adulti di sesso maschile, sebbene, comunque, una percentuale parimenti rilevante interessasse anche le donne coetanee. Inoltre, come hanno giustamente evidenziato le Editrici²⁵², l'adozione quasi esclusiva della cremazione per gli uomini portatori d'armi²⁵³ mostra chiaramente come verso questi ultimi fosse percepita l'esigenza di adottare un rito più rapido, distruttivo e, certamente, anche più dispendioso allo scopo di abbreviare la durata del periodo liminale

²⁵² Si vedano al riguardo le giuste osservazioni effettuate in relazione agli uomini incinerati dalle Editrici in BIETTI SESTIERI 1992, p. 492.

²⁵³ Ancor più rilevante se si osserva come nel corso della fase IIA1 non figurino alcun uomo nelle classi d'età «4-5» e quelli noti siano tutti soggetti cremati.

(e, pertanto, quella del processo di tanato-morfosi) e al contempo limitare maggiormente i danni che tali individui avrebbero potuto, secondo le superstizioni diffuse, arrecare alla comunità. Ciò non toglie, però, che analoghi timori fossero percepiti anche in rapporto ad altri soggetti e che la scelta di un rituale più *lento* e, in parte, meno distruttivo potesse essere legata anche a fattori di carattere economico e/o culturale/etnico.

4.3.7. *La «paura delle armi» e il problema delle armi miniaturizzate a Osteria dell'Osa nel II periodo laziale*

Nelle prime fasi di vita della necropoli di Osteria dell'Osa, come si è accennato, la documentazione relativa alle armi è limitata esclusivamente agli esemplari miniaturizzati rinvenuti in un piccolo gruppo di cremazioni, tutte contraddistinte da chiari segni di prestigio.

Il problema dell'assenza di armi funzionali nei corredi del II periodo è stato accuratamente affrontato dalle Editrici che l'hanno messo in relazione con forme di condizionamento rituale che avrebbero indotto la comunità a riservare il rituale incineratorio ai soli soggetti connotati come guerrieri²⁵⁴.

Fondandosi, in particolare, sull'evidenza fornita dal «gruppo Sud(a)», posto nel settore Nord del sepolcreto e da considerare indubbiamente come uno dei più antichi della necropoli, le due AA. hanno proposto di individuare un rapporto diretto ed esclusivo fra i soggetti connotati come guerrieri e l'adozione dell'incinerazione di tipo «a», con corredo «integralmente miniaturizzato», che rappresenterebbe «quindi un mezzo per trasferire gli uomini portatori di armi in una nuova vita nell'aldilà, fornendoli di tutto il necessario, dalla casa (l'urna a capanna), ai vasi, agli ornamenti personali, alle armi e ai coltelli, che, nella nuova dimensione che il passaggio comporta, non costituiscono un pericolo per i sopravvissuti».

Come si è cercato di approfondire in altra sede²⁵⁵, la suddivisione della necropoli in gruppi distinti e *autonomi* proposta dalle Editrici, seppure efficace sotto alcune prospettive, sembra essere tuttavia piuttosto *meccanica* e, per certi versi, *insidiosa* nel momento in cui si cerca di operare un approccio diretto con la totalità della documentazione. Le affinità individuate all'interno dei diversi gruppi sembrano, infatti, dipendere più da una generica contemporaneità delle tombe poste tra loro vicine o dall'esistenza di micro-gruppi legati da rapporti parentelari piuttosto che da altri fattori.

²⁵⁴ A. De Santis e A. M. Bietti Sestieri in BIETTI SESTIERI 1992, pp. 492 ss. Per una prospettiva interpretativa sensibilmente diversa cfr. Nizzo 2012a, Id. 2015, *ad ind. s.v. "paura delle armi"*, lavori nei quali si anticipano alcuni dei temi discussi in questa sede e trattati diffusamente in NIZZO 2006-2007. Sulla questione, da ultimi, anche DI GENNARO, AMOROSO 2016, con una interessante lettura dell'evoluzione del rituale funerario nel Lazio tra il Bronzo finale e la prima età del Ferro, che in alcuni punti significativi problematizza e, in parte, si discosta dalla ricostruzione prospettata da Bietti Sestieri e De Santis. Anche in questa sede (ANT-ARC 3-3) tale aspetto è stato oggetto di dibattito tra lo Scrivente e la prof. Bietti Sestieri, nella discussione seguita alla sessione in cui si iscrive il presente contributo, cui si rinvia.

²⁵⁵ Nizzo 2006-2007, pp. 201-379.

Come ha sottolineato Bietti Sestieri²⁵⁶, tale partizione ha un carattere empirico ed è fondata essenzialmente sull'evidenziazione di «*caratteristiche comuni*» in modo tale da porre i limiti fra un gruppo e l'altro in coincidenza di «*segni*» apparentemente anomali, come la presenza di tombe con orientamento inconsueto, di corredi poveri, di raggruppamenti di incinerazioni e via di seguito.

Se questa è la premessa, ne consegue che è piuttosto semplice che all'interno di un singolo gruppo sia possibile riscontrare delle caratteristiche comuni, costanti, o dei rituali che potranno apparire come «*più rigorosi*»²⁵⁷, proprio in virtù del fatto che gli aspetti anomali, per costituzione, sono stati lasciati all'esterno.

In realtà, guardando alla documentazione nel suo insieme, le *anomalie* risultano essere molteplici, ma in molti casi, approfondendo la lettura dei singoli contesti, senza operare alcuna selezione, anche queste ultime paiono rientrare in un quadro coerente, seppure in evoluzione costante.

La «*paura dei morti*» sembra essere la chiave di lettura più adeguata per la comprensione di alcune delle problematiche poste dall'ideologia funeraria del sepolcreto di Osteria dell'Osa, come per molti versi hanno assai ben evidenziato le Editrici. Da essa sembrano dipendere le diverse forme di condizionamento rituale osservabili che, pur essendo potenzialmente differenti negli esiti, sono tutte riconducibili al medesimo movente.

Sotto tale prospettiva *tutti* i morti destavano virtualmente timore, ma ciascuno in forma differente a seconda del ruolo e/o del rango che esso deteneva all'interno del singolo nucleo familiare o dell'intera comunità.

Se, pertanto, la perdita di un capo o di una figura eminente avrebbe, da un lato, destato un maggior cordoglio all'interno del gruppo di appartenenza, inducendo i sopravvissuti a adottare forme cerimoniali proporzionate negli atti e nell'apparato funebre al suo rango, dall'altro la sua morte avrebbe prodotto un *timore* altrettanto elevato, cui si sarebbe potuto e dovuto rispondere optando per pratiche rituali atte a impedire – nel minore tempo possibile – i *rischi* derivanti da un suo potenziale *ritorno*.

²⁵⁶ BIETTI SESTIERI 1992, p. 50; cfr. inoltre quanto specificato a p. 552: «*l'elemento determinante dell'associazione spaziale delle tombe non è il genere né, verosimilmente, l'appartenenza dei membri del gruppo a una società o a una corporazione "professionale...ma con ogni probabilità, l'esistenza fra di essi di un legame di parentela*». Queste ultime affermazioni sono pienamente condivisibili; il problema, a nostro avviso, è che non vi è dal principio una spartizione netta della necropoli in aree di pertinenza specifica a ciascun gruppo, ma una occupazione che si protrae con modalità continue e piuttosto regolari da SW verso NE (il cosiddetto «*sviluppo lineare*»), con singole eccezioni che vengono poi di volta in volta riassorbite e con frequenti quanto inevitabili *mescolamenti* fra un gruppo e l'altro, determinati anche dalla presenza di ostacoli naturali come i terreni alluvionali a Nord e/o l'andamento del banco tufaceo. Tale costumanza perdura anche una volta raggiunto il limite della colata lavica per continuare nel settore meridionale e poi, in coincidenza della fase IIB2, interrompersi. La vicinanza di sepolture legate da forti vincoli come il gruppo di incinerazioni 126-131, che è alla base di molte delle ricostruzioni proposte dalle Editrici, sembra essere legata a quella che ci sembra essere in realtà una *priorità* nella scelta della dislocazione delle sepolture pertinenti a specifiche categorie di individui, come i maschi atti alle armi. Salvo questi sporadici casi, la presenza stessa di comportamenti rituali come quello della «*doppia deposizione*» (ossia la tumulazione, non simultanea, nella stessa fossa di due individui) sembra a nostro avviso dimostrare proprio che tali atteggiamenti non sono altro che espedienti per rimediare alla mancanza di spazi prestabiliti e porre a diretto contatto sepolture legate da stretti vincoli di parentela; se ci fosse stata una preventiva suddivisione della necropoli in lotti familiari tale espediente non avrebbe avuto motivo di esistere.

²⁵⁷ A. De Santis e A. M. Bietti Sestieri in BIETTI SESTIERI 1992, p. 492.

Come hanno sottolineato le Editrici avvalendosi dell'esperienza maturata nell'arco di un secolo da antropologi ed etnografi, sono queste le ragioni dell'adozione del rito incineratorio prevalentemente per gli uomini portatori d'armi. La miniaturizzazione parziale o completa del corredo sembra essere invece solo una diretta conseguenza della pratica della cremazione, dettata dall'esigenza di restituire un'integrità fittizia al corpo materialmente polverizzato.

L'esistenza di comportamenti rituali post-deposizionali, riscontrata per più incinerazioni, dimostra, a nostro avviso, che il timore destato dai morti si protraeva nonostante la totale dissoluzione del corpo. Atteggiamenti come la rimozione di specifiche porzioni ossee all'atto stesso della deposizione dei resti nell'urna, il ricorso a lastre di crosta di travertino con funzione plausibilmente apotropaica, il controllo e/o l'apertura del cinerario dopo la sua collocazione nella fossa, lo spostamento intenzionale di oggetti e, in particolare, di armi, o atti estremi come la rottura intenzionale della rappresentazione simbolica del defunto sono tutte forme diverse per perseguire lo stesso obiettivo, quello di impedire il «*ritorno del morto*», circostanza che, evidentemente, la sola incinerazione, per alcuni, non era sufficiente a contrastare. L'adozione di simili procedure e atteggiamenti trova riscontro, come si è visto, anche nelle inumazioni, seppure in forme necessariamente diverse.

Qual è il motivo, quindi, che può essere addotto per spiegare la presenza di armi nelle incinerazioni e l'assenza delle stesse nelle inumazioni di soggetti coetanei e contemporanei?

Il motivo, a nostro avviso, risiede nella combinazione dei due aspetti precedentemente citati: la scelta del rituale, da un lato, e la *paura del ritorno dei morti*, dall'altro.

Se è vero, infatti, che nelle fasi di vita più antiche del sepolcreto, l'incinerazione era il rituale adottato per la totalità dei morti adulti delle classi d'età atte alle armi (M4-6), già nel corso della fase IIA2, quando la cremazione continuava ad essere utilizzata, l'inumazione cominciava ad essere estesa a tutte le categorie, condizione protrattasi ininterrottamente fino alla fase IIB2, periodo nel quale la scarsa rilevanza del numero di maschi adulti sembra essere legata a ragioni del tutto diverse da quelle rituali (Fig. 24). È bene però sottolineare come già nella fase IIA1 figurassero nel sepolcreto delle cremazioni non connotate dalla presenza di armi o come, al contempo, armi miniaturizzate e incinerazione contraddistinguessero anche individui di età adolescenziale o anziana che, in questo stesso periodo, erano prevalentemente trattati con il rituale inumatorio. In sostanza, anche nella fase più antica del sepolcreto non sembrerebbe esservi stata una norma comune e consolidata, almeno guardando alla totalità delle sepolture e non soltanto al drappello «*rigoroso*» e ristretto di incinerati del gruppo «*a*».

La presenza di armi miniaturizzate, seppure sporadica, in tombe di incinerati adulti (M4-6) delle fasi IIA2 (t. 308) e IIB (t. 142) potrebbe apparire come un'anomalia in periodi durante i quali il numero degli uomini inumati di pari età è piuttosto consistente. Viene pertanto spontaneo chiedersi quali siano i motivi in virtù dei quali a questi inumati non veniva riservato un trattamento analogo a quello dei coetanei incinerati.

L'esame della distribuzione del rapporto percentuale fra soggetti adulti di entrambi i sessi mostra che, fino alla fase IIB2, non ci sono sostanziali anomalie nel campione che, al contrario, sembra essere piuttosto equamente ripartito. Le sepolture maschili note sembrerebbero pertanto corrispondere alla totalità di quelle esistenti, circostanza che permette di escludere l'ipotesi che vi fosse stata, a monte, una esclusione dal sepolcreto dei soli uomini atti alle armi. L'assenza di soggetti armati fra gli inumati sembra, dunque, corrispondere a una scelta effettiva le cui spiegazioni vanno ricercate altrove.

A. M. Bietti Sestieri e A. De Santis hanno accuratamente dimostrato (fondandosi in particolare sull'evidenza della tomba 483 ma partendo dall'osservazione di aspetti che possono essere facilmente estesi anche alle altre sepolture) che la deposizione del corredo nelle inumazioni avveniva contestualmente a quella del cadavere²⁵⁸.

Stando così le cose non resta che tirare le somme di quanto si è detto finora. Poiché il rituale inumatorio, nella forma caratteristica documentata a Osteria dell'Osa, comportava l'attenuarsi dei timori connessi al periodo liminale solo al termine del processo di putrefazione e, in alcuni casi, solo dopo che si era provveduto a *defunzionalizzare* il cadavere con la pratica della «*deposizione secondaria*» e/o con procedure affini, ne consegue che porre accanto ad esso, al momento stesso della sepoltura, delle armi, oltretutto funzionali, avrebbe rappresentato un rischio del tutto abnorme secondo la prospettiva dei sopravvissuti.

Ragione per cui le armi, in versione esclusivamente miniaturizzata e quindi potenzialmente meno rischiosa, potevano essere deposte solo nelle tombe degli incinerati, in quanto il loro corpo era stato distrutto ancor prima di essere tumulato. Nonostante ciò, anche in questi casi, la paura delle armi faceva sì che fosse necessario adottare ulteriori accorgimenti.

Se le nostre ipotesi cogliessero nel segno, non sembrerebbe esservi nel tempo alcuna attenuazione del rigore del rituale quanto, piuttosto, un suo costante rispetto, sebbene con forme e modalità di volta in volta adeguate alla sua evoluzione e/o all'interpretazione che ne veniva fatta dai sopravvissuti.

Armi di tipo offensivo compaiono in 15 delle 31 cremazioni maschili documentate nel corso del II periodo (48,4%). Considerando esclusivamente le tombe intatte, la percentuale precedentemente riportata in relazione all'intero II periodo potrebbe anche salire al 60%. In tutti i casi, le incinerazioni caratterizzate dalla presenza delle armi (ma, in generale, tutte quelle riferibili a soggetti di sesso maschile) sono contraddistinte da un ossuario e/o da un coperchio allusivo alla capanna, condizione essenziale, come si è visto, perché sia avvertita la necessità di procedere alla pratica della miniaturizzazione.

²⁵⁸ A. De Santis e A. M. Bietti Sestieri in BIETTI SESTIERI 1992, pp. 209 ss. Dall'esame condotto sull'intera necropoli non sembra emergere alcun elemento in grado di smentire tale osservazione. In alcuni casi il rinvenimento di ossa al di sopra di frammenti ceramici o del corredo personale sembra essere connesso a una dislocazione dei resti scheletrici (intenzionale o naturale?) piuttosto che a una effettiva collocazione di questi ultimi precedente a quella del defunto. Tra i casi più evidenti possono essere menzionati quelli delle tombe 67 (IIA, M5) e 86 (IIA1, F3); 205 (IIB1, F2); 416 (IIB1, M7).

La posizione delle armi varia da sepoltura a sepoltura; circostanza che, come sembra accadere anche nel caso dei rasoi miniaturizzati, potrebbe essere connessa a interventi post-deposizionali intenzionali. In 3 casi la lancia era deposta all'interno dell'urna con le ossa cremate²⁵⁹ mentre nei doli-capanna delle tombe 128 e 454, per le caratteristiche stesse dei contenitori, risultavano frammiste agli altri oggetti di corredo e ai resti dell'incinerato. Nei 9 casi rimanenti essa era collocata all'esterno del cinerario, significativamente disgiunta dalle ceneri del defunto circostanza che, anche se conseguente a interventi post-deposizionali, potrebbe avere un preciso significato simbolico, quale quello di *impedire* al defunto di *accedere* materialmente all'arma. Tale aspetto appare con particolare evidenza in alcune tombe come la 127 (Fig. 25) e la 139 (Fig. 26)²⁶⁰, nelle quali la lancia era deposta sul fondo del dolio al di sotto dell'urna²⁶¹, o la 129 nella quale essa figurava insieme al rasoio di fronte all'ingresso dell'urna a capanna, chiuso dall'esterno con un chiavistello; la lancia, inoltre, in quest'ultimo caso, sembrerebbe essere stata anche spezzata ritualmente in prossimità della punta (Fig. 27)²⁶². Sempre all'esterno dell'urna in prossimità dell'ingresso (originariamente chiuso?) figuravano la lancia (rotta in tre parti e priva dell'estremità della punta) e la pinzetta della t. 131. Nella t. 142, invece, la lancia e gli altri oggetti personali miniaturizzati erano deposti all'esterno del cinerario ma a ridosso della statuetta, in modo tale da simulare, apparentemente, un rapporto funzionale reciproco fra tali oggetti e la riproduzione simbolica del defunto (Fig. 28)²⁶³.

²⁵⁹ Tt. 126, 130, 135.

²⁶⁰ T. 127: BIETTI SESTIERI 1992, p. 567, figg. 3a.27-28; T. 139: BIETTI SESTIERI 1992, p. 587, figg. 3a.70-71. La *logica dell'inversione* sembra aver guidato l'azione dei congiunti del soggetto cremato della tomba 139 che non presentava tracce di riapertura o di disturbo (gli oggetti personali, salvo la lancia miniaturizzata posta sul fondo del dolio, erano tutti all'interno del cinerario) ma era, al contempo, caratterizzata dalla sistemazione intenzionale dell'urna al di sopra del coperchio pileato capovolto. L'inversione della posizione di cinerario e coperchio, oltre a conseguire la *negazione* del ruolo funzionale di quest'ultimo, poteva simboleggiare, come si è ipotizzato, anche la cessazione della *funzione* del defunto (fosse esso identificato o meno con il cinerario), in modo presumibilmente analogo a quanto si voleva ottenere (o *significare*) deponendo il cranio degli inumati nell'area del petto-bacino o in corrispondenza dei piedi. Si noti, inoltre, come nel caso della t. 127 il coltello (forse miniaturizzato), collocato nell'urna «*probabilmente sulle ossa cremate*», fosse frammentario e, dunque, privo di funzionalità.

²⁶¹ Per la disposizione analoga dell'unica freccia in lamina rinvenuta in una sepoltura a incinerazione (la t. 185) cfr. quanto si è accennato in precedenza.

²⁶² Com'è facilmente desumibile dalla documentazione grafica e planimetrica: BIETTI SESTIERI 1992, pp. 567-568, fig. 3a.29-30.

²⁶³ La t. 142 (BIETTI SESTIERI 1992, p. 606, figg. 3a.111-112, con datazione generica nella fase II che chi scrive propende per puntualizzare nell'ambito della fase IIB) costituisce una delle testimonianze più significative a favore dell'identificazione della statuetta fittile con il defunto, come hanno giustamente ben rilevato le Editrici (*ib.*, p. 492) che evidenziano come «*la fibula e le armi sono stati deposti nel dolio in modo da trovarsi direttamente in contatto con la statuetta, come ad indicare che si tratta di oggetti appartenenti al personaggio rappresentato*». Tra gli oggetti personali miniaturizzati e la statuetta antropomorfa si configura, quindi, un rapporto *funzionale* che è tale solo se nel soggetto raffigurato si identifica il defunto. La statuetta e gli oggetti ad essa correlati erano deposti all'esterno del cinerario, il quale aveva un coperchio rovesciato deposto intenzionalmente di lato, circostanza che potrebbe far pensare a una riapertura post-deposizionale della sepoltura. Se così fosse, sarebbe lecito ipotizzare che vi possa essere stato anche un riassetto generale del corredo rispetto alla condizione originaria che, in base ai dati desumibili dalle altre sepolture, avrebbe dovuto forse prevedere la deposizione degli oggetti personali miniaturizzati (e, probabilmente, anche della statua) direttamente nell'urna, con i resti cremati. Comunque siano andate le cose

Nella t. 452 la lancia, collocata all'esterno del cinerario (unico fra gli oggetti personali), risultava infilzata alla scapola di un porcellino; un gesto estremo, dall'esplicito significato simbolico sia che lo si voglia leggere nel senso dell'atto sacrificale sia che voglia alludere, in qualche modo, a pratiche di tipo venatorio (fra le due, la prima ipotesi sembra quella preferibile) (Fig. 29). Nella t. 158, infine, la lancia, la spada e il rasoio erano collocati all'esterno dell'urna a capanna, rinvenuta scoperchiata, dentro una scodella non miniaturizzata che conteneva anche una piccola tazzina; una posizione che sembrerebbe essere la conseguenza di un gesto rituale in occasione del quale dovette essere prelevata dall'urna anche la fibula miniaturizzata per essere esposta al fuoco (Fig. 30)²⁶⁴.

Per quel che riguarda le spade, invece, salvo il caso citato della t. 158, nelle due tombe rimanenti esse erano deposte all'interno del cinerario insieme agli altri oggetti personali (tt. 130 e 137).

La somma di *gesti* e di *attenzioni* correlate alle lance²⁶⁵ sembra tutt'altro che casuale visto che, seppure indirettamente, ai casi citati può essere aggiunto a nostro avviso

e anche qualora la collocazione dei reperti non sia quella originaria, ciò non toglie che l'esito sia quello percepito dalle scavatrici le quali, nel catalogo, hanno rilevato come «i bronzi 12-17» siano stati «probabilmente fatti cadere intenzionalmente sopra la statuetta», la quale era deposta «obliqua fra la parete dell'urna e quella del dolio», come se fosse in piedi. La lancia risultava priva della punta, ma non vi sono elementi per stabilire se si tratti di una condizione casuale o di una frammentazione rituale. La punta doveva essere molto delicata e non è insolito che potesse risultare lacunosa o spezzata, a differenza invece di quanto osservato nella tomba 129, nella quale la lancia era rotta all'altezza del cannone con le due parti posizionate a breve distanza; il resto dell'asta era integro, per cui sembra lecito immaginare che si sia trattato, in quest'ultimo caso, di una rottura intenzionale.

²⁶⁴ L'Editrice, con il tipico linguaggio scarno del catalogo, arriva invece a ipotizzare l'esclusione della fibula dal corredo: «la presenza della fibula con staffa a disco (n. 7) è unica nel gruppo Sud. Da notare che si tratta dell'unico caso di incinerazione in fossa con corredo pendente una fibula; la fibula è incompleta, apparentemente deformata per esposizione al fuoco, e si trovava in posizione anomala, insieme a terra di rogo. Non è escluso che possa trattarsi di un oggetto proveniente dall'area dove venivano eseguite le incinerazioni, finito accidentalmente nella tomba» (BIETTI SESTIERI 1992, p. 566, figg. 3a.22-23). Atteggiamenti post-deposizionali intenzionali come quello ipotizzato in questa sede per la tomba 158 grazie alla dislocazione di parti del corredo, sono riconoscibili anche in altre deposizioni come la già citata t. 142, la t. 185 e, forse, anche le tombe 131 e 138. Nel caso della tomba 185, la posizione del coperchio a tetto «rovesciato» alla base dell'urna (deposta in obliquo) va senza dubbio attribuita a un atto post-deposizionale intenzionale, come dimostra la presenza, al di sotto del cinerario, anche di un frammento del coperchio discoidale del dolio, rotto, presumibilmente, in occasione della riapertura. Questi ultimi aspetti sono desumibili con chiarezza dalla planimetria e dalla sezione della sepoltura ma non sono specificamente menzionati nella parte catalogica (BIETTI SESTIERI 1992, pp. 616-617, fig. 3a135). I dati di scavo lascerebbero pertanto pensare che, in un periodo successivo alla tumulazione, fosse avvenuta una *violazione* intenzionale della sepoltura con rimozione temporanea del cinerario (in occasione della quale alcuni frammenti della copertura discoidale del dolio dovettero scivolare all'interno) e sua successiva rideposizione in obliquo al di sopra del coperchio a tetto. La deposizione «nell'urna con le ossa bruciate» di una fibula non miniaturizzata (insieme a un «un seme di cereale carbonizzato») sembra piuttosto insolita in un contesto con elementi allusivi alla *domificazione* e privo del tutto di altri oggetti personali (eccezion fatta per la punta di freccia in lamina deposta sul fondo del dolio che si è già menzionata) e potrebbe, a nostro avviso, essere avvenuta anche in occasione della riapertura; la fibula, infatti, pur non essendovi adeguate informazioni al riguardo, non sembrerebbe presentare tracce di combustione e, pertanto, non dovrebbe essere stata collocata col defunto sul rogo; la sua deposizione «con le ossa» e non «su di esse» sembrerebbe, inoltre, escludere un suo utilizzo per fermare un eventuale tessuto impiegato per raccogliere i resti cremati, sebbene, in quest'ultimo caso, la riapertura possa aver effettivamente modificato la posizione rispettiva degli oggetti.

²⁶⁵ Armi che, nel corso del III e del IV periodo, continueranno significativamente a mantenere una forte connotazione simbolica, come si è visto esaminando i casi di frammentazione rituale delle lance in ferro delle tombe 21 e 15 di Castel di Decima (*supra* al Par. 1.3.), in un contesto in cui si sono ormai quasi del tutto superati i condizionamenti correlati alla «paura dei morti/paura delle armi» e la rottura intenzionale si inserisce in un'ideologia volta integralmente all'esaltazione del defunto e/o alla sua commemorazione, senza alcuna apparente superstizione necrofobica.

anche quello della t. 126 nel quale la lancia era deposta regolarmente all'interno del cinerario ma la statuetta che personificava il suo possessore era spezzata e collocata al di sotto dell'urna (*Fig. 31*)²⁶⁶.

Come si è accennato, la *paura* dei defunti e quella delle armi sembrano essere strettamente correlate anche in un rituale come quello incineratorio che implicava la preventiva e totale distruzione della consistenza corporea del defunto. Non desta meraviglia, pertanto, che nel caso delle inumazioni il timore fosse tale da impedire la deposizione stessa di tale categoria di oggetti.

4.4. *L'evoluzione diacronica del rapporto fra incinerazione e inumazione*

Per concludere questa lunga digressione sulle pratiche antro-poietiche così come sono ricostruibili attraverso i paradossi e le potenzialità della documentazione archeologica, è bene specificare come si è già avuto modo più volte di evidenziare, che la ricostruzione teorica sin qui delineata non ha un carattere assoluto ma, come tutte le cose, è soggetta a una costante evoluzione in virtù della quale i significati simbolici possono essere di volta in volta nuovamente ricodificati, fino a perdere del tutto il loro senso originario.

Nel caso del *Latium vetus* questa situazione sembra essere piuttosto evidente. L'incinerazione, infatti, rappresenta l'unico rituale documentato nella regione per tutta la durata del Bronzo finale al punto che si è oggi comunemente concordi nel ritenere che la sua progressiva sostituzione con l'inumazione sia dovuta all'effetto dei contatti con l'area della *Fossakultur*; contatti che non si limitavano unicamente al transito di materie prime e oggetti ma, com'è dato osservare molto bene nella necropoli di Osteria dell'Osa, potevano concretizzarsi anche nell'immigrazione di singoli soggetti e/o gruppi più ampi e/o in matrimoni misti²⁶⁷.

²⁶⁶ BIETTI SESTIERI 1992, pp. 564-565, figg. 3a.20-21. Come si è accennato in precedenza, la posizione della statuetta al di sotto dell'urna a capanna, sul fondo del dolio (e non «*al di sotto del dolio*», come riportato nel catalogo, in aperta contraddizione con quanto è visibile nella sezione edita), spezzata a metà e priva delle gambe, ha indotto M. Torelli a ritenere la «*persona diversa dal defunto*» anche se, per il fatto di essere deposta all'interno del dolio, sarebbe qualificata come «*“accompagnatore” del defunto medesimo*» (TORELLI 1997, p. 23). La frammentazione intenzionale della statuetta della tomba 126 è, a nostro avviso, da connettere strettamente a quanto più volte osservato in precedenza circa l'esistenza di pratiche legate al controllo dei pericoli insiti nel periodo liminale. Naturalmente, in mancanza di una personificazione del defunto, tali atteggiamenti potevano incentrarsi sul cinerario-coperchio o, eventualmente, sui resti in esso contenuti, come sembra provare, a nostro avviso, la combustione della fibula miniaturizzata della citata tomba 158, che, non essendo reale, non dovette essere bruciata sul rogo con il defunto ma in un momento successivo. L'uso del fuoco in relazione a pratiche post-deposizioni, peraltro, è testimoniato con certezza anche per alcune inumazioni (tt. 506 e 507), come è stato puntualmente osservato dalle Editrici (BIETTI SESTIERI 1992, p. 212). Nel caso della tomba 126 sembra invece che tali atteggiamenti si siano incentrati sulla statuetta, la cui rottura rituale, avvenuta presumibilmente in un momento iniziale della cerimonia, potrebbe, a nostro avviso, celare i medesimi intenti *defunzionalizzanti* che sono alla base della dislocazione delle ossa dei soggetti inumati. Volendo spingere oltre l'interpretazione, si potrebbe inoltre pensare che i vasetti votivi miniaturizzati deposti all'esterno del dolio fossero connessi proprio all'espiazione di tale gesto che, seppur necessario per fini scaramantici, poteva essere percepito come una violazione della sacralità/integrità dell'individuo defunto che, *spezzato* e deposto dove non avrebbe più potuto avvalersi dei propri oggetti personali, rimasti nell'urna, sarebbe stato privato delle sue *funzioni* anche nell'aldilà. Non è da escludere, tuttavia, che tali vasetti, affini ad altri rinvenuti in altre sepolture, siano da riferire a violazioni recensorie che potrebbero non aver alcuna relazione simbolica/rituale con le pratiche compiute nelle fasi coeve alla sepoltura ma, a tal riguardo, gli elementi a disposizione per una interpretazione definitiva della questione sono molto scarni e, pertanto, è opportuno sospendere il giudizio.

²⁶⁷ A. M. Bietti Sestieri e A. De Santis in BIETTI SESTIERI 1992, p. 505 e pp. 515-523; BIETTI SESTIERI, DE SANTIS 2004a, DE SANTIS 2006, BIETTI SESTIERI, DE SANTIS 2012.

La *Fossakultur*, tuttavia, è caratterizzata da un forte elemento di distinzione sul piano del rituale consistente appunto nella presenza relativamente comune di armi di tipo funzionale in contesti funerari e nell'assenza, almeno apparente, di pratiche connesse alla *dislocazione e/o manipolazione* dei resti scheletrici. Questa considerazione permette, a nostro avviso, di guardare sotto una diversa prospettiva la documentazione laziale e di cogliere le dinamiche di quel lento processo che, solo in seguito al superamento dei condizionamenti rituali precedentemente descritti porterà, fra la fine del IX e l'VIII secolo, alla cessazione di pratiche come la *deposizione secondaria e/o* dei limiti connessi all'inclusione nel corredo di armi d'uso *reale e/o* alla loro collocazione in relazione al defunto in modo da poter risultare simbolicamente *funzionali*.

Sembra quindi lecito affermare che l'inumazione nel *Latium vetus* nel corso della prima fase dell'età del Ferro e fino alle soglie del III periodo è fortemente permeata dalle ideologie che si celano nel rituale incineratorio e che si traducono in quella serie di atti connessi alla cosiddetta «*paura dei morti*». L'adozione dell'inumazione, quindi, non è una conseguenza passiva del contatto fra due culture ma, al contrario, instaura un rapporto dialettico e dinamico in virtù del quale il rito stesso subisce una riformulazione e un adattamento.

Con il III periodo il processo può dirsi compiuto al punto che è lo stesso *Latium vetus* a esercitare un'influenza sulle regioni limitrofe e, in particolare, sul territorio villanoviano facente capo a Veio. In questo contesto generale si innesta l'apporto della componente greco-orientale che, dando luogo ai primi contatti precoloniali e al primo stanziamento di colonie in Campania, produce effetti rivoluzionari sulla cultura materiale degli Indigeni e sulla loro stessa ideologia funeraria. L'incinerazione torna, quindi, ad essere praticata in aree dove era stata da tempo abbandonata (ma solo ai livelli più alti della scala sociale) dando luogo a curiose commistioni, mentre in altri ambiti nei quali continuava ad essere in uso essa venne rielaborata o, addirittura, recepita nelle sue nuove forme fino ad essere spogliata dei simbolismi che le erano propri.

L'emergere di alcuni soggetti sugli altri e la nascita di aggregazioni che potremmo definire *gentilizie* e, con esse, del concetto stesso di *aristocrazia* fecero sì che, in molti casi, venisse meno anche quella *crystallizzazione* della condizione del defunto all'atto della morte cui si è in precedenza fatto riferimento e che sembra essere uno dei punti cardine dell'ideologia funeraria laziale fino alla fine del III periodo. Lo *status* divenne un elemento che si poteva trasmettere di padre in figlio indipendentemente dall'effettiva identità del soggetto defunto. Come si è visto, nell'arco di pochi decenni questa condizione poté favorire una generale riformulazione del significato simbolico di determinate categorie di oggetti (si pensi ai coltelli e alle armi o allo stesso apparato vascolare) conferendo ad alcune nuovi connotati (l'ideologia del banchetto e quella del simposio, ad esempio) e privandone altre di quelli che erano loro propri (come avviene, ad esempio, con l'attenuarsi del significato sacrale-culturale di coltelli o asce, divenuti *strumenti da banchetto* o con lo svilimento del significato *bellico* delle armi).

5. Conclusioni

Giunti al termine di quest'ampia rassegna, non resta che provare a trarre alcune conclusioni rispetto a una riflessione con la quale – in modo che ad alcuni potrà apparire, forse, *irrituale* piuttosto che *inedito* – si è tentata una prima, ancora inevitabilmente approssimativa, conciliazione tra il nucleo teorico della ricostruzione antropo-poietica sviluppata da Remotti sui temi della tanato-metamorfosi e l'evidenza restituita dall'archeologia funeraria, in rapporto alle necropoli protostoriche dell'Italia centrale tirrenica.

Tra gli aspetti, a nostro avviso, di maggior interesse emersi in questa discussione spiccano, naturalmente, quelli correlati, da un lato, alle dinamiche simboliche dell'antropo-poiesi funeraria e, dall'altro, quelli riconducibili ai paradigmi e ai protocolli rituali che presiedono al «*controllo culturale della putrefazione*» e scandiscono *categorie* e *scelte* culturali ben più complesse e articolate della mera e semplice definizione del modo in cui un defunto debba essere gestito per accomiarsi dai viventi. In un caso così come nell'altro, l'indagine archeologica, se adeguatamente condotta e sorretta criticamente dalle più accurate tecniche archeotanatologiche e paleobiologiche, consente di penetrare le soglie spesso molto ambigue della *rappresentazione* e della *percezione* del cadavere tra i sopravvissuti, il cui rapporto con la prassi funebre ritualizzata può presupporre logiche non sempre facili da codificare e interpretare, perché spesso costruite in modo da alterare, distorcere, negoziare o, anche, falsificare i procedimenti artificialmente regolarizzati dall'azione intenzionale dei fattori culturali con i quali si esercita il «*controllo della putrefazione*».

Nei primi paragrafi, infatti, si è cercato di evidenziare come l'ingerenza di processi antropo-poietici potesse, a volte, integrare i meccanismi simbolici ed espressivi del rito (*Par. 1*), aggiungendo alle alternative remottiane dello «*scomparire, rimanere, riemergere*» una serie di correlati volti a spingere ben oltre la morte e verso l'eternità la costruzione dell'identità e/o della memoria del defunto, fino a trasformare artificiosamente e a piegare ideologicamente l'intero paesaggio funerario in cui si iscrive la sua sepoltura e la necropoli cui essa appartiene (*Par. 2*).

Con dinamiche che variano, naturalmente, nel tempo e che mutano ibridandosi e contaminandosi, dando luogo a fenomeni di continuità e discontinuità rituale spesso anche molto rapidi (*Par. 1.1-1.2*), a seconda delle accelerazioni e decelerazioni della Storia. Ne deriva un quadro in cui ciò che si decide di far *scomparire* o *riemergere* costituisce l'atto terminale di una contrattazione simbolica che, almeno a partire dall'VIII secolo a.C., si spinge ben oltre l'effettiva identità dei defunti, oggetto di una rielaborazione semiotica che può mettere in discussione l'intero *linguaggio* del rito per assecondarlo a fini individuali e/o collettivi (*Par. 1.3*).

L'azione normativa del rito e/o quella derivante da logiche connesse al conservatorismo religioso (la cui accentuazione, come si è visto, può spesso essere correlata a fattori culturali esterni e contrastivi) sono solo alcune delle modalità in cui la collettività cerca di regolamentare il proprio linguaggio simbolico, contribuendo, tuttavia, a mettere in luce tutte quelle contraddizioni ed eccezioni che, attraverso l'archeologia,

possono dar luogo a una ricostruzione, almeno approssimativa, dei processi di significazione funeraria (*Par. 1.4*).

Le chiavi di lettura adottate in questa sede vanno dall'osservazione e dalla ricostruzione di singole *azioni* simboliche operate sulla componente materiale della sepoltura – estesa dal cadavere al suo corredo, e riconoscibili autopicamente – all'analisi contestuale e contestualizzante delle possibili logiche correlate alla *costruzione/trasformazione dei paesaggi della morte* (urbani e/o funerari), fino all'interpretazione della dialettica connessa al biritualismo, che può agire combinando e mescolando opzioni simboliche di tenore molto più complesso e articolato rispetto a quello teorizzato da Francesco Remotti. Per ragioni che, come si è visto, possono spingersi ben oltre la *mineralizzazione* del cadavere, per effetto dell'*ibridazione/contaminazione* del rito e/o per l'incorrere di *superstizioni* che ne pongono in discussione gli esiti e/o richiedono azioni supplementari volte anche a dissolvere e/o negare l'antropo-poiesi pur di garantire l'incolumità dei sopravvissuti. La compresenza di tali e tanti fattori rituali, spesso tra loro anche in contraddizione, rende assai complesso il compito dell'esegeta, soprattutto se lo scopo è quello di pervenire a una ricostruzione storica, oltre che antropologica, dell'evoluzione di rituali che, come tutti i fattori culturali, possono essere oggetto di alterazioni esterne e/o di dinamiche di interferenza, emulazione o, anche, fraintendimento.

Lo si è provato a vedere esaminando alcuni casi esemplari, come quelli della necropoli laziale di Castel di Decima (*Par. 1.2*) che ha consentito, attraverso la lettura di due contesti senz'altro straordinari, di seguire l'evoluzione della rappresentazione simbolica (e, conseguentemente, del linguaggio con il quale si può costruire il paesaggio funerario) nell'arco di circa una generazione, nel corso della quale i mutamenti sociologici, economici, ideologici e politici sono, letteralmente, rivoluzionari.

L'osservazione delle modalità attraverso le quali gli oggetti del corredo più significativi vengono disposti in relazione alla percezione del defunto in quanto essere animato o meno (*posizione funzionale/defunzionalizzazione*), in grado potenzialmente di farne ancora uso, è stata una delle chiavi di lettura adottate per la ricostruzione dell'intero processo segnico, fondata, essenzialmente, sul principio psicoanalitico della *negazione del lutto* e della *finzione di una permanenza di vita*.

Inversione e frammentazione rituale, sotto tali punti di vista, si configurano come atti coerenti di un processo che può essere spiegato, in modo solo apparentemente paradossale, in funzione di una più o meno profonda *negazione* della realtà (*Par. 1.3*). Un rifiuto estremo che può comportare anche una *falsificazione* consapevole dell'identità del defunto o una estensione della sua permanenza in vita funzionale al conseguimento di una condizione che si riteneva potesse spettargli e che la morte non gli ha consentito di raggiungere. L'*ossessione identitaria* può, dunque, in circostanze come queste, beneficiare e/o addirittura approfittare dell'incrinazione dell'ordine naturale innescato dalla morte, per infrangere le regole della rappresentazione sociale o perseguire logiche antropo-poietiche estese oltre i confini dell'esistenza terrena. Per comprendere le quali, come si è visto, diventa necessario allargare l'analisi a una ricomposizione più ampia possibile della dialettica tra *luoghi dei vivi* e *luoghi*

dei morti e delle modalità attraverso le quali una società *costruisce* e *ricostruisce* se stessa nella dimensione funeraria, operando una scelta tra ciò che deve essere *incluso* e quanto deve essere invece *escluso* da determinati spazi (*Par. 2.1*), per moventi *discriminatori* e/o *segregativi* la cui interpretazione *storica* non può essere mai condotta in modo semplicistico, ma deve tener conto, per quanto possibile sulla base dell'evidenza archeologica, dell'intero *paesaggio della morte e del rito*, esaminato attraverso un uso accorto e critico dei filtri paleodemografici (assenza/presenza, connotazione biologica, ecc.), paleopatologici (condizioni fisiche o mentali all'atto della morte, patologie, *stress* alimentari ecc.), archeotanatologici (sepoltura/non sepoltura, deposizione secondaria, manipolazione, dislocazione, frammentazione ecc.) e, ovviamente, antropologici (origini, *ethnos*, integrazione, condizione giuridica, necrofobia, necrofilia, antropomorfizzazione ecc.) (*Par. 2.2*).

Ma, a nostro avviso, gli aspetti forse più interessanti e, al tempo stesso, controversi della ricostruzione proposta nelle pagine precedenti sono quelli nei quali si è tentata una maggiore conciliazione tra la prospettiva interpretativa solitamente adottata per la spiegazione dei rituali funerari dell'Italia peninsulare nella protostoria e quella derivante dall'impostazione esperita antropologicamente sin dalle intuizioni straordinariamente precoci di Robert Hertz, al principio del secolo scorso (*Par. 3.1*). Pur essendo divenuta, ormai, patrimonio comune l'identificazione archeologica di pratiche di *dislocazione/manipolazione* intenzionale nelle sepolture a inumazione, tali evidenze, per quanto è dato sapere allo scrivente, non erano mai state inserite in un più ampio discorso comparativo esteso anche all'analisi di possibili comportamenti affini nelle incinerazioni. Questo perché la dissoluzione del corpo correlata alla cremazione, oltre a costituire una *categoria* ben precisa della classificazione tipologica remottiana, sembra superare metaforicamente il problema della corporeità del defunto, dando luogo a un linguaggio simbolico nel quale il problema del *controllo culturale della putrefazione* pare essere superato dalle dinamiche stesse del rito.

Allo scopo di discutere una ipotesi di questo tipo – che, come si è detto, non ha valore assoluto ma può essere presa in considerazione solo a determinate latitudini cronologiche e geografiche e in presenza di specifiche condizioni – abbiamo tentato di ricostruire e analizzare in dettaglio i processi antropo-poietici dell'urna, così come sono attestati archeologicamente, almeno, in ambito villanoviano e latino (*Par. 3.2*). Ne è emerso un quadro estremamente articolato e oggetto da diversi decenni di una riflessione piuttosto dettagliata che ha evidenziato, in forme ormai universalmente condivise almeno relativamente alle fasi che precedono l'VIII secolo (tempo, come si è detto, di profondi mutamenti culturali e ibridazioni rituali), come la dissoluzione del corpo operata dal fuoco non esaurisca affatto i processi antropo-poietici, innescando ulteriori meccanismi rituali che possono trasferire sul contenitore delle ceneri e sul suo coperchio le medesime attenzioni prodotte dal cadavere. Dando luogo a ciò che, in questa sede, è stato categorizzato nella forma dell'opposizione/combinazione tra un processo che prevede l'*antropomorfizzazione* dell'urna (*Par. 3.3.1*) e uno che comporta la sua *reifificazione* (*Par. 3.3.2*), prevalentemente sotto forma di casa (*domificazione*).

Sul piano simbolico queste due opzioni, configurandosi come un'ulteriore forma di *negazione* della morte e un tentativo estremo di *eternizzare* le spoglie mortali dei defunti (annullando, al contempo, l'ingerenza della putrefazione), possono rinnescare i processi simbolici caratteristici delle inumazioni e, in particolare, le ansie e i timori post-liminali correlati alla tanato-morfosi e/o alla «*paura [del ritorno] dei morti*» (Par. 3.3.3-4).

Paure che, tuttavia, sembrano agire con enfasi del tutto particolare e perspicua in un ambito geografico ben preciso, quello del *Latium vetus* antecedente al III periodo laziale, quando tali timori scompaiono più o meno drasticamente, dando luogo a una percezione del cadavere e del lutto completamente ricodificata culturalmente, seppure esperita con oggetti e modalità comportamentali affini materialmente e concettualmente a quelli delle fasi precedenti; dando addirittura luogo alla riemersione di atteggiamenti, oggetti e pratiche rituali documentate anche diversi secoli prima (si veda il caso, eclatante, dell'ancile dei Salii o l'uso simbolico e nel tempo ricodificato della lancia e degli scudi). Quasi che, come aveva in parte evidenziato Kroeber, pratiche rituali e mode scorressero su binari paralleli, con intersezioni che, a volte, consentono la riemersione di linguaggi scomparsi, contrastivamente recuperati per consolidare una *tradizione* nel momento in cui *culture altre* e *agenti estranei* provavano a trasformarla mettendola in discussione (Parr. 4.1-2).

Sotto tale punto di vista, il confronto tra le pratiche incineratorie laziali e quelle villanoviane è risultato estremamente istruttivo, per far emergere una serie di contrapposizioni la cui spiegazione, a nostro avviso, può essere colta in modo compiuto e coerente solo attraverso un confronto e un'analisi ben strutturata e dettagliata delle coeve pratiche inumatorie (Par. 4.3), volta a verificare l'esistenza o meno in ciascun ambito di logiche e azioni coerenti sul piano rituale, seppure adattate alle peculiarità specifiche di ciascun rito. L'opposizione tra cremazione e inumazione può, in tal modo, diventare solo apparente ed essere spiegata in virtù di fattori simbolici e rituali esterni ai *principi primari* del *controllo culturale della putrefazione* che, nel caso delle incinerazioni, come si è visto, potevano anche *azzerare* l'effetto "purificante" dell'azione del fuoco, rendendo necessario il ricorso a ulteriori dispositivi comportamentali (Par. 4.3.2).

Circostanze che emergono, in particolare, grazie all'osservazione dell'esistenza o meno di pratiche riconducibili concettualmente alla «*deposizione secondaria*», quali la *manipolazione*, la *dislocazione* e l'*inversione* di specifiche porzioni corporee, abbastanza evidenti, per ovvie ragioni, nel caso delle inumazioni (Parr. 4.3.1, 4.3.5), più complesse da riconoscere nelle incinerazioni, per effetto dei filtri simbolici che sono peculiari di quest'ultimo rito (Par. 4.3.6).

L'analisi del trattamento delle armi, già esperita nel corso della presente rassegna, si rivela anche in questo caso estremamente istruttiva, trasferendo alla sfera degli oggetti le superstizioni, i timori e le azioni rituali che, solitamente, potevano interessare i cadaveri, con intenti che, in questa sede, è parso inevitabile ricondurre al tema della «*paura delle armi*», come sottocategoria concettuale della «*paura dei morti*» (Par. 4.3.3-4, 4.3.7).

Il filtro dell'individualità dei defunti, correlato più o meno isomorficamente all'identità sociale e biologica loro collettivamente riconosciuta all'atto della morte, è l'altro baricentro interpretativo adottato in questa sede. Parametro che si è rivelato assai rilevante per una ricostruzione dell'evoluzione delle pratiche funebri estesa, come si è tentato di fare, sulla *lunga durata* e applicata ad ambiti culturalmente distinti anche se sostanzialmente coevi e limitrofi (*Par.* 4.4). Con esiti che, si auspica, possano consentire una comprensione migliore o, almeno, più critica delle dinamiche di negoziazione e rappresentazione dell'identità e dei modi in cui i filtri rituali possono contribuire a plasmarne o a distorcerne il linguaggio, dalle prospettive forzatamente e selettivamente egualitaristiche delle fasi più antiche – in realtà ben distanti dalla morale poetica decurtisiana: «*Ccà dinto, 'o vvuo capì, ca simmo eguale?... / ... Muorto sì tu e muorto só pur 'io; / ognuno comme a n'ato è tale e qquale*» – fino agli sviluppi estremi delle fasi recenziori, nel corso delle quali, come si è visto, gli aspetti simbolici e ideologici potevano prendere il sopravvento sulla personalità del defunto, dando, almeno in parte, compimento al monito pirandelliano citato in apertura di questi volumi: «*I vivi credono di piangere i loro morti e invece piangono una loro morte, una loro realtà che non è più nel sentimento di quelli che se ne sono andati*»²⁶⁸.

Dovendo trarre un qualche ammaestramento da un argomento di tale complessità e tutt'altro che sgrovigliato da quella *ragnatela di significati e significanti* in cui l'uomo è sospeso e che ha materialmente tessuto²⁶⁹, si può chiudere evidenziando come l'*identità*, anche nei suoi più tenui e labili esiti archeologici, rimane sempre una palestra straordinariamente seducente per la comprensione di quell'equilibrio dialettico e antropo-poietico tra *natura* e *cultura* che costituisce il fondamento ultimo del nostro agire e rappresentarci in quanto esseri umani.

VALENTINO NIZZO

Museo Nazionale Etrusco di Villa Giulia – MiBACT
valentino.nizzo@beniculturali.it

ABBREVIAZIONI PARTICOLARI

ACT: *Atti dei Convegni di Studi Sulla Magna Grecia*, Taranto 1961 e ss.

AnnFaina: *Annali della Fondazione per il Museo Claudio Faina*, Orvieto, Roma 1980 e ss.

ArchLaz: Archeologia Laziale. Atti degli incontri di studio del comitato per l'archeologia laziale (in QuadAEI).

PCIA: AA.VV., *Popoli e civiltà dell'Italia antica*, voll. 1 e ss., Roma 1974 ss.

QuadAEI: Quaderni del centro di studio per l'Archeologia Etrusco-Italiana.

²⁶⁸ L. PIRANDELLO, "Colloqui coi personaggi", in Id., *Novelle per un anno*, Milano 1951, p. 565.

²⁶⁹ NIZZO 2015, p. 204, con riferimento a M. Weber e C. Geertz.

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV. 1978: V. CIANFARANI, L. FRANCHI DELL'ORTO, A. LA REGINA, *Culture Adriatiche Antiche di Abruzzo e di Molise*, Roma 1978.
- AA.VV. 2001: AA.VV., *Genti in arme, Aristocrazie guerriere della Basilicata antica*, Cat. mostra, Roma 2001.
- AASBØE 2008: M. AASBØE, "Norwegian Face-Urns: Local Context and Interregional Contacts", in FAHLANDER, OESTIGAARD 2008, pp. 105-114.
- ACT 2017: AA.VV., *Ibridazione e integrazione in Magna Grecia. Forme, modelli, dinamiche*, Atti LIV Convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto 2014, Taranto 2017.
- ADINOLFI, CARMAGNOLA 1992: G. ADINOLFI, R. CARMAGNOLA, "Trevignano Romano (Roma) Località Rigostano. La necropoli protostorica", in *BA* 13-15, 1992, pp. 73-76.
- ALBANESE PROCELLI 1994: R. M. ALBANESE PROCELLI, "Considerazioni sulla necropoli di Madonna del Piano di Grammichele (Catania)", in AA.VV., *La presenza etrusca nella Campania meridionale, Atti delle giornate di studio, Salerno - Pontecagnano 16 - 18 novembre 1990*, Firenze 1994, pp. 153-169.
- AMPOLO 2013: C. AMPOLO, "Il problema delle origini di Roma rivisitato: concordismo, ipertradizionalismo acritico, contesti. I", in *AnnPisa* s. 5, 5/1, 2013, pp. 217-284.
- ANGLE 2003: M. ANGLE, "«Quando del fuoco m'avrete fatto partecipe...». La sepoltura di vigna d'Andrea e alcune osservazioni sul rituale dell'incinerazione", in *Museo e territorio* 2003, pp. 47-59.
- ANGLE, BOLOGNA, PULITANI 2003: M. ANGLE, L. BOLOGNA, G. PULITANI, "Appendice. Terra, acqua, fuoco: quando l'uomo decide di creare. Una ricerca sperimentale di replicazione della sepoltura di Vigna D'Andrea di Velletri", in *Museo e territorio* 2003, pp. 60-68.
- Archeologia e antropologia* 1987: A. M. BIETTI SESTIERI, A. GRECO PONTRANDOLFO, N. PARISE (a cura di), *Archeologia e antropologia. Contributi di preistoria e archeologia classica*, Quaderni di Dialoghi di Archeologia II, Roma 1987.
- Arte albanese* 1985: AA.VV., *L'arte albanese nei secoli*, Cat. mostra, Roma 1985.
- ASSMANN 1997: J. ASSMANN, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Torino 1997 (ed. orig. 1992).
- ASSMANN 2002: J. ASSMANN, *La morte come tema culturale. Immagini e riti mortuari nell'antico Egitto*, Torino 2002.
- Atti Firenze* 1989: AA.VV., *Secondo congresso internazionale etrusco*, Atti (Firenze 1985), Roma 1989.
- Atti Verucchio* 2006: P. VON ELES (a cura di), *La ritualità funeraria tra età del ferro e orientalizzante in Italia*, Atti del convegno (Verucchio 2002), Pisa 2006.
- BABBI 2008: A. BABBI, *La piccola plastica fittile antropomorfa dell'Italia antica dall'età del Bronzo finale all'Orientalizzante*, Pisa, Roma 2008.
- BAGLIONE, DE LUCIA BROLLI 1990: M. P. BAGLIONE, M. A. DE LUCIA BROLLI, "Nuovi dati sulla necropoli de I Tufi di Narce", in AA.VV., *La civiltà dei Falisci*, Atti del XV Convegno di studi etruschi e italici (Civita Castellana 1987), Firenze 1990, pp. 61-102.
- BAGLIONE, DE LUCIA BROLLI 1997: M. P. BAGLIONE, M. A. DE LUCIA BROLLI, "Veio e i Falisci", in BARTOLONI 1997, pp. 145-174.
- BARTOLONI 1993: G. BARTOLONI, "Documentazione figurata e deposizioni funerarie; le tombe con carro", in *ArchCl* 45, 1993, pp. 271-291.
- BARTOLONI 1997: G. BARTOLONI (a cura di), *Le necropoli arcaiche di Veio*, Giornata di studio in onore di Massimo Pallottino, Roma 1997.
- BARTOLONI 1998: G. BARTOLONI, "Ancora sulle urne a capanna rinvenute in Italia. Nuovi dati e vecchi problemi", in AA.VV., *Archäologische Untersuchungen zu den Beziehungen zwischen Altitalien und der Zone nordwärts der Alpen während der frühen Eisenzeit Alteuropas*, Ergebnisse eines Kolloquiums (Regensburg 1994), Regensburg 1998, pp. 159-188.
- BARTOLONI 2002: G. BARTOLONI, "Appunti sull'introduzione del banchetto nel Lazio: la coppa del principe", in *VO Quad* 3.1, 2002, pp. 57-68.

- BARTOLONI 2003: G. BARTOLONI, *Le società dell'Italia primitiva: lo studio delle necropoli e la nascita delle aristocrazie*, Roma 2003.
- BARTOLONI 2010: G. BARTOLONI, "Il cambiamento delle pratiche funerarie nell'età dei Tarquini", in *AnnFaina* 17, 2010, pp. 159-185.
- BARTOLONI ET ALII 1994: G. BARTOLONI, A. BERARDINETTI, A. DE SANTIS, L. DRAGO, "Veio tra IX e VI sec. a.C.: primi risultati sull'analisi comparata delle necropoli veienti", in *ArchCl* 46, 1994, pp. 1-46.
- BARTOLONI, CATALDI DINI, ZEVI 1982: G. BARTOLONI, M. CATALDI DINI, F. ZEVI, "Aspetti dell'ideologia funeraria nella necropoli di Castel di Decima", in *La mort* 1982, pp. 257-273.
- BARTOLONI, DE SANTIS 1995: G. BARTOLONI, A. DE SANTIS, "La deposizione di scudi nelle tombe di VIII e VII secolo a.C. nell'Italia centrale tirrenica", in *PPE II*, vol. 1, pp. 277-287.
- BARTOLONI, GROTTANELLI 1989: G. BARTOLONI, C. GROTTANELLI, "I carri a due ruote nelle tombe femminili del Lazio e dell'Etruria", in *RALLO* 1989, pp. 55-73.
- BARTOLONI, NIZZO, TALONI 2009: G. BARTOLONI, V. NIZZO, M. TALONI, "Dall'esibizione al rigore: analisi dei sepolcreti laziali tra VII e VI sec. a.C.", in *Tra Etruria, Lazio e Magna Grecia: indagini sulle necropoli*, Incontro di Studi (Salerno 2009), Fondazione Paestum, Tekmeria 9, Paestum 2009, pp. 65-86.
- BECKER 1988: M. J. BECKER, "The contents of funerary vessels as clues to Mortuary customs. Identifying the «os exceptum»", in *Proceedings of the 3rd Symposium of Ancient Greek and Related Pottery*, Copenhagen 1987, København 1988, pp. 25-32.
- BECKER 1996: M. J. BECKER, "Human skeletal remains recovered from the Ficana excavation", in J. R. BRANDT, *Scavi di Ficana II.1. Il periodo protostorico e arcaico. Le zone di scavo 3b-c*, Roma 1996, pp. 453-479.
- BECKER, SALVADEI 1992: M. J. BECKER, L. SALVADEI, "Analysis of the human skeletal remains from the cemetery of Osteria dell'Osa", in BIETTI SESTIERI 1992, pp. 53-191.
- BEDELLO TATA 1996: M. Bedello Tata (a cura di), *Memorie dal sottosuolo. Una pagina di scavo dalla necropoli di Castel di Decima*, Cat. mostra, Roma 1996.
- BEDINI 1992: A. BEDINI, "L'insediamento della Laurentina Acqua Acetosa", in AA.VV., *Roma 1000 anni di civiltà*, cat. mostra, Roma 1992, pp. 83-96.
- BEDINI, CORDANO 1977: A. BEDINI, F. CORDANO, "L'VIII secolo nel Lazio e l'inizio dell'orientalizzante antico alla luce di recenti scoperte nella necropoli di Castel di Decima", in *PP* 32, 1977, pp. 274-311.
- BELARDELLI, GIARDINO, MALIZIA 1987: C. BELARDELLI, C. GIARDINO, A. MALIZIA, "Necropoli ed analisi socio-rituali. L'area circumalpina centro orientale nella tarda età dei campi di urne", in G. BERGONZI, A. M. BIETTI SESTIERI, A. CAZZELLA (a cura di), *Prospettive storico-antropologiche in archeologia preistorica*, Quaderni di Dialoghi di Archeologia III, Roma 1987, pp. 295-301 [ed. orig. 1986].
- BENDANN 1930: E. BENDANN, *Death Customs. An Analytical Study of Burial Rites*, London 1930.
- BÉRARD 2017: R.-M. BÉRARD, *Mégara Hyblaea. 6, La nécropole méridionale de la cité archaïque. 2, Archéologie et histoire sociale des rituels funéraires*, Collection de l'École française de Rome 1/6.2, Roma 2017.
- BERARDINETTI, DRAGO 1997: A. BERARDINETTI, L. DRAGO, "La necropoli di Grotta Gramiccia", in BARTOLONI 1997, pp. 39-61.
- BIETTI SESTIERI 1992: A. M. BIETTI SESTIERI (a cura di), *La necropoli laziale di Osteria dell'Osa*, Roma 1992.
- BIETTI SESTIERI, DE SANTIS 1992: A. M. BIETTI SESTIERI, A. DE SANTIS, "La classificazione dei manufatti mobili", in BIETTI SESTIERI 1992, pp. 219-438.
- BIETTI SESTIERI, DE SANTIS 2000: A. M. BIETTI SESTIERI, A. DE SANTIS, *Protostoria dei popoli latini: Museo nazionale romano, Terme di Diocleziano*, Milano 2000.
- BIETTI SESTIERI, DE SANTIS 2003: A. M. BIETTI SESTIERI, A. DE SANTIS, "Il processo formativo della cultura laziale", in *Le comunità della preistoria italiana. Studi e ricerche sul neolitico e le età dei metalli*, Atti della XXXV Riunione scientifica. Lipari, 2 - 7 giugno 2000. In memoria di Luigi Bernabò Brea, Firenze 2003, pp. 745-762.

- BIETTI SESTIERI, DE SANTIS 2004: A. M. BIETTI SESTIERI, A. DE SANTIS, “Analisi delle decorazioni dei contenitori delle ceneri dalle sepolture a cremazione dell’età del bronzo Finale nell’area centrale tirrenica”, in *PPE VI*, vol. 1, pp. 165-192.
- BIETTI SESTIERI, DE SANTIS 2004a: A. M. BIETTI SESTIERI, A. DE SANTIS, “Elementi per una ricostruzione storica dei rapporti fra le comunità delle regioni tirreniche centro-meridionali nella prima età del ferro. Analisi di affinità e differenze di cultura materiale e di sviluppo socio-politico fra la «cultura delle tombe a fossa» in Calabria e Campania e la cultura laziale”, in *Preistoria e protostoria della Calabria*, Atti della XXXVII Riunione scientifica. Scalea, Papisidero, Praia a Mare, Tortora 2002, Firenze 2004, pp. 587-615.
- BIETTI SESTIERI, DE SANTIS 2012: A.M BIETTI SESTIERI, A. DE SANTIS, “Elementi di continuità rituale in Etruria, Lazio e Campania fra l’età del bronzo finale e la prima età del ferro”, in *PPE X*, vol. II, pp. 635-649.
- BIETTI SESTIERI, KRUTA 1996: A. M. BIETTI SESTIERI, V. KRUTA (a cura di), *The Iron Age in Europe*, XIII congresso internazionale dei Scienze Preistoriche e Protostoriche (Forlì 1996), “Colloquia” 12, Forlì 1996.
- BLOCH 1971: M. BLOCH, *Placing the Dead. Tombs, Ancestral Villages, and Kinship Organization in Madagascar*, London, New York 1971.
- BLOCH 1977: M. BLOCH, “The Past and the Present in the Present”, in *Man* 12, 1977, pp. 278-292.
- BLOCH 1989: M. BLOCH, *Ritual, history and power. Selected papers in anthropology*, London 1989.
- BOIARDI, VON ELES 1996: A. BOIARDI, P. VON ELES, “Verucchio, la comunità villanoviana: proposte per un’analisi”, in BIETTI SESTIERI, KRUTA 1996, pp. 45-67.
- BOIARDI, VON ELES 2006: A. BOIARDI, P. VON ELES, “Codici funerari. Dalle «regole» alla situazione eccezionale o viceversa?”, in *Studi Peroni* 2006, pp. 602-608.
- BOISSAVIT-CAMUS, CHAUSSON, INGLEBERT 2003: B. BOISSAVIT-CAMUS, F. CHAUSSON, H. INGLEBERT (eds.), *La mort du souverain entre Antiquité et haut Moyen Age*, Paris 2003.
- BOITANI 2001: F. BOITANI, “Cat. I.G.7. Casale del Fosso: tomba 1036”, in MORETTI SGUBINI 2001, p. 112.
- BOITANI 2004: F. BOITANI, “La tomba di guerriero AA1 dalla necropoli dei Quattro Fontanili di Veio”, in *Scavo nello scavo* 2004, pp. 128-149.
- BONGHI JOVINO 2006: M. BONGHI JOVINO, “La tomba Lippi 89. Il luogo, il corpo e la cultura che modifica. Qualche appunto”, in *Atti Verucchio* 2006, pp. 13-23.
- BRADLEY 1989: R. BRADLEY, “Darkness and light in the design of megalithic tombs”, in *OxfJA* 8.1, 1989, pp. 251-259.
- BRUSADIN LAPLACE 1964: D. BRUSADIN LAPLACE, “Le necropoli protostoriche del Sasso di Furbara”, in *BPI LXXIII*, 1964, pp. 143-186.
- BUCHNER, RIDGWAY 1993: G. BUCHNER, D. RIDGWAY, *Pithekoussai I. La necropoli: tombe 1-723 scavate dal 1952 al 1961*, in *MonAnt* 55, s.m. IV, Roma 1993.
- BUIKSTRA, BECK 2006: J. E. BUIKSTRA, L. A. BECK (eds.), *Bioarchaeology. The Contextual Analysis of Human Remains*, Amsterdam 2006.
- BURANELLI 1983: F. BURANELLI, *La necropoli villanoviana “Le Rose” di Tarquinia*, Roma 1983.
- BURANELLI, DRAGO, PAOLINI 1997: F. BURANELLI, L. DRAGO, L. PAOLINI, “La necropoli di Casale del Fosso”, in BARTOLONI 1997, pp. 63-83.
- CALDELLI 2001: M. L. Caldelli, “Gladiatori con *armaturae* etniche: il *Samnes*”, in *ArchCl* LII, 2001, pp. 279-295.
- CAMPOREALE 2000: G. CAMPOREALE, “Sopravvivenze villanoviane nell’orientalizzante vetuloniese”, in F. PRAYON, W. RÖLLIG (hrsg. von), *Der Orient und Etrurien. Zum Phänomen des Orientalisierens im westlichen Mittelmeerraum, 10. - 6. Jh. v.Chr.*, Akten des Kolloquiums (Tübingen 1997), Pisa 2000, pp. 153-170.
- CANCI, MINOZZI 2005: A. CANCI, S. MINOZZI, *Archeologia dei resti umani. Dallo scavo al laboratorio*, Roma 2005.

- CANNADINE, PRICE 1987: D. CANNADINE, S. PRICE (eds.), *Rituals of Royalty. Power and Ceremonial in Traditional Societies*, Cambridge 1987.
- CARANDINI 1996: A. CARANDINI, "Rango, ritualità e il mito dei Latini", in *Ostraka* 5, 1996, pp. 215-222.
- CARUSO 1992: I. CARUSO, "Trevignano Romano (Roma) Località Rigostano. Recenti scoperte nella necropoli di Ida Caruso", in *BA* 13-15, 1992, pp. 71-73.
- CARUSO, PISU 2002: I. CARUSO, C. PISU, *Trevignano Romano: Museo civico e area archeologica*, Trevignano Romano, 2002.
- CASI, PETITTI 2014: C. CASI, P. PETITTI, "Il corpo ritrovato. Rituale funerario e antropomorfizzazione tra Bronzo finale e prima Età del ferro a Vulci", in M. L. ARANCIO (a cura di), *Principi Immortali. Fasti dell'aristocrazia etrusca a Vulci*, Roma 2014, pp. 23-26.
- CATALDI DINI 1984: M. CATALDI DINI, "Ficana. Campagne di scavo 1980-1983", in *ArchLaz* 6 (=QuadAEI, 8), Roma 1984, pp. 91-97.
- CeC 2016a: L. DONNELLAN, V. NIZZO, G.-J. BURGERS (eds.), *Contexts of early colonisation*, Acts of the conference Contextualizing Early Colonization. Archaeology, Sources, Chronology and Interpretative Models between Italy and the Mediterranean (Rome 21-23 June 2012), Vol. I, in *Papers of the Royal Netherlands Institute in Rome* 64, Roma 2016.
- CeC 2016b: L. DONNELLAN, V. NIZZO, G.-J. BURGERS (eds.), *Conceptualising early colonisation*, Acts of the conference Contextualizing Early Colonization. Archaeology, Sources, Chronology and Interpretative Models between Italy and the Mediterranean (Rome 21-23 June 2012), Vol. II, *Belgisch Historisch Instituut te Rome*, Bruxelles - Brussel - Roma 2016.
- CERCHIAI 2017: L. CERCHIAI, "Integrazione e ibridismi campani Etruschi, Opici, Euboici tra VIII e VII sec. a.C.", in *ACT* 2017, pp. 219-243.
- CHARLES, BUIKSTRA 2002: D. CHARLES, J. E. BUIKSTRA, "Siting, sighting and citing the dead", in SILVERMAN, SMALL 2002, pp. 13-25.
- CHESSON 2001: M. S. CHESSON (ed.), *Social Memory, Identity, and Death: Intradisciplinary Perspectives on Mortuary Rituals*, American Anthropological Association Archaeology Division 10, Washington 2001.
- CINQUANTAQUATTRO 2016: T. E. CINQUANTAQUATTRO, "La necropoli di Pithekoussai (scavi 1965 - 1967). Variabilità funeraria e dinamiche identitarie, tra norme e devianze", in *AnnAStorAnt* 19-20, 2012-13 [2016], pp. 31-58.
- CINQUANTAQUATTRO 2017: T. E. CINQUANTAQUATTRO, "Greci e indigeni a Pithekoussai: i nuovi dati dalla necropoli di S. Montano (scavi 1965-1967)", in *ACT* 2017, pp. 263-284.
- CLP 1976: AA.VV., *Civiltà del Lazio primitivo*, cat. mostra, Roma 1976.
- COLINI, ROSSI DANIELLI 1914: L. COLINI, L. ROSSI DANIELLI, "Vetralla. Necropoli di Poggio Montano", in *NSc* 1914, pp. 298-362.
- Colli Albani* 2011: M. VALENTI (a cura di), *Colli Albani. Protagonisti e luoghi della ricerca archeologica nell'Ottocento*, cat. mostra, Frascati 2011.
- COLONNA 1974: G. COLONNA, "Preistoria e protostoria di Roma e del Lazio", in *PCIA* II, Roma 1974, pp. 275-346.
- COLONNA 1977: G. COLONNA, "Un aspetto oscuro del Lazio antico. Le tombe del VI-V secolo a.C.", in *PP* 32, 1977, pp. 131-165.
- COLONNA 1986: G. COLONNA, "Urbanistica e architettura", in AA.VV., *Rasenna. Storia e civiltà degli Etruschi*, Milano 1986, pp. 371-530.
- COLONNA 1988: G. COLONNA, "I Latini e gli altri popoli del Lazio", in AA.VV., *Italia omnium terrarum alumna*, Milano 1988, pp. 409-528.
- COLONNA 1991: G. COLONNA, "Gli scudi bilobati dell'Italia centrale e l'ancile dei Salii", in *ArchCl* 43, 1991, pp. 55-122.
- COLONNA, VON HASE 1984: G. COLONNA, F. W. VON HASE, "Alle origini della statuaria etrusca: la tomba delle statue presso Ceri", in *StEtr* LII, 1984, pp. 13-59.
- CUOZZO 2003: M. CUOZZO, *Reinventando la tradizione. Immaginario sociale, ideologie e rappresentazione nelle necropoli orientalizzanti di Pontecagnano*, Paestum 2003.

- D'AGOSTINO 1987: B. D'AGOSTINO, "Società dei vivi, comunità dei morti: un rapporto difficile", in *Archeologia e antropologia* 1987, pp. 47-58 (ed. orig. 1985).
- D'AGOSTINO 1995: B. D'AGOSTINO, "Considerazioni sugli inizi del processo di formazione della città in Etruria", in A. STORCHI MARINO (a cura di), *L'incidenza dell'antico. Studi in memoria di Ettore Lepore*, vol. 1, Atti del Convegno Internazionale (Anacapri 1991), Napoli 1995, pp. 315-323.
- D'AGOSTINO 2005: B. D'AGOSTINO, "La città", in *Dinamiche* 2005, pp. 21-25.
- DAMIANI 2006: I. DAMIANI, "Forme di contaminazione nell'iconografia della tarda età del Bronzo e del primo Ferro italiano", in *Studi Peroni* 2006, pp. 666-673.
- DAMIANI-FESTUCCIA-GUIDI 1998: I. DAMIANI, S. FESTUCCIA, A. GUIDI, "Le Caprine", in *PPE III*, pp. 203-19.
- DE ANGELIS 2001: D. DE ANGELIS, *La ceramica decorata di stile villanoviano in Etruria meridionale*, Soveria Mannelli 2001.
- DE ANGELIS, BARBARO, TRUCCO 2016: D. DE ANGELIS, B. BARBARO, F. TRUCCO, "Ornarsi oltre la vita. L'antropomorfizzazione dell'urna a Villa Bruschi Falgari (Tarquinia)", in AA.VV., *Ornarsi per comunicare con gli uomini e con gli dei. Gli oggetti di ornamento come status symbol, amuleti, richiesta di protezione, Ricerche e scavi*, Atti del dodicesimo incontro di studi. Preistoria e protostoria in Etruria (Valentano, Pitigliano, Manciano, 12-14 settembre 2014), Milano 2016, pp. 429-440.
- DE MARTINO 1983³: E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Torino 1983³ (ed. orig. 1958).
- DE SANTIS 1995: A. DE SANTIS, "Contatti fra Etruria e Lazio antico alla fine dell'VIII secolo a.C. La tomba di guerriero di Osteria dell'Osa", in N. CHRISTIE (ed.), *Settlement and economy in Italy, 1500 B.C. - A.D. 1500*, Papers of the Fifth Conference of Italian Archaeology, Oxford 1995, pp. 365-375.
- DE SANTIS 2001: A. DE SANTIS, "Le sepolture di età protostorica a Roma", in *BCom* 102, 2001, pp. 269-280.
- DE SANTIS 2005: A. DE SANTIS, "Da capi guerrieri a principi. La strutturazione del potere politico nell'Etruria protourbana", in *Dinamiche* 2005, pp. 615-631.
- DE SANTIS 2006: A. DE SANTIS, "Evidenza di contatti tra il Lazio protostorico e le regioni limitrofe sulla base della circolazione dei materiali metallici: ipotesi possibili", in AA.VV., *Materie prime e scambi nella preistoria italiana*, in Atti XXXIX Riun. Sc. IIPP (Firenze, 25-27 novembre 2004), Firenze 2006, pp. 1361-1377.
- DE SANTIS 2011: A. DE SANTIS, "L'ideologia del potere: le figure al vertice delle comunità nel Lazio protostorico", in *Nizzo* 2011A, pp. 171-198.
- DE SANTIS 2011a: A. DE SANTIS (a cura di), *Politica e leader nel Lazio ai tempi di Enea*, cat. mostra, Roma 2011.
- DE SANTIS ET ALII 2010: A. DE SANTIS, G. MIELI, C. ROSA ET ALII, "Le fasi di occupazione nell'area centrale di Roma in età protostorica: nuovi dati dagli scavi nel Foro di Cesare", in *ScAnt* 16, 2010, pp. 259-284.
- DE SANTIS ET ALII 2010a: A. DE SANTIS, O. COLACICCHI, M. R. GIULIANI ET ALII, "Il processo storico nel Lazio antico tra la tarda età del bronzo e la prima età del ferro. I protagonisti", in *PPE IX*, pp. 311-325.
- Decima 1975: AA.VV., "Castel di Decima (Roma). - La necropoli arcaica", in *NSc* 1975, pp. 233-367.
- DELPINO 1977: F. DELPINO, "Elementi antropomorfi in corredi villanoviani", in AA.VV., *La civiltà arcaica di Vulci e la sua espansione*, Atti del X Convegno di studi etruschi e italici (Grosseto - Roselle - Vulci 1975), Firenze 1977, pp. 173-182.
- DELPINO 1981: F. DELPINO, "Aspetti e problemi della prima età del ferro nell'Etruria settentrionale marittima", in AA.VV., *L'Etruria mineraria*, Atti del XII Convegno di studi etruschi e italici (Firenze - Populonia - Piombino 1979), Firenze 1981, pp. 265-298.

- DELPINO 1989: F. DELPINO, "L'ellenizzazione dell'Etruria villanoviana. Sui rapporti tra Grecia ed Etruria fra IX e VIII secolo a.C.", in *Atti Firenze* 1989, pp. 105-116.
- DELPINO 2005: F. DELPINO, "Dinamiche sociali e innovazioni rituali a Tarquinia villanoviana: le tombe I e II del sepolcreto di Poggio dell'Impiccato", in *Dinamiche* 2005, pp. 343-358.
- DELPINO 2009: F. DELPINO, "Intuizioni, ipotesi e prudenza critica. Qualche riflessione in tema di concezioni, simboli e rituali funerari protostorici", in DRAGO 2009, pp. 153-162.
- DI GENNARO 2006: F. DI GENNARO, "Località Lucrezia Romana (Municipio X). Tenuta Quadraro. Tombe del Bronzo finale avanzato", in *Memorie dal sottosuolo* 2006, pp. 366-367.
- DI GENNARO ET ALII 2007: F. DI GENNARO, R. EGIDI, B. BARBARO, S. FAVORITO, E. FODDAI, C. IAIA, "Sepolcreti del Bronzo Finale tra Roma e i Colli Albani", in AA.VV. *Atti XL Riunione Scientifica IIPP*, Firenze 2007, vol. II, pp. 815-826.
- DI GENNARO, AMOROSO 2016: F. DI GENNARO, A. AMOROSO, "Oggetti di ornamento come indicatori di status nelle comunità del Lazio antico nel Bronzo Finale e nella prima età del ferro. Alcune riflessioni", in *PPE XII*, 2016, vol. I, pp. 315-333.
- DI NOLA 2006: A. M. DI NOLA, *La nera signora: antropologia della morte e del lutto*, Roma 2006 (ed. orig. 1995).
- Dinamiche* 2005: AA.VV., *Dinamiche di Sviluppo delle Città nell'Etruria Meridionale: Veio, Caere, Tarquinia, Vulci*, Atti del XXIII Convegno di Studi Etruschi e Italici (Roma, Veio, Cerveteri-Pyrgi, Tarquinia, Tuscania, Vulci, Viterbo 2001), Pisa, Roma 2005.
- DOMANICO 1998: L. DOMANICO, "Analisi degli indicatori cronologici dalle necropoli del Bronzo finale in Etruria", in *PPE III*, pp. 53-78.
- DONATI 1989: L. DONATI, *Le tombe da Saturnia nel Museo archeologico di Firenze*, Firenze 1989.
- DONATI 2005: L. DONATI, "La coppia di figure sedute incise sui cinerari: gli esempi di Tarquinia", in *Dinamiche* 2005, pp. 371-379.
- DRAGO 2003: L. DRAGO, "Rapporti tra Fermo e le comunità tirreniche nella prima età del ferro", in AA. VV., *I Piceni e l'Italia medio-adriatica*, Atti del XXII Convegno di studi etruschi ed italici (Ascoli Piceno, Teramo, Ancona 2000), Roma 2003, pp. 33-84.
- DRAGO 2009: L. DRAGO (a cura di), *Il Lazio dai Colli Albani ai Monti Lepini tra preistoria ed età moderna*, Roma 2009.
- DUDAY 2006: H. DUDAY, *Lezioni di archeotomatologia. Archeologia funeraria e antropologia sul campo*, Roma 2006.
- EMILIOZZI 1997: A. EMILIOZZI (a cura di), *Carri da Guerra e Principi Etruschi*, cat. mostra (Viterbo), Roma 1997.
- ERLL, NÜNNING 2008: A. ERLL, A. NÜNNING (eds.), *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*, Berlin 2008.
- FAHLANDER, OESTIGAARD 2008: F. FAHLANDER, T. OESTIGAARD (eds.), *The Materiality of Death: Bodies, Burials, Beliefs*, BAR i.s. 1768, Oxford 2008.
- FAHLANDER, OESTIGAARD 2008a: F. FAHLANDER, T. OESTIGAARD, "The Materiality of Death: Bodies, Burials, Beliefs", in FAHLANDER, OESTIGAARD 2008, pp. 1-18.
- FALCHI 1887: I. FALCHI, "Vetulonia", in *NSc* 1887, pp. 471-531.
- FALCHI 1891: I. FALCHI, *Vetulonia e la sua necropoli antichissima*, Firenze 1891.
- FALCHI, PASQUI 1885: A. PASQUI, I. FALCHI, "Colonna", in *NSc* 1885, pp. 98-152, tavv. 6-9.
- FAVOLE 2003: A. FAVOLE, *Resti di umanità. Vita sociale del corpo dopo la morte*, Roma, Bari 2003.
- FAVOLE, LIGI 2004: A. FAVOLE, G. LIGI, "L'antropologia e lo studio della morte: credenze, riti, luoghi, corpi, politiche", in FAVOLE, LIGI, VIAZZO 2004, pp. 3-14.
- FAVOLE, LIGI, VIAZZO 2004: A. FAVOLE, G. LIGI, P. P. VIAZZO (a cura di), *Luoghi dei vivi, luoghi dei morti. Spazi e politiche della morte*, in *La ricerca folklorica* 49, 2004.
- FISCHER, HANSEN 1990: T. FISCHER-HANSEN, *Scavi di Ficana I. Topografia Generale*, Roma 1990.
- Formello 2003: I. VAN KAMPEN (a cura di), *Dalla Capanna alla Casa. I primi abitanti di Veio*, cat. mostra, Formello 2003.

- FRAZER 1978: J. G. FRAZER, *La paura dei morti nelle religioni primitive*, Milano 1978 (trad. it. dell'ed. orig. del 1933-36 a cura di A. MALVEZZI).
- FRISONE 1994: F. FRISONE, "Rituale funerario, necropoli e società dei vivi. Una riflessione fra storia ed archeologia", in *StAnt* 7, 1994, pp. 11-23.
- FRISONE 2000: F. FRISONE, *Leggi e regolamenti funerari nel mondo greco. I. Le fonti epigrafiche*, Galatina 2000.
- FUSTEL DE COULANGES 1924: N. D. FUSTEL DE COULANGES, *La città antica*, Firenze 1924 (ed. orig. 1864).
- GARDELA 2011: L. GARDELA, "Buried with Honour and Stoned to Death? The Ambivalence of Viking Age Magic in the Light of Archaeology", in *Analecta Archaeologica Ressoventia* 4, 2009 [2011], pp. 339-359.
- GEMPELER 1974: R. D. GEMPELER, *Die etruskischen Kanopen. Herstellung, Typologie, Entwicklungsgeschichte*, Einsiedeln 1974.
- GENTILI 2003: G. V. GENTILI, *Verucchio villanoviana: il sepolcreto in località Le Pegge e la necropoli al piede della Rocca Malatestiana*, in *MonAnt* s.m. 6, voll. I-II, Roma 2003.
- GIEROW 1964: P. G. GIEROW, *The Iron Age Culture of Latium, II, Excavations and Finds: 1. The Alban Hills*, Lund 1964.
- GOLDSTEIN 2006: L. G. GOLDSTEIN, "Mortuary Analysis and Bioarchaeology", in BUIKSTRA, BECK 2006, pp. 375-388.
- GUAITOLI 1995: M. GUAITOLI, "Lavinium. Nuovi dati dalle necropoli", in *ArchLaz* 12, 2 (=QuadAEI, 24), Roma 1995, pp. 551-562.
- Guerrigero e sacerdote* 2002: P. VON ELES (a cura di), *Guerrigero e sacerdote. Autorità e comunità nell'età del ferro a Verucchio. La Tomba del trono*, Quaderni di archeologia dell'Emilia Romagna 6, Firenze 2002.
- GUIDI 1980: A. GUIDI, *Subiaco. La Collezione Ceselli nel monastero di Santa Scolastica. Materiali delle età del bronzo e del ferro*, Roma 1980.
- GUIDI 1988: A. GUIDI, *Storia della paleontologia*, Bari 1988.
- GUIDI 2011: A. GUIDI, "Da Alessandro Visconti a Giovanni Pinza. La riscoperta della civiltà laziale", in *Colli Albani* 2011, pp. 74-79.
- GUZZO 2000: P. G. GUZZO, "La tomba 104 Artiano di Cuma o sia dell'ambiguità del segno", in AA. VV., *Damarato. Studi di antichità classica; offerti a Paola Pelagatti*, Roma 2000, pp. 135-147.
- HENDON 2000: J. A. HENDON, "Having and Holding: Storage, Memory, Knowledge, and Social Relations", in *American Anthropologist* 102.1, pp. 42-53.
- HERTZ 1978: R. HERTZ, *Sulla rappresentazione collettiva della morte*, Roma 1978 (trad. it. dell'ed. orig. del 1907 a cura di P. ANGELINI).
- HINGLEY 1996: R. HINGLEY, "Ancestors and Identity in the Later Prehistory of Atlantic Scotland: The Reuse and Reinvention of Neolithic Monuments and Material Culture", in *WorldA* 28.2, 1996, pp. 231-243.
- HOBBSAWM 1984: E. J. HOBBSAWM, "Inventing traditions", in HOBBSAWM, RANGER 1984, pp. 1-14.
- HOBBSAWM, RANGER 1984: E. J. HOBBSAWM, T. RANGER, *The Invention of Tradition*, Cambridge 1984.
- HOCKEY, WOODTHORPE, KOMAROMY 2010: J. HOCKEY, K. WOODTHORPE, C. KOMAROMY (eds.), *The Matter of Death: Space, Place and Materiality*, Basingstoke 2010.
- HODDER 1982: I. HODDER, *Symbols in action: ethnoarchaeological studies of material culture*, Cambridge 1982.
- HODDER 1982a: I. HODDER (ed.), *Symbolic and Structural Archaeology*, Cambridge 1982.
- HOLTORF 1998: C. J. HOLTORF, "The Life-Histories of Megaliths in Mecklenburg-Vorpommern (Germany)", in *WorldA* 30.1, 1998, pp. 23-38.
- HOLTORF, WILLIAMS 2006: C. J. HOLTORF, H. WILLIAMS, "Landscapes and memories", in D. HICKS, M. BEAUDRAY (eds.), *Cambridge companion to historical archaeology*, Cambridge 2006, pp. 235-254.
- HOSKINS 1998: J. HOSKINS, *Biographical objects. How things tell the stories of people's lives*, New York, London 1998.

- HOSKINS 2006: J. HOSKINS, "Agency, Biography and Objects", in C. TILLEY, W. KEANE, S. KÜCHLER, M. ROWLANDS, P. SPYER (eds.), *Handbook of Material Culture*, London 2006, pp. 74-84.
- HUNTINGTON, METCALF 1985: R. HUNTINGTON, P. METCALF, *Celebrazioni della morte. Antropologia dei rituali funebri*, Bologna 1985 (trad. it. dell'ed. orig. del 1979 a cura di I. PARDO).
- HUTH 2003: C. HUTH, *Menschenbilder und Menschenbild. Anthropomorphe Bildwerke der frühen Eisenzeit*, Berlin 2003.
- IAIA 1999: C. IAIA, *Simbolismo funerario e ideologia alle origini di una civiltà urbana. Forme rituali nelle sepolture "villanoviane" a Tarquinia e Vulci, e nel loro entroterra*, Grandi contesti e problemi della Protostoria italiana 3, Firenze 1999.
- IAIA 2005: C. IAIA, *Produzioni toreutiche della prima età del Ferro in Italia centro-settentrionale. Stili decorativi, circolazione, significato*, Pisa, Roma 2005.
- IIPP 2007: AA.VV., *Strategie di insediamento fra Lazio e Campania in età preistorica e protostorica*, Atti della XL Riunione scientifica dell'Istituto Italiano di Preistoria e Protostoria dedicati ad Amilcare Bietti (Roma, Napoli, Pompei 2005), Firenze 2007.
- JAJA 2010: A. M. JAJA (a cura di), *Prima di Lavinium. La necropoli del Bronzo finale dell'area centrale*, Roma 2010.
- JONES 2003: A. JONES, "Technologies of Remembrance", in WILLIAMS 2003, pp. 65-88.
- KOSSACK 1954: G. KOSSACK, *Studien zum Symbolgut der Urnenfelder- und Hallstattzeit Mitteleuropas*, Berlin 1954.
- KOSSACK 1999: G. KOSSACK, *Religiöses Denken in dinglicher und bildlicher Überlieferung Alteuropas aus der Spätbronze- und frühen Eisenzeit, (9. - 6. Jahrhundert v. Chr. Geb.)*, Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. Abhandlungen. Neue Folge 116, München 1999.
- KROEBER 1927: A. L. KROEBER, "Disposal of the Dead", in *American Anthropologist* n.s. 29.3, 1927, pp. 308-315.
- KROEBER 1976: A. KROEBER, *Antropologia dei modelli culturali*, Bologna 1976 (ed. orig. 1952; trad. it. della 4ª ed. a cura di F. REMOTTI).
- La mort* 1982: G. GNOLI, J.-P. VERNANT (a cura di), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Atti (Napoli, Ischia 1977), Paris, Cambridge 1982.
- LEVI 1933: D. LEVI, "Le necropoli etrusche del Lago dell'Accesa e altre scoperte archeologiche nel territorio di Massa Marittima", in *MonAnt* XXXV, 1933, cc. 5-132.
- LUCENTINI 1981: N. LUCENTINI, "Sulla cronologia delle necropoli di Glinac nell'età del ferro", in R. Peroni (a cura di), *Studi di protostoria adriatica. 1*, Roma 1981.
- MADDRELL 2010: A. MADDRELL, "Memory, mourning and landscape in the Scottish mountains: discourses of wilderness, gender and entitlement in online and media debates on mountainside memorials", in *Memory, Mourning and Landscape* 2010, pp. 123-146.
- MADDRELL, SIDAWAY 2010: A. MADDRELL, J. D. SIDAWAY (eds.), *Deathscapes: Spaces for Death, Dying, Mourning and Remembrance*, Farnham 2010.
- MADDRELL, SIDAWAY 2010A: A. MADDRELL, J. D. SIDAWAY, "Introduction: Bringing a Spatial Lens to Death, Dying, Mourning and Remembrance", in MADDRELL, SIDAWAY 2010, pp. 1-18.
- MANDOLESI 2005: A. MANDOLESI, *Materiale protostorico: Etruria e Latium vetus*, Cataloghi Musei Vaticani, Museo Gregoriano Etrusco 9, Roma 2005.
- MANGANI 1995: E. MANGANI, "Corredi vulcenti degli scavi Gsell al Museo Pigorini", in *BPI* 86, 1995, pp. 373-428.
- MARQUARDT 1892: J. MARQUARDT, *La vie privée des romains*, in T. MOMMSEN, J. MARQUARDT, *Manuel des antiquités romaines*, tome XIV.1, Paris 1892².
- Memorie dal sottosuolo* 2006: M. A. TOMEI (a cura di), *Memorie dal sottosuolo. Ritrovamenti archeologici 1980/2006*, cat. mostra, Milano 2006.
- Memory, Mourning and Landscape* 2010: E. ANDERSON, A. MADDRELL, K. McLOUGHLIN, E. VINCENT (eds.), *Memory, Mourning and Landscape*, Amsterdam, New York 2010.

- MESSINEO 1995: G. MESSINEO, "Nuovi dati dalla necropoli tra via Salaria e Pinciana", in *ArchLaz* 12, 1 (=QuadAEL, 23), Roma 1995, pp. 257-266.
- MICOZZI 1991: M. S. MICOZZI, *Postmortem Change in Human and Animal Remains: A Systematic Approach*, Springfield 1991.
- MILLER 1982: D. MILLER, "Artifacts as products of human categorisation processes", in HODDER 1982A, pp. 17-25.
- MINETTI 2004: A. MINETTI, *L'Orientalizzante a Chiusi e nel suo territorio*, Roma 2004.
- MINTO 1950-51: A. MINTO, "I clipei funerari etruschi ed il problema dell'origine dell'imgo clipeata funeraria", in *StEtr* XXI, 1950-51, pp. 25-57.
- MORETTI SGUBINI 2001: A. M. MORETTI SGUBINI (a cura di), *Veio, Cerveteri, Vulci. Città d'Etruria a confronto*, cat. mostra, Roma 2001.
- MORRIS 1987: I. MORRIS, *Burial and Ancient Society: The Rise of the Greek City-State*, Cambridge 1987.
- MÜLLER-KARPE 1959: H. MÜLLER-KARPE, *Beiträge zur Chronologie der Urnenfelderzeit nördlich und südlich der Alpen*, Berlin 1959.
- MÜLLER-KARPE 1980: H. MÜLLER-KARPE, *Handbuch der Vorgeschichte*, IV.2, München 1980.
- MUSEO e territorio 2003: M. ANGLE, A. GERMANO (a cura di), *Museo e territorio*, Atti della I e II Giornata di studi. Il territorio veliterno nell'antichità (Velletri 2000-2001), Velletri 2003.
- NALDI VINATTIERI 1957: M. NALDI VINATTIERI, "Contributi per la carta archeologica. Etruria propria. Il sepolcreto vetuloniese di Poggio alla Guardia ed il problema dei ripostigli", in *StEtr* XXV, 1957, pp. 329-365.
- NIZZO 1999-2000: V. NIZZO, *Alcuni corredi della necropoli di Castel di Decima*, tesi di laurea in Etruscologia, Università "La Sapienza" di Roma, a.a. 1999-2000.
- NIZZO 2006-2007: V. NIZZO, *L'ideologia funeraria dall'età del Bronzo finale all'Orientalizzante antico tra il Tevere ed il Garigliano*, Tesi di dottorato in Archeologia (Etruscologia), Università "La Sapienza" di Roma, a.a. 2006-2007.
- NIZZO 2007: V. NIZZO, *Ritorno ad Ischia. Dalla stratigrafia della necropoli di Pithekoussai alla tipologia dei materiali*, Collection du Centre Jean Bérard 26, Naples 2007.
- NIZZO 2007a: V. NIZZO, "Le produzioni in bronzo di area medio-italica e dauno-lucana", in M. G. BENEDETTINI (a cura di), *Il Museo delle Antichità Etrusche e Italiche. II. Dall'incontro con il mondo greco alla romanizzazione*, Roma 2007, pp. 327-359.
- NIZZO 2008: V. NIZZO, "Riflessioni sulla pratica del rituale incineratorio nel Lazio meridionale fra la III e la IV fase", in *Aristonothos. Scritti per il Mediterraneo antico* 3, 2008, pp. 111-170.
- NIZZO 2010: V. NIZZO, "La memoria e l'orgoglio del passato: *heirlooms* e *keimélia* nelle necropoli dell'Italia centrale tirrenica tra il IX ed il VII secolo a.C.", in *ScAnt* 16, 2010, pp. 39-84.
- NIZZO 2011: V. NIZZO (a cura di), *Dalla nascita alla morte: antropologia e archeologia a confronto. Incontro di studi in onore di Claude Lévi-Strauss*, Atti del Convegno Internazionale (Roma, Museo Preistorico-Etnografico "Luigi Pigorini", 21-5-2010), Roma 2011.
- NIZZO 2011a: V. NIZZO, "«Antenati bambini». Visibilità e invisibilità dell'infanzia nei sepolcreti dell'Italia tirrenica dalla prima età del Ferro all'Orientalizzante: dalla discriminazione funeraria alla costruzione dell'identità", in NIZZO 2011, pp. 51-93.
- NIZZO 2011b: V. NIZZO, "Introduzione", in NIZZO 2011, pp. 27-39.
- NIZZO 2012: V. NIZZO, "Ripetere trasformandosi", in NIZZO, LA ROCCA 2012, pp. 29-62.
- NIZZO 2012a: V. NIZZO, "Aspetti dell'ideologia guerriera a Roma e nel Latium Vetus durante l'età di Romolo", in R. LIBERA, S. CAROSI (a cura di), *L'esercito e la cultura militare di Roma antica*, Atti del XXIX Corso di Archeologia e Storia Antica del Museo Civico di Albano (Albano 2010), Albano 2012, pp. 59-92.
- NIZZO 2015: V. NIZZO, *Archeologia e Antropologia della Morte: Storia di un'idea. La semiologia e l'ideologia funeraria delle società di livello protostorico nella riflessione teorica tra antropologia e archeologia*, Collana Bibliotheca Archaeologica 36, Bari, Edipuglia, 2015.
- NIZZO 2016: V. NIZZO, "Per una stratigrafia dei rapporti sociali: parentela, rito, tempo e filtri funerari

- nella necropoli di Pithekoussai”, in AA.VV., *Poleis e politeiai nella Magna Grecia arcaica e classica*, Atti del LIII Convegno Internazionale di Studi sulla Magna Grecia (Taranto 2013), Taranto 2016, pp. 417-457.
- NIZZO 2016a: V. NIZZO, “L’idea della «città» alle radici della «Storia». Sociologia del confronto fra mondo indigeno peninsulare e mondo egeo all’alba della «colonizzazione»: metodi, problemi e prospettive”, in S. SANCHIRICO, F. PIGNATARO (a cura di), *Ploutos & Polis. Aspetti del rapporto tra economia e politica nel mondo greco*, Atti del convegno internazionale di studi, Accademia Belgica di Roma 20 Maggio 2013, Roma 2016, pp. 85-155.
- NIZZO 2016b: V. NIZZO, “Cronologia versus Archeologia. L’«ambiguo» scorrere del tempo alle soglie della «colonizzazione»: i casi di Cuma e Pithekoussai”, in *CeC* 2016a, pp. 49-72.
- NIZZO 2016c: V. NIZZO, “Intervento nel dibattito”, in AA.VV., *Poleis e politeiai nella Magna Grecia arcaica e classica*, Atti del LIII Convegno Internazionale di Studi sulla Magna Grecia (Taranto 2013), Taranto 2016, pp. 540-545.
- NIZZO 2017: V. NIZZO, “«How to Do Words with Things»: la dimensione verbale della cultura materiale”, in OSANNA, RESCIGNO 2017, pp. 100-111.
- NIZZO cds: V. NIZZO, “Constructing deathscapes between Pithekoussai and Cumae: la costruzione del sociale all’alba della colonizzazione tra integrazione e ibridazione”, in AA.VV., *Seventh conference of Italian archaeology, National University of Ireland, Galway 16-18/04/2016*, in corso di stampa.
- NIZZO, LA ROCCA 2012: V. NIZZO, L. LA ROCCA (a cura di), *Antropologia e archeologia a confronto: Rappresentazioni e pratiche del sacro*, Atti dell’Incontro Internazionale di Studi (Roma, Museo Nazionale Preistorico Etnografico “L. Pigorini”, 20-21 Maggio 2011), Roma 2012.
- OKELY 1983: J. OKELY, *The Traveller-Gypsies*, Cambridge 1983.
- OSANNA, RESCIGNO 2017: M. OSANNA, C. RESCIGNO (a cura di), *Pompei e i Greci*, Cat. mostra, Milano 2017.
- PACCIARELLI 1999: M. PACCIARELLI, *Torre Galli: la necropoli della prima età del ferro (scavi Paolo Orsi 1922-23)*, Soveria Mannelli 1999.
- PADER 1982: E.-J. PADER, *Symbolism, Social Relations and the Interpretation of Mortuary Remains*, BAR i. s. 130, Oxford 1982.
- PALMIERI 2005: A. Palmieri, “Le incinerazioni tarquiniesi di VI e V secolo a.C.”, in AA.VV., *Papers in Italian archaeology, 6. Communities and settlements from the neolithic to the early medieval period*, Proceedings of the 6th Conference of Italian archaeology held at the University of Groningen (Groningen Institute of Archaeology, April 15-17, 2003), Oxford 2005, pp. 208-215.
- PALMIERI 2009: A. PALMIERI, “Le tombe laziali di VI e V sec. a.C. Considerazioni da una prospettiva etrusca”, in DRAGO 2009, pp. 371-396.
- PARIBENI 1928: R. PARIBENI, “Capodimonte. Ritrovamento di tombe arcaiche”, in *NSc* 1928, pp. 434-467.
- PARKER PEARSON 1982: M. PARKER PEARSON, “Mortuary practices, society and archaeology: an ethnoarchaeological study”, in HODDER 1982A, pp. 99-112.
- PARKER PEARSON 1993: M. PARKER PEARSON, “The powerful dead. Archaeological relationships between the living and the dead”, in *CambrAJ* 3, 1993, pp. 203-229.
- PARKER PEARSON 1999: M. PARKER PEARSON, *Archaeology of Death and Burial*, Phoenix Mill 1999.
- PENNACINI 2011: C. PENNACINI, “Concezioni dell’infanzia nell’Africa dei Grandi Laghi”, in NIZZO 2011, pp. 95-104.
- PERONI 1960: R. PERONI, “Allumiere. Scavo di tombe in località La Pozza”, in *NSc* 1960, pp. 341-362.
- PERONI 1989: R. PERONI, *Protostoria dell’Italia continentale. La penisola italiana nelle età del bronzo e del ferro*, in *PCIA IX*, Roma 1989.
- PERONI 1994: R. PERONI, *Introduzione alla protostoria italiana*, Bari 1994.
- PINZA 1905: G. PINZA, *Monumenti primitivi di Roma e del Lazio*, in *MonAnt* 15, 1905.
- POHL 1972: I. POHL, *The Iron Age necropolis of Sorbo at Cerveteri*, Stockholm 1972.
- Pontecagnano 1988: B. D’AGOSTINO, P. GASTALDI, *Pontecagnano. II. La necropoli del Picentino. I. Le tombe della prima Età del Ferro*, AION Quad. 5, Napoli 1988.

- Pontecagnano 1998: P. GASTALDI, *Pontecagnano II. 4. La necropoli del Pagliarone*, AION Quad. 10, Napoli 1998.
- PPE II: N. NEGRONI CATAACCHIO (a cura di), *Tipologia delle necropoli e rituali di deposizione. Ricerche e scavi*, Atti del II incontro di studi "Preistoria e Protostoria in Etruria" (Farnese 1993), Milano 1995.
- PPE III: N. NEGRONI CATAACCHIO (a cura di), *Protovillanoviani e/o protoetruschi. Ricerche e scavi*, Atti del III incontro di studi "Preistoria e Protostoria in Etruria" (Farnese 1995), Firenze 1998.
- PPE IX: N. NEGRONI CATAACCHIO (a cura di), *L'alba dell'Etruria. Fenomeni di continuità e trasformazione nei secoli XII - VIII a.C. Ricerche e scavi*, Atti del IX incontro di studi "Preistoria e Protostoria in Etruria" (Valentano - Pitigliano 2008), Milano 2010.
- PPE V: N. NEGRONI CATAACCHIO (a cura di), *Paesaggi d'Acque. Ricerche e scavi*, Atti del V incontro di studi "Preistoria e Protostoria in Etruria" (Sorano, Farnese 2000), Milano 2003.
- PPE VI: N. NEGRONI CATAACCHIO (a cura di), *Miti, simboli e decorazioni Ricerche e scavi*, Atti del VI incontro di studi "Preistoria e Protostoria in Etruria" (Pitigliano - Valentano 2002), Milano 2004.
- PPE X: N. NEGRONI CATAACCHIO (a cura di), *L'Etruria dal Paleolitico al Primo Ferro. Lo stato delle ricerche*, Atti del X incontro di studi "Preistoria e Protostoria in Etruria" (Valentano - Pitigliano 2010), Milano 2012.
- PPE XII: N. NEGRONI CATAACCHIO (a cura di), *Ornarsi per comunicare con gli uomini e con gli Dei*, Atti del XII incontro di studi "Preistoria e Protostoria in Etruria" (Valentano - Pitigliano, Manciano 2014), Milano 2016.
- PRIYANKA ET ALII 2015: S. PRIYANKA, K. PRASAD, B. RAGHAVENDRA, K. AVINASH, P. ARATI, "Teeth in Fire - Morphologic and Radiographic Alterations: An In Vitro Study", in *Journal of Forensic Research* 6:277, 2015. doi: 10.4172/2157-7145.1000277.
- Quattro Fontanili 1967: AA.VV., "Veio (Isola Farnese) - Continuazione degli scavi nella necropoli villanoviana in località «Quattro Fontanili»", in *NSc* 1967, pp. 87-286.
- Quattro Fontanili 1972: AA.VV., "Veio (Isola Farnese) - Continuazione degli scavi nella necropoli villanoviana in località «Quattro Fontanili»", in *NSc* 1972, pp. 195-384.
- RALLO 1989: A. RALLO (a cura di), *Le donne in Etruria*, Roma 1989.
- REMOTTI 1993: F. REMOTTI, *Luoghi e corpi. Antropologia dello spazio, del tempo e del potere*, Torino 1993.
- REMOTTI 2006: F. REMOTTI (a cura di), *Morte e trasformazione dei corpi. Interventi di tanatotemamòrfosi*, Milano 2006.
- REMOTTI 2006a: F. REMOTTI, "Tanato-metamòrfosi", in REMOTTI 2006, pp. 1-34.
- REMOTTI 2010: F. REMOTTI, *L'ossessione identitaria*, Bari 2010.
- REMOTTI, SCARDUELLI, FABIETTI 1989: F. REMOTTI, P. SCARDUELLI, U. FABIETTI, *Centri, ritualità, potere. Significati antropologici dello spazio*, Bologna 1989.
- RUSSO TAGLIENTE 2014: A. RUSSO TAGLIENTE, "Dall'umano al divino: *eidola* e *simulacra* tra Mediterraneo orientale ed Etruria", in M. L. ARANCIO (a cura di), *Principi Immortali. Fasti dell'aristocrazia etrusca a Vulci*, Roma 2014, pp. 27-31.
- SABATINI 2006: S. Sabatini, "Le *hausurnen* del nord d'Europa: analisi, ipotesi e problemi", in *Studi Peroni* 2006, pp. 305-312.
- SCARANO USSANI 1996: V. SCARANO USSANI, "Il significato simbolico dell'hausa nel III periodo della cultura laziale", in *Ostraka* 5, 1996, pp. 321-332.
- Scavo nello scavo 2004: A. M. MORETTI SGUBINI (a cura di), *Scavo nello scavo. Gli Etruschi non visti. Ricerche e riscoperte nei depositi dei musei archeologici dell'Etruria meridionale*, cat. mostra, Viterbo 2004.
- SECRETAN 1995: T. SECRETAN, *Going Into Darkness: Fantastic Coffins From Africa*, London 1995.
- Sepolti tra i vivi 2008: G. BARTOLONI, M. G. BENEDETTINI (a cura di), *Sepolti tra i vivi: evidenza ed interpretazione di contesti funerari in abitato*, Atti del convegno internazionale (Roma 2006), in *ScAnt* 14.2, 2008.
- SEVERI 2004: C. SEVERI, *Il percorso e la voce. Un'antropologia della memoria*, Torino 2004.

- SGUBINI MORETTI 1997: A.M. SGUBINI MORETTI, "Il carro di Vulci dalla necropoli dell'Osteria (Rep. 195)", in EMILIOZZI 1997, pp. 139-145.
- SILVERMAN, SMALL 2002: H. SILVERMAN, D. SMALL (eds.), *The Space and Place of Death*, Archaeological Papers of the American Anthropological Association 11, 2002.
- SOMMELLA 1973-74: P. SOMMELLA, "La necropoli protostorica rinvenuta a Pratica di Mare", in *RendPontAc* 46, 1973-74, pp. 33-48.
- SOMMELLA MURA 2005: A. SOMMELLA MURA, "Aspetti dell'Orientalizzante antico a Capena. La tomba di un principe guerriero", in *RendPontAc* 77, 2004-05, pp. 219-287.
- SPRAGUE 2005: R. SPRAGUE, *Burial Terminology. A Guide for Researchers*, Lanham 2005.
- STÖHR 1959: W. STÖHR, "Das Totenritual der Dajak", in *Ethnologica* 1, 1959, pp. 1-247.
- Storia di Roma* 1988: AA. VV., *Storia di Roma I. Roma in l'Italia*, Torino 1988.
- Studi Peroni* 2006: AA.VV., *Studi di protostoria in onore di Renato Peroni*, Borgo S. Lorenzo 2006.
- TARTARI 1996: M. TARTARI (a cura di), *La terra e il fuoco. I riti funebri tra conservazione e distruzione*, Roma 1996.
- TASSI SCANDONE 2001: E. TASSI SCANDONE, *Verghe, scuri e fasci littori in Etruria. Contributi allo studio degli Insignia Imperii*, Pisa, Roma 2001.
- THOMAS 1980: L.-V. THOMAS, *Le cadavre. De la biologie à l'anthropologie*, Bruxelles 1980.
- TOMS 1992-93: J. TOMS, "Symbolic expression in iron age Tarquinia. The case of the biconical urn", in AA.VV., *Interactions in the Iron Age: Phoenicians, Greeks and the Indigenous Peoples of the Western Mediterranean*, Atti (Amsterdam 1992), in *HambBeitrA* 19-20, 1992-93 [1996], pp. 139-158.
- TORELLI 1988: M. TORELLI, "Le popolazioni dell'Italia antica: società e forme del potere", in *Storia di Roma* 1988, pp. 53-74.
- TORELLI 1988A: M. TORELLI, "Dalle aristocrazie gentilizie alla nascita della plebe", in *Storia di Roma* 1988, pp. 241-261.
- TORELLI 1996: M. TORELLI, "Rango e ritualità nell'iconografia italica più antica", in *Ostraka* 5, 1996, pp. 333-368.
- TORELLI 1997: M. TORELLI, *Il rango, il rito e l'immagine. Alle origini della rappresentazione storica romana*, Milano 1997.
- TORELLI 1997a: M. TORELLI, "Secespita, praefericulum. Archeologia di due strumenti sacrificali romani", in AA.VV., *Etrusca et Italica. Scritti in ricordo di Massimo Pallottino*, Pisa, Roma 1997, pp. 575-598.
- TORELLI 2008: M. TORELLI, "Exterminatio", in *Sepolti tra i vivi* 2008, pp. 805-820.
- TORELLI 2011: M. TORELLI, *La forza della tradizione. Etruria e Roma: continuità e discontinuità agli albori della storia*, Milano 2011.
- TOYNBEE 1993: J. M. C. TOYNBEE, *Morte e sepoltura nel mondo romano*, Roma 1993.
- TRUCCO 1999: F. TRUCCO, "Tarquinia (Viterbo). Località Villa Bruschi Falgari. La necropoli della prima età del ferro", in *BA* 28-30, 1994 (1999), pp. 79-84.
- TRUCCO 2003: F. TRUCCO, "Strutture funerarie e uso dello spazio nella necropoli della prima età del ferro di Villa Bruschi Falgari a Tarquinia", in *PPE V*, vol. II, pp. 709-720.
- TRUCCO 2006: F. TRUCCO, "Considerazioni sul rituale funerario in Etruria meridionale all'inizio dell'età del Ferro alla luce delle nuove ricerche a Tarquinia", in *Atti Verucchio* 2006, pp. 95-102.
- TRUCCO 2006a: F. TRUCCO, "Indagini 1998 - 2004 nella necropoli tarquiniese di Villa Bruschi-Falgari. Un primo bilancio", in AA.VV., *Archeologia in Etruria meridionale*, Atti delle Giornate di studio in ricordo di Mario Moretti (Civita Castellana, 14-15 novembre 2003), Roma 2006, pp. 183-198.
- TRUCCO, DE ANGELIS, IAIA 2001: F. TRUCCO, D. DE ANGELIS, C. IAIA, "Villa Bruschi Falgari: il sepolcreto villanoviano", in A. M. SGUBINI MORETTI (a cura di), *Tarquinia etrusca. Una nuova storia*. Cat. mostra, Roma 2001, pp. 81-93.
- TRUCCO, VARGIU, MANCINELLI 2003: F. Trucco, R. Vargiu, D. Mancinelli, "Il trattamento dei resti

- incinerati nella necropoli della prima età del ferro di Villa Bruschi Falgari a Tarquinia”, in *PPE V*, vol. II, pp. 721-727.
- TSCHUMI 2008: R. TSCHUMI, *The buried treasures of the Ga. Coffin Art in Ghana*, Benteli 2008.
- URBAIN 1980: J. D. URBAIN, s.v. “Morte”, in *Enciclopedia Einaudi*, vol. IX, Torino 1980, pp. 519-555.
- Urne a capanna* 1987: G. BARTOLONI, F. BURANELLI, V. D’ATRI, A. DE SANTIS, *Le urne a capanna rinvenute in Italia*, Roma 1987.
- VANZETTI 2008: A. VANZETTI, “Appunti per l’indagine sulle deposizioni umane in abitato durante la protostoria europea”, in *Sepolti tra i vivi* 2008, pp. 745-770.
- VARGIU, MANCINELLI, TRUCCO 2015: R. VARGIU, D. MANCINELLI, F. TRUCCO, “Lo scavo, il recupero e lo studio di resti cremati. L’integrazione tra antropologia e archeologia. Il caso della necropoli della prima età del ferro di Villa Bruschi Falgari (Tarquinia), in AA.VV., *Immagini di uomini e di donne dalle necropoli villanoviane di Verucchio*, Atti delle Giornate di studio dedicate a Renato Peroni. Verucchio (20-22 aprile 2011), Firenze 2015, pp. 175-186.
- VIGHI 1955: R. VIGHI, “Caere II. Il sepolcreto arcaico del Sorbo”, in *MonAnt* XLII, 1955, cc. 24-199.
- VISCONTI 1817: A. VISCONTI, “Lettera del Signor Dottore Alessandro Visconti al Signor Giuseppe Carnevali di Albano sopra alcuni vasi sepolcrali rinvenuti nelle vicinanze dell’antica Alba Longa”, in *Atti dell’Accademia* 1817.
- VON ELES 2006: P. VON ELES, “Il rituale funerario nel Villanoviano dell’Emilia Romagna: considerazioni alla luce di nuovi scavi e nuovi studi”, in *Atti Verucchio* 2006, pp. 67-78.
- WILLIAMS 2003: H. WILLIAMS (ed.), *Archaeologies of Remembrance. Death and Memory in Past Societies*, New York 2003.
- WILLIAMS 2006: H. WILLIAMS, *Death and Memory in Early Medieval Britain*, Cambridge 2006.
- ZEVI 1977: F. ZEVI, “Alcuni aspetti della necropoli di Castel di Decima”, in *PP* 32, 1977, pp. 241-285.
- ZEVI, BEDINI 1973: F. ZEVI, A. BEDINI, *La necropoli arcaica di Castel di Decima*, in *StEtr* 41, 1973, pp. 27-44.
- ZIFFERERO 1995: A. ZIFFERERO, “Rituale funerario e formazione delle aristocrazie nell’Etruria protostorica. Osservazioni sui corredi femminili e infantili di Tarquinia”, in *PPE II*, vol. 1, pp. 257-265.

		Pithekoussai	Pontecagnano	Ostera dell'Osa	Veio
800			IB	IIB	IC
					IIA
775		Primo stanziamento	IIA	IIIA	IIB
750	Liv. 10				
	Liv. 11				
	Liv. 12				
	Liv. 13	TG1	IIB	IIIB	IIC
725	Liv. 14				
	Liv. 15				
	Liv. 16				
	Liv. 17				
	Liv. 18				
	Liv. 19				
	Liv. 20				
	Liv. 21				
	Liv. 22				
700	Liv. 23	TG 2		IVA1	IIIA
	Liv. 24				
	Liv. 25				
	Liv. 26				
	Liv. 27				
	Liv. 28				
675	Liv. 29	MPC I	Orientalizzante		
	Liv. 30				
	Liv. 31	MPC II			
	Liv. 32			IVA2	IIIB
650	Liv. 33				
	Liv. 34	TPC TR			
	Liv. 35	TPC TR-CA			
	Liv. 36			IVB	IV
	Liv. 37	CA			
	Liv. 38				
600	Liv. 39				
	Liv. 40	CM			

Fig. 1. Correlazione tra le sequenze culturali dei centri principali dell'Italia centro-meridionale nella fase recente della prima età del Ferro fondata sui parallelismi offerti dalla necropoli di Pithekoussai e sulla sua scansione su basi stratigrafiche (da Nizzo 2007, p. 85, fig. 39)

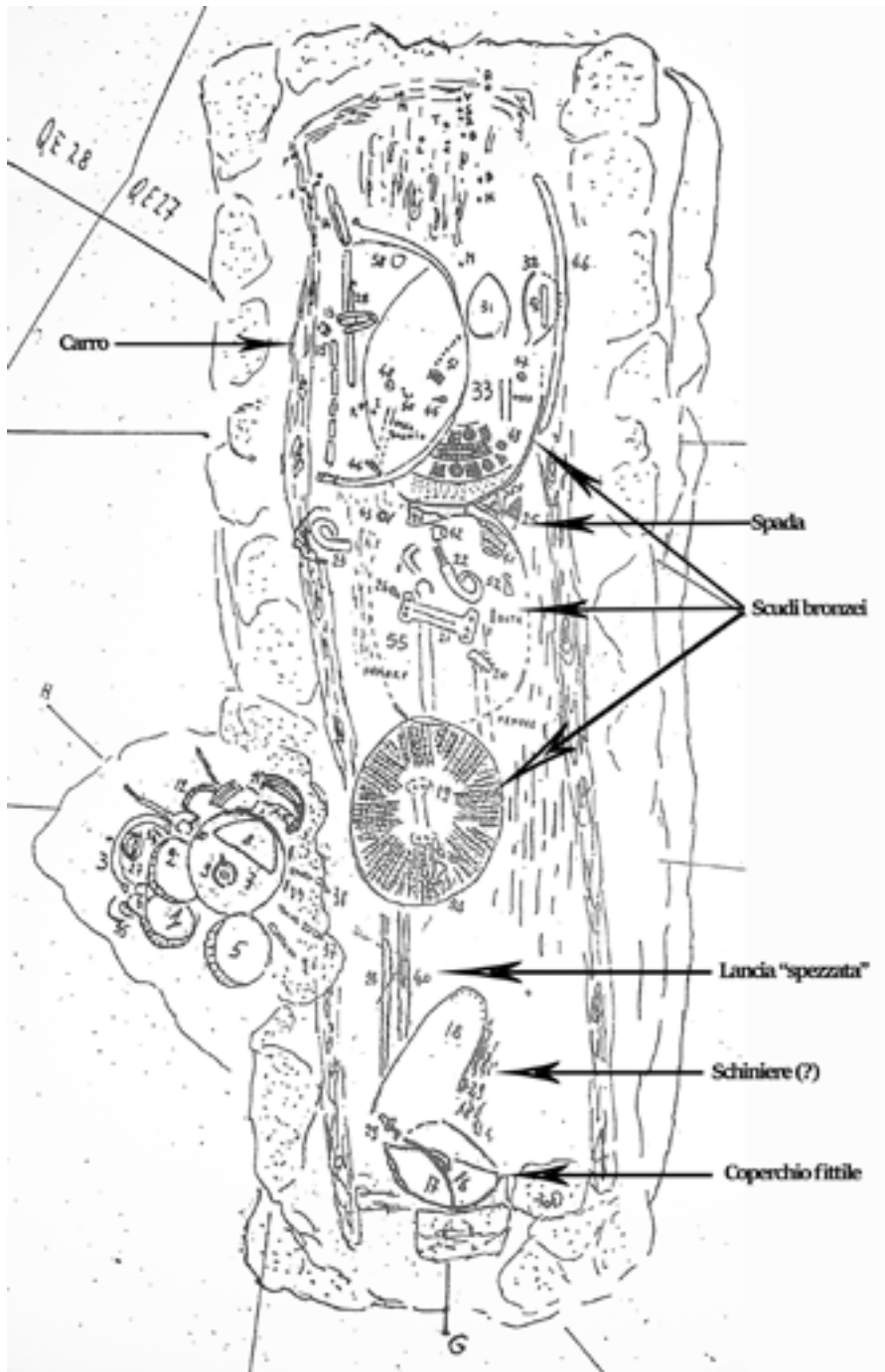


Fig. 2. Castel di Decima T. 21. Disegno con la localizzazione dei materiali principali in corso di scavo. Da Nizzo 1999-2000 (dis. A. Bedini)



Fig. 3. Castel di Decima T. 21. Veduta zenitale della sepoltura in corso di scavo (da Nizzo 1999-2000)



Fig. 4. Veio, Casale del Fosso, t. 1036. Foto del corredo nell'attuale allestimento museale (foto archivio Museo Nazionale Etrusco di Villa Giulia)

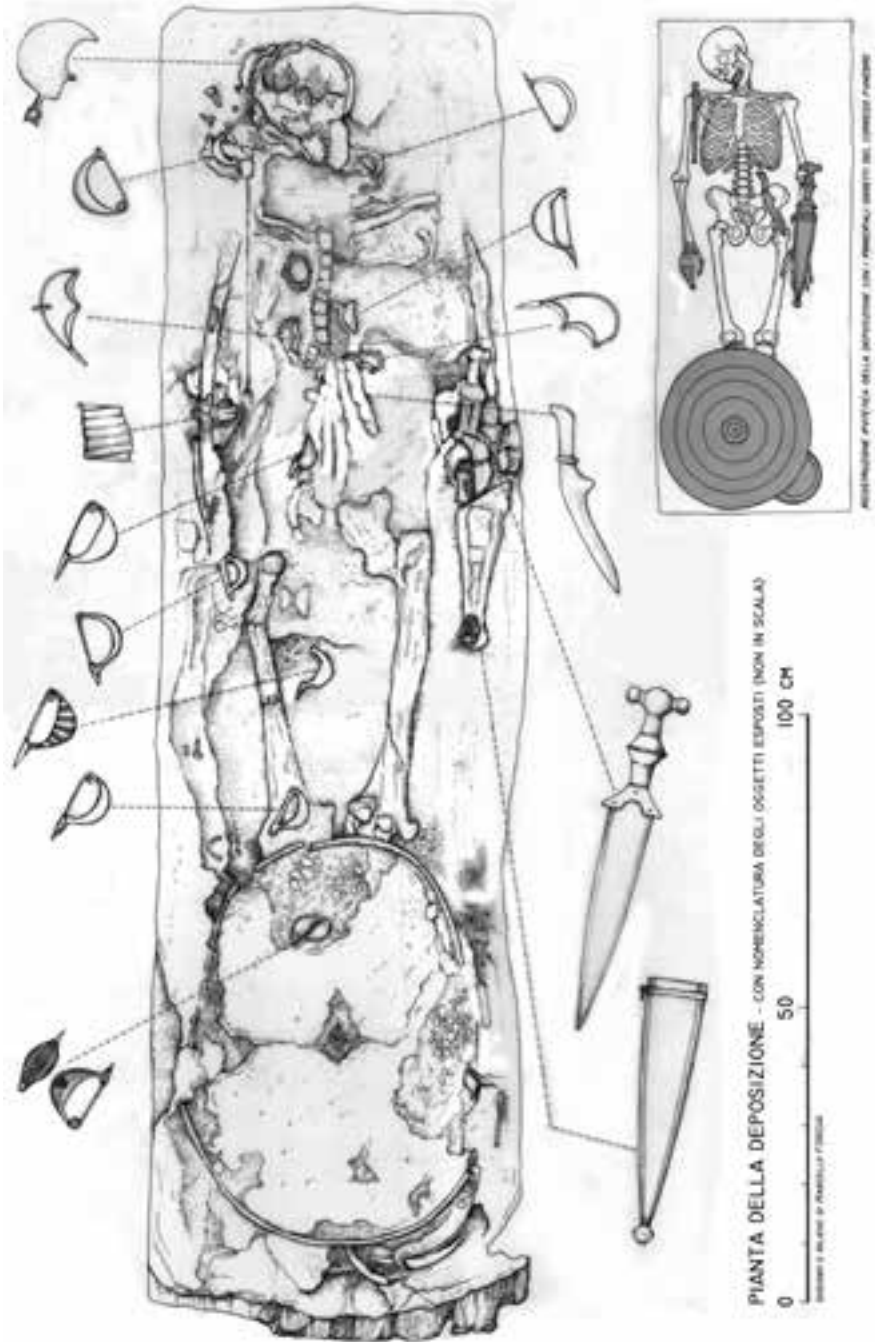


Fig. 5. Trevisano Romano, Rigostano, t. 38. Planimetria della sepoltura con disposizione dei principali oggetti del corredo (elab. Marcello Forgia, archivio Museo Nazionale Etrusco di Villa Giulia)

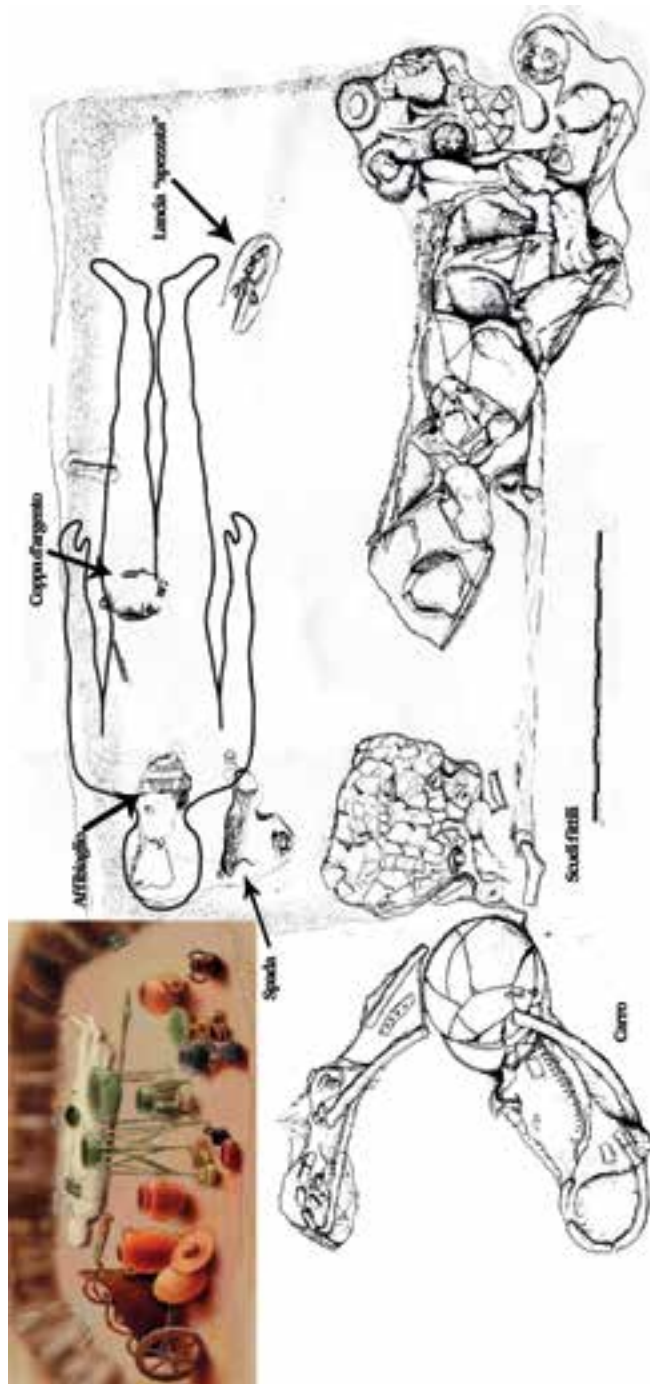


Fig. 6. Castel di Decima, rilievo della tomba 15 (da *NSc* 1975, p. 253, fig. 11, con sovrapposizione del disegno ricostruttivo, da BEDELLO TATA 1996)

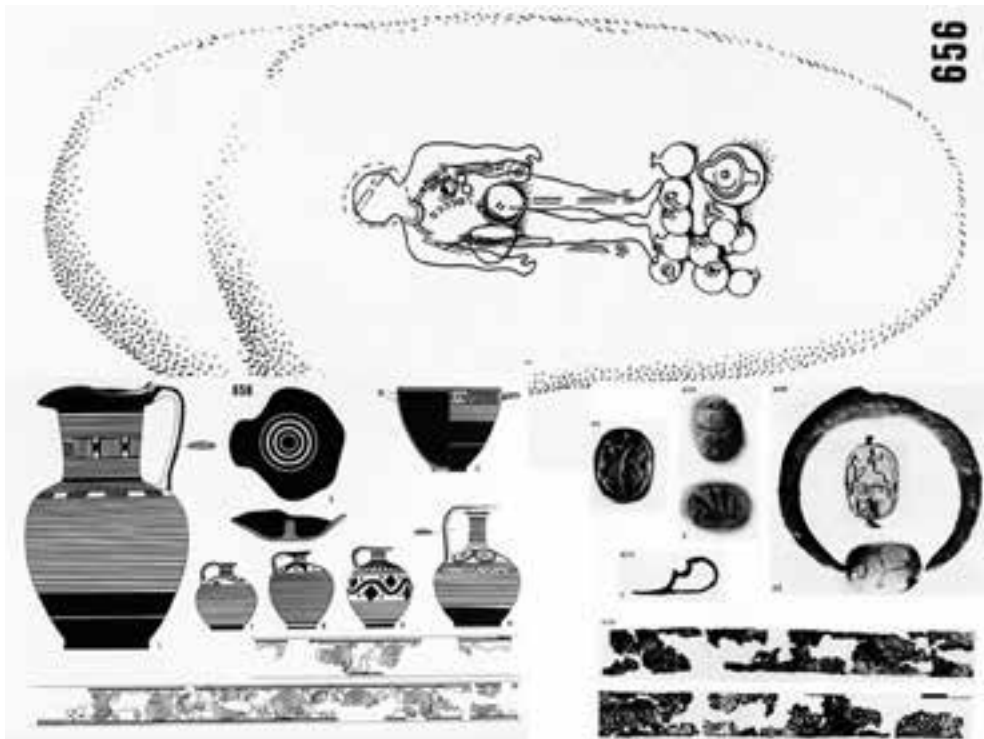


Fig. 7. Necropoli di *Pithekoussai*: tomba 656, planimetria e corredo (da Nizzo 2011a, p. 90, fig. 15)

CATEGORIA	Strategie	Processo	Struttura	Esito	Struttura
0. Rifiuto del cadavere	\	\	\	\	\
1. Evitare (distruggendo)	<ul style="list-style-type: none"> • Cremazione • Cannibalismo Funebre 	Rifiuto	Distruzione	Discontinuità massima	Culturale
2. Accelerare	<ul style="list-style-type: none"> • Esposizione o abbandono rituale 	Accettazione	Accelerazione	Discontinuità	Culturale/Naturale
3. Dissimulare (consentire)	<ul style="list-style-type: none"> • Sepoltura 	Accettazione	Dissimulazione	Discontinuità	Culturale/Naturale
4. Rallentare	<ul style="list-style-type: none"> • Imbalsamazione temporanea • Tanatoprassi 	Accettazione	Rallentamento	Continuità Temporanea	Culturale/Naturale
5. Bloccare (evitare conservando)	<ul style="list-style-type: none"> • Mummificazione • Criogenizzazione 	Rifiuto	Conservazione	Continuità massima	Iper-Culturale

Fig. 8. Le «strategie del controllo culturale della putrefazione»: rielaborazione da FAVOLE 2003 e REMOTTI 2006a



Fig. 9. Dolciano, Canopo su trono, in lamina di bronzo con testa in terracotta. VI sec. a.C. Museo Archeologico Nazionale di Chiusi (foto www.commonswikimedia.org)



Fig. 10. Tarquinia, Villa Bruschi Falgari, t. 64, esempio di sepoltura con vestizione del cinerario e scodella-coperchio "rovesciata" (da TRUCCO, DE ANGELIS, IAIA 2001, p. 89, fig. 104)

SISTEMA DI SEGNI	AZIONI	ESITI POSSIBILI
I Utilizzo degli spazi	A. collocazione topografica	1. scelta dell'arca 2. raggruppamenti 3. pozzetti accostati 4. posizione isolata
	B. collocazione stratigrafica	1. pozzetti singoli 2. pozzetti intersecantisi 3. sovrapposizioni 4. riapertura dei contenitori
II Modalità rituali	A. costruzione della pira	1. terra di rogo: carboni/cenere
	B. sistemazione del defunto e sue pertinenze sulla pira	1. ossa 2. ornamenti personali 3. oggetti personali 4. cimeli del carro e bardatura
	C. offerte sulla pira	1. vasellame 2. oggetti donati
	D. smontaggio della pira	1. selezione di cenere, carboni, ossa, oggetti combusti
	E. preparazione del pozzetto	1. relazioni con altre sepolture 2. forma, misure, profondità 3. elementi strutturali
	F. deposizione nel pozzetto	1. contenitori 2. esiti selezionati dal rogo (v. sopra) 3. pertinenze del defunto: tessuti, oggetti personali, vasellame accessorio, utensili, elementi di carro e bardatura, cibi, elementi lapidei
	G. riti sulla fossa	1. oggetti offerti 2. cibi offerti
	H. chiusura del pozzetto	1. riempimento 2. segnaoli
	I. riti successivi alla chiusura	1. oggetti offerti 2. cibi offerti
	L. riapertura del pozzetto per successive deposizioni	1. unione di due sepolture in un unico contenitore; 2. deposizioni accostate; 3. deposizioni sovrapposte; 4. riposizionamento di elementi lapidei
M. riapertura dell'ossuario per successive deposizioni	1. commistione di più sepolture in un unico ossuario	
III Tipologia dei materiali		

Fig. 11. Sepulture a incinerazione: modello dei rapporti tra azioni rituali ed evidenze archeologiche (da BOIARDI, VON ELES 1996, p. 55, fig. 1)



Fig. 12. Veio, Necropoli dei Quattro Fontanili, tomba di guerriero AA1, 750-720 a.C. Veduta di insieme del corredo nell'attuale allestimento museale (foto archivio Museo Nazionale Etrusco di Villa Giulia)

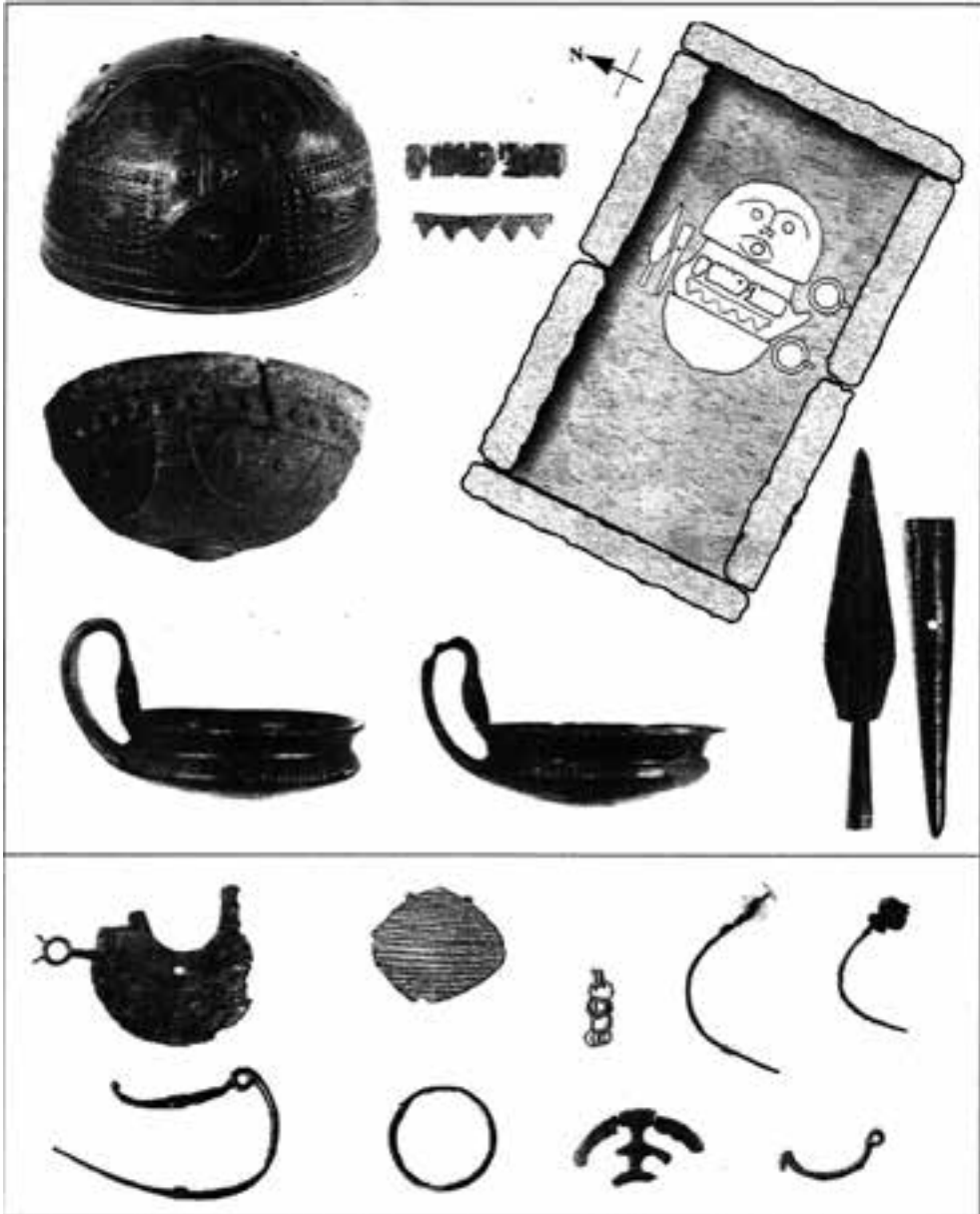


Fig. 13. Tarquinia, tomba II di Poggio Impiccato, schizzo ricostruttivo della disposizione dell'urna e degli oggetti di corredo (in alto); elementi deposti all'interno del cinerario (in basso) (da DELPINO 2005, p. 358, tav. IV)



Fig. 14. Vulci, necropoli dell'Osteria, Tomba del Carro di bronzo, 680-670 a.C. Veduta di insieme del corredo nell'attuale allestimento museale (foto archivio Museo Nazionale Etrusco di Villa Giulia)



Fig. 15. Vulci, necropoli dell'Osteria, rinvenimento sporadico, biconico d'impasto con riproposizione plastica dei seni (foto archivio Museo Nazionale Etrusco di Villa Giulia)



Fig. 16. Urna a capanna di impasto dall'Etruria meridionale (IX sec. a.C.). Recupero Guardia di Finanza (da V. Nizzo, "Urna a capanna in impasto con decorazione plastica e incisa", in AA.VV., *Symbola. Il potere dei simboli*, Mozzecane 2015, pp. 210-215)



Fig. 17. Lavinium-Pratica di Mare, t. 21. Veduta d'insieme del corredo (nel riquadro dettaglio degli oggetti in bronzo miniaturizzati: scudi bilobati, schinieri, lancia, spada, coltello e rasoio). Si noti l'olla cinerario con ansa probabilmente defunzionizzata e coperchio "domificato" allusivo al tetto di una capanna. Museo di Lavinium (foto V. Nizzo)

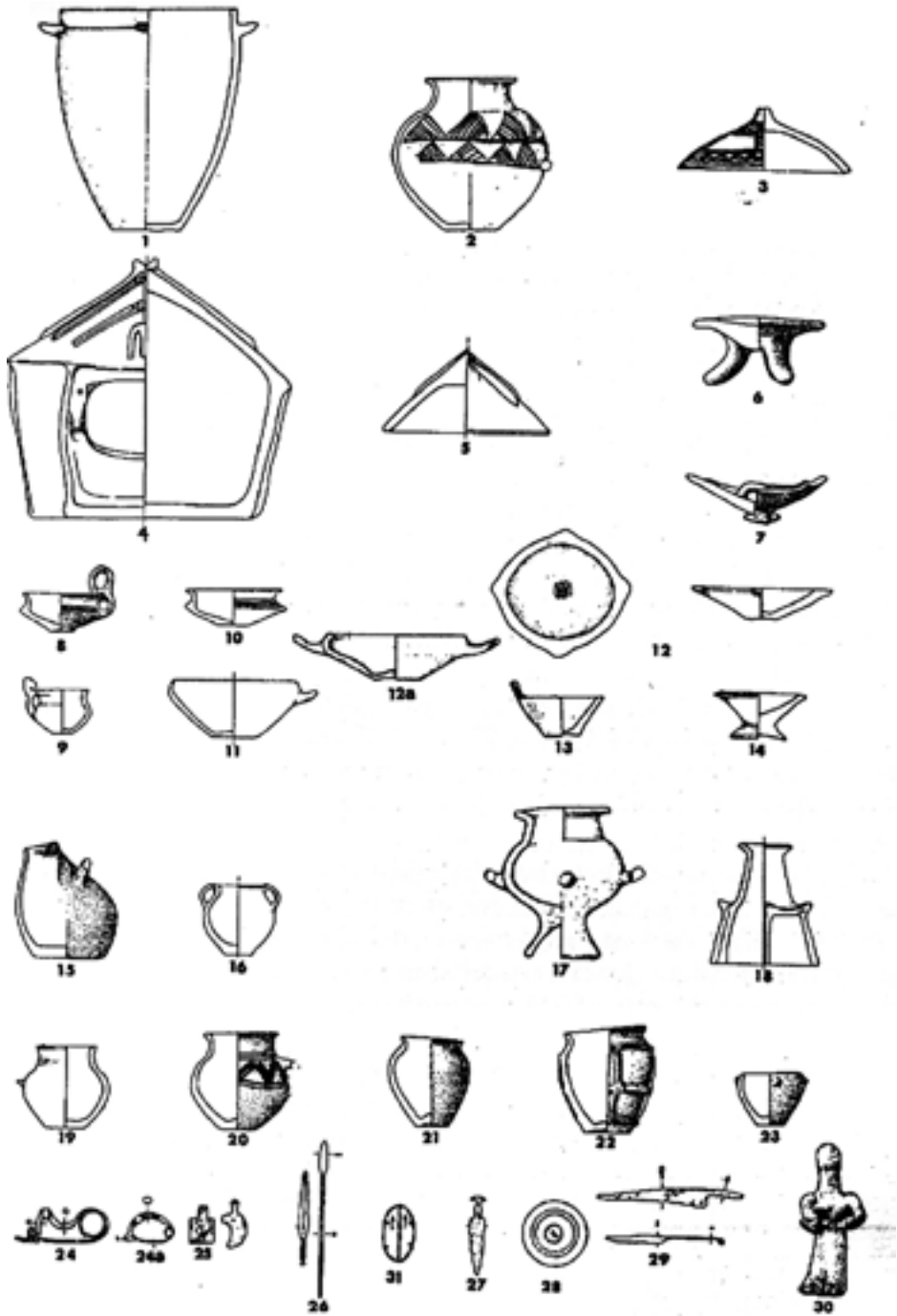


Fig. 18. Tipi caratteristici delle incinerazioni del I periodo laziale (da BIETTI SESTIERI, DE SANTIS 2003, p. 758, fig. 5)



Fig. 19. Pithekoussai, anfore da trasporto utilizzate come contenitori per sepolture di infanti inumati a «*enchytrismos*». Museo di Pithekoussai, Lacco Ameno (foto V. Nizzo)



1



Fig. 20. Pithekoussai, t. 950. Foto in corso di scavo (G. Buchner) e particolare dei ceppi in ferro (da CINQUANTAQUATTRO 2016, p. 58, fig. 11)

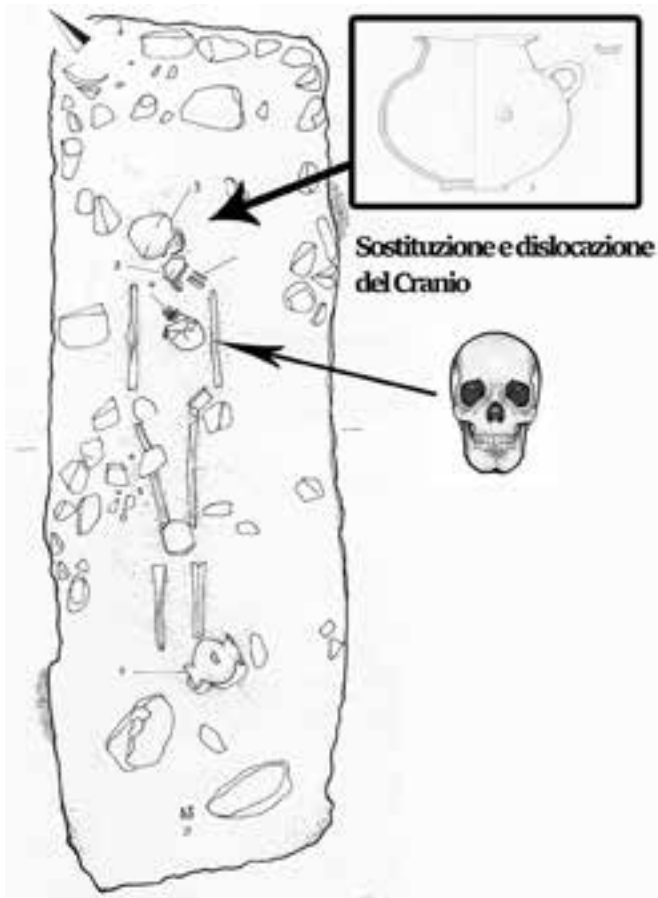


Fig. 21. Osteria dell'Osa, t. 29. Cranio sostituito da una tazza e deposto sul petto (rielaborata da BIETTI SESTIERI 1992, fig. 3a.416)

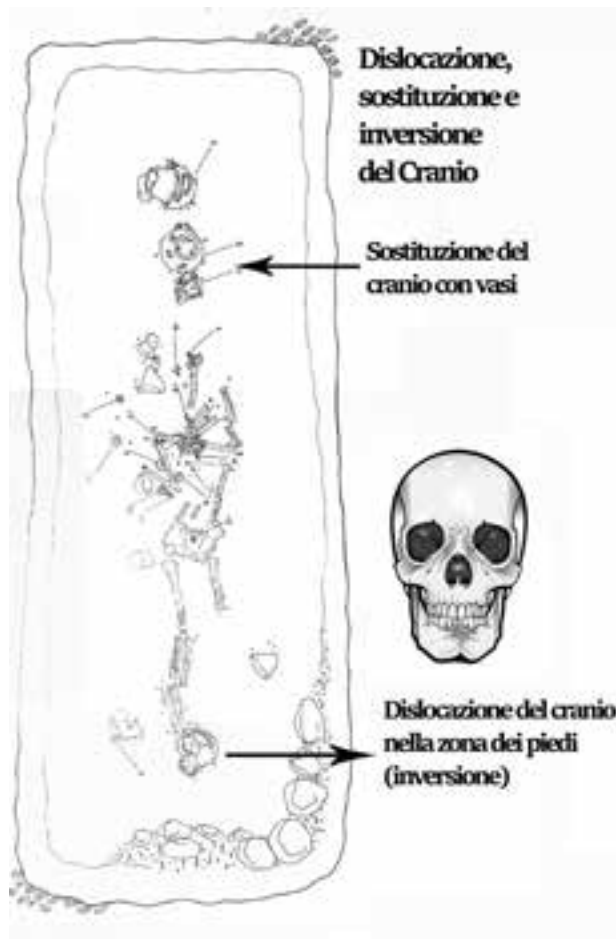


Fig. 22. Osteria dell'Osa, t. 563. Cranio dislocato in corrispondenza dei piedi e sostituito da alcuni vasi (rielaborata da BIETTI SESTIERI 1992, fig. 3a348)

Cronologia	Cl. 1-2				Cl. 3				Cl. 4-6				Cl. 7-8				Cl. ind.		Dep2																																
	damm		depr2		damm		depr2		damm		depr2		damm		depr2		damm		depr2																																
	no	dist	no	dist	no	dist	no	dist	no	dist	no	dist	no	dist	no	dist	no	dist	Tot	% sul TotGen																															
II gen	49	160	21	86	105	421	2	4	26	4	36	3	13	3	9	5	33	15	50	6	9	35	115	4	29	2	5	16	56	5	4	2	11	251	96	22,8	38,2														
IIA gen	6	54	6	21	45	136	1	1	10	2	14	1	6	1	3	11	3	14	2	15	34	2	12	1	9	24	0	0	0	0	0	0	0	83	33	24,3	39,8														
IIA1	2	26	2	7	17	54	1	3	2	6	4	1	5	1	5	14	1	6	1	5	14	1	6	1	3	11	0	0	0	0	0	0	0	0	36	18	33,3	50,0													
IIA2	6	22	3	5	21	67	1	3	4	1	2	2	6	2	6	6	13	1	4	4	9	4	9	4	9	4	9	0	0	0	0	0	0	0	32	11	19,3	34,4													
IIB gen	29	102	10	52	53	246	1	3	15	2	21	1	7	2	8	20	8	35	3	7	17	70	2	15	1	3	26	4	1	2	7	144	60	24,4	41,7																
IIB1	5	49	5	15	26	95	2	5	1	6	5	2	2	9	2	17	5	9	33	4	4	2	6	4	2	6	0	0	0	0	0	0	0	0	56	28	29,5	50,0													
IIB2	9	27	1	17	19	73	1	3	1	5	1	5	6	3	10	2	7	22	2	8	1	2	15	1	2	15	1	2	37	0	0	0	0	0	0	49	20	27,4	40,8												
IIIA gen	14	1	9	32	12	68	3	3	0	0	0	2	1	3	2	4	7	2	19	4	2	4	14	2	2	14	2	2	37	0	0	0	0	0	0	0	13	0	0	0											
IIIA1	4	1	5	11	4	25	3	3	0	0	0	1	1	1	1	1	3	1	5	1	2	3	7	0	3	7	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	16	0	0	0									
IIIB gen	5	4	12	4	25	72	1	1	2	1	1	1	2	1	1	4	5	2	3	14	5	1	5	3	14	2	4	1	7	38	0	0	0	0	0	0	0	16	0	0	0										
IIIV gen	27	1	9	19	16	72	1	1	2	1	1	1	4	5	2	3	14	5	1	5	3	14	2	4	1	7	38	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	38	0	0	0								
IIVA1	11	6	4	6	27	1	1	1	1	1	1	0	2	4	1	7	4	1	7	4	1	2	7	2	1	5	19	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	19	0	0	0								
IIVA2	4	1	2	4	3	14	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0								
IIVB gen	6	1	4	7	20	73	1	1	2	1	1	1	2	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1						
Totale	90	162	39	137	133	561	2	4	30	5	41	3	13	6	9	6	37	21	50	15	18	40	144	13	29	5	14	23	84	7	10	3	20	326	96	17,1	29,4														
II gen	11,8	38,0	5,0	20,4	24,9	42,1	1	3	28	7	39	3	1	1	5	10	15	50	6	9	35	115	4	29	2	5	16	56	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	160	64	15,2	40,0							
IIA gen	5,9	39,7	5,9	15,4	33,1	136	1	9	5	15	2	1	2	6	3	14	2	15	34	2	12	1	34	2	12	1	9	24	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	52	21	15,4	40,4						
IIA1	3,7	48,1	3,7	13,0	31,5	54	1	4	4	9	1	1	1	1	7	1	5	14	1	6	1	3	11	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	18	8	14,8	44,4					
IIA2	10,5	38,6	5,3	8,8	36,8	57	2	1	3	2	2	1	3	2	5	6	13	1	4	4	9	4	9	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	25	11	19,3	44,0					
IIB gen	11,8	41,5	4,1	21,1	21,5	246	1	2	16	2	21	1	3	4	8	35	3	7	17	70	2	15	1	3	5	26	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	100	42	17,1	42,0				
IIB1	5,3	51,6	0,0	15,8	27,4	95	2	1	2	1	2	2	2	17	5	9	33	4	2	6	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	39	21	22,1	53,8				
IIB2	12,3	37,0	1,4	23,3	26,0	73	1	5	1	7	1	1	3	10	2	7	22	2	8	1	2	2	15	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	24	7	9,6	29,2			
IIIA gen	20,6	1,5	13,2	47,1	17,6	68	4	2	0	0	0	3	3	2	4	7	2	15	4	2	4	14	2	2	15	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	30	1	1,5	3,3		
IIIA1	16,0	4,0	20,0	44,0	16,0	25	2	2	0	0	0	0	0	0	0	1	3	1	5	1	2	3	7	1	1	12	1	4	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	12	1	4,0	8,3		
IIIB gen	20,0	0,0	16,0	48,0	16,0	25	1	1	1	1	1	1	1	1	1	3	4	8	2	3	5	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
IIIV gen	37,5	1,4	12,5	26,4	22,2	72	1	1	1	2	1	1	4	5	2	3	14	5	1	5	3	14	1	5	3	14	1	26	1	1	4	3,8	1	1,4	3,8	1	26	1	1,4	3,8	1	26	1	1,4	3,8						
IIVA1	40,7	0,0	22,2	14,8	22,2	27	1	1	1	1	1	1	2	4	1	7	4	1	7	4	1	7	4	1	7	4	1	7	4	1	7	4	1	7	4	1	7	4	1	7	4	1	7	4	1	7	4	1	7	4	
IIVA2	28,6	7,1	14,3	28,6	21,4	14	1	1	1	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0		
IIVB gen	40,0	0,0	5,0	20,0	35,0	20	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1			
Totale	16,0	28,9	7,9	34,4	23,7	561	1	4	33	7	45	0	3	1	4	6	14	17	28	6	9	19	81	13	31	2	5	22	73	1	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	

Fig. 23. Osteria dell’Osa. Inumazioni. Prospetto generale dei dati relativi agli eventuali interventi post-deposizionali (da Nizzo 2006-2007, fig. 70)

Valori reali: Rito-Cronologia		Dati 'reali' delle sottofasi								Dati 'reali' generali									
		IIA1	IIA2	II B1	II B2	IIIA	IIIB	IV A1	IV A2	IV B	IIA gen	II B gen	II gen	III gen	IV gen	II+III gen	III+IV gen	Tot. Gen	
Cremazioni	M-M?	16	4	3	0	0	1	0	0	0	23	5	31	1	0	32	1	0	32
	F-F?	1	0	0	1	1	0	0	0	0	1	3	4	1	0	5	1	0	5
	I	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	1	0	0	1
	Tot.	17	4	3	1	1	0	0	0	0	24	8	36	2	0	38	2	0	38
Inumazioni (I+IE)	M-M? (I)	18	25	39	24	12	8	7	9	7	52	100	160	29	23	190	46	1	217
	F-F? (I)	36	32	56	49	13	16	19	4	9	83	144	251	34	33	288	67	0	326
	I (I)	0	0	0	0	0	0	1	1	4	1	2	10	1	8	11	9	0	19
	Tot. (I+IE)	54	57	95	73	25	26	27	14	20	136	246	421	64	64	489	122	1	562
Tot. (C+I)		71	61	98	74	26	26	27	14	20	160	254	457	66	64	527	124	1	600

Fig. 24. Osteria dell'Osa. Sintesi dei dati relativi alla distribuzione dei rituali per fase (da Nizzo 2006-2007, fig. 47)

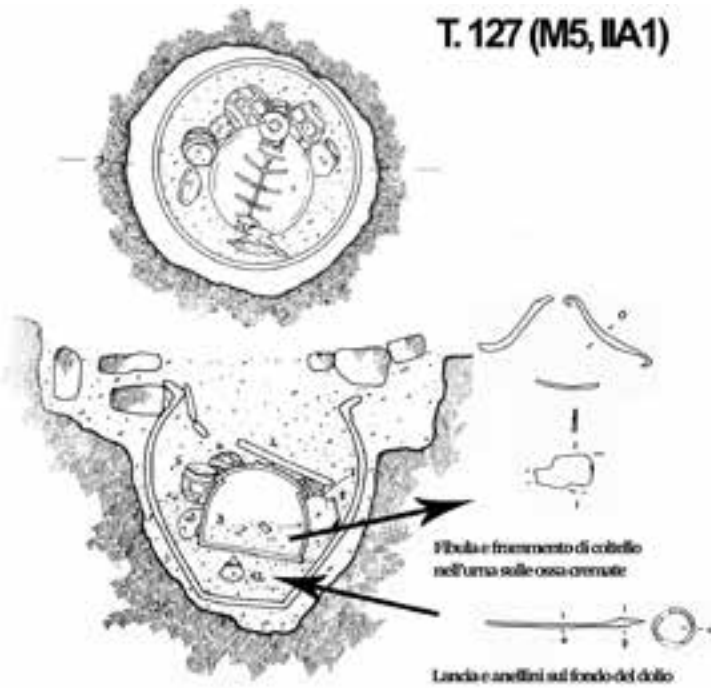


Fig. 25. Osteria dell'Osa, t. 127. Sezione e planimetria della sepoltura con la dislocazione di una selezione di oggetti significativi (rielaborata da BIETTI SESTIERI 1992, figg. 3a.27-28)

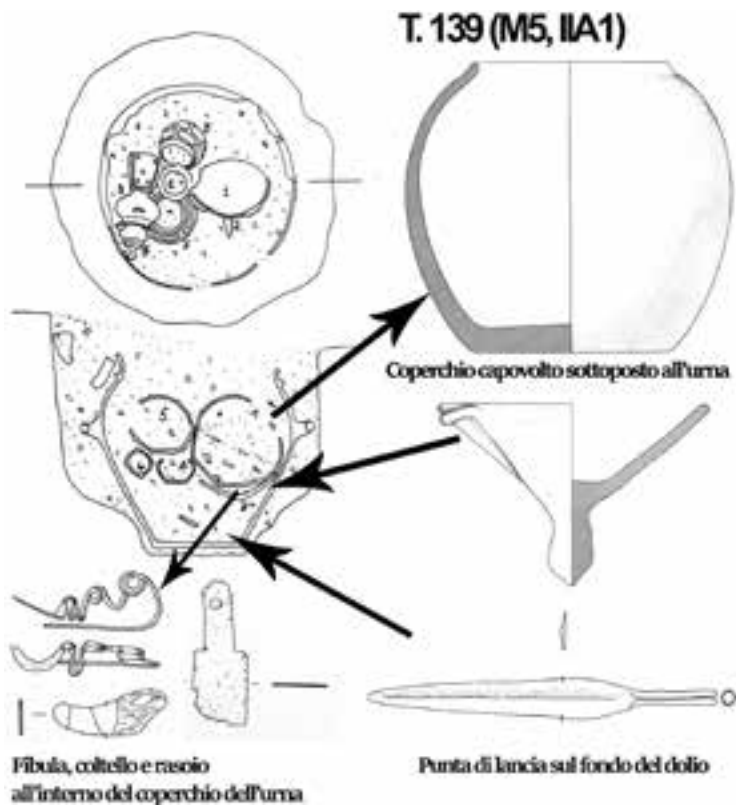


Fig. 26. Osteria dell'Osa, t. 139. Sezione e planimetria della sepoltura con la dislocazione di una selezione di oggetti significativi (rielaborata da BIETTI SESTIERI 1992, figg. 3a.70-71)

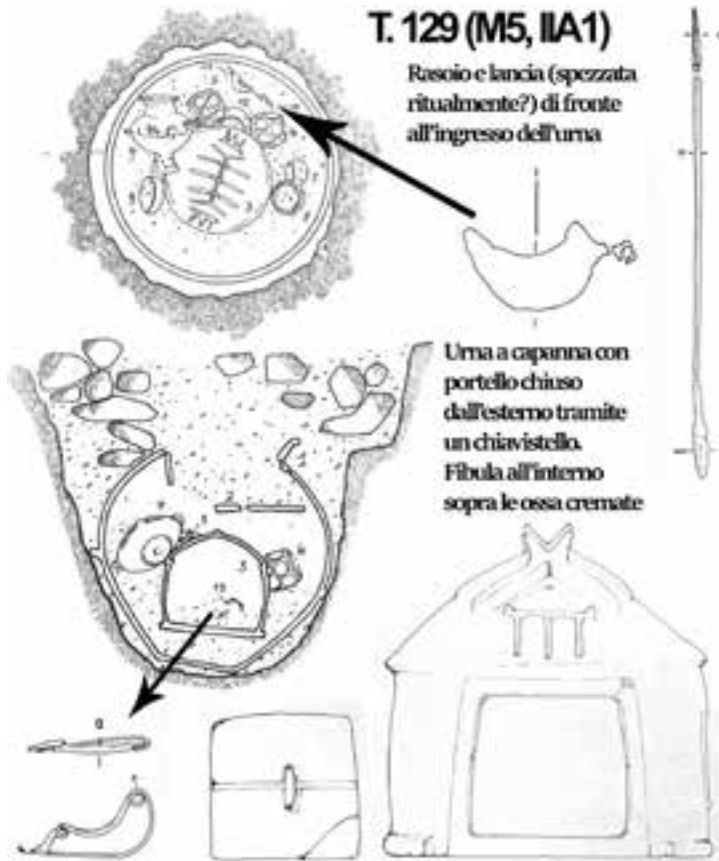


Fig. 27. Osteria dell'Osa, t. 129. Sezione e planimetria della sepoltura con la dislocazione di una selezione di oggetti significativi (rielaborata da BIETTI SESTIERI 1992, figg. 3a.29-30)

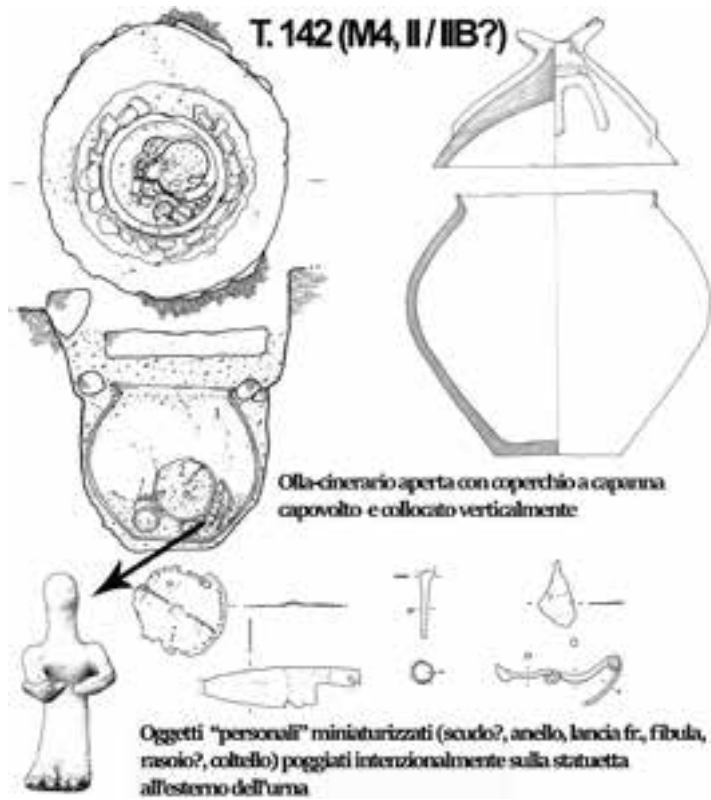


Fig. 28. Osteria dell'Osa, t. 142. Sezione e planimetria della sepoltura con la dislocazione di una selezione di oggetti significativi (rielaborata da BIETTI SESTIERI 1992, figg. 3a.111-112)

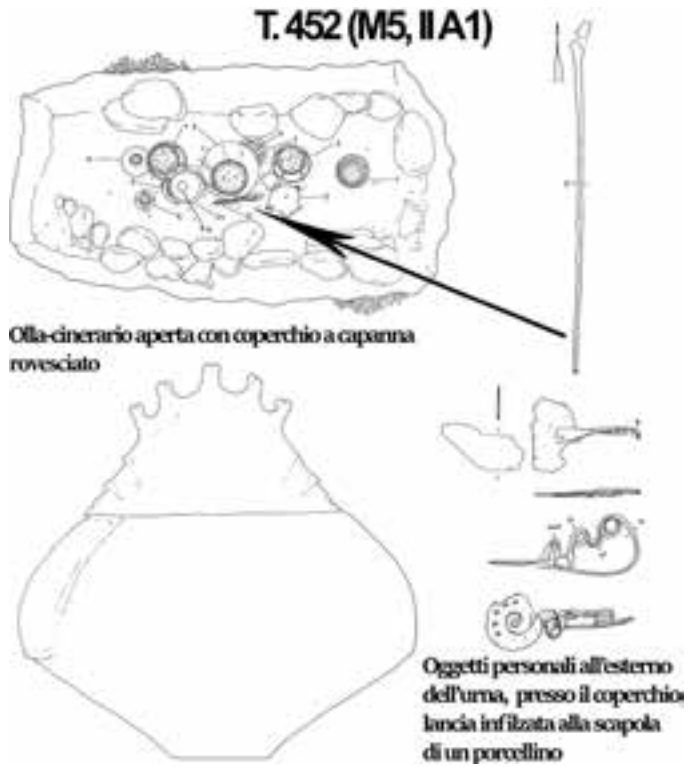


Fig. 29. Osteria dell'Osa, t. 452. Planimetria della sepoltura con la dislocazione di una selezione di oggetti significativi (rielaborata da BIETTI SESTIERI 1992, figg. 3a.293-294)

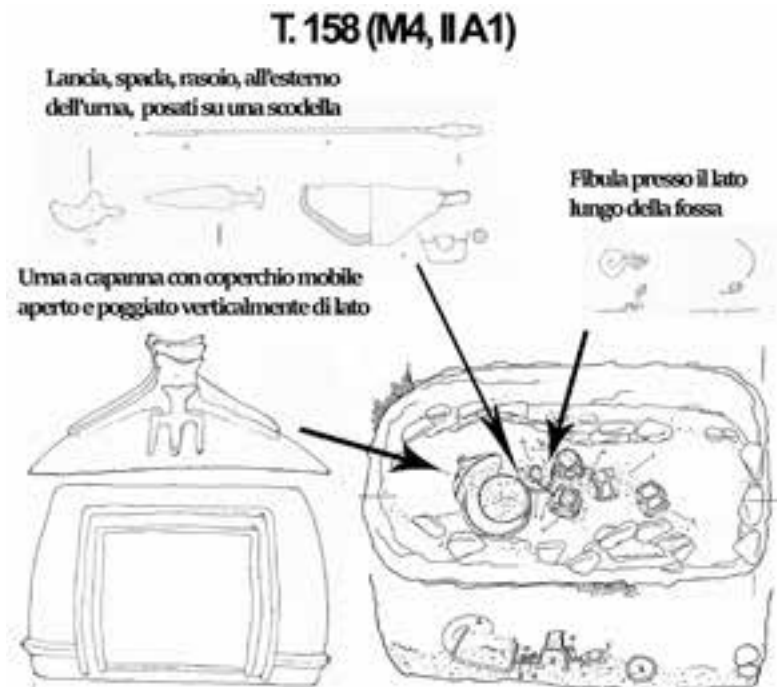


Fig. 30. Osteria dell'Osa, t. 158. Sezione e planimetria della sepoltura con la dislocazione di una selezione di oggetti significativi (rielaborata da BIETTI SESTIERI 1992, figg. 3a.22-23)

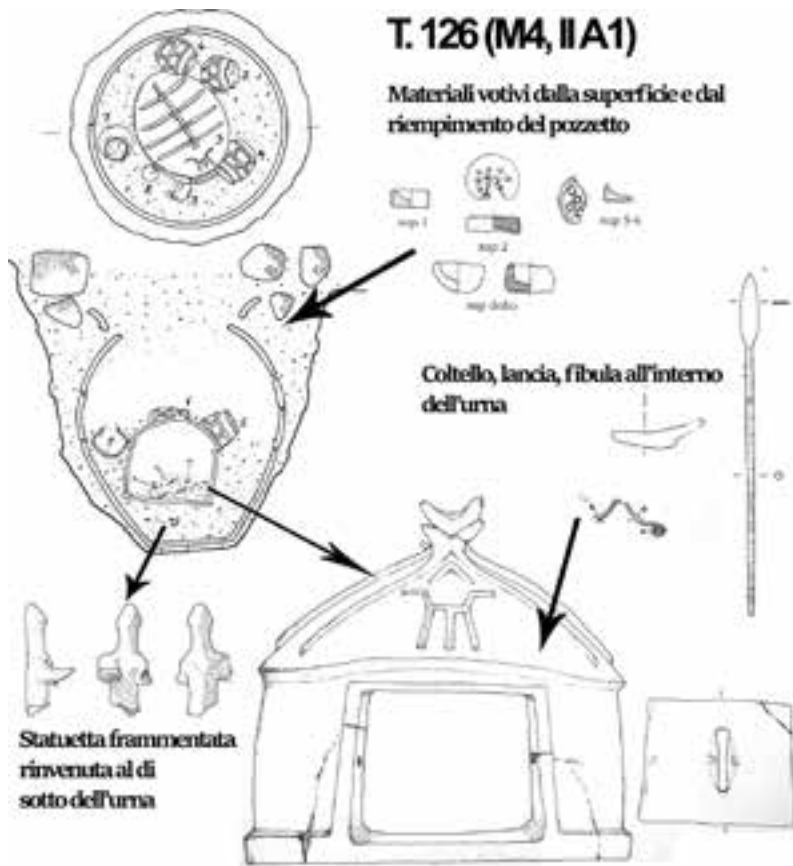


Fig. 31. Osteria dell'Osa, t. 126. Sezione e planimetria della sepoltura con la dislocazione di una selezione di oggetti significativi (rielaborata da BIETTI SESTIERI 1992, figg. 3a.20-21)

RELAZIONI



Per vedere il filmato integrale dell'intervento inquadrare il QR Code con il cellulare (dopo aver scaricato l'apposita applicazione).

COSTRUZIONE E PERPETUAZIONE DELLE IDENTITÀ SOCIALI. L'UTILIZZO DEL RITUALE FUNERARIO NEL SUD-EST DELLA PENISOLA IBERICA DURANTE L'ETÀ DEL BRONZO ANTICO E MEDIO (2100-1350 CAL. A.C.)¹

Introduzione. Le identità sociali molteplici e costruite

L'identità viene generata per opposizione ad altri e identificazione con alcuni², servendo come preconditione per la giustificazione della disuguaglianza³.

Pertanto, l'identità, come manifestazione ideologica, sempre è costruita dagli organi politici della comunità, rivelandosi come espressione delle differenze sociali esistenti, sebbene alcune identità possono non corrispondere alle opposizioni fondamentali di una determinata società, soprattutto a causa dell'interesse del gruppo dirigente di mantenere una situazione di stabilità e deviare i conflitti. In tal senso si è detto che le identità sono prodotti artificiali ed entità di limiti non pienamente definiti⁴. In realtà, al trascendere i rapporti sociali dominanti in una comunità si può considerare che le identità sono fondamentalmente finzioni⁵ guidate dalla collettività o, più frequentemente, da chi governa⁶, anche se una volta createsi vivono come reali⁷, con costruzione-decostruzione costante⁸.

La nostra posizione è più radicale rispetto ad altre⁹ nel senso che ritiene che in ultima analisi, tutte le identità di gruppo derivano da un'imposizione, perché, essendo state create dall'opposizione verso gli altri¹⁰, sono i gruppi dominanti i primi a rendersi conto della situazione e a cercare di influenzare la formazione delle altre identità. Eppure esistono dietro questi raggruppamenti condizioni oggettive (sesso, classe, ecc.), che favoriscono l'unione in un determinato gruppo. Neanche nel mondo moderno le classi dominate riescono a costituire gruppi di potere che possano sovvertire l'ordine costituito. Ovviamente, dall'analisi archeologica è facile apprezzare da un lato i gruppi dominanti, la cui identità tende a manifestarsi chiaramente (anche con i processi ideologici di emulazione o di mascheramento che possono essere presenti in alcune società)¹¹ e, dall'altro, possiamo vedere processi identitari che seguono altre condizioni oggettive (sesso, età...) in misura maggiore

¹ Questo lavoro è stato realizzato grazie al progetto: "Dieta y movilidad en la Prehistoria Reciente de Andalucía. Un estudio de la jerarquización social a partir del registro funerario (P12-HUM-1510)" finanziato dalla Consejería de Economía, Innovación, Ciencia y Empleo de la Junta de Andalucía.

² PORTAL 1993, pp. 60, 62; ASSMANN 1997, p. 110; FABIETTI, MATERA 2000, pp. 173-184; BOURDIEU 2002, pp. 105-117; FABIETTI 2007a, p. 138; MALIGHETTI 2007b, pp. 179-180; FERNÁNDEZ, RUIZ 2011, p. 225; LURAGHI 2011, p. 9.

³ CARDENETE 2009, p. 33; LURAGHI 2011, p. 9.

⁴ MALIGHETTI 2007a, p. 7; Id. 2007b, pp. 196, 197.

⁵ ASSMANN 1997, p. 102; LEONINI 2002, p. 15; MALIGHETTI 2007a, p. 9.

⁶ ASSMANN 1997, p. 101; SMITH 2008, pp. 34-46; CARDENETE 2009, p. 32; DERKS, ROYMANS 2009, pp. 7-8; LURAGHI 2011, p. 9.

⁷ FABIETTI 2007b, pp. 40-41; JENKINS 2002, p. 128; MALIGHETTI 2007a, p. 12; FERNÁNDEZ, RUIZ 2011, p. 226.

⁸ FABIETTI, MATERA 2000, pp. 17-18; MALIGHETTI 2007a, p. 24; DERKS, ROYMANS 2009, pp. 7-8.

⁹ CARDENETE 2009, p. 32.

¹⁰ BARTH 1969a, BAHRANI 2006.

¹¹ PARKER PEARSON 1984; METCALF, HUNTINGTON 1991; NILSSON STUTZ 2003; BROWN 2007, p. 303; FAHLANDER, OESTIGAARD 2008; ADAMS, KING 2011.

o minore. Questo accade spesso in società di classe come un modo di promuovere “identità ideologiche trasversali” volte alla perpetuazione dell’ordine sociale.

Come mostrano questi processi di occultamento ideologico e assegnazione multipla, l’identità è un corollario del potere, condizionata da rapporti di produzione e imposta dall’alto¹². Il potere tende a impedire che si formino o rafforzino identità che mettano in pericolo la loro situazione¹³ e che siano veramente basate sulla situazione dei rapporti sociali di produzione (attualmente non si è ben sviluppata la coscienza di classe nei subalterni).

Le identità cambiano continuamente per le relazioni a differente scala¹⁴, e quindi sono anche determinate socialmente ed economicamente¹⁵.

In fondo non solo le divisioni possono avvenire simultaneamente a più livelli, ma una persona può appartenere a diversi gruppi¹⁶, ciò agevola la dissoluzione dei gruppi che integrano le persone che veramente condividono una posizione nei rapporti sociali di produzione, soprattutto di coloro che si trovano in situazioni di sfruttamento. In realtà, le persone sono spesso inconsapevoli (o non scelgono) di appartenere a questi gruppi. In questo processo di costruzione, il rituale funerario ha l’indubbio vantaggio di collegare il passato e il futuro, per questo motivo è stato comunemente usato per mostrare un’organizzazione sociale che presumibilmente non è cambiata e che, negli auspici dei beneficiari, non dovrebbe mai cambiare. Infatti, attraverso il rituale funerario che trasferisce alcuni elementi in un futuro (più o meno prossimo) si produce la perpetuazione (ideale) delle condizioni sociali esistenti, partendo dagli elementi (le tombe degli antenati) che collegano con un passato più o meno lontano. La connessione passato-presente-futuro avviene a partire dai resti umani¹⁷, dagli elementi che li accompagnano e dai “contenitori” che li includono¹⁸. Inoltre questa relazione implica un legame familiare (reale o fittizio, ristretto o prolungato) tra il defunto e i superstiti, che costruisce e perpetua la posizione di questi ultimi nella società attraverso la memoria¹⁹ e serve, quindi, da maschera ideologica per le relazioni reali tra le persone definite dalla loro posizione nella produzione, formando, come si è detto²⁰, una rappresentazione della società. I resti umani materializzano, prima di tutto, l’ideologia delle élite che usano la memoria per sancire la propria autorità²¹. Nonostante le controversie circa le difficoltà di dedurre l’organizzazione sociale dalla mobilitazione della ricchezza ai funerali, a nostro avviso queste difficoltà colpiscono più l’identificazione della posizione sociale di individui specifici che possono aver ricevuto nella morte un trattamento speciale persino implicando corredi

¹² FABIETTI, MATERA 2000, pp. 121-12; BOURDIEU 2002, pp. 105-117; LURAGHI 2011, p. 9.

¹³ FABIETTI 2007b, p. 42.

¹⁴ PINXTEN 1997, pp. 39-47; DERKS, ROYMANS 2009.

¹⁵ MALIGHETTI 2007a, p. 8.

¹⁶ CARR 1995; BARLEY 2005, pp. 175-176; LANERI 2007a, pp. 7-10; ROBB 2007, pp. 287-288.

¹⁷ LANERI 2007a, p. 10; Id. 2011, pp. 122-131.

¹⁸ HOLTORF, WILLIAMS 2006; KILMURRAY 2009, p. 49; BETSINGER, SCOTT 2014.

¹⁹ BLAIR 2005, p. 129; CHAPMAN 2009, pp. 10-11; SCHWARTZ 2013.

²⁰ ARIÈS 1987, p. 419.

²¹ BETSINGER, SCOTT 2014.

che la loro famiglia non poteva permettersi. Comunque, questi casi non influenzano la deduzione che possiamo fare circa il carattere gerarchico di una società in cui l'ostentazione ha svolto un ruolo importante nel mantenimento (anche ideale) della posizione sociale e dell'identità ideologica. Un problema più serio lo abbiamo quando le norme sociali vietano l'ostentazione facendo passare le società come egualitarie (promovendo un'identità di gruppo illusoria), con le difficoltà, in assenza di testi, di distinguere se rispondano al vero o no, benché altre caratteristiche di queste società (modelli di insediamento, differenze tra le case, ecc.), ci possono aiutare a svelare questi processi di mascheramento ideologico. Inoltre, vi sono attualmente diverse analisi che consentono l'acquisizione di dati indipendenti sulla salute, la dieta e l'attività fisica delle persone che ci permettono sia il confronto con i dati funerari che suggeriscono differenze, sia la contrapposizione con i processi di mascheramento ideologico delle differenze nei funerali.

Senza dubbio il rituale funebre (compresi i corredi) è più legato ai vivi (ai sopravvissuti) che al proprio defunto, anche se a volte quest'ultimo pianifica il suo funerale²². Non è del tutto vero che gli oggetti deposti abbiano più relazione con la posizione sociale dei discendenti e parenti vivi che con quella del morto²³. In realtà la posizione degli afflitti e defunti è profondamente correlata e solo si riproduce quella dei primi dalla perpetuazione ideologica dei secondi²⁴.

La cultura di El Argar

Furono i fratelli L. ed E. Siret che definirono per primi El Argar come la cultura distintiva delle fasi iniziali e medie dell'età del Bronzo del sud-est della penisola iberica²⁵ realizzando i primi scavi nei siti di Fuente Álamo (Cuevas del Almanzora, Almería), Gatas (Turre, Almería) o lo stesso Argar (Antas, Almería). Le caratteristiche essenziali della cultura, la cosiddetta "*norma argárica*" (standard argarico), sono rimaste praticamente invariate da allora: urbanismo regolare e insediamenti ubicati in zone scoscese e di difficile accesso, sepolture individuali o familiari all'interno dell'habitat e una cultura materiale (in particolare ceramiche e armi di metallo) omogenea e regolarizzata all'interno dell'area d'espansione della cultura. Dagli anni settanta del ventesimo secolo gli studi sulla cultura del Argar hanno avuto un nuovo impulso grazie ai diversi gruppi di ricerca (Istituto Archeologico Tedesco, Università Autonoma di Barcellona e Università di Granada) che, seppur con differenze, hanno migliorato le constatazioni fatte dai fratelli Siret e, soprattutto, sono riusciti a determinare la cronologia e l'estensione di questa manifestazione archeologica²⁶. L'area centrale della Cultura del Argar si trova tra la zona del Bajo Almanzora

²² FAHLANDER, OESTIGAARD 2008, p. 9.

²³ CAVANAGH, MEE 1998, p. 121; FAHLANDER, OESTIGAARD 2008, p. 9.

²⁴ CAVANAGH, MEE 1998, p. 44; VOUTSAKI 2010, pp. 90-91.

²⁵ SIRET, SIRET 1890.

²⁶ LULL 1983; MOLINA 1983; CASTRO ET AL. 1998; CÁMARA 2001; MOLINA, CÁMARA 2009; CÁMARA, MOLINA 2011; LULL ET AL. 2011; LULL ET AL. 2013; LULL ET AL. 2014a; LULL ET AL. 2014b; JOVER ET AL. 2014.

nella provincia di Almería e Lorca (Murcia) e si sviluppa nei secoli finali del terzo millennio a.C. (2150-2100)²⁷. Dall'inizio del secondo millennio a.C. (2000-1950), questa cultura si diffonderà in tutto il sud-est della penisola iberica arrivando a occupare le province di Almería e Murcia e una gran parte di quelle di Granada, Jaén e Alicante²⁸. Tra il 1600/1550 e 1450/1400 a.C. si verificano una serie di trasformazioni che saranno visibili nella cultura materiale mobile, nell'abbandono di alcuni insediamenti e nella quasi totale cessazione della pratica di seppellire i morti all'interno dei villaggi²⁹, mentre, d'altra parte, in questo periodo si produce un'ultima espansione della cultura verso l'Alto Vinalopó (Villena, Alicante)³⁰.

La Cultura del Argar si sviluppa in un contesto ambientale profondamente degradato³¹ dove un'agricoltura estensiva cerealicola³² e la pastorizia a scala regionale³³ formano le basi del sostentamento, mentre si produce una forte specializzazione artigianale dimostrata, soprattutto, dall'attività metallurgica³⁴.

Nelle forme ceramiche vi è una predominanza di contenitori chiusi, non soltanto olle e orci, ma forme più particolari tra cui ciotole lenticolari, tazze e recipienti carenati, non decorati ma spesso lucidati per acquisire una lucentezza metallica. Si è suggerita una tendenza nella ceramica a una produzione standardizzata, almeno per alcuni recipienti, sebbene è più discutibile che si possa parlare di un modello di misurazione³⁵.

La maggior parte degli strumenti da taglio, ad eccezione di quelli relativi alla raccolta e trebbiatura, si realizzano in metallo³⁶. L'attività metallurgica mostra una certa specializzazione tra le regioni e al loro interno, essendo stato proposto nelle zone costiere lo sviluppo di tutte le fasi solo nei centri principali³⁷, sebbene soltanto i contesti metallurgici di Peñalosa (Baños de la Encina, Jaén) sono stati ampiamente studiati³⁸.

La maggior parte dei villaggi argarici sono situati in colline scoscese le cui pendici venivano tagliate per creare piattaforme terrazzate sulle quali si disponevano le case (di diverse stanze e di forma rettangolare) e gli spazi pubblici (stalle, cisterne, ecc.), questi ultimi solitamente concentrati nelle zone più alte³⁹. Le strade sono strette e spesso approfittano dei tetti delle case.

La difesa non solo era garantita dalla scelta dell'ubicazione e dalla disposizione a terrazze dei quartieri con una facciata continua chiusa verso l'esterno, ma spesso i villaggi presentavano vere e proprie muraglie, essendo frequente che alcune zone

²⁷ ARTEAGA 2000; FONTELA *ET AL.* 2005; LULL *ET AL.* 2010c.

²⁸ MOLINA, CÁMARA 2004a; ID. 2009; LULL *ET AL.* 2010b; LULL *ET AL.* 2011; LULL *ET AL.* 2014b; JOVER *ET AL.* 2014.

²⁹ MOLINA 1978; LULL *ET AL.* 2013.

³⁰ JOVER, LÓPEZ 2009; HERNÁNDEZ *ET AL.* 2013; JOVER *ET AL.* 2014; MARTÍNEZ 2014.

³¹ RODRÍGUEZ *ET AL.* 1996; BELLIN *ET AL.* 2013.

³² CASTRO *ET AL.* 1998.

³³ MOLINA, CÁMARA 2004a.

³⁴ CONTRERAS, CÁMARA 2002; LULL *ET AL.* 2010a.

³⁵ CASTRO *ET AL.* 1998; ARANDA 2004.

³⁶ CASTRO *ET AL.* 1998.

³⁷ LULL *ET AL.* 2010.

³⁸ CONTRERAS, CÁMARA 2002.

³⁹ SCHUBART *ET AL.* 2000; MOLINA, CÁMARA 2004b.

dei villaggi fossero particolarmente protette⁴⁰, così come determinate aree specifiche attorno ai villaggi più importanti⁴¹. In effetti, la difesa è garantita dal rigoroso controllo del territorio esercitato dalla proliferazione di piccoli villaggi di dimensioni uniformi su ripide colline che servono non solo a sfruttare le risorse specifiche di ciascuna zona, ma anche per garantire un accesso limitato a queste e controllare le proprie persone⁴².

Le sepolture argariche: l'analisi delle identità e l'identificazione della posizione sociale

Le sepolture corrispondenti alla cultura del El Argar, presentano una serie di caratteristiche che le rendono particolarmente adatte per un'analisi del loro impiego nella costruzione e perpetuazione di identità sociali, fondate in definitiva nelle relazioni sociali di produzione.

1) Innanzitutto, per quanto riguarda l'argomento di questo contributo, l'aspetto più interessante delle sepolture argariche è la loro collocazione al di sotto delle case⁴³ permettendo non solo la correlazione con gli spazi di residenza (e il loro contenuto), ma uno studio pertinente del significato dell'associazione tra le tombe, nelle stesse case e in zone vicine, soprattutto se si dispone di sufficienti datazioni (e dati stratigrafici) per garantire la relazione spazio-temporale tra le tombe. Benché il modello più comune è la sepoltura individuale, numerose tombe contengono due individui, sia adulto e bambino o due adulti di sesso diverso, anche se a quest'ultima si possono aggiungere uno o più bambini, come mostrano El Cerro de la Encina⁴⁴ o Cerro del Alcázar (Baeza, Jaén)⁴⁵.

2) L'aspetto che è stato evidenziato tradizionalmente è la differenziazione di ricchezza (soprattutto in armi e metalli preziosi) nei corredi e la facilità di assegnazione di questi a individui specifici per il fatto di essere sepolture individuali (o familiari). Senza dubbio questo ha permesso una valutazione delle differenze di accesso ad alcuni prodotti⁴⁶ e persino, in termini di analogie e variazioni per età⁴⁷ e sesso⁴⁸ ha portato a riferire la costruzione di identità. Nonostante l'esistenza di oggetti che di solito sono associati a un sesso⁴⁹, studi recenti hanno dimostrato la difficoltà di una lettura lineare da questi elementi, sia perché appaiono oggetti (armi, per esempio) che sono significativamente associati a sepolture maschili in tombe femminili⁵⁰, sia perché, in nessun caso, tali oggetti che sono considerati caratteristici di un sesso

⁴⁰ MOLINA, CÁMARA 2004b.

⁴¹ LULL ET AL. 2014b.

⁴² CÁMARA 2001.

⁴³ LULL 2000.

⁴⁴ ARANDA ET AL. 2008.

⁴⁵ PÉREZ 2010.

⁴⁶ LULL, ESTÉVEZ 1986; CÁMARA 2001.

⁴⁷ LULL ET AL. 2004.

⁴⁸ MONTÓN 2007; Id.2010; ARANDA ET AL. 2009.

⁴⁹ LULL ET AL. 2011.

⁵⁰ CÁMARA 2001.

(per esempio i punteruoli con il sesso femminile) appaiono in tutte le sepolture di questo⁵¹. Così la posizione sociale si rivela come una condizione necessaria per l'accesso a determinati elementi, esistendo non solo un'esclusione di alcuni oggetti di prestigio ai quali accede solo una parte ristretta della popolazione, ma anche un'impossibilità per alcune persone a mobilitare e ammortare nel rituale certi simboli fondamentali per la riproduzione ideologica dell'identità e la posizione sociale alla quale questa, più o meno, risponde⁵². Inoltre possiamo dire che i corredi di per sé non garantiscono un rapporto tra la "ricchezza" e una certa posizione nelle relazioni sociali di produzione, essendo presenti diverse condizioni ideologiche nella formazione del complesso funerario, anche se, a nostro avviso, la più importante è l'ideologia di emulazione⁵³. Un fattore importante da considerare quando si parla della relazione tra gli inumati e gli oggetti che li accompagnano è la cronologia, esistendo un incremento nell'esibizione delle differenze man mano che avanza l'età del Bronzo, fino alla cessazione degli ammortamenti della ricchezza tra il 1400 e il 1350 a.C., sebbene la maggior parte delle tombe corrispondono a momenti previ al 1500 a.C. in particolare nella zona centrale⁵⁴.

Benché il diritto a ricevere alcuni oggetti nelle tombe, soprattutto armi, si acquisisce con l'età, nelle classi alte si sviluppò rapidamente la tendenza a mostrare il potere della famiglia accompagnando i bambini defunti con un ricco corredo, soprattutto ornamenti in metalli preziosi e armi⁵⁵, mentre i bambini appartenenti alle classi inferiori non ricevono praticamente offerte, e nel caso di inumazione in orci la qualità di quest'ultimi è scadente⁵⁶.

I corredi che accompagnano i defunti presentano una ricchezza diseguale anche tra individui dello stesso sesso che si riflette sia nel tipo di elementi inclusi (armi in metallo di grandi dimensioni e ornamenti in argento e oro nelle tombe delle élite) sia nella quantità e nelle caratteristiche tecniche e morfologiche degli oggetti⁵⁷, e nell'introduzione di offerte alimentari⁵⁸.

Un importante indizio dell'identità sociale basata sulle relazioni di produzione può provenire dallo studio della distribuzione spaziale delle sepolture con diversi livelli di ricchezza nei corredi. In alcuni siti, come per esempio Fuente Álamo, si è fatto riferimento alla concentrazione di sepolture ricche nella zona più elevata, almeno fino alla fase IV nella quale si localizzano le tombe ricche e i clienti, forse il risultato di un legame più forte⁵⁹. Altri insediamenti come Cerro de la Encina (Monachil, Granada)⁶⁰,

⁵¹ CÁMARA, MOLINA 2009; PÉREZ 2011.

⁵² CÁMARA, MOLINA 2010, p. 22.

⁵³ CÁMARA, MOLINA 2009, p. 170; Id. 2010, pp. 27-28; Id. 2011, pp. 86, 95.

⁵⁴ CASTRO *ET AL.* 1993-94; LULL *ET AL.* 2013, pp. 286-288.

⁵⁵ MOLINA 1983; CASTRO *ET AL.* 1993-1994; LULL *ET AL.* 2004; LULL *ET AL.* 2011.

⁵⁶ COLOMER 2005.

⁵⁷ CÁMARA, MOLINA 2011; LULL *ET AL.* 2011.

⁵⁸ ARANDA, ESQUIVEL 2006; Id. 2007.

⁵⁹ ARTEAGA 2000; SCHUBART *ET AL.* 2000; SCHUBART *ET AL.* 2004.

⁶⁰ MOLINA 1983.

Cuesta del Negro (Purullena, Granada)⁶¹, Castellón Alto (Galera, Granada)⁶² e Peñalosa⁶³ mostrano lo stesso modello, ma sono state trovate sepolture con ricchi corredi anche in altre zone del villaggio⁶⁴.

3) Un progresso nella ricerca si deve agli studi paleoantropologici⁶⁵ e di dieta che hanno permesso indentificare differenze tra gli individui in quanto a sforzi, patologie e alimentazione; in alcuni casi, corrispondenti a età e sesso specifici, ma in generale strettamente legate alla “ricchezza” mostrata dai corredi. Questo rivela che persino l’emulazione non riuscì a camuffare l’esibizione del potere nei funerali e la sua proiezione nell’aldilà. Oltre alle differenze nei corredi, nella zona di Granada si riscontrano diversità patologiche tra uomini e donne, poiché gli individui di sesso maschile presentano artrosi nella zona dorsale della colonna vertebrale e della spalla e un maggiore sviluppo muscolare persino nelle caviglie dovuto al trasporto di pesi e al camminare in zone scoscese⁶⁶. Inoltre gli scheletri maschili soffrono più lesioni, che sono state attribuite allo sviluppo di attività pericolose, compresa la violenza interpersonale, benché le ferite da armi metalliche sono scarse⁶⁷. D’altra parte anche le donne svolsero attività faticose, soprattutto macinazione, e soffrirono un’alta mortalità dovuta al parto⁶⁸. Per quanto riguarda l’alimentazione le differenze più significative si apprezzano nella Cuesta del Negro⁶⁹, dove hanno a che fare con il livello sociale, ma soprattutto, con la cronologia. Al contrario nel Cerro de la Virgen (Orce, Granada) non si notano tali differenze perché nel campione studiato prevalgono le sepolture di alto status sociale⁷⁰.

4) Al contrario la relazione tra il tipo di “contenitore” (fossa, grotticella, cista, struttura in muratura, orcio ceramico, ecc.) e la costruzione di qualsiasi tipo di identità non è mai stata stabilita in modo così chiaro, sebbene esistono riferimenti a processi di differenziazione regionale (sepulture in grotticelle artificiali negli altipiani a est di Granada e nessuna sepultura di adulti in orci al di fuori delle zone non costiere del Sud-Est)⁷¹. Queste differenze sono state talvolta lette in termini di resistenza alle mode o persino a immigrati, come nel caso delle sepolture in grotta della Vega orientale di Granada⁷², ma a nostro avviso questa interpretazione si basa sul presupposto che tutto quanto è stato archeologicamente definito come “Cultura Argarica” corrisponde a un’unica formazione sociale. In realtà anche nel settore nucleare del Argar si realizzano durante l’età del Bronzo sepolture al di fuori dello

⁶¹ MOLINA, PAREJA 1975; CÁMARA, MOLINA 2011.

⁶² CÁMARA, MOLINA 2010.

⁶³ CONTRERAS *ET AL.* 2010.

⁶⁴ CÁMARA 2001; ARANDA, MOLINA 2006; CÁMARA, MOLINA 2010, ID. 2011.

⁶⁵ BUIKSTRA *ET AL.* 1992; CONTRERAS *ET AL.* 2000; ARANDA *ET AL.* 2008.

⁶⁶ JIMÉNEZ *ET AL.* 2004.

⁶⁷ ARANDA *ET AL.* 2009b.

⁶⁸ JIMÉNEZ *ET AL.* 2004.

⁶⁹ CÁMARA, MOLINA 2011, p. 87.

⁷⁰ MOLINA *ET AL.* 2016.

⁷¹ MOLINA 1983.

⁷² ARANDA 2014.

standard, anche riutilizzando strutture megalitiche⁷³. Ciò implica che le ragioni di tale sepoltura differenziale non dovrebbero avere a che fare con l'identità etnica. Sono state segnalate anche le differenze di accesso a certi contenitori secondo la posizione sociale, considerando ad esempio la qualità inferiore dei vasi destinati alle sepolture di neonati di bassa classe sociale⁷⁴, o l'esistenza di tombe in muratura monumentali, in particolare presso il sito di Cerro de la Virgen⁷⁵. In questo caso, queste tombe sembra servissero da riferimento per le generazioni future, in alcuni casi realizzando su di esse ulteriori tombe di alto livello sociale se consideriamo i loro corredi.

El Castellón Alto

Il caso di studio prescelto, il sito di El Castellón Alto (*Fig. 1*) (1950-1650 a.C.)⁷⁶, permette valutare in maniera particolare la creazione di diverse identità (che non sono esclusive per ciascuna persona) seguendo ognuno di questi tre parametri fondamentali: corredi, caratterizzazione del sesso, età e condizione fisica degli individui sepolti e associazioni presenti. I corredi (in termini di metalli preziosi associati agli inumati) non risaltano rispetto a quelli recuperati nelle tombe di altri insediamenti dello stesso periodo e non si hanno datazioni delle fasi recenti dello sviluppo della cultura argarica. Entrambi gli aspetti possono essere confrontati con quelli documentati nel vicino sito del Cerro de la Virgen⁷⁷. Tuttavia, altre specificità di El Castellón Alto sono particolarmente significative in relazione alle questioni qui discusse.

Innanzitutto quelle attinenti alla documentazione archeologica recuperata: a) lo scavo pressoché totale del villaggio e delle tombe ivi comprese; b) la conservazione eccezionale delle sepolture e di alcuni resti umani che hanno permesso di studiare aspetti specifici del rituale funebre. Di conseguenza, si possono analizzare vari processi relativi alla costruzione dell'identità e alla perpetuazione della disuguaglianza: a) la segregazione spaziale tra individui, espressa nell'esistenza di acropoli e terrazze separate; b) gli sforzi di mobilitazione della ricchezza all'interno delle diverse famiglie nel corso del tempo di occupazione delle capanne; c) la constatazione di processi di iscrizione (ideologicamente giustificati dalla disposizione delle tombe e dall'organizzazione in quartieri delle case in cui si trovano); d) l'esclusione di alcuni individui dal rituale funerario standard o la loro rimozione dalle tombe dopo un periodo di tempo; e) la verifica di processi di raggruppamento di alcuni defunti nelle tombe, sia accantonando i resti precedenti, sia reintroducendoli accanto al nuovo inumato; f) l'esecuzione di rituali specifici di amputazione post mortem di parti dello scheletro.

Il sito di El Castellón Alto è stato scavato nell'arco di cinque campagne di scavo negli anni 1983, 1989, 1997, 2001 e 2002⁷⁸.

⁷³ ARANDA, LOZANO 2014.

⁷⁴ COLOMER 2005.

⁷⁵ MOLINA *ET AL.* 2014.

⁷⁶ CÁMARA, MOLINA 2009, pp. 175-176; *Id.* 2011, p. 77.

⁷⁷ MOLINA *ET AL.* 2014; MOLINA *ET AL.* CDS.

⁷⁸ MOLINA *ET AL.* 1986; RODRIGUEZ 2001; MOLINA *ET AL.* 2004; CÁMARA, MOLINA 2010.

L'insediamento si divide in quattro zone⁷⁹ (*Fig. 2*): un crinale principale composto da tre terrazze naturali (superiore, media e inferiore), che a loro volta furono trasformate per creare diverse terrazze artificiali (rispettivamente 4, 2 e 2). In una fase più recente l'abitato si sviluppa anche su una collina vicina (*Ladera Este*), più lontana dalla valle fluviale e di pendenza continua dove sono state eseguite diverse terrazze artificiali (almeno 5) molto deteriorate. Le prime due terrazze artificiali della sommità del crinale principale erano circondate da una muraglia che separava l'acropoli (dove si trova la cisterna) dal resto del villaggio⁸⁰.

Nel corso delle più estese campagne di scavo (1983, 1989, 2001 e 2002) sono state documentate 131 tombe, alcune delle quali subirono spoliazioni prima degli scavi del 1983. Inoltre alcune di quelle situate nella Terrazza Inferiore, accanto alla famosa tomba 121⁸¹, sono state mantenute di riserva preservandole per futuri interventi di scavo, vista l'eccezionale conservazione della suddetta tomba. Considerando questi problemi, il campione si riduce a 109 tombe, comprese alcune parzialmente saccheggiate, dove sono stati recuperati i resti umani, per lo più cadaveri completi (in posizione o meno). La maggior parte delle tombe consiste in un pozzetto verticale scavato nel suolo delle case, principalmente lungo la parete di fondo delle capanne, che dà accesso a una grotticella artificiale laterale dove si depositavano i defunti, come è caratteristico della zona degli altopiani granadini⁸². In queste grotticelle si collocava il corpo in posizione fetale e sdraiato su un fianco, senza ricoprirlo di terra, accompagnato dalle offerte, compresi gli effetti personali, il cibo e i liquidi, come attestato dalla tomba 121⁸³. La tomba veniva chiusa da diversi elementi (asse di legno, lastra e rincalzi di pietra), mentre la fossa verticale si riempiva di terra. Sono stati analizzati i resti di 146 persone, 49 adulti, 20 di mezza età, 25 giovani e 52 bambini. La caratterizzazione del sesso è stata possibile in 92 casi, 46 individui femminili e 46 maschili (tra cui 5 bambine e 2 bambini). Di questo campione sono stati datati direttamente (con campioni di collagene osseo umano) 17 individui⁸⁴. Può essere significativo che gli studi di robustezza, massa corporea e statura hanno suggerito lievi differenze fra gli strati sociali. Le sepolture dei ceti bassi presentano inumati un pò più robusti con scarsi corredi⁸⁵.

L'importanza sociale delle sepolture di Castellón Alto

In termini di segregazione spaziale le analisi realizzate, nonostante i saccheggi, in particolare quelli della Terrazza Superiore, hanno permesso di individuare sepolture di persone accompagnate da corredi relativamente importanti in tutte le zone del villaggio⁸⁶.

⁷⁹ MOLINA *ET AL.* 1986.

⁸⁰ MOLINA, CÁMARA 2004b, p. 36.

⁸¹ MOLINA *ET AL.* 2003; RODRÍGUEZ *ET AL.* 2004.

⁸² MOLINA, PAREJA 1975; MOLINA 1983; CÁMARA, MOLINA 2010; *Id.* 2011.

⁸³ PARRAS *ET AL.* 2011.

⁸⁴ CÁMARA, MOLINA 2009, pp. 175-176.

⁸⁵ MARTÍN 2008-2009, pp. 59-61.

⁸⁶ CÁMARA, MOLINA 2010, p. 32; *Id.* 2011, pp. 90-91.

Di primo acchito ciò fa pensare che la muraglia che circonda l'acropoli non è una separazione tra individui di status sociale differente. Va notato, tuttavia, che molte delle sepolture ubicate al suo interno furono spoliate prima degli scavi archeologici del 1983. In ogni caso la tomba 109, situata in questa zona, ha offerto un corredo eccezionale, con pugnale e alabarda⁸⁷, elemento, quest'ultimo, caratteristico e distintivo delle tombe argariche di alto livello sociale⁸⁸. Inoltre i contenuti di arsenico sono superiori rispetto al resto delle armi recuperate nel sito e maggiori nella lama rispetto ai ribattini⁸⁹. L'utilizzo dell'arsenico (e persino dello stagno) è stato interpretato sia come un tentativo di perfezionare le caratteristiche meccaniche degli oggetti⁹⁰, sia per migliorarne l'aspetto⁹¹. Sebbene l'enfasi sugli aspetti visibili potrebbe anche essere utilizzato per sostenere la costruzione dell'identità delle élite, i dati forniti dagli studi che evidenziano questi aspetti non nascondono il miglioramento delle proprietà meccaniche almeno degli oggetti in vero bronzo, in particolare di oggetti non ornamentali⁹². In effetti questi furono utilizzati prima della loro deposizione nelle tombe⁹³.

Occorre anche rilevare che l'inclusione della cisterna (la riserva d'acqua) in questo recinto doveva contribuire al consolidamento del potere e al mantenimento dell'autonomia dei residenti in questa zona, rinforzando i legami ideologici che rendevano più solida la loro identità partendo dal limite fisico della muraglia. Tale vincolo tra le élite e le zone elevate, soprattutto fortificate, si riscontra anche in altri insediamenti argarici della provincia di Granada, come ad esempio la Cuesta del Negro e il Cerro de la Encina e, in entrambi i casi, le tombe con corredo rilevante non sono esclusive di queste aree, con la differenza che in questi due siti all'interno dei recinti "difensivi" non si trovano sepolture però si nei loro pressi⁹⁴.

Ancora più importante è che nelle due terrazze situate immediatamente sotto l'acropoli, verso l'esterno, dove si è scavato un gran numero di tombe intatte, nessuna presentava un corredo rilevante o di media entità (*Fig. 3*), ciò che si considera espressione del livello base dei contadini-guerrieri (con il pugnale per gli uomini e il punteruolo per le donne⁹⁵). Questo ci ha permesso di dedurre che la vicinanza alle "élite" del villaggio in termini residenziali (e funerari) rivela una situazione di "dipendenza", che fu riprodotta con il rito funebre, persino oltre la morte⁹⁶. I presunti "benefici" del servizio all'élite, possibile base dell'identità sociale di queste famiglie, sono svelati dall'incapacità di queste ultime di mobilitare ricchezza durante i funerali, al punto che gli oggetti collocati nelle tombe sono scarsi. Questa manifestazione della

⁸⁷ CÁMARA, MOLINA 2010, p.25.

⁸⁸ LULL, ESTÉVEZ 1986.

⁸⁹ BASHORE 2013, pp. 37-38; BASHORE *ET AL.* 2014.

⁹⁰ ARRIBAS *ET AL.* 1989.

⁹¹ MURILLO *ET AL.* 2015.

⁹² ARANDA *ET AL.* 2012, p. 161.

⁹³ BASHORE 2013, p. 38.

⁹⁴ MOLINA 1983; ARANDA, MOLINA 2006; CÁMARA, MOLINA 2011, p. 79.

⁹⁵ CÁMARA 2001; LULL *ET AL.* 2010a, p. 326.

⁹⁶ CÁMARA, MOLINA 2010, p. 33; *Id.* 2011, p. 91.

dipendenza, spesso espressa dalla constatazione di notevoli sforzi fisici, si riscontra anche in altri insediamenti argarici della zona e soprattutto in Cuesta del Negro, dove le tombe dei subordinati si trovano nelle stesse aree di residenza della élite, persino con il pessimo stato di conservazione delle case⁹⁷. In ogni caso va osservato che alcune differenze tra le sepolture possono essere dovute a fattori cronologici.

Nel resto del villaggio le tombe sembrano mostrare un corredo volto a giustificare una posizione sociale stabile (depositando pugnali e punteruoli in metallo, vasi di ceramica con i loro contenuti e le offerte di carne di secondo livello). Invece, alle estremità di ogni area troviamo tombe con ricchi corredi funerari, e la cronologia sembra dimostrare che i metalli preziosi diventano più frequenti nel corso del tempo, come avviene anche in altri siti⁹⁸. Dalle estremità di ciascuna delle terrazze, si controlla la circolazione del resto della popolazione e si garantisce una migliore visibilità della gola e del fiume principale (sorgenti e zone agropecuarie). Soprattutto in queste zone si è accertata l'importanza della costruzione dell'identità delle giovani donne (*Fig. 4*) dall'esibizione (in questo caso nella morte) di ornamenti dove sono presenti i metalli preziosi, anche se in scarsa misura a causa della natura di questo piccolo insediamento, dove persino le élite non erano in grado di mobilitare molta ricchezza nei funerali, anche cercando di mostrare la loro posizione (e la loro differenza) con gli stessi sistemi usati da élites centrali (la deposizione di ricchezza nelle tombe). Questi processi si osservano nella capanna (CE) 20 della Terrazza Intermedia e in alcune della Ladera Este (29 e 30), dove gli ornamenti recuperati sono quasi sempre in rame. Soprattutto nella parte orientale della Terrazza Intermedia si nota come questi processi di separazione della famiglia che occupò la capanna più sud-occidentale (CE 20) si estesero per un periodo di tempo prolungato, con i corredi più ricchi relativi alle tombe più recenti. Può essere suggestivo proporre la relazione di questo miglioramento nella posizione sociale (e la capacità di mobilitare la ricchezza ai funerali) con l'accumulo di bestiame dato il ritrovamento di una piccola stalla nella capanna 19 della suddetta terrazza dove sono state individuate queste sepolture più ricche. L'erosione di alcune parti del villaggio, tuttavia, non esclude l'esistenza di questi recinti in altre zone che non offrono sepolture con ricchi corredi e, soprattutto, questa stessa scomparsa di depositi in alcune zone impedisce assicurare la presenza di stalle nella Terrazza Inferiore e nelle estremità della Ladera Este (capanna 30), dove sono state rinvenute sepolture ricche (in particolare la 38 con ascia e pugnale). Ornamenti, compresi i metalli preziosi, e armi si trovano anche nella tomba 121 (capanna 24) della Terrazza Inferiore. Pertanto la nostra ipotesi è basata solo sui dati della Terrazza Intermedia, quella con il miglior stato di conservazione e dove sono state documentate pratiche rituali che escono dallo standard argarico.

Com'è caratteristica della cultura argarica, la maggior parte delle tombe documentate nel sito si realizzavano sotto il pavimento delle case e, soprattutto, lungo il muro che nel sistema di costruzione a terrazze del sito si situava accanto alla parete rocciosa tagliata. Come detto anteriormente, nel caso di Castellón Alto, lo spazio funerario consisteva in

⁹⁷ MOLINA 1983; CÁMARA 2001; CÁMARA, MOLINA 2011, pp. 88, 90.

⁹⁸ CÁMARA, MOLINA 2011, p. 85; PÉREZ 2011, p. 44.

un pozzetto con grotticella artificiale laterale sul fondo. In origine non erano riempite di terra (anche se, salvo eccezioni come le tombe 110 e 121, attualmente le troviamo ricolme) ma sigillate da diversi elementi (asse di legno, lastra di ardesia con rinalzo di piccole pietre e muretto finale). Viceversa il pozzetto verticale era riempito con terra (con pochissimi rifiuti non domestici) e, per alcuni indizi nella tomba 91, poteva possedere una chiusura con una lastra di pietra che poteva servire come stele.

Lo scavo in estensione ha documentato la sepoltura di individui sotto la sporgenza rocciosa a nord della Terrazza Intermedia, in abitazioni sulla terrazza artificiale più alta di questa. Sebbene, per evitare il rischio di crollo della sporgenza rocciosa, gli scavi sono stati molto parziali, alcuni corpi erano in connessione e si poteva identificare la posizione degli scheletri, anche se in pessime condizioni di conservazione. Questo porta a pensare che non si trattava solo di una zona in cui si deponavano i resti umani ritirati dalle grotticelle artificiali trascorso un periodo di tempo, ma, al contrario, alcune persone erano escluse al momento della morte dalla sepoltura standard. In entrambi i casi questi risultati possono spiegare il basso numero di morti che di solito si trovano nei villaggi argarici rispetto alla loro estensione e al tempo di occupazione, ciò che aveva già portato i ricercatori a segnalare l'esclusione di certi individui dal rituale funerario tipico. La separazione di queste sepolture dalle case avviene tramite una serie di pareti sia in muratura che in semplice terra battuta. Data l'abbondanza di tombe che seguono gli schemi più comuni del mondo argarico, nella casa (15) più nord-orientale di questa Terrazza Intermedia non si può pensare che sia una pratica esclusiva di un settore della popolazione del villaggio, anche se è vero che in quella vicina (17) le sepolture standard sono quasi inesistenti (tomba 122). La datazione realizzata sulla tomba 125 (casa 15) inclusa nella cornice, ci colloca tra il 1880 e il 1740 1σ cal a.C. nel lasso di tempo della maggior parte delle sepolture datate del sito e non mostra alcuna differenza significativa con la tomba 122 (1880-1760 1σ cal A.C.). In questo caso, comunque, rileviamo che i valori isotopici ^{13}C della tomba 125 sono gli unici che si distanziano dal resto del campione analizzato. È possibile, per questo motivo che tra le sepolture della casa 15 il trattamento differenziato dei corpi nelle tombe sotto la cornice o nelle grotticelle corrisponda a una diversa origine (con movimenti di persone tra aree relativamente distanti), sebbene in questo caso si tratta di un bambino. Altri individui femminili di questa zona mostrano valori anomali nell'isotopo ^{15}N , sia quelli posti sotto il cornicione (123 e 126), sia quelli delle grotticelle artificiali (118). Altri studi potrebbero affermare queste ipotesi di spostamento tra aree (per esempio l'analisi degli isotopi di ossigeno o il confronto fra i risultati di campioni di ossa e denti). Il rapporto tra gli individui coinvolti potrebbe essere suggerita dalla vicinanza dei resti femminili della tomba 123 e quelli infantili della 125, con alcuni dei resti del primo individuo sull'urna che conteneva il secondo.

Benché ultimamente⁹⁹ si è interpretata l'esistenza di sepolture al di fuori dello standard nel territorio argarico come espressione di forme di resistenza della

⁹⁹ ARANDA 2014; Id. 2015.

popolazione sia per processi che cercavano di promuovere la disuguaglianza sociale, sia in quelli di espansione territoriale. Sembra improbabile che i fenomeni sopra riferiti possano essere letti da questo punto di vista. Innanzitutto, anche quando l'associazione delle sepolture alle aree di habitat ha una lunga tradizione nel sud della Penisola Iberica¹⁰⁰, il suo inserimento nel sistema di legame familiare "argarico" destinato alla perpetuazione della posizione sembra più un'imposizione (ideologica) che una strategia distintiva sviluppata autonomamente da alcuni settori della popolazione; anche se questi certamente potevano optare per questo sistema come un modo per moltiplicare il numero di sepolti all'interno della casa, senza le implicazioni che hanno i costi di mobilitazione della ricchezza nei funerali per mantenere la posizione sociale della famiglia. Inoltre è ancora più discutibile che certi fenomeni di sepolture in megaliti e grotte artificiali durante l'età del Bronzo siano l'espressione di quei "processi" di resistenza quando spesso coinvolgono solo i settori più avvantaggiati della popolazione, sia durante il "Bronzo Argarico" (almeno fino al 1400 cal a.C.) che nella tarda età del Bronzo, come dimostrano le sepolture di questi periodi nelle necropoli del fiume Gor (Granada) e del Los Millares (Santa Fe de Mondújar, Almería¹⁰¹). Più discutibile è che questi processi supposero un successo per frenare lo sviluppo della gerarchizzazione sociale¹⁰² giacché, come dimostrano i depositi e le poche sepolture appartenenti alla fine dell'età del Bronzo, il rituale, e quindi la rappresentazione sociale, era legato esclusivamente alle élite, le sole che avevano sostenuto il processo di mobilitazione continua di ricchezza¹⁰³. Processi più particolari possono anche essere legati alla costruzione dell'identità. Nella tomba 19 (*Fig. 5*) la testa del giovane defunto fu recisa dal collo post mortem e collocata tra le sue mani, presentando come unico corredo un pugnale. Le amputazioni di questo tipo sono state talvolta interpretate in relazione a morti violente. L'assenza di teschi in alcune sepolture non è sempre dovuta ad attività antropiche preistoriche, ma a volte corrisponde a processi post-deposizionali e soprattutto al saccheggio parziale di alcune tombe; sebbene casi come la tomba 29 suggeriscono che la rimozione dei crani poteva essere abbastanza comune e il recupero di un cranio isolato nella sepoltura 81 sembra dimostrarlo. Per quanto concerne alla tomba 19, un aspetto interessante è che i suoi valori isotopici (in particolare nel isotopo 15N) discordano dagli altri del sito, soprattutto tra gli individui di sesso maschile. Come nel caso della casa 15, ma qui si tratta di sepolture standard in fossa, due tombe femminili nella stessa casa dove si trova la tomba 19 (CE 29) mostrano valori al di fuori dei parametri del sito nel isotopo 13C. Inoltre l'individuo sepolto nella tomba 19 è quello che presenta il rapporto più diseguale tra altezza (1,64 m, tra i più alti di quelli individuati nel sito) e massa corporea¹⁰⁴.

¹⁰⁰ CÁMARA 2011.

¹⁰¹ LORRIO 2008; CÁMARA *ET AL.* 2014; SPANEDDA *ET AL.* 2014.

¹⁰² ARANDA 2015.

¹⁰³ CÁMARA 2001.

¹⁰⁴ MARTIN 2008-2009, p. 62, Tabella 9.

Per quanto concerne la costruzione delle identità merita riferimento il caso delle tombe multipli e, soprattutto, quelle che comprendono la coppia uomo-donna. I rapporti di parentela tra gli inumati sono difficili da individuare in assenza di dati sul DNA, anche se alcune caratteristiche fisiche possono indicare più o meno strette relazioni, come dimostra il caso del adulto e del bambino della tomba 121 della Terrazza Inferiore. Tradizionalmente le associazioni tra uomini e donne sono state interpretate come l'espressione di coppie con tutte le implicazioni relative all'esistenza nell'età del Bronzo di un particolare tipo di famiglia. Recentemente si è richiamata l'attenzione sull'esistenza di eccessive differenze cronologiche (secondo le datazioni C¹⁴). Si era suggerito, in particolare per le zone costiere del sud-est, un collegamento diverso tra gli inumati che implicava l'associazione nelle tombe a un particolare antenato, spesso una donna. A prescindere dai problemi di comparazione tra le datazioni e dal fatto che molte di queste non sono affidabili, alcune delle tombe multipli dell'altipiano granadino, datate recentemente, hanno dimostrato cronologie troppo vicine per mantenere tale ipotesi come unica spiegazione. È questo il caso delle tombe 7 e 91 del Castellón Alto, essendo particolarmente significativa la posizione dei corpi in entrambe, di fronte ed entrambi completamente articolati (*Fig. 6*), che indica un breve periodo di tempo tra le due sepolture. Sembra probabile che le tombe multiple siano il risultato di azioni di vario genere che hanno coinvolto persone di diversa appartenenza, forse sempre di tipo familiare (per nascita o appartenenza). Più suggestivo è che, indipendentemente dal rapporto tra gli adulti, queste tombe quasi sempre presentano resti infantili, che, così come sono stati in grado, nel caso dell'élite, di accedere a corredi di prestigio, sono stati sempre considerati parte della famiglia e utilizzati nella perpetuazione di questa e della loro identità in modo ideologico attraverso la sepoltura. Infatti, anche se nel Castellón Alto solo qualche bambino ricevette come corredo oggetti in metalli preziosi (tomba 84), al contrario di altri siti granadini come la Cuesta del Negro, il Cerro de la Encina o il Cerro de la Virgen, esistono diversi casi con ornamenti in rame (tombe 61, 65, 69 e 88) o con pugnale (tombe 10 e 52) tutti situati nelle case in cui le sepolture degli adulti risaltano per il corredo. Ciò è ben dimostrato dalla tomba 121, grazie all'eccezionale conservazione dovuta a una sigillatura completa della cavità funebre. Il bambino è stato rimosso dal suo luogo di sepoltura e deposto insieme al suo parente adulto come un modo per rimarcare il loro rapporto (dimostrato anche da alcune caratteristiche fisiche). Il processo rituale con cui una tale relazione, e il rapporto con la vita, fu ricostruito e proiettato ideologicamente oltre la morte, ha comportato un processo di esposizione del corpo del defunto, prima della sua sepoltura, di circa 2-3 giorni e la deposizione di offerte personali e alimentari per la perpetuazione della sua "vita" ultraterrena.

Conclusioni

Alcune pratiche funerarie sviluppatasi nel Castellón Alto sembrano essere strettamente correlate con l'esibizione ideologica delle identità costruite dall'organizzazione sociale esistente e che, con le opportune riserve, può essere caratterizzata come corrispondente a una società gerarchica in cui l'élite ha basato il suo potere nel controllo dei dipendenti e lo ha giustificato partendo da un'ideologia che ha sancito il suo ruolo di "guerriero" e il suo rapporto con altre famiglie di potere. A questo proposito, anche considerando che la capacità di mobilitazione di ricchezza di queste élite in un villaggio di secondo livello era relativamente bassa, i corredi mostrano significative differenze rispetto alla qualità e quantità degli oggetti, alla presenza di metalli e in particolare di armi e offerte alimentari (soprattutto carne, poiché l'analisi dei contenuti dei recipienti si è realizzata finora solo nella tomba 121)¹⁰⁵. Inoltre, come in altri casi, il resto della popolazione provò a emulare questa mobilitazione della ricchezza nelle tombe e, almeno, cercò di mobilitare i simboli di una posizione legittima nella comunità (pugnali e punteruoli) ma in situazioni estreme dovette essere sepolto quasi senza corredo, in particolare nelle zone vicino all'acropoli, la residenza ipotetica delle élite, anche con la presenza di famiglie nel processo di arricchimento, all'interno della competenza fomentata dal sistema ideologico, in tutte le aree del villaggio (case 19, 20, 24, 29 e 30), compresa la Ladera Este (casa 30).

Altri processi identitari possono essere dedotti dal trattamento dei corpi e dal tipo e posizione delle tombe, particolarmente nelle case 15, 17 e 29, con sepolture non solo in grotticella ma anche sotto la cornice, nei primi due casi, e con un esempio di manipolazione postmortem nell'ultimo. I valori degli isotopi ¹³C e ¹⁵N sembrano confermare origini lontane (e diverse dal resto della popolazione) per molti degli individui interessati, soprattutto per quanto riguarda i valori di ¹³C negli individui femminili. L'importanza relativa delle donne di altolivello sociale si rivela anche dalla mobilitazione di ornamenti nelle sepolture di giovani donne delle élite emergenti come esemplificato nelle tombe delle case 20, 29 e 30.

JUAN ANTONIO CÁMARA SERRANO

FERNANDO MOLINA GONZÁLEZ

LILIANA SPANEDDA

TRINIDAD NÁJERA COLINO

Dpto. Prehistoria y Arqueología, Facultad de Filosofía y Letras, Campus Universitario "Cartuja" s/n

jacamara@ugr.es

molinag@ugr.es

spanedda@ugr.es

tnajera@ugr.es

¹⁰⁵ PARRAS *ET AL.* 2011.

BIBLIOGRAFIA

- ADAMS, KING 2011: R. ADAMS, S. M. KING, "Residential Burial in Global Perspective", in *Archaeological papers of the American Anthropological Association* 20:1, 2011, pp. 1-16.
- ARANDA 2004: G. ARANDA, "Craft specialization in pottery production during the Bronze Age in South Eastern Iberia", in *Journal of Iberian Archaeology* 6, 2004, pp. 157-179.
- ARANDA 2014: G. ARANDA, "La memoria como forma de resistencia cultural. Continuidad y reutilización de espacios funerarios colectivos en época argárica", in E. FARCIA (a cura di), *Movilidad, contacto y cambio. II Congreso de Prehistoria de Andalucía (Antequera, 15, 16 y 17 de febrero de 2012)*, Antequera 2014, pp. 255-278.
- ARANDA 2015: G. ARANDA, "Resistencia e involución social en las comunidades de la Edad del Bronce del sureste de la Península Ibérica", in *Trabajos de Prehistoria* 72:1, 2015, pp. 126-144.
- ARANDA, ESQUIVEL 2006: G. ARANDA, J. A. ESQUIVEL, "Ritual funerario y comensalidad en las sociedades de la Edad del Bronce del Sureste peninsular: La cultura de El Argar", in *Trabajos de Prehistoria* 63:2, 2006, pp. 117-133.
- ARANDA, ESQUIVEL 2007: G. ARANDA, J. A. ESQUIVEL, "Poder y prestigio en las sociedades de la cultura de El Argar. El consumo comunal de ovicápridos y bóvidos en los rituales de enterramiento", in *Trabajos de Prehistoria* 64:2, 2007, pp. 95-118.
- ARANDA, LOZANO 2014: G. ARANDA, A. LOZANO, "The chronology of megalithic funerary practices: a Bayesian approach to Grave 11 at El Barranquete necropolis (Almería, Spain)", in *Journal of Archaeological Science* 50, 2014, pp. 369-382.
- ARANDA, MOLINA 2006: G. ARANDA, F. MOLINA, "Wealth and Power in the Bronze Age of the South-East of the Iberian Peninsula: The funerary record of Cerro de la Encina", in *OxJA* 25:1, 2006, pp. 47-59.
- ARANDA ET AL. 2008: G. ARANDA, F. MOLINA, S. FERNÁNDEZ, M. SÁNCHEZ, I. AL OUMAOU, S. JIMÉNEZ, "El poblado y necrópolis argáricos del Cerro de la Encina (Monachil, Granada). Las campañas de excavación de 2003-2005", in *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad de Granada* 18, 2008, pp. 219-264.
- ARANDA ET AL. 2009a: G. ARANDA, S. MONTÓN, M. SÁNCHEZ, E. ALARCÓN, "Death and everyday life: the Argaric societies from Southeast Iberia", in *Journal of Social Archaeology* 9:2, 2009, pp. 139-162.
- ARANDA ET AL. 2009b: G. ARANDA, S. MONTÓN, S. A. JIMÉNEZ, "Conflictingevidence? Weapons and skeletons in the Bronze Age of South-east Iberia", in *Antiquity* 83, 2009, pp. 1038-1051.
- ARANDA ET AL. 2012: G. ARANDA, E. ALARCÓN, M. MURILLO, I. MONTERO, S. JIMÉNEZ, M. SÁNCHEZ, M. O. RODRÍGUEZ, "El yacimiento argárico del cerro de San Cristóbal (Ogíjares, Granada)", in *Menga. Revista de Prehistoria de Andalucía* 3, 2012, pp. 141-166.
- ARIÉS 1987: P. ARIÉS, *El hombre ante la muerte*, Madrid 1987 (Ed. orig. 1977).
- ARRIBAS ET AL. 1989: A. ARIBAS, P. CRADDOCK, F. MOLINA, B. ROTHENBERG, "Investigación arqueometalúrgica en yacimientos de las Edades del Cobre y del Bronce de Iberia", in C. DOMERGUE (a cura di), *Minería y Metalurgia en las Antiguas Civilizaciones Mediterráneas y Europas I*, Madrid 1989, pp. 71-79.
- ARTEAGA 2000: O. ARTEAGA, "La sociedad clasista inicial y el origen del estado en el territorio de El Argar", in *Revista Atlántica-Mediterránea de Prehistoria y Arqueología Social* 3, 2000, pp. 121-219.
- ASSMANN 1997: J. ASSMANN, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Torino 1997 (Ed. Orig. 1992).
- BAHRANI 2006: Z. BAHRANI, "Race and ethnicity in Mesopotamian antiquity", in *World Archaeology* 38:1, 2006, pp. 48-59.
- BARLEY 2005: N. BARLEY, *Bailando sobre la tumba. Encuentros con la muerte*, Barcelona 2005 (Ed. Orig. 1995).
- BARTH 1969: F. BARTH, *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Boston 1969.

- BASHORE 2013: C. BASHORE, “La metalurgia argárica en la cuenca de Guadix-Baza”, in *@rqueología y Territorio* 10, 2013, pp. 27-40.
- BASHORE ET AL. 2014: C. BASHORE, A. MORENO, F. CONTRERAS, F. MOLINA, “La metalurgia argárica: nuevas aportaciones. Los yacimientos de Castellón Alto (Galera) y La Terrera del Reloj (Dehesas de Guadix)”, in D. JUANES, C. ROLDÁN (a cura di), *Actas del X Congreso Ibérico de Arqueometría*, València 2014, pp. 304-321.
- BELLIN ET AL. 2013: N. BELLIN, V. VANACKER, S. DE BAETS, “Anthropogenic and climatic impact on Holocene sediment dynamics in SE Spain: A review”, in *Quaternary International* 308-309, 2013, pp. 112-129.
- BETSINGER, SCOTT 2014: T. K. BETSINGER. A. B. SCOTT, “Governing from the Grave: Vampire Burials and Social Order in Post-medieval Poland”, in *CambrAJ* 24:3, 2014, pp. 467-476.
- BLAIR 2005: E. BLAIR, *Muertes violentas. La teatralización del exceso*, Medellín 2005.
- BOURDIEU 2002: P. BOURDIEU, *Razones prácticas (Sobre la teoría de la acción)*, Barcelona 2002 (Ed. Orig. 1994).
- BROWN 2007: J. A. BROWN, “Mortuary Practices for the Third Millennium: 1966-2006”, in N. LANERI (a cura di), *Performing Death. Social Analyses of Funerary Traditions in the Ancient Near East and Mediterranean*, The University of Chicago Oriental Institute Seminars 3, Chicago 2007, pp. 299-308.
- BUIKSTRA ET AL. 1992: J. BUIKSTRA, P. V. CASTRO, R. W. CHAPMAN, P. GONZÁLEZ, L. M. HOSHOWER, V. LULL, M. PICAZO, R. RISCH, E. SANAHUJAL, “La necrópolis de Gatas”, in *Anuario Arqueológico de Andalucía II*, 1990, pp. 261-276.
- CÁMARA 2001: J.A. CÁMARA, *El ritual funerario en la Prehistoria Reciente en el Sur de la Península Ibérica*, British Archaeological Reports Int. Series 913, Oxford 2001.
- CÁMARA, MOLINA 2009: J. A. CÁMARA. F. MOLINA, “El análisis de la ideología de emulación: el caso de El Argar”, in *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad de Granada* 19, 2009, pp. 163-194.
- CÁMARA, MOLINA 2010: J. A. CÁMARA. F. MOLINA, “Relaciones de clase e identidad en El Argar. Evolución social y segregación espacial en los Altiplanos granadinos (c. 2000-1300 cal. A.C.)”, in *Arqueología Espacial* 28, 2010, pp. 21-40.
- CÁMARA, MOLINA 2011: J. A. CÁMARA., F. MOLINA, “La jerarquización social en el mundo argárico (2000-1300)”, in *Quaderns de Prehistòria i Arqueologia de Castelló* 29, 2011, pp. 77-104.
- CÁMARA ET AL. 2014: J. A. CÁMARA, F. M. ALCARAZ, F. MOLINA, A. M. MONTUFO, L. SPANEDDA, “Monumentality, Visibility and Routes Control in Southeastern Iberian Megalithic Sites”, in B. SCHULZ PAULSSON, B. GAYDARSKA (a cura di), *Neolithic and Copper Age Monuments: Emergence, function and the social construction of the landscape*, British Archaeological Reports Int. Series 2625, Oxford 2014, pp. 89-106.
- CARDENETE 2009: M. C. CARDENETE, “Construcciones Identitarias en el mundo antiguo: arqueología y fuentes literarias. El caso de la Sicilia Griega”, in *Arqueología Espacial* 27, 2009, pp. 29-46.
- CARR 1995: C. CARR, “Mortuary practices: their social, philosophical-religious, circumstantial, and physical determinants”, in *Journal of Archaeological Method and Theory* 2, 1995, pp. 105-200.
- CASTRO ET AL. 1993-1994: P. V. CASTRO, R. W. CHAPMAN, S. GILI, V. LULL, R. MICÓ, C. RIHUETE, R. RISCH, M. E. SANAHUJA, “Tiempos sociales de los contextos funerarios argáricos”, in *Anales de Prehistoria y Arqueología* 9-10, 1993-1994, pp. 77-105.
- CASTRO ET AL. 1998: P. V. CASTRO, S. GILI, V. LULL, R. MICÓ, C. RIHUETE, R. RISCH, M. E. SANAHUJA, “Teoría de la producción de la vida social. Mecanismos de explotación en el Sudeste ibérico”, in *Boletín de Antropología Americana* 33, 1998, pp. 25-77.
- CAVANAGH, MEE 1998: W.G. CAVANAGH, C. MEE, *A Private Place: Death in Prehistoric Greece*, Studies in Mediterranean Archaeology 125, Göteborg 1998.
- CHAPMAN 2009: J. CHAPMAN, “Notes on Memory-Work and Materiality”, in I. BARBIERA, A. M. CHOYKE, J. A. RASSON (a cura di), *Materializing Memory. Archaeological material culture and the semantics of the past*, British Archaeological Reports Int. Series 1977, Oxford 2009, pp. 7-16.

- COLOMER 2005: L. COLOMER, “Cerámica prehistórica y trabajo femenino en El Argar: una aproximación desde el estudio de la tecnología cerámica”, in M. SÁNCHEZ (a cura di), *Arqueología y Género*, Monográfica Arte y Arqueología 64, Granada 2005, pp. 177-217.
- CONTRERAS, CÁMARA 2002: F. CONTRERAS, J. A. CÁMARA, *La jerarquización social en la Edad del Bronce del Alto Guadalquivir (España). El poblado de Peñalosa (Baños de la Encina, Jaén)*, British Archaeological Reports Int. Series 1025, Oxford 2002.
- CONTRERAS ET AL. 2000: F. CONTRERAS, J. A. CÁMARA, B. ROBLEDO, G. TRANCHO, “El poblado de la Edad del Bronce de Peñalosa (Baños de la Encina, Jaén). La necrópolis”, in F. CONTRERAS (a cura di) *Análisis Histórico de las Comunidades de la Edad del Bronce del piedemonte meridional de Sierra Morena y Depresión Linares-Bailen. Proyecto Peñalosa*, Arqueología. Monografías 10, Sevilla 2000, pp. 287-324 (incluse 287/1-287/31 in CD-ROM).
- CONTRERAS ET AL. 2010: F. CONTRERAS, J. A. CÁMARA, M. A. MORENO, E. ALARCÓN, L. ARBOLEDAS, M. SÁNCHEZ, E. I. GARCÍA, “Nuevas excavaciones en el poblado de la Edad del Bronce de Peñalosa (Baños de la encina, Jaén). Informe de la 6º campaña”, in *Anuario Arqueológico de Andalucía* 2005, pp. 1797-1810.
- DEREKS, ROYMANS 2009: T. DEREKS, N. ROYMAN (a cura di), *Ethnic Constructs in Antiquity: The Role of Power and Tradition*, Amsterdam 2009.
- FABIETTI 1995: U. FABIETTI, *L'identità etnica*, Roma 1995.
- FABIETTI 2007a: U. FABIETTI, *Elementi di antropología culturale*, Città di Castello 2007 (Ed. Orig. 2004).
- FABIETTI 2007b: U. FABIETTI, “Immaginazione storica e produzione della località politica tra i baluch del Makran (Pakistan)”, in R. MALIGHETTI (a cura di), *Politiche dell'identità*, Roma 2007, pp. 31-44.
- FABIETTI, MATERA 2000: U. FABIETTI, V. MATERA, *Memorie e identità. Simboli e strategie del ricordo*, Roma 2000 (Ed. Orig. 1999).
- FAHLANDER, OESTIGAARD 2008: F. FAHLANDER, T. OESTIGAARD, “The Materiality of Death: Bodies, Burials, Beliefs”, in F. FAHLANDER, T. OESTIGAARD (a cura di), *The Materiality of Death: Bodies, Burials, Beliefs*, British Archaeological Reports Int. Series 1768, Oxford 2008, pp. 1-18.
- FERNÁNDEZ, RUIZ 2011: M. A. FERNÁNDEZ, G. RUIZ, “Hacia una Arqueología de la Etnicidad”, in *Trabajos de Prehistoria* 68:2, 2011, pp. 219-236.
- FONTENLA ET AL. 2005: S. FONTENLA, J. A. GÓMEZ, M. MIRAS, “Lorca, poblado más extenso y primigenio de la Cultura del Argar”, in *Alberca* 2, 2005, pp. 39-52.
- HERNÁNDEZ ET AL. 2013: M. S. HERNÁNDEZ, F. J. JOVER, J. A. LÓPEZ, “The social and political situation between 1750 and 1500 cal. B. C. in the central Spanish Mediterranean: an archaeological overview”, in H. MELLER, F. BERTEMES, H.-R. BORK, R. RISCH, (a cura di), *1600 – Kultureller Umbruch im Schatten des Thera-Ausbruchs? 4. Mitteldeutscher Archäologentag vom 14. bis 16. Oktober 2011 in Halle (Saale)*, Halle 2013, pp. 303-314.
- HOLTORF, WILLIAMS 2006: C. HOLTORF, H. WILLIAMS, “Landscapes & memories”, in D. HICKS, M. BEAUDRAY (a cura di), *Cambridge Companion to Historical Archaeology*, Cambridge 2006, pp. 235-254.
- JENKINS 2002: R. JENKINS, “Imagined but no Imaginary: Ethnicity and and Nationalism in the Modern World”, in J. MACCLANC (a cura di), *Exotic no More, Anthropology*, Chicago 2002, pp. 114-128.
- JIMÉNEZ ET AL. 2004: S. A. JIMÉNEZ, I. AL OUMAOU, J. A. ESQUIVEL, “Actividad física según sexo en la cultura argárica. Una aproximación desde los restos humanos”, in *Trabajos de Prehistoria* 61:2, 2004, pp. 141-153.
- JOVER, LÓPEZ 2009: F. J. JOVER, J. A. LÓPEZ, “Más allá de los confines del Argar. Los inicios de la Edad del Bronce y la delimitación de las áreas culturales en el cuadrante suroriental de la Península Ibérica. 60 años después”, in M. S. HERNÁNDEZ, J. A. SOLER, J. A. LÓPEZ (a cura di), *En los confines del Argar. Una cultura de la Edad del Bronce en Alicante*, Alicante 2009, pp. 268-291.
- JOVER ET AL. 2014: F. J. JOVER, J. A. LÓPEZ, G. GARCÍA-DONATO, “Radiocarbono y estadística Bayesiana: aportaciones a la cronología de la Edad del Bronce en el extremo oriental del sudeste de la península Ibérica”, in *Sagvntvm. Papeles del Laboratorio de Arqueología de Valencia* 46, 2014, pp. 41-69.

- KILMURRAY 2009: L. KILMURRAY, "The Re-generation of the Neolithic: Social Memory, Monuments and Generations", in I. BARBIERA, A. M. CHOYKE, J. A. RASSON (a cura di), *Materializing Memory. Archaeological material culture and the semantics of the past*, British Archaeological Reports Int. Series 1977, Oxford 2009, pp. 41-51.
- LANERI 2007: N. LANERI, "An Archaeology of Funerary Rituals", in N. LANERI (a cura di), *Performing Death. Social Analyses of Funerary Traditions in the Ancient Near East and Mediterranean*, The University of Chicago Oriental Institute Seminars 3, Chicago 2007, pp. 1-13.
- LANERI 2011: N. LANERI, "A Family Affair: The Use of Intramural Funerary Chambers in Mesopotamia during the Late Third and Early Second Millennium B.C.E.", in *Archaeological papers of the American Anthropological Association* 20:1, 2011, pp. 121-135.
- LEONINI 2002: L. LEONINI, "Prefazione all'edizione italiana", in S. J. TAMBIAH, *Rituali e cultura*, Roma 2002, pp. 7-17 (Ed. Orig. 1995).
- LORRIO 2008: A. J. LORRIO, *Qurénima. El Bronce Final del Sureste de la Península Ibérica*; Alacant 2008.
- LULL 1983: V. LULL, *La "Cultura" del Argar. Un modelo para el estudio de las formaciones económico-sociales prehistóricas*, Madrid 1983.
- LULL 2000: V. LULL, "Argaric society: death at home", in *Antiquity* 74, 2000, pp. 581-590.
- LULL, ESTÉVEZ 1986: V. LULL, J. ESTÉVEZ, "Propuesta metodológica para el estudio de las necrópolis argáricas", in AA.VV., *Homenaje a Luis Siret (1934-1984)*, Sevilla 1986, pp. 441-452.
- LULL ET AL. 2004: V. LULL, R. MICÓ, C. RIHUETE, R. RISCH, "Las relaciones de propiedad en la sociedad argárica. Una aproximación a través del análisis de las tumbas de individuos infantiles", in *Mainake* XXVI, 2004, pp. 233-272.
- LULL ET AL. 2010a: V. LULL, R. MICÓ, C. RIHUETE, R. RISCH, "Metal y relaciones sociales de producción durante el III y II milenio ANE en el sudeste de la Península Ibérica", in *Trabajos de Prehistoria* 67:2, 2010, pp. 323-347.
- LULL ET AL. 2010b: V. LULL, R. MICÓ, C. RIHUETE, R. RISCH, "Las relaciones políticas y económicas de El Argar", in *Menga. Revista de Prehistoria de Andalucía* 1, 2010, pp. 11-36.
- LULL ET AL. 2010c: V. LULL, R. MICÓ, C. RIHUETE, R. RISCH, "Límites históricos y limitaciones del conocimiento arqueológico: la transición entre los grupos arqueológicos de Los Millares y El Argar", in P. BUENO, A. GILMAN, C. MARTÍN MORALES, F. J. SÁNCHEZ-PALENCIA (a cura di), *Arqueología, sociedad, territorio y paisaje. Estudios sobre Prehistoria Reciente, Protohistoria y transición al Mundo Romano en homenaje a M.ª Dolores Fernández Posse*, Bibliotheca Praehistorica Hispana XXVIII, Madrid 2010, pp. 75-94.
- LULL ET AL. 2011: V. LULL, R. MICÓ, C. RIHUETE, R. RISCH, "El Argar and the Beginning of the Class Society in the Western Mediterranean", in S. HANSEN, J. MÜLLER (a cura di), *Sozialarchäologische Perspektiven: Gesellschaftlicher Wandel 5000-1500 v. Chr. Zwischen Atlantik und Kaukasus*, Berlin 2011, pp. 381-414.
- LULL ET AL. 2013: V. LULL, R. MICÓ, C. RIHUETE, R. RISCH, "Political collapse and social change at the end of El Argar", in H. MELLER, F. BERTEMES, H.-R. BORK, R. RISCH (a cura di), *1600 – Kultureller Umbruch im Schatten des Thera-Ausbruchs? 4. Mitteldeutscher Archäologentag vom 14. bis 16. Oktober 2011 in Halle (Saale)*, Halle 2013, pp. 283-302.
- LULL ET AL. 2014a: V. LULL, R. MICÓ, C. RIHUETE, R. RISCH, "The La Bastida fortification: new light and new questions on Early Bronze Age societies in the western Mediterranean", in *Antiquity* 88, 2014, pp. 395-410.
- LULL ET AL. 2014b: V. LULL, R. MICÓ, C. RIHUETE, R. RISCH, "La Edad del Bronce en la Iberia Mediterránea", in M. ALMAGRO (a cura di), *Protohistoria de la Península Ibérica. Del Neolítico a la Romanización*, Burbos 2014, pp. 83-94.
- LURAGHI 2011: N. LURAGHI, *The ancient Messenians constructions of ethnicity and memory*, Cambridge 2011.
- MALIGHETTI 2007a: R. MALIGHETTI, "Introduzione. Politiche identitarie e lavoro sul campo", in R. MALIGHETTI (a cura di), *Politiche dell'identità*, Roma 2007, pp. 7-30.

- MALIGHETTI 2007b: R. MALIGHETTI, “L’arena identitaria en una comunitat brasiliana de descendents de schiavi”, in R. MALIGHETTI (a cura di), *Politiche dell’identità*, Roma 2007, pp. 177-210.
- MARTÍN 2008-2009: S. MARTÍN, *Rasgos del esqueleto postcráneo en dos poblaciones de la Edad del Bronce: El Castellón Alto y la Motilla del Azuer*, Trabajo de Investigación Fin de Máster en Arqueología, Universidad de Granada, a.a. 2008-09.
- MARTÍNEZ 2014: S. MARTÍNEZ, *El Argar en el Bajo Segura y Bajo Vinalopó. Patrón de asentamiento en un territorio de frontera*, Villena 2014.
- METCALF, HUNTINGTON 1991: P. METCALF, R. HUNTINGTON, *Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual*, Cambridge 1991 (Ed. Orig. 1979).
- MOLINA 1978: F. MOLINA, “Definición y sistematización del Bronce Tardío y Final en el Sudeste de la Península Ibérica”, in *Cuadernos de Prehistoria de la Universidad de Granada* 3, 1978, pp. 159-232.
- MOLINA 1983: F. MOLINA, “La Prehistoria”, in F. MOLINA, J. M. ROLDÁN (a cura di), *Historia de Granada I. De las primeras culturas al Islam*, Granada 1983, pp. 11-131.
- MOLINA, CÁMARA 2004a: F. MOLINA, J. A. CÁMARA, “La Cultura del Argar en el área occidental del Sudeste”, in L. HERNÁNDEZ, M. S. HERNÁNDEZ (a cura di), *La Edad del Bronce en tierras valencianas y zonas limítrofes*, Villena 2004, pp. 455-470.
- MOLINA, CÁMARA 2004b: F. MOLINA, J. A. CÁMARA, “Urbanismo y fortificaciones en La Cultura del Argar”, in R. GARCÍA, J. MORALES (a cura di), *La Península Ibérica en el II Milenio A.C. Poblados y fortificaciones*, Colección Humanidades 77, Cuenca 2004, pp. 9-56.
- MOLINA, CÁMARA 2009: F. MOLINA, J. A. CÁMARA, “La cultura argárica en Granada y Jaén”, in M. S. HERNÁNDEZ, J. A. SOLER, J. A. LÓPEZ (a cura di), *En los confines del Argar. Una cultura de la Edad del Bronce en Alicante*, Alicante 2009, pp. 196-223.
- MOLINA, PAREJA 1975: F. MOLINA, F. PAREJA, *Excavaciones en la Cuesta del Negro (Purullena, Granada). Campaña de 1971*, Excavaciones Arqueológicas en España 86, Madrid 1975.
- MOLINA ET AL. 1986: F. MOLINA, P. AGUAYO, E. FRESNEDA, F. CONTRERAS, “Nuevas investigaciones en yacimientos de la Edad del Bronce en Granada”, in AA.VV., *Homenaje a Luis Siret (1934-1984)*, Sevilla 1986, pp. 353-360.
- MOLINA ET AL. 2003: F. MOLINA, M. O. RODRÍGUEZ, S. JIMÉNEZ, M. C. BOTELLA, “La sepultura 121 del yacimiento argárico de El Castellón Alto (Galera, Granada)”, in *Trabajos de Prehistoria* 60:1, 2003, pp. 153-158.
- MOLINA ET AL. 2004: F. MOLINA, M. O. RODRÍGUEZ, M. HARO, J. A. AFONSO, E. NAVAS, “Actuaciones Arqueológicas en el yacimiento de Castellón Alto (Galera, Granada). Año 2001”, in *Anuario Arqueológico de Andalucía* 2001, III-1, pp. 435-443.
- MOLINA ET AL. 2014: F. MOLINA, J. A. CÁMARA, J. A. AFONSO, T. NÁJERA, “Las sepulturas del Cerro de la Virgen (Orce, Granada). Diferencias cronológicas y diferencias sociales”, in *Revista Atlántica-Mediterránea de Prehistoria y Arqueología Social* 16, 2014, pp. 121-142.
- MOLINA ET AL. 2016: F. MOLINA, J. A. CÁMARA, A. DELGADO, S. A. JIMÉNEZ, J. A. RIQUELME, T. NÁJERA, L. SPANEDDA, “Problemas cronológicos y análisis de dieta en la Edad del Bronce de los Altiplanos granadinos: el caso del Cerro de la Virgen (Orce, Granada, España)”, in *Del neolític a l’edat del bronze en el Mediterrani occidental. Estudis en Homenatge a Bernat Martí Oliver*. Serie de Trabajos Varios del Servicio de Investigación Prehistórica del Museo de Prehistoria de Valencia (TV SIP) 119, 2016, pp. 451-463.
- MONTÓN 2007: S. MONTÓN, “Interpreting archaeological continuities: an approach to transversal equality in the Argaric Bronze Age of south-east Iberia”, in *World Archaeology* 39:2, 2007, pp. 246-262.
- MONTÓN 2010: S. MONTÓN, “Muerte e identidad femenina en el mundo argárico”, in *Trabajos de Prehistoria* 67:1, 2010, pp. 119-137.
- MURILLO ET AL. 2015: M. MURILLO, I. MONTERO, G. ARANDA, “An insight into the organisation of metal production in the Argaric society”, in *Journal of Archaeological Science: Reports* 2, 2015, pp. 141-155.

- NILSSON STUTZ 2003: L. NILSSON STUTZ, "Embodied Rituals and Ritualized Bodies: Tracing Ritual Practices in Late Mesolithic Burials", in *Acta Archaeologica Lundensia* 46, Lund 2003.
- PARKER PEARSON 1984: M. PARKER PEARSON, "Social change, ideology and the archaeological record", in M. SPRIGGS (a cura di), *Marxist perspectives in Archaeology*, Cambridge 1984, pp. 59-71.
- PARRAS ET AL. 2011: D. J. PARRAS, A. SÁNCHEZ, A. RAMOS, M. O. RODRÍGUEZ, J. A. TUÑÓN, "Identification of Fats and Beeswax in Ceramic Vessels of Tomb 121 of Castellón Alto (Galera, Granada)", in *Coalition. Electronic Journal of the Network on Science and Technology for the Conservation of Cultural Heritage* 2, 2011, pp. 7-13.
- PÉREZ 2010: C. PÉREZ, "Prehistoria, Antigüedad y etapa visigoda", in M. MORAL (a cura di), *Baeza. Arte y patrimonio*, Baeza 2010, pp. 138-165.
- PÉREZ 2011: S. PÉREZ, "Los objetos metálicos de las sepulturas argáricas de Fuente Álamo (Cuevas del Almanzora, Almería) y la Cuesta del Negro (Purullena, Granada): una perspectiva de lo social", in *@rqueología y Territorio* 8, 2011, pp. 35-51.
- PINXTEN 1997: R. PINXTEN, "Identidad y conflicto: personalidad, socialidad y culturalidad", in *Revista CIDOB d'Afers Internacionals* 36, 1997, pp. 39-57.
- PORTAL 1993: M. A. PORTAL, "La cuestión de la identidad urbana: una reflexión teórica", in *Boletín de Antropología Americana* 96, 1993, pp. 57-73.
- ROBB 2007: J. ROBB, "Burial Treatment as Transformations of Bodily Ideology", in N. LANERI (a cura di), *Performing Death. Social Analyses of Funerary Traditions in the Ancient Near East and Mediterranean*, The University of Chicago Oriental Institute Seminars 3, Chicago 2007, pp. 287-297.
- RODRÍGUEZ 2001: M. O. RODRÍGUEZ, "Trabajos de limpieza, acondicionamiento y reconstrucción realizados en El Castellón Alto (Galera, Granada). Actuación de 1997", in *Anuario Arqueológico de Andalucía* II, 1997, pp. 198-204.
- RODRÍGUEZ ET AL. 1996: M. O. RODRÍGUEZ, F. VALLE, J. A. ESQUIVEL, "The vegetation from the Guadix-Baza (Granada, Spain) during the Copper and Bronze Ages based on Anthracology", in *Archeologia e Calcolatori* 7, 1996, pp. 537-558.
- RODRÍGUEZ ET AL. 2004: M. O. RODRÍGUEZ, F. MOLINA, M. C. BOTELLA, S. A. JIMÉNEZ, "Les restes parcialmentmomificades de la sepultura 121 del jacimentargàric de Castellón Alto (Galera, Granada)", in *Cota Zero. Revista d'Arqueologia i Ciència* 19, 2004, pp. 13-15.
- SCHUBART ET AL. 2000: H. SCHUBART, V. PINGEL, O. ARTEAGA, *Fuente Álamo. Las excavaciones arqueológicas 1977-1991 en el poblado de la Edad del Bronce*, Arqueología Monografías 8, Sevilla 2000.
- SCHUBART ET AL. 2004: H. SCHUBART, V. PINGEL, M. KUNTER, C. LIESAU, M. POZO, J. JUAN, I. HÄGG, "Studienzum Grab 111 der Nekropole von Fuente Álamo (Almería)", *Madridrer Mitteilungen* 45, 2004, pp. 57-145.
- SCHWARTZ 2013: G. M. SCHWARTZ, "Memory and its Demolition: Ancestors, Animals and Sacrifice at Umm el-Marra, Syria", in *CambrAJ* 23:3, 2013, pp. 495-522.
- SIRET, SIRET 1890: H. SIRET, L. SIRET, *Las primeras edades del metal en el Sudeste de España. Resultados obtenidos en las excavaciones hechas por los autores de 1881 a 1887*, Barcelona 1890 (Ed. orig. 1887).
- SMITH 2008: A. D. SMITH, *The Cultural Foundations of Nations, Hierarchy, Covenant, and Republic*, Oxford 2008.
- SPANEDDA ET AL. 2014: L. SPANEDDA, J. A. AFONSO, J. A. CÁMARA, F. MOLINA, A. M. MONTUFO, M. HARO, "Tomb Location and Grave Goods: Continuous Use and Destruction in the Rio de Gor Megalithic Necropoleis", in B. SCHULZ PAULSSON, B. GAYDARSKA (a cura di), *Neolithic and Copper Age Monuments: Emergence, function and the social construction of the landscape*, British Archaeological Reports Int. Series 2625, Oxford 2014, pp. 107-124.
- VOUTSAKI 2010: S. VOUTSAKI, "Agency and personhood at the onset of the Mycenaean period", in *Archaeological Dialogues* 17:1, 2010, pp. 65-92.
- WILLIAMS 2006: H. WILLIAMS, *Death and Memory in Early Medieval Britain*, Cambridge 2006.



Fig. 1. Estensione della cultura del Argar e localizzazione del sito del Castellón Alto



Fig. 2. Vista del Castellón Alto (foto GEPRAN)

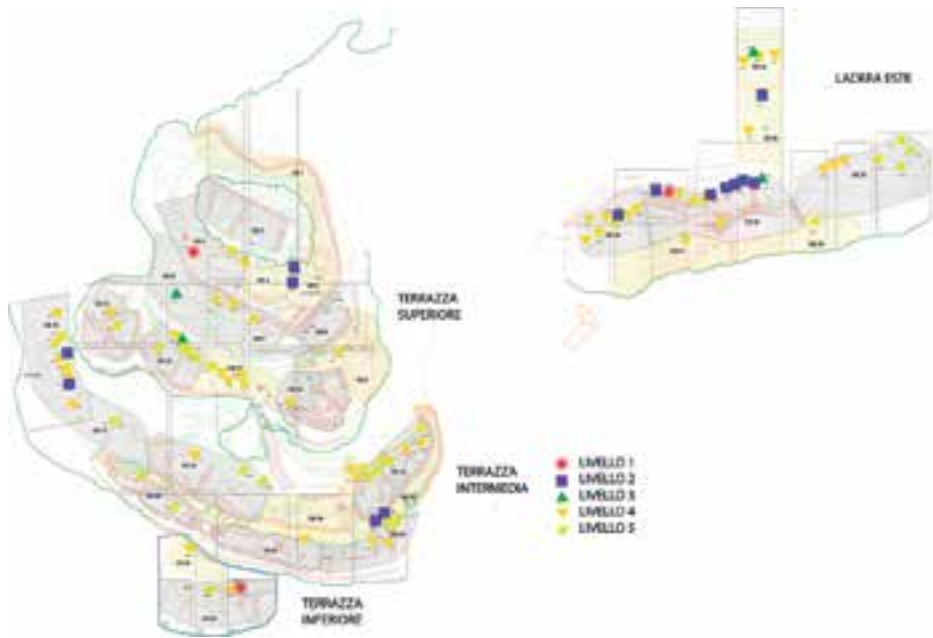


Fig. 3. Pianta del Castellón Alto con la situazione delle sepolture classificate secondo il corredo



Fig. 4. Sepoltura femminile 101 (foto GEPRAN)

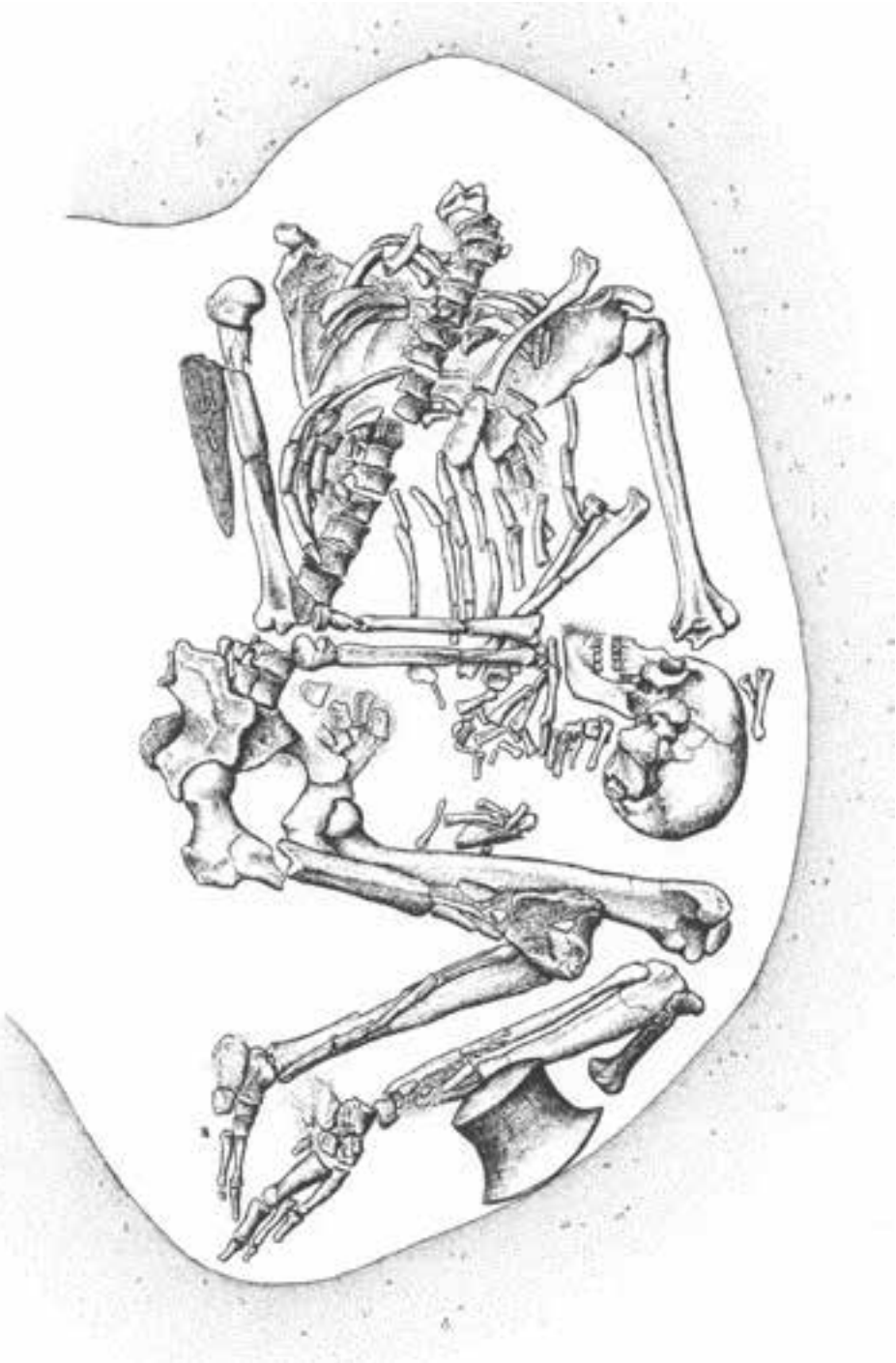


Fig. 5. Tomba 19



Fig. 6. Tomba 7 (disegno E. Fresneda)



Per vedere il filmato integrale dell'intervento inquadrare il QR Code con il cellulare (dopo aver scaricato l'apposita applicazione).

IDENTITÀ BIOLOGICA E IDENTITÀ CULTURALE DEI MORTI DI MONT'E PRAMA (CABRAS- OR)**Il contesto*

Il territorio di Mont'e Prama-Cabras corrisponde a una porzione della penisola del Sinis localizzata nella fascia costiera della Sardegna centro-occidentale, nell'odierna provincia di Oristano, in prossimità del sistema lagunare che caratterizza l'area settentrionale alla foce del fiume Tirso, probabilmente corrispondente a un ampio "cantone" (distretto) nuragico, imperniato sull'imponente nuraghe S'Uraki-San Vero Milis, o meglio sull'insediamento della prima età del Ferro di S'Uraki¹.

Il sito archeologico, noto particolarmente per i rinvenimenti, in ricerche casuali e di scavo archeologico tra il 1974 e il 1979, di statue antropomorfe e modelli di nuraghe (semplici e complessi) in calcare, si colloca dunque tra il mare Sardo e la laguna di Cabras (*Fig. 1*). L'area è stata oggetto della quinta campagna di scavo, condotta dalla Soprintendenza Archeologia della Sardegna e dalle Università di Cagliari e Sassari, della durata di otto mesi (maggio-dicembre 2014) che ha permesso di avanzare nuove considerazioni interpretative sul giacimento archeologico².

In questa sede accantoneremo una serie di tematiche e problematiche legate alla statuaria, per concentrarci sul primario e sostanziale ruolo che attualmente possiamo attribuire al sito archeologico di Mont'e Prama, ossia quello di necropoli, con un'attenzione particolare rivolta ai significati, nascosti o palesati, dei riti e rituali che, con l'imprescindibile approccio interdisciplinare, iniziamo a cogliere. Nel fare questo è prioritario sollevare lo sguardo dai singoli elementi del sito per volgerlo al contesto dei "paesaggi", oggetto di specifiche ricerche territoriali³. Tenendo conto della parzialità dei dati, conseguenti fattori di visibilità (soggettiva e oggettiva) e lo stato ancora limitato dell'indagine, si delinea l'immagine di un Sinis centrale che dichiara evidenti trasformazioni durante il Bronzo Finale 3 e la Prima età del Ferro; in primo luogo nell'organizzazione e nella tipologia degli abitati. Il territorio, che nell'area vasta, offriva la galena argentifera e il ferro, il legname e il sale, le risorse ittiche, le risorse litiche di calcareniti e basalti, terreni adatti all'agricoltura e all'allevamento, testimonia una contrazione numerica di siti insediativi individuabili sul terreno e cronologicamente collocabili tra Bronzo Finale 3 ed età del Ferro.

*Pur avendo concepito il testo unitamente, gli Autori hanno firmato le singole parti.

¹ La questione è affrontata, con diverse prospettive, in: DEPALMAS 2003, pp. 18-21; DEPALMAS 2008, pp. 525-530; USAI 2006, pp. 560-561; USAI 2014, p. 32; ZUCCA 2012, p. 33; PANICO-SPANU 2015 cds.

² Per la storia degli studi e della ricerca si vedano LILLIU 1997; BEDINI *ET AL.* 2012; ZUCCA 2013 e bibliografia. Per un inquadramento dettagliato, tra la ormai cospicua bibliografia inerente i materiali e il contesto di Mont'e Prama, si vedano: LILLIU 1975-77; SANTONI 1977; TRONCHETTI 1978; Id. 1988; RENDELI 2010; LEONELLI, TRONCHETTI, USAI 2012; TRONCHETTI, UGAS, ZUCCA 2012; BERNARDINI 2013; BONINU, COSTANZI COBAU, USAI, MINOJA, USAI 2014; ZUCCA, RANIERI cds.

³ Nell'ambito del Progetto Mont'e Prama e nel Progetto PRIN 2010-2011 "Storia e Archeologia globale dei paesaggi rurali in Italia fra Tardoantico e Medioevo. Sistemi integrati di fonti, metodi e tecnologie per uno sviluppo sostenibile", coordinatore nazionale Prof. Giuliano Volpe, coordinatore dell'Unità di Ricerca dell'Università di Sassari Prof. Pier Giorgio Spanu (*Insediamento rurale della Sardinia fra tarda antichità e medioevo: viabilità terrestre e vie d'acqua nella dinamica dei paesaggi*) i cui parziali dati sono in corso di stampa: SPANU, PANICO cds; SPANU, PANICO cds b.

Questa occupazione, apparentemente più sporadica, può essere interpretata come calo demografico o, in alternativa e con maggiore probabilità, come il risultato della strutturazione di nuove forme insediative più estese, villaggi, alcuni dei quali privi di un nuraghe di riferimento. L'immagine restituita dalla raccolta dei materiali di superficie conferma la presenza di svariati nuclei abitativi attivi durante l'età del Ferro, prossimi a nuraghi (*Tziricottu, S'archeddu e su Proccu e Cannevadosu*) e più distanti da esso (*Maillonis-Pedra de sa Marchesa*), che si traducono nella presenza sul terreno di frammenti di brocche askoidi, pintadere, ciotole carenate, ceramiche con decori a cerchielli concentrici impressi e produzioni fenicie in *red slip*. Attorno a Mont'e Prama appare dunque configurarsi un paesaggio non disabitato e immobile fino alla costituzione del centro urbano di Tharros (intorno al 630-620 a.C.), ma piuttosto connotato da una riorganizzazione economica e sociale lungo un arco temporale, in corso di nuova e aggiornata lettura in ambito isolano⁴, caratterizzato da "vitalità e vivacità"⁵. Tuttavia la ancora scarsa conoscenza sulle strutturazioni e organizzazioni sociali della società sarda protostorica, rimane attualmente un limite che si ripercuote anche nei tentativi di interpretazione dell'ambito funerario. Lo scenario della necropoli di Mont'e Prama dunque è quello di una realtà territoriale non vuota e inerme, ma pienamente coinvolta, con scelte insediative spesso non monumentali, in fasi di scambi e aperture culturali, sullo scenario di un ambiente naturale ancora da ricostruire puntualmente ma già capace di mostrarsi come garante di approvvigionamenti.

B. P.

La necropoli

L'insorgere di una necropoli nasce primariamente per rispondere all'esigenza, allorquando questa si pone, di "conservazione e relegazione" dei corpi dopo la morte; ma nel far questo frequentemente si va incontro a una riformulazione positiva della crisi che dall'evento della morte scaturisce. Appare difficoltoso ascrivere l'utilizzo della necropoli di Mont'e Prama a uno o più insediamenti immediatamente adiacenti: la sua complessità, singolarità e selezione d'inumati richiede un'interpretazione più articolata. Alla luce dei dati attuali l'osservazione dell'unione delle piante dello scavo del 1975, 1977, 1979 e 2014 permette d'osservare una necropoli costituita da una fascia alquanto ristretta interessata dalla presenza di sepolture, che si estende per circa m 70 (con una interruzione di m 10, tra il gruppo settentrionale e quello scavato nel 2014) in direzione NNE/SSO, per una larghezza di circa m 5 (*Fig. 2*). Sebbene i limiti e l'estensione della necropoli non siano noti, appare chiaro che questa non sia limitata alla porzione fino ad oggi visibile⁶. La necropoli risulta organizzata in una serie di tombe a "pozzetto semplice", disposte su almeno tre filari longitudinali

⁴ A partire da USAI 2007 arrivando alle considerazioni di IALONGO 2010.

⁵ TRONCHETTI 2013, p. 41.

⁶ Significativa la vocazione funeraria delle pendici della piccola omonima collina di Mont'e Prama anche in età punico-romana: in BEDINI 2012, pp. 200-205.

allineati senza regolarità, con pozzetto circolare scavato nel crostone calcareo sormontato da un piccolo tumulo di pietre e, a ovest di queste, un allineamento sinuoso di tombe sempre a pozzetto di forma circolare o sub circolare ma con lastrone di arenaria come copertura (*Figg. 3, 4, 5*). Queste ultime sono delimitate a occidente da uno spazio longitudinale, ricavato nello strato di calcare miocenico, interpretato come probabile via funeraria, dove si rinviene il maggior accumulo di frammenti scultorei⁷.

Gli scavi del 2014 hanno riguardato l'estensione a sud della necropoli che presenta sia la fascia di tre filari di sepolture a pozzetto sia il filare occidentale di tombe con lastrone. Le nuove sepolture indagate sono sedici: otto delle quali, collocate nella parte più a est dello scavo, a pozzetto semplice e otto che, coperte da lastrone, presentano un allineamento generale orientato in senso NNE-SSO e sono divise in due gruppi di 4 (*Fig. 6*). Il gruppo settentrionale mantiene perfettamente l'allineamento con le tombe dello scavo Tronchetti (1977, 1979), mentre le tombe più meridionali sono traslate di cm 78 verso est. Probabilmente lo stesso gruppo comprendeva anche altre tre tombe, di cui due violate e private del lastrone (tombe 9-10) e una conservata sotto il limite meridionale dello scavo (tomba 11). I lastroni di copertura, in vari casi non perfettamente centrati rispetto l'apertura dei pozzetti sottostanti, sono inseriti in alloggiamenti ricavati nel crostone calcareo di cui resta in evidenza un gradino rialzato a est. Nel gruppo settentrionale i pozzetti sono ravvicinati e le lastre di copertura direttamente accostate l'una all'altra⁸, nel gruppo meridionale i pozzetti sono più distanziati⁹ e i lastroni sono separati da un diaframma largo circa cm 50 risparmiato nel crostone carbonatico¹⁰; lo spazio fra le tombe 6 e 8 è delineato da due file parallele di piccoli elementi sbozzati in calcare duro. La visione delle piante d'insieme degli scavi precedenti già permetteva di osservare delle divisioni o, meglio, dei raggruppamenti di sepolture. Saranno le analisi sui resti ossei a indicare l'esistenza di rapporti di consanguineità tra i componenti antropici dei diversi raggruppamenti o, smentendole, ad avvalorare l'ipotesi che le separazioni spaziali nel filare di sepolture siano una risposta a un'organizzazione topografica degli spazi: passaggi, ingressi, percorsi che in mancanza di uno scavo in estensione si profilano tra le possibilità. Certamente, questi vuoti, talvolta sottolineati da pietre infisse di taglio nel terreno, non sono interpretabili come scelte neutre, ma piuttosto come risposte a bisogni precisi. Sul terreno non rimangono tracce di impedimenti di natura fisica, legati a pendenze o composizione degli strati tali da non consentire lo scavo delle sepolture, benché le caratteristiche di compattezza del crostone

⁷ TRONCHETTI 2014. Le tombe a pozzetto semplice presentavano un diametro compreso tra i 44 e i 62 cm e una profondità media di 40 cm; mentre le sepolture sotto lastra (di circa 1X1 m e 20 cm di spessore) presentavano una profondità compresa fra 68 e 90 cm e un diametro medio di circa 58 cm. Sul fondo di diversi pozzetti, ma esclusivamente di quelli coperti da lastra calcarea, è presente una fossetta decentrata di dimensioni varie.

⁸ La distanza tra il centro di un pozzetto e quello adiacente varia da m 1 (tombe 2-5 e 3-4) a m 1,5 (tombe 4-5). Tale sequenza è documentata nelle tombe Bedini 1-8 e Tronchetti 1-10.

⁹ La distanza tra il centro di un pozzetto e quello adiacente è compresa tra m 1,45 e m 2,00.

¹⁰ Il particolare del diaframma fra le tombe è stato riscontrato anche tra le sepolture a lastrone 9-10 Bedini e fra le tombe a lastrone 21-22-23 Tronchetti.

siano variabili. La naturale pendenza del terreno, a ovest del filare delle sepolture, risulta invece marcata e differente a seconda dei punti. L'ultima campagna di scavo ha mostrato molto chiaramente come, in alcuni punti, il costone carbonatico non abbia un andamento regolare e pianeggiante. Questo elemento, che non giustifica l'interruzione del filare delle sepolture, introduce invece la problematica legata alle pendenze. Questo fattore, che dai saggi di scavo effettuati in precedenza non emergeva chiaramente, deve aver determinato un accumulo di acque meteoriche proprio lungo il lato ovest del filare delle sepolture, per la gestione del quale non si sono finora individuate soluzioni volte al deflusso¹¹. In secondo luogo, le pendenze sul versante ovest hanno rappresentato un possibile impedimento affinché le sepolture potessero svilupparsi su un piano regolare, come invece avvenuto sull'altro versante, anche se su due livelli differenti.

Ad ogni modo ogni tomba indagata restituisce deposizioni primarie di un singolo defunto inumato (secondo l'univoco costume delle fasi neolitiche, eneolitiche e del Bronzo in Sardegna) sul fondo di pozzetti, con il corpo collocato seduto e con gli arti inferiori strettamente raccolti verso l'addome, le braccia ripiegate verso il torace e, forse fin dall'origine, il capo proteso verso il petto. Si confermano dunque i risultati delle analisi compiute da Fonzo e Pacciani, con l'ulteriore elemento che nella maggior parte dei casi il capo risulta orientato a occidente¹². Del trattamento del corpo riusciamo a cogliere solo l'azione finale, mentre tutti gli atti intorno ci sfuggono, non permettendoci di avere una completa visione della topografia del rito. Le azioni ricostruibili s'individuano in: scavo del pozzetto, deposizione di ceramica (in soli due casi), calata del corpo (probabilmente alcuni giorni dopo il decesso¹³ e tramite l'ausilio di cordami¹⁴, un sudario o pelli) – in alcuni casi con sistemazione di pietre disposte in maniera ordinata intorno al corpo e limitatamente ad alcune sepolture a pozzetto semplice – riempimento dei limitati spazi vuoti con terra, infine realizzazione del tumuletto di pietre con probabile funzione di segnacolo¹⁵. Le sepolture che restituiscono materiale ceramico dagli strati più profondi dei pozzetti e, dunque, in sicura connessione alle deposizioni sono la tomba B e la E, entrambe a pozzetto semplice privo di lastrone di copertura¹⁶. La tomba B ha restituito, ben sistemata sulla base del pozzetto, circa metà di un'olla ascrivibile tra Bronzo Finale 3 e Prima età del Ferro, già fratturata al momento della collocazione nella tomba (*Fig. 7*). La tomba E ha invece restituito, sempre dal fondo del pozzetto, una ciotola carenata anch'essa ascrivibile al Bronzo Finale 3 – Primo Ferro. La metodologia di scavo ha permesso di escludere, con un buon margine di sicurezza, che questi due

¹¹ Sul problema della regolamentazione del deflusso delle acque in ambito nuragico per contesti insediativi e culturali della prima età del Ferro si veda FADDA 2013.

¹² FONZO, PACCIANI 2014.

¹³ FONZO, PACCIANI 2014, p.180.

¹⁴ MINOJA 2014, p. 364.

¹⁵ È da rilevare l'assenza della lastrina collocata in corrispondenza del capo del sepolto nelle tombe indagate nel 2014, che parrebbe invece sempre presente nelle sepolture dello scavo Bedini e frequente, a partire da metà circa del filare, in quelle dello scavo Tronchetti.

¹⁶ Per un puntuale inquadramento del materiale ceramico UNALI CDS.

rinvenimenti ceramici risultino una infiltrazione esterna alle sepolture. Se l'ipotesi che il frammento di olla possa essere caduto nel pozzetto durante il breve lasso di tempo intercorso tra lo scavo dello stesso e la deposizione dell'inumato non è inverosimile, la stessa ipotesi appare meno probabile e difficilmente ammissibile per quanto concerne la ciotola. Lo loro disposizione all'interno della sepoltura conduce invece a ipotizzare che la ciotola possa esser stata utilizzata durante i riti che precedevano la deposizione del defunto; nel caso dell'olla, se questa venne utilizzata nel rituale, fu poi "frantumata" intenzionalmente e defunzionalizzata, per poi essere deposta sul fondo del pozzetto. Lo scavo delle tombe *g* e *t*, secondo la denominazione del Bedini, restituirono rispettivamente e dal loro fondo un frammento di olla la prima e di vaso con ansa la seconda. L'analisi dei manufatti ceramici ha portato Ugas ad ascrivere la loro presenza a una possibile offerta di frammenti di forme ceramiche che con probabilità non venivano fratturate sul posto, giustificando la sua ipotesi in base all'assenza di forme interamente ricostruibili¹⁷. La ritualità della pratica si ricollegherebbe alla già evocata "offerta di una parte per il tutto"¹⁸ in relazione alle sepolture che hanno restituito un solo vago di collana, scavate nelle precedenti campagne. La frantumazione rituale ha un legame frequente con i riti della morte e, senza approfondire una tematica vastissima, si vuole sottolineare la possibilità di un utilizzo dei manufatti nei riti immediatamente precedenti la calata del corpo nel pozzetto e il possibile impiego di parti di uno stesso oggetto in sepolture differenti¹⁹. Sarebbe importante escludere la presenza, tra tutti i frammenti ceramici provenienti con certezza dall'interno delle sepolture, di parti di uno stesso oggetto.

B. P.

Bioarcheologia a Mont'e Prama

Durante la campagna di scavi archeologici del 2014, il gruppo di ricerca internazionale di bioarcheologia del Dipartimento di Scienze Biomediche dell'Università di Sassari²⁰ ha provveduto al prelievo di ossa e denti dagli individui sepolti, l'operato è stato programmato ed eseguito seguendo dei criteri mirati a ridurre al minimo la contaminazione dei campioni, con l'obiettivo di studiare il DNA antico in essi presente. Benché le ossa non si presentassero in condizioni ottimali; si è proceduto al prelievo di campioni odontoscheletrici e di sedimenti all'interno dei pozzetti. I risultati fino ad ora avuti vanno intesi come preliminari, essendo lo studio ancora in corso, ma le conferme e le evidenze contribuiscono in maniera determinante

¹⁷ UGAS 2012, pp. 266-267.

¹⁸ UGAS 2012, p. 267.

¹⁹ Sarebbe interessante verificare la presenza di parti diverse di uno stesso oggetto in differenti sepolture della necropoli. Il linee di frattura dell'olla portano a escludere una rottura accidentale dell'oggetto.

²⁰ L'esperienza nel settore della bioarcheologia è iniziata nel 2011 con la partecipazione agli scavi della cripta della Cattedrale di Sant'Antonio Abate a Castelsardo dove, con tecniche molecolari, è stata evidenziata la presenza di DNA di *Yersinia pestis* e *Plasmodium falciparum* (KELVIN ET AL. 2013). Successivamente sono stati eseguiti interventi nel Nuraghe di Palmavera, in vicolo Brin a Porto Torres, a Sant'Imbenia a Porto Conte e in altri siti archeologici o con materiali provenienti da collezioni Museali.

all'interpretazione del contesto. La loro analisi è attualmente in fase iniziale, e ha finora riguardato lo studio antropologico preliminare di tutti gli inumati, la determinazione molecolare del sesso di uno di essi, l'analisi metagenomica di un dente e di un campione di sedimento e l'indagine parassitologica di un ulteriore campione di sedimento. Durante lo scavo nell'area oggetto di intervento, sono stati recuperati i resti di 16 individui deposti in altrettante sepolture di due differenti tipologie: otto a pozzetto ricoperte da lastra e otto a pozzetto semplice. Inoltre, sono stati prelevati 74 campioni di sedimento provenienti da tutti gli strati archeologici individuati all'interno delle tombe, oltre ad alcuni campioni provenienti dall'area circostante. Per ciascuno di questi campioni è stata registrata la quota assoluta e il posizionamento planimetrico e tutte le informazioni sono state inserite in una banca dati ad essi dedicata. In conseguenza della facilità di contaminazione del DNA antico e alla sua fragilità si è deciso di adottare specifiche linee guida al fine di ridurre al minimo la degradazione del DNA e diminuire i falsi positivi²¹. Per questo motivo, durante tutte le fasi di estrazione del DNA, i ricercatori hanno indossato tute integrali, doppi guanti monouso e maschere precedentemente esposti per 45 minuti all'azione dei raggi UV (*Fig. 8*). Le operazioni sono state eseguite presso il Dipartimento di Scienze Biomediche dell'Università di Sassari utilizzando una cappa a flusso laminare detersa con ipoclorito di sodio al 10% e irradiata con raggi UV. Anche soluzioni, enzimi, utensili e materiale monouso, utilizzati nella sperimentazione, sono stati esposti ai raggi UV prima del loro impiego. I sedici individui, recuperati nel corso dell'ultima campagna di scavo, sono scarsamente rappresentati e i loro elementi ossei appaiono fortemente affetti da processi di erosione superficiale, distruzione delle parti più fragili e solubilizzazione, con probabile rilevante alterazione diagenetica della componente minerale (*Fig. 9*). I distretti maggiormente rappresentati sono il cranio, la dentatura e le ossa lunghe, anche se sempre mancanti delle epifisi tranne che in un caso. Data la scarsa rappresentazione dei segmenti scheletrici, le età alla morte sono state principalmente stimate per mezzo della quantificazione dello stadio di formazione delle radici dei terzi molari (presenti in tutti gli individui), integrato dai livelli di usura degli altri denti. Nel complesso, la serie scheletrica indica un gruppo fortemente omogeneo da un punto di vista demografico. Si tratta di giovani e adulti giovani di età compresa tra i 15 e i 30 anni. Le attribuzioni di sesso ottenute sono state comunque 9 e in tutti i casi gli individui sono stati diagnosticati come maschili; per i rimanenti 7 la diagnosi non è stata effettuata per mancanza di caratteri diagnostici. Si dimostra quindi essenziale per una corretta definizione demografica del campione, che in base alle prime evidenze, appare selettiva, il procedere alle analisi del DNA in grado di determinare per via molecolare il sesso degli individui. Tra gli sviluppi futuri della ricerca sul sito sarà interessante confermare la tendenza alla sovra rappresentazione di questo specifico segmento della popolazione attraverso le determinazioni di sesso per via genomica sull'intero campione.

S. R., G. C., E. S.

²¹ COOPER, POINAR 2000; TRAN, HUNG *ET AL.* 2007.

Quale rito?

A Mont'e Prama, il grande cambiamento ideologico e forse sociale è espresso dall'impiego della sepoltura singola, che carica lo spazio in questione di una valenza rappresentativa e simbolica²². Con le collettive tombe di giganti, tradizionalmente e unanimemente attribuite all'orizzonte culturale nuragico, si ha il passaggio da sepolture che non possedevano grande risalto nel paesaggio a tombe ben distinguibili e delineate rispetto all'area circostante, monumenti che, esteriorizzandosi maggiormente, potrebbero aver assolto al ruolo di marcatori territoriali. La destinazione delle tombe di giganti è unanimemente ricondotta a sepolture collettive delle popolazioni nuragiche; ciò può legittimare il pensiero di una società "nuragica" caratterizzata da scarsa, se non nulla, differenziazione gerarchica sociale. Nonostante gli studi sul numero e la concentrazione territoriale delle tombe di giganti non restituiscano una corrispondenza con la popolazione dei rispettivi villaggi, il tema dell'accesso selettivo e del diritto alla loro utilizzazione risulta bisognoso di più approfondite analisi²³. Il loro scavo, spesso materialmente eseguito in tempi "passati", ha generalmente comportato la rinuncia alla comprensione di alcuni fenomeni che, invece, s'iniziano a intravedere negli ultimi decenni. Certamente un'analisi più dettagliata, in particolare in relazione alla cronologia, può fornire dati e interpretazioni più puntuali e meno generalizzate, ma in questa sede si vogliono sottolineare solo quegli aspetti maggiormente inerenti la tematica affrontata. L'evoluzione, l'espansione e l'articolazione della società nel corso del tempo portarono inevitabilmente a "selezioni", operate in ogni ambito, con naturali differenze tra i vari "distretti territoriali"²⁴. Nell'ipotesi che anche per le tombe di giganti fosse prevista una selezione per l'inumazione al loro interno, in base alla quale ad accedervi erano gli esponenti delle *élite*, si determina la spinosa questione dell'esistenza di sepolture destinate alle classi sociali più umili o invece del trattamento dei corpi secondo pratiche che rimangono archeologicamente invisibili. Nei secoli in esame, potrebbero rintracciarsi pratiche e ideologie assimilabili, quali ad esempio: il culto degli antenati, le rare deposizioni di corredi personali, e la pratica dell'inumazione. È ad ogni modo l'inumazione singola a rappresentare la grande novità²⁵.

Tra le sepolture indagate nell'ultima campagna di scavo, nessuna ha restituito elementi di ornamento personali o armi che, proprio con la loro assenza (a parte poche eccezioni), testimoniano di un'egualitaria sistemazione dei defunti. Gli inumati di Mont'e Prama non vengono investiti del ruolo di rappresentanti eminenti dalla ricchezza, abbondanza o ricercatezza del corredo – attraverso il quale ora non è possibile evidenziare differenziazioni

²² TORELLI 1984, p. 392.

²³ Per un aggiornato e sintetico inquadramento delle tombe di giganti si veda MORAVETTI 2014, pp. 49-64. Per considerazioni sulla selezione d'inumati PERRA 2009, p. 364; BERNARDINI 2010, pp. 26-27.

²⁴ USAI 2006.

²⁵ In riferimento alle tombe di giganti appare di grande interesse in questa sede, in riferimento alla tipologia con copertura tabulare, l'ipotesi della deposizione degli inumati per calata dall'alto. Si veda ANTONA 2008, p. 721, dove inoltre sembrerebbe possibile ipotizzare una distinzione tra sepolture contemporanee nelle quali s'individua la presenza di tracce riconducibili a pratiche di culto verso gli antenati, ossia all'esterno delle tombe di giganti, e sepolture nelle quali invece non si ravvisano elementi riconducibili a pratiche esterne agli ambienti tombali, ossia i tafoni. Dunque differenti e contemporanee tipologie tombali che contemplan differenti pratiche rituali.

di grado e correlazioni – essi diventano rappresentanti elitari a seguito della volontà di commemorazione espressa dalla monumentalizzazione dello spazio esterno alle sepolture. Il tentativo di inquadrare la necropoli come fatto sociale appare arduo per i contesti isolani pre-protostorici, esso è tuttavia imprescindibile per la potenziale comprensione delle ideologie delle comunità. Finora, la necropoli di Mont’è Prama restituisce una concezione austera del rito, con deposizioni prive di corredi voluminosi e dove anzi i corredi sono una rarità²⁶, ad eccezione della t 25 Tronchetti in cui il defunto maschio recava come ornamento personale una collana composta, tra gli altri elementi, da un frammento di spada votiva²⁷ e uno scaraboide di steatite invetriata²⁸.

B. P.

Potremmo dedurre la mancanza di isomorfismo tra *status* del deposito, tipologia e corredo funerario; con difficoltà possiamo però immaginare che i caratteri di rarità di questa necropoli siano applicabili a un gruppo sociale caratterizzato da una bassa collocazione nella scala sociale, ribadendo che la presenza, assenza, ricchezza o povertà di un corredo funerario non possono, in ogni contesto e ambito, condurre a una semplicistica equazione di corrispondenza.

Gli indizi a favore di una necropoli selettiva trovano ulteriori conferme²⁹.

I due vasi nuragici (olla e ciotola) deposti rispettivamente nelle tombe a pozzetto semplice B/2014 e E/2014 consacrano una cronologia al I Fe 1. La datazione è riconfermata dalle due analisi al C14 ric. 2 sigma di campioni scheletrici della tomba B: 890-840 a.C. La stratigrafia orizzontale del sepolcreto è indiziata dalla datazione al C14 cal. di un campione osseo della tomba 7/2014 (della fila occidentale, sotto lastrone): 795-770 a.C. Nell’avvio di una interpretazione della necropoli di Mont’è Prama è già evidente che l’accesso alle sepolture dell’area escludeva infanti, anziani e, probabilmente, defunti di sesso muliebre³⁰. In tale caso ci si troverebbe di fronte non a una necropoli con deposizioni di gruppi familiari “gentilizi”, ma a un’area funeraria destinata a maschi giovani, probabilmente iniziati a un rango specifico, come le statue – esclusivamente maschili – farebbero supporre. Agisce un codice, convenzionalmente accettato dagli autori del rito, che si esprime attraverso scelte intenzionali. Più forte di tutte è l’esclusione. Se alcune sepolture si confermassero come certamente femminili, sarebbe necessario spiegarne l’esiguità numerica, in primo luogo richiamando una probabile distribuzione di ruoli per genere che potrebbe prevedere una partecipazione femminile numericamente molto ridotta e limitata ad alcune funzioni³¹.

²⁶ La pochezza attuale non rende funzionale l’applicazione di metodi statistici multivariati.

²⁷ MINOJA 2014, pp. 323-330.

²⁸ STIGLIZ 2007, pp. 94-95; STIGLIZ 2014, pp. 315-322; OLIANAS 2012a, pp. 927-932; OLIANAS 2012b, pp. 39-52; ZUCCA 2012, p. 47, nota 11.

²⁹ CAMERIERE ET AL. 2014, p. 201 scrivono di un “sepolcreto selettivo”; TRONCHETTI, MALLEGN, BARTOLI 1992 già pubblicarono dati d’interesse; tra questi l’indicazione che l’individuo della tomba 24 presentava tracce di coloriture bronzee sulle ossa del carpo e del sacro. In SIAS ET AL. CDS l’individuo della tomba 7 si conferma maschile anche dalle analisi sul DNA.

³⁰ TRONCHETTI ET AL. 1991; FONZO, PACCIANI 2014; CAMERIERE ET AL. 2014; LAI ET AL. 2014.

³¹ Si richiama la proporzione numerica nei bronzi con rappresentazioni antropomorfe, che vede la presenza dei soggetti femminili sensibilmente inferiore rispetto ai soggetti maschili e appartenenti, quasi totalmente, a un ceto

Allo stato delle indagini parrebbe che alla selezione funeraria di individui di sesso maschile e di età giovanile corrisponda la sequenza e l'ostentazione di statue esclusivamente virili, che potevano sostituire il defunto, non contrassegnato dal corredo. A Mont'è Prama interviene una modifica sostanziale nel rito funerario: ogni tomba racchiude un singolo atto di sepoltura, che necessita però dell'inserimento unitario nel contesto sepolcrale (*Fig. 10*). Al di là delle finora rare attestazioni di tombe individuali a pozzetto della prima età del Ferro in area sarda è rilevante da un lato l'alta concentrazione di tombe individuali a pozzetto a Mont'è Prama, dall'altro la univocità del rituale dell'inumazione che conferma la millenaria tradizione della sepoltura del cadavere integro delle culture sarde in forme prevalentemente, se non esclusivamente, collettive³². La enucleazione a Mont'è Prama dell'unica vera necropoli a tombe individuali della Sardegna, con un rigido canone di accesso, pone un problema di acquisizione del modello del sepolcro a pozzetto singolo destinato a ospitare un unico individuo. Il passaggio ideologico tra la deposizione collettiva ancora del bronzo finale a quella individuale di Mont'è Prama della prima età del Ferro potrebbe trovare un suo inquadramento, più che in relazione alle prime deposizioni fenicie individuali di cremati³³ nei rapporti tra il mondo villanoviano dell'Etruria mineraria, di quella meridionale e di quella campana e la Sardegna del primo Ferro³⁴. Rileva, tuttavia, che il tipo di tomba individuale a pozzetto sia funzionalmente, date le dimensioni, destinato a ospitare prevalentemente un defunto cremato e non inumato, come si evidenzia nelle necropoli di tombe a pozzetto villanoviane³⁵. Nel caso di Mont'è Prama l'inumazione individuale è canonica, presumibilmente per il rituale atavico (dal neolitico, all'eneolitico, all'età del bronzo antica, media, recente e finale) della Sardegna, che avrebbe comportato l'adattamento di un pozzetto individuale per accogliere l'urna cineraria al rito dell'inumazione. Si noti che a Vulci³⁶ e, probabilmente, a Vetulonia³⁷ i bronzetti sardi depositi nelle tombe a pozzetto si accompagnano a defunti cremati. Di contro si è presentata l'ipotesi che il filone di inumatori in tombe a *tholos* di Populonia possa ispirarsi, anche con la tipologia tombale, a rito di inumazione e modello architettonico sardi³⁸.

R. Z.

elevato/sacerdotale. Al riguardo ALBA 2005; TRONCHETTI 2005, pp. 107-111.

³² Sulla potenziale presenza di sepolture singole in Sardegna si veda il cauto ma accurato lavoro di BERNARDINI 2011.

³³ BERNARDINI 2000, pp. 29-37.

³⁴ ZUCCA 2014, p. 255.

³⁵ BIETTI SESTIERI 2010, pp. 345-346.

³⁶ *Cavalupo*, "Tomba dei Bronzetti sardi"; cfr. ARANCIO, MORETTI SGUBINI, PELLEGRINI 2010.

³⁷ Colle Baroncio: bronzetto di guerriero rivestito da tunica, con elmo e spada, perduto, da ritenersi nuragico. [FALCHI 1891, p. 65: «Tra i bronzi è di grandissimo pregio una goffa statuetta arcaica, alta cent. 5, ½ che rappresenta un omiciattolo con elmo crestato in testa, vestito di una tunica che gli scende fino al ginocchio. Esso è nell'atto di sguainare la spada e tiene con la sinistra il fodero che gli pende al fianco; mentre colla destra impugna con forza l'elsa. Tale statuetta di uno stile e di una esecuzione affatto primitiva, fu trovata entro un rozzo e liscio cinerario di forma comune, insieme a una capocchia di ago crinale a rotella, con tre ciondoli a goccia, come altri del Poggio alla Guardia, (ib., fig. 29) e tre grossi spirali di filo di bronzo; due fibule piene a sanguisuga, e un piccolo imbuto di bronzo, che è pure la capocchia di altro ago crinale» MORANDI 2013, p. 14]; *Poggio alla Guardia*, Tomba 79 / 1897: figurina di guerriero in bronzo con piccolo scudo rotondo impugnato con la mano sinistra. Cfr. FALCHI 1898, p. 109, fig. 16; sui problemi relativi alla sua ascrizione ai bronzi nuragici cfr. MORANDI 2013, p. 14, n. 73).

³⁸ ZUCCA 2014, pp. 11-31, con discussione delle diverse interpretazioni contrarie all'ipotesi presentata nello studio.

Il quadro dei rapporti fra Sardegna e Etruria settentrionale e meridionale attivi sin dal Villanoviano I mostra legami che sono ben presenti anche in contesti funerari³⁹, come la tomba dei cd. “Bronzetti sardi” di Vulci - Cavalupo ci conferma⁴⁰. A Vulci una sepoltura a incinerazione, insieme ai resti di una donna e di una bambina, ha restituito tre bronzi nuragici. L’interpretazione che a partire dal 1981 ad opera di Torelli e Nicosia⁴¹ viene dai più condivisa è quella della sepoltura di una donna sarda andata in sposa oltre il Tirreno al fine di suggellare, attraverso questo patto di legame, alleanze aristocratiche. Tuttavia, come già indicato, gli oggetti di corredo non connotano chiaramente il genere femminile: se la cista può agevolmente ricondursi al contenitore del corredo nuziale e lo sgabello, genericamente, a un simbolo di potere, il bronzo antropomorfo è chiaramente un personaggio maschile⁴² (*Fig. 11*). Si potrebbe quindi immaginare che i bronzi sardi, in un momento di particolare concentrazione nei rapporti tra Sardegna ed Etruria, abbiano rappresentato uno strumento, primariamente culturale, che lasciando la propria terra di produzione, vengono destinati, varcando il mare, a connotare lo *staus* di chi li possedeva, tanto da accompagnarlo fin nella sepoltura. Tuttavia, se in merito all’attribuzione al sesso femminile della sepoltura di Cavalupo non abbiamo elementi di contrasto, alla luce della nuova iconografia statuaria di Mont’e Prama (emersa appunto nella campagna del 2014, con le due statue del cd. “Pugilatore del tipo Cavalupo”), l’avviarsi di una comprensione più approfondita dell’iconografia stessa, oltre a rinsaldare ulteriormente legami tra Sardegna ed Etruria e ora con questa zona del Sinis, suggerisce una nuova ipotesi (*Figg. 12, 13*). Non appare improbabile che il bronzetto in questione fosse proprietà di un individuo maschile di alto lignaggio, che deteneva il diritto di possesso. La tomba dei “Bronzetti sardi” allora potrebbe essere sì la sepoltura di un soggetto femminile e di uno infantile, alle quali però, come ultimo gesto di affettuosa commemorazione, un uomo sardo, consegna e dona gli oggetti simbolo più preziosi e rappresentativi in suo possesso. L’idea, certamente solo ipotetica, appare particolarmente suggestiva in considerazione del trattamento praticato alle defunte della sepoltura vulcente. Se, come finora appare, l’inumazione può essere considerata una costante pratica dei sardi, e l’adozione di un rituale differente può rappresentare semplicemente un adattamento culturale da parte di individui integrati e accettati dalla comunità d’adozione, una consuetudine univoca potrebbe invece suggerire che quei forti e culturalmente determinanti rapporti economici che attraverso i legami matrimoniali venivano cementati, sarebbero in questo caso rappresentati nell’unione tra un uomo sardo e una donna etrusca. A Mont’e Prama una necropoli, con sepolture singole a pozzetto,

³⁹ ZUCCA 2013, p. 255. Sui manufatti di area tirrenica, compresi tra la seconda metà XI e prima metà VIII secolo a.C., provenienti dall’entroterra del golfo di Oristano, si veda: PINZA 1901, col.189, fig. 101; con provenienza Cuglieri; successivamente viene proposta la derivazione del rasoio da Cuglieri o Laertu (MILLETTI 2012, p. 47, nr. 3.); LO SCHIAVO 1978, pp. 30, 36-37; *Ivi*, pp. 32-34, fig. 4.1; MILLETTI 2012, pp. 39-40, nr. 58; *Ivi* pp. 39-40; *Ivi* p. 37, nr.48-49; USAI, ZUCCA 2011, pp. 323-330; LO SCHIAVO 2014, pp. 345-350.

⁴⁰ TORELLI 1981, p. 58; ARANCIO, MORETTI SGUBINI, PELLEGRINI 2010, pp. 169-214.

⁴¹ NICOSIA 1981, p. 459.

⁴² LO SCHIAVO 1994, pp. 75-78; BERNARDINI 2002, p. 427.

mostra un gruppo di 87 tombe che non risaltano nel paesaggio, fino al momento in cui elementi statuari, in accordo con l'area Mediterranea, vengono inseriti nello spazio⁴³; sebbene non sia chiaro in che posizione, tombe e statue, in una data fase, fecero parte di uno stesso insieme⁴⁴ creando l'immortalità di individui, che ebbero "diritto d'accesso" alla necropoli.

Tombe e statue territorializzando il desiderio dei sopravvissuti, attuano una strategia di controllo del paesaggio rigenerando la memoria dei defunti attraverso un atto di pubblica comunicazione⁴⁵. Sebbene molte cose debbano ancora essere comprese, meditate e indagate in riferimento a Mont'e Prama. Ci appare chiaro che questo contesto viene scelto come luogo del ricordo e della legittimazione, dove collocare immagini simboliche ed evocative, esplicitando un messaggio che riproponga un ordine delle cose⁴⁶.

B. P., R. Z.

SALVATORE RUBINO

Università degli Studi di Sassari (Dipartimento di Scienze Biomediche)

rubino@uniss.it

RAIMONDO ZUCCA

(Dipartimento di Storia, Scienze dell'Uomo e della Formazione)

raimondo@virgilio.it

GABRIELE CARENTI

(Dipartimento di Scienze della Natura e del Territorio)

gabrielecarenti@uniss.it

BARBARA PANICO

(Dipartimento di Storia, Scienze dell'Uomo e della Formazione)

bpanico@uniss.it

EMANUELA SIAS

(Dipartimento di Scienze Biomediche)

Emanuelasias80@gmail.com

⁴³ Il numero di sepolture, a seguito del proseguimento dello scavo, condotto sotto la direzione scientifica di A. Usai, è arrivato a un centinaio circa. REMOTTI 1993, p. 76, ci offre uno spunto prezioso in relazione alla potenziale scarsa visibilità di uomini e delle loro sepolture ("ciò che scompare") che viene ribaltata da elementi visibili e fortemente evocativi (ciò che "rimane") funzionali alla trasmissione di un messaggio (ciò che "riemerge").

⁴⁴ RENDELI 2011, pp. 243-244.

⁴⁵ BARRETT 1996, pp. 394-412.

⁴⁶ "Avevamo perduto la possibilità di toccare con mano, materialmente, quel filo che lega la nostra storia personale a quella di chi ci aveva preceduto e "stampato", come in questi ultimi anni ci hanno spiegato gli scienziati. Mentre oggi quel filo lo si può indovinare solo attraverso un microscopio fantascientifico. E così diventiamo più poveri: Montaigne ha scritto che la meditazione sulla morte è meditazione sulla libertà, perché chi ha appreso a morire ha disimparato a servire" (da CAMILLERI, *Racconti quotidiani*, Firenze 2008).

BIBLIOGRAFIA

- ALBA 2005: E. ALBA, *La donna nuragica – Studio della bronzistica figurata*, Roma 2005.
- ANTONA 2008: A. ANTONA, “Tombe di giganti in Gallura. Nuove acquisizioni”, in *La civiltà nuragica – Nuove acquisizioni. II*, Atti del Convegno di Senorbi, 14-16 dicembre 2000, Dolianova – Quartu Sant’Elena 2008, pp. 713-728.
- ARANCIO, MORETTI SGUBINI, PELLEGRINI 2010: M. L. ARANCIO, A. M. MORETTI SGUBINI, E. PELLEGRINI, “Corredi funerari femminili di rango a Vulci nella prima età del ferro: il caso della Tomba dei Bronzetti sardi”, in N. NEGRONI CATACCHIO (a cura di), *L'alba dell'Etruria. Fenomeni di continuità e trasformazione nei secoli XII-VIII a.C. Ricerche e scavi*, Atti del nono incontro di studi, Milano 2010, pp. 169-214.
- BARRETT 1996: J. C. BARRET, “The Living, the Dead and the Ancestors: Neolithic and Early Bronze Age Mortuary Practices”, in I. HEDDER, W. PREUCHEL (eds.), *Contemporary Archeology in Theory*, Oxford - Cambridge 1996, pp. 394-412.
- BEDINI ET AL. 2012: A. BEDINI, C. TRONCHETTI, G. USAI, R. ZUCCA, *Giganti di pietra. Monte Prama, l'Heroon che cambia la storia della Sardegna e del Mediterraneo*, Cagliari 2012.
- BERNARDINI 2000: P. BERNARDINI, “I Fenici nel Sulcis: la necropoli di San Giorgio di Portoscuso e l'insediamento del Cronicario di Sant'Antioco”, in P. BARTOLONI, L. CAMPANELLA, *La ceramica fenicia di Sardegna. Dati, problematiche, confronti*, Roma 2000, pp. 29-61.
- BERNARDINI 2002: P. BERNARDINI, “I bronzi sardi di Cavalupo di Vulci e i rapporti tra la Sardegna e l'area tirrenica nei secoli IX-VI a.C. Una rilettura”, in *Etruria e Sardegna centro-settentrionale tra età del Bronzo Finale e l'Arcaismo*, Atti del XXI Convegno di Studi Etruschi ed Italici (Sassari - Alghero - Oristano - Torralba, 13-18 ottobre 1998), Pisa - Roma 2002, pp. 421-431.
- BERNARDINI 2011: P. BERNARDINI, “Necropoli della Prima Età del Ferro in Sardegna. Una riflessione su alcuni secoli perduti o, meglio, perduti di vista”, in A. MASTINO, P. G. SPANU, A. USAI, R. ZUCCA (a cura di), *Tharros Felix 4*, Roma 2011, pp. 351-386.
- BERNARDINI 2013: P. BERNARDINI, “Riflessioni sulla statuaria di Monte Prama”, in A. MASTINO, P. G. SPANU, R. ZUCCA (a cura di), *Tharros Felix 5*, Roma 2013, pp. 155-198.
- BIETTI SESTIERI 2010: A. M. BIETTI SESTIERI, *L'Italia nell'età del Bronzo e del Ferro – dalle palafitte a Romolo (2200-700 a. C.)*, Roma 2010.
- CAMERIERE ET AL. 2014: R. CAMERIERE, S. DE LUCA, D. BASILE, D. CROCI, O. FONZO, E. PACCIANI, “L'età dei defunti di Mont'e Prama: un aspetto interessante e cruciale”, in M. MINOJA, A. USAI (a cura di), *Le sculture di Mont'e Prama. Contesto, scavi e materiali*, Roma 2014, pp. 201-206.
- COOPER, POINAR 2000: A. COOPER, H. N. POINAR, “Ancient DNA: do it right or not at all”, in *Science* 289 (5482) 2000, p. 1139.
- DEPALMAS 2003: A. DEPALMAS, “Scelte insediative e aspetti del popolamento nella Sardegna di età nuragica”, in *Historia antiqua*, Vol. 11, 2003, pp. 13-21.
- DEPALMAS 2008: A. DEPALMAS, “Evidenze e apparenze del paesaggio attuale per una lettura del territorio nuragico”, in N. NEGRONI CATACCHIO (a cura di), *Paesaggi reali e paesaggi mentali. Ricerche e scavi*, Atti dell'VIII incontro di studi, Milano 2008, pp. 523-534.
- FADDA 2013: M. A. FADDA, *Nel segno dell'acqua. Santuari e bronzi votivi della Sardegna nuragica*, Sassari 2013.
- FALCHI 1891: I. FALCHI, *Vetulonia e la sua necropoli antichissima*, Firenze 1891.
- FALCHI 1898: I. FALCHI, “Vetulonia – Scavi del 1897 nella necropoli”, in *Notizie degli Scavi*, 1898, p. 109.
- FONZO, PACCIANI 2014: O. FONZO, E. PACCIANI, “Gli inumati della necropoli di Mont'e Prama”, in M. MINOJA, A. USAI (a cura di), *Le sculture di Mont'e Prama. Contesto, scavi e materiali*, Roma 2014, pp. 175-200.
- IALONGO 2010: N. IALONGO, “Ripostigli e complessi di bronzi votivi della Sardegna nuragica tra Bronzo Recente e Prima Età del Ferro. Proposta di una scansione cronologica”, in *Origini* 32, 2010, pp. 315-353.

- KELVIN *ET AL.* 2013: N. KELVIN, F. G. R. CAMPUS, M. A. DEMURTAS, L. SANNA, C. VIGANÒ *ET AL.*, “Genetic, Historical and ancient pathogen analyses of crypt burials in Castelsardo, Sardinia, Italy (1600-1825)”, in *8th World Congress on Mummies Studies*, Rio de Janeiro 2013, p. 16.
- LAI *ET AL.* 2014: L. LAI, O. FONZO, E. PACCIANI, T. O’ CONNELL, “Isotopi stabili e radioattivi: primi dati su dieta e cronologia assoluta delle sepolture di Mont’e Prama”, in M. MINOJA, A. USAI (a cura di), *Le sculture di Mont’e Prama. Contesto, scavi e materiali*, Roma 2014, pp. 207-218.
- LEONELLI, TRONCHETTI, USAI 2012: V. LEONELLI, C. TROCHETTI, L. USAI, “Cabras. Il complesso culturale e funerario di Mont’e Prama”, in F. CAMPUS, V. LEONELLI (a cura di), *Simbolo di un simbolo. I modelli di nuraghe*, Monteriggioni 2012, pp. 266-288.
- LILLIU 1975-1977: G. LILLIU, “Dal ‘betilo’ aniconico alla statuaria nuragica”, in *Studi Sardi XXIV*, 1975-1977, pp. 73-144.
- LILLIU 1997: G. LILLIU, “La grande statuaria della Sardegna nuragica”, in *Memorie dell’Accademia Nazionale dei Lincei CCCXCIV*, ser. IX, vol. IX, fasc. 3, Roma 1997.
- LO SCHIAVO 1978: F. LO SCHIAVO, “Le fibule della Sardegna”, in *Studi Etruschi XLVI*, 1978, pp. 25-46.
- LO SCHIAVO 1994: F. LO SCHIAVO, “Bronzi nuragici nelle tombe della prima età del Ferro di Pontecagnano”, in P. CASTALDI, G. MAETZKE (a cura di), *La presenza etrusca nella Campania meridionale*, Atti delle Giornate di Studio (Salerno - Pontecagnano, 16-18 nov. 1990), Firenze 1994, pp. 61-82.
- LO SCHIAVO 2014: F. LO SCHIAVO, “Una fibula di bronzo da Mont’e Prama”, in M. MINOJA, A. USAI (a cura di), *Le sculture di Mont’e Prama. Contesto, scavi e materiali*, Roma 2014, pp. 345-350.
- FONZO, PACCIANI 2014: O. FONZO, E. PACCIANI, “Gli inumati nella necropoli di Mont’e Prama”, in M. MINOJA, A. USAI (a cura di), *Le sculture di Mont’e Prama. Contesto, scavi e materiali*, Roma 2014, pp. 175-200.
- MILLETTI 2012: M. MILLETTI, “Cimeli d’identità, tra Etruria e Sardegna nella prima età del Ferro”, in *Officina Etruscologia* 6, Roma 2012.
- MINOJA 2014: M. MINOJA, “Conclusioni”, in M. MINOJA, A. USAI (a cura di), *Le sculture di Mont’e Prama. Contesto, scavi e materiali*, Roma 2014, pp. 361-367.
- MORANDI 2013: L. MORANDI, “Early Iron Age Finds from the Villanovan Cemetery of Collo Baroncio: Remarks on Early Vetulonia and Its Connections, Mediterranean Archaeology”, in *Australian and New Zealand Journal for the Archaeology of the Mediterranean Word* 26, 2013, p. 14.
- MORAVETTI 2014: A. MORAVETTI, “Note sulle tombe dei giganti”, in A. MORAVETTI, E. ALBA, L. FODDÀ, *Corpora delle antichità della Sardegna. La Sardegna nuragica – Storia e materiali*, Roma 2014, pp. 49-64.
- NICOSIA 1981: F. NICOSIA, “La Sardegna nel mondo classico”, in AA.VV., *Ichnussa, La Sardegna dalle origini all’età classica*, Milano 1981, pp. 419-476.
- OLIANAS 2012a: C. OLIANAS, “La prima età del Ferro in Sardegna. Osservazioni sulle relazioni tra Fenici e Sardi attraverso l’analisi di alcuni scarabei”, in *La preistoria e la Protostoria della Sardegna*, Atti della XLIV Riunione Scientifica dell’Istituto Italiano di Preistoria e Protostoria III, Firenze 2012, pp. 927-932.
- OLIANAS 2012b: C. OLIANAS, “Lo scaraboide della tomba 25 di Monti Prama: confronti e considerazioni”, in *Kubaba* 3, 2012, pp. 39-52, <http://www.fcsh.unl.pt/kubaba/KUBABA/kubaba_3_2012.html>.
- PERRA 2009: M. PERRA, “Osservazioni sull’evoluzione sociale e politica in età nuragica”, in *Rivista di Scienze Preistoriche* LIX 2009, pp. 355-368.
- PINZA 1901: G. PINZA, “Monumenti primitivi della Sardegna”, in *Monumenti Antichi dei Lincei*, 1901.
- REMOTTI 1993: F. REMOTTI, *Luoghi e corpi. Antropologia dello spazio, del tempo e del potere*, Torino 1993.
- RENDELI 2010: M. RENDELI, “4875 punti interrogativi”, in M. DALLA RIVA (ed.), *Language and Religion – Linguaggio e religione*, Proceeding of the XVIIth International Congress of Classical Archaeology, in Bollettino di Archeologia Online, I, 2010 (Vol. speciale D/D2/7), pp. 58-72. <www.archeologia.beniculturali.it/pages/pubblicazioni.html>.

- SANTONI 1977: V. SANTONI, "Osservazioni sulla protostoria della Sardegna", in *Mélanges de l'École Française de Rome-Antiquités* 89, 2, Roma 1977, pp. 447-470.
- SIAS ET AL. CDS: E. SIAS, A. SPERDUTI, P. MARONGIU, D. CHESSA, M. MURGIA, M. DELIGIOS, G. CARENTI, N. KELVIN, V. MAZZARELLO, L. BONDIOLI, D. KELVIN, P. CAPPUCCINELLI, S. RUBINO, "Bioarcheologia a Monte Prama", in R. ZUCCA, G. RANIERI (a cura di), *Monte Prama I. Ricerche 2014*, Sassari cds.
- SPANU, PANICO CDS a: P. G. SPANU, B. PANICO, "Archeologia dei Paesaggi di Monte Prama", in *I riti della morte e del culto di Monte Prama-Cabras*, Atti della Giornata di Studio nell'ambito della Convenzione Accademia dei Lincei – Fondazione Balzan, Roma, cds.
- SPANU, PANICO CDS b: P. G. SPANU, B. PANICO, "Archeologia dei paesaggi di Monte Prama e del Sinis", in R. ZUCCA, G. RANIERI (a cura di), *Monte Prama I. Ricerche 2014*, Sassari cds.
- STIGLITZ 2007: A. STIGLITZ, "Fenici e Nuragici nell'entroterra tharrensse", in *Sardinia, Corsica et Baleares antiquae* V, Pisa - Roma 2007, pp. 87-98.
- STIGLITZ 2014: A. STIGLITZ, "Lo scaraboide della tomba 25", in M. MINOJA, A. USAI (a cura di), *Le sculture di Mont'e Prama. Contesto, scavi e materiali*, Roma 2014, pp. 315-322.
- STONE ET AL. 1996: A. C. STONE, G. R. MILNER, S. PAÄBO, M. STONEKING, "Sex determination of ancient human skeletons using DNA", in *American Journal of Physical Anthropology* 99 (2), 1996, pp. 231-238.
- TRAN-HUNG ET AL. 2007: L. TRAN-HUNG, N. TRAN-THI, G. ABOUDHARAM, D. RAOULT, M. DRANCOURT, "A new method to extract dental pulp DNA: application to universal detection of bacteria", in *PLoS One* 2 (10), e1062, 2007, pp. 1-8.
- TORELLI 1984: M. TORELLI, "Recensione a G. Lilliu", in *La civiltà nuragica, Nuovo Bollettino Archeologico Sardo* I, 1984, pp. 382-392.
- TRONCHETTI 1978: C. TRONCHETTI, "Monte Prama (Com. Di Cabras-Or)", in *Studi Etruschi* XLVI, pp. 589-590.
- TRONCHETTI 1988: C. TRONCHETTI, *I Sardi. Traffici, relazioni, ideologie nella Sardegna arcaica*, Milano 1988, pp. 74-79.
- TRONCHETTI ET AL. 1991: C. TRONCHETTI, F. MALLEGGNI, F. BARTOLI, "Gli inumati di Monte Prama", in *Quaderni della Soprintendenza Archeologica per le Province di Cagliari e Oristano* 8, 1991, pp. 119-131.
- TRONCHETTI 2005: C. TRONCHETTI, "Il ruolo della donna nella società nuragica dell'età del Ferro", in *La civiltà nuragica. Nuove acquisizioni* I, Quaderni della Soprintendenza Archeologica di Cagliari e Oristano, Atti e Monografie 1, Cagliari, 2005, pp. 107-111.
- TRONCHETTI 2014a: C. TRONCHETTI, "Problematiche dell'età del Ferro", in P. VAN DOMMELEN, A. ROPPA (a cura di), *Rivista di Studi Fenici* XLI, 1-2, Atti della giornata di Studi "Materiali e contesti nell'età del Ferro Sardo" Museo Civico di San Vero Milis (Oristano) – 25 maggio 2012, pp. 35-42.
- TRONCHETTI 2014b: C. TRONCHETTI, "Gli scavi del 1977 e 1979", in M. MINOJA, A. USAI (a cura di), *Le sculture di Mont'e Prama. Contesto, scavi e materiali*, Roma 2014, pp. 155-174.
- TRONCHETTI, UGAS, ZUCCA 2012: C. TRONCHETTI, G. UGAS, R. ZUCCA, *Giganti di pietra. Monte Prama. L'Heroon che cambia la storia della Sardegna e del Mediterraneo*, Monastir - Cagliari 2012.
- UGAS 2012: G. UGAS, "I reperti ceramici dello scavo Bedini", in C. TRONCHETTI, G. UGAS, R. ZUCCA (a cura di), *Giganti di pietra. Monte Prama. L'Heroon che cambia la storia della Sardegna e del Mediterraneo*, Monastir - Cagliari 2012, pp. 265-277.
- UNALI 2015 CDS: A. UNALI, "Ceramica nuragica dalle tombe", in R. ZUCCA, G. RANIERI (a cura di), *Monte Prama I. Ricerche 2014*, Sassari cds.
- USAI 2006: A. USAI, "Osservazioni sul popolamento e sulle forme di organizzazione comunitaria nella Sardegna nuragica", in AA.VV., *Studi di protostoria in onore di Renato Peroni*, Firenze 2006, pp. 557-566.
- USAI 2007: A. USAI, "Riflessioni sul problema delle relazioni tra Nuragici e Fenici", in *Sardinia, Corsica et Baleares Antiquae* V, Pisa - Roma 2007, pp. 39-62.

- USAI 2014: A. USAI, "Alle origini del fenomeno di Mont'e Prama. La civiltà nuragica nel Sinis", in M. MINOJA, A. USAI (a cura di), *Le sculture di Mont'e Prama. Contesto, scavi e materiali*, Roma 2014, pp. 29-72.
- USAI, ZUCCA 2011: E. USAI, R. ZUCCA, "Nuovi bronzi nuragici dall'Antiquarium Arboreense di Oristano: contributo alle rotte mediterranee della Sardegna", in A. MASTINO, P. G. SPANU, A. USAI, R. ZUCCA (a cura di), *Tharros Felix 4*, Roma 2011, pp. 323-350.
- ZUCCA 2012: R. ZUCCA, "Per una definizione del complesso archeologico della prima età del ferro di Monte Prama (Cabras-OR)", in *Ostraka Rivista di antichità XXI*, 1/2, Napoli 2012, pp. 221-261.
- ZUCCA 2013: R. ZUCCA, "Monte Prama (Cabras, Or). Storia della ricerca archeologica e degli studi", in A. MASTINO, P. G. SPANU, R. ZUCCA (a cura di), *Tharros Felix 5*, Roma 2013, pp. 199-285.
- ZUCCA 2014: R. ZUCCA, "Un confronto sardo per le tombe con camera a tholos di Populonia della Prima Età del Ferro", in *Studi Etruschi*, Vol. LXXVI – MMX-MMXIII (Serie III), Città di Castello 2014, pp. 11-31.
- ZUCCA, RANIERI 2015: R. ZUCCA, G. RANIERI (a cura di), *Monte Prama I. Ricerche 2014*, Sassari cds.

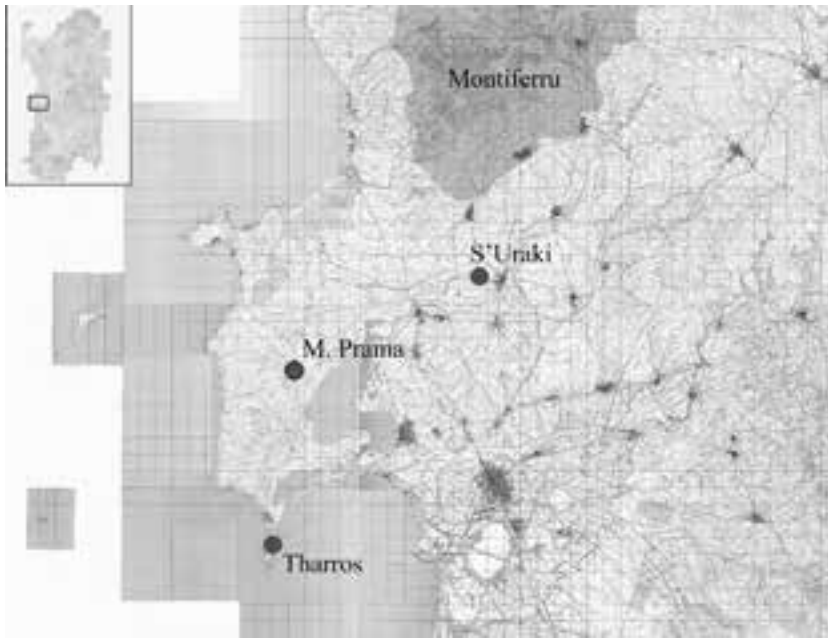


Fig. 1. Localizzazione del sito archeologico di Mont'e Prama (elaborazione B. Panico)



Fig. 2. Unione piante di scavo del 1975, 1977, 1979 e 2014. A ovest del filare di tombe è presente la capanna circolare (elaborazione L. Tocco)



Fig. 3. Mont'e Prama. Sepoltura a "pozzetto semplice" (foto G. Carenti)



Fig. 4. Mont'e Prama. Sepulture a "pozzetto sotto lastra" (foto L. Sanna)



Fig. 5. Mont'e Prama. Visione da nord saggio di scavo 2014 (foto L. Sanna)

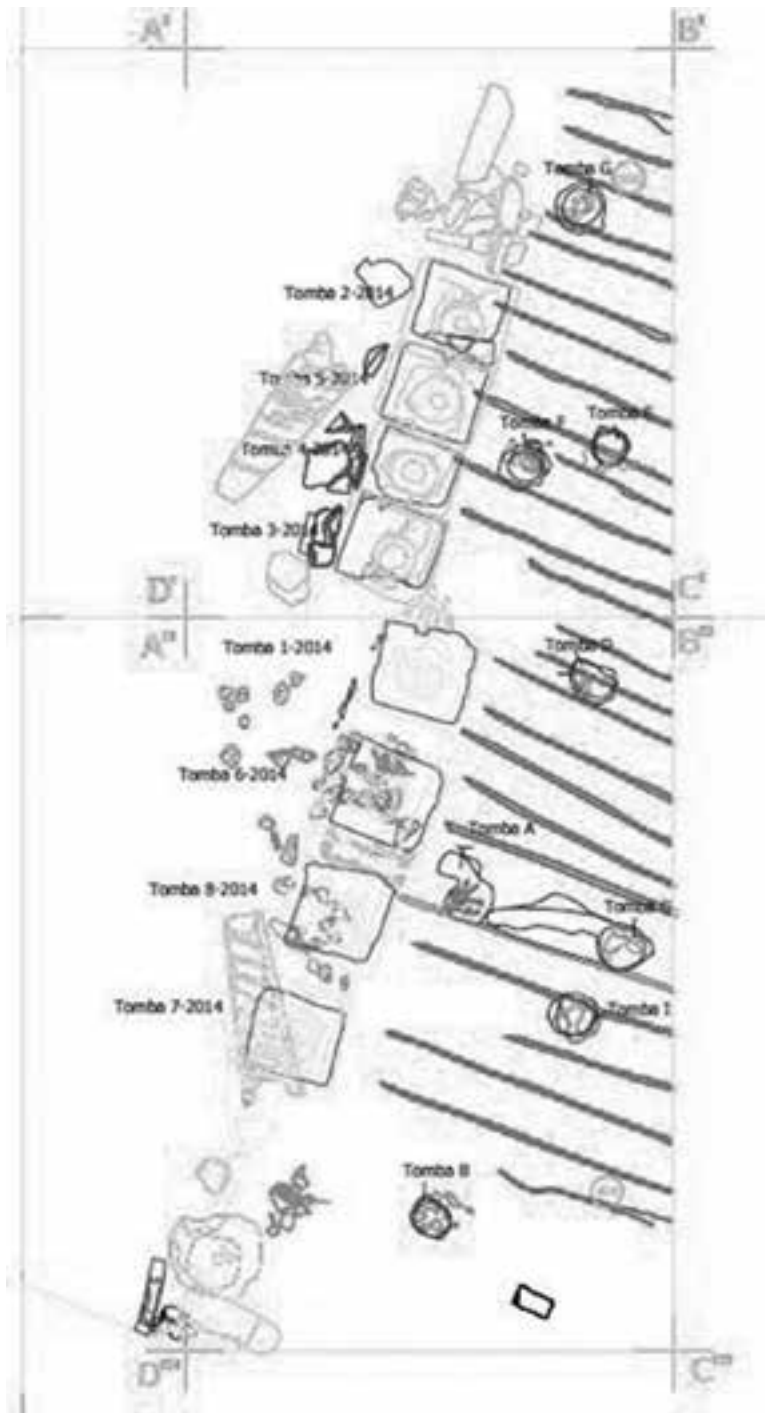


Fig. 6. Mont'e Prama. Pianta delle sepolture (rilievo ed elaborazione L. Tocco)

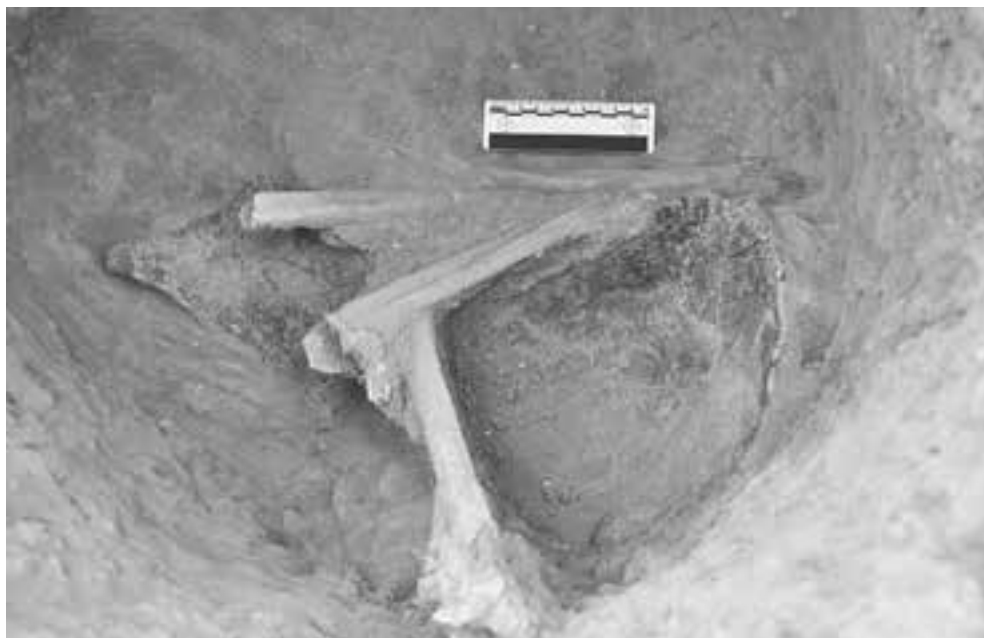


Fig. 7. Mont'e Prama. Tomba B/2014. Frammento di olla sul fondo del pozzetto (foto G. Carenti)

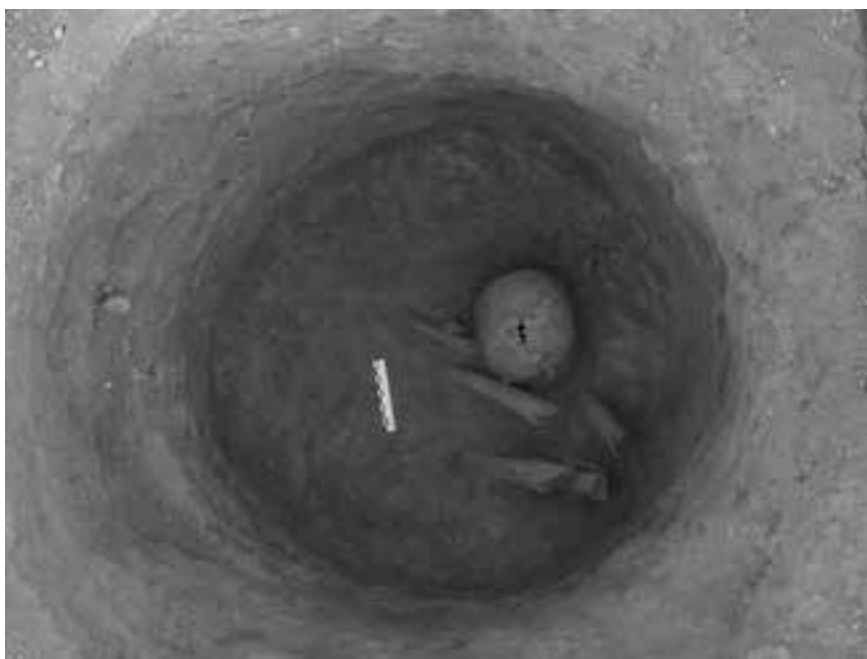


Fig. 8. Mont'e Prama. Affioramento resti scheletrici. Interno del pozzetto (foto G. Carenti)



Fig. 9. Mont'e Prama. Scavo delle sepolture (foto G. Carenti)

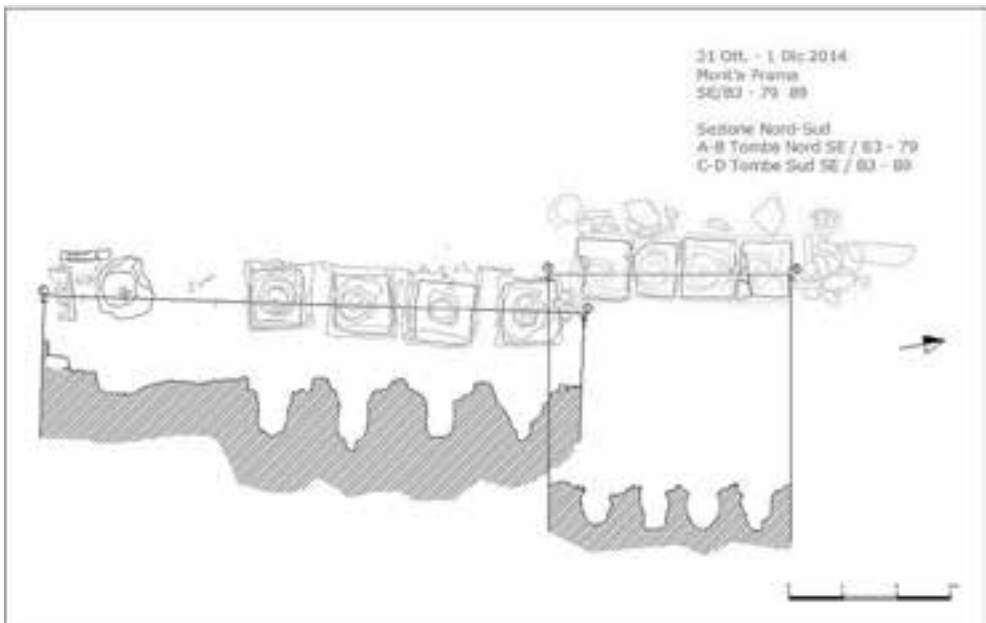


Fig. 10. Mont'e Prama. Sezione dei “pozzetti sotto lastra” (rilievo ed elaborazione L. Tocco)



Fig. 11. Vulci, necropoli di Cavalupo. Bronzo nuragico (da LILLIU 1966)



Fig. 12. Cabras – Museo Civico “G. Marongiu”. Statua di pugilatore tipo Cavalupo (foto C. Nocco).
Mont’e Prama



Fig. 13. Mont'e Prama. Visione di scavo. Statua di pugilatore tipo Cavalupo (foto L. Tocco)



Per vedere il filmato integrale dell'intervento inquadrare il QR Code con il cellulare (dopo aver scaricato l'apposita applicazione).

RUOLI FEMMINILI NON COMUNI NELLA NECROPOLI PROTOSTORICA DI LA RUSTICA – COLLATIA (ROMA)

Il rituale funerario costituisce un aspetto significativo e archeologicamente riconoscibile dello sviluppo culturale delle singole comunità. Nonostante i numerosi condizionamenti ideologici e rituali, la documentazione offerta dalle evidenze funerarie, sepolture e necropoli, offre un terreno privilegiato per la ricostruzione dei gruppi o delle comunità corrispondenti. Si tratta infatti di associazioni intenzionali di resti umani e manufatti, sulle quali non sono in genere intervenute attività diverse da quelle direttamente legate alle pratiche funerarie. Inoltre, nel caso di sepolture individuali, al carattere generalmente sincronico della deposizione, si aggiunge il collegamento fra la persona sepolta e gli oggetti che la accompagnano¹.

In questa prospettiva il rituale laziale offre una situazione eccezionalmente favorevole dal punto di vista della possibilità di lettura dei dati archeologici, che non ha confronti nei complessi italiani contemporanei. Una caratteristica specifica che lo contraddistingue, soprattutto nelle fasi più antiche, ma che si ritrova in certa misura anche nelle fasi successive, è la combinazione di qualità espressiva e di quantità e coerenza di indicatori che probabilmente riflette la volontà di riprodurre direttamente, cioè non attraverso mediazioni ideologiche e simboliche, il ruolo e la posizione che il defunto occupava all'interno del gruppo familiare e della comunità. L'associazione degli oggetti presenti nei corredi varia in relazione al sesso e all'età del morto e il rituale è chiaramente il mezzo per rappresentare le singole persone sociali².

All'interno della generale omogeneità nella cultura materiale e nel rituale sono naturalmente evidenti anche differenze significative, sia organizzative che strutturali, fra i vari centri.

Questo intento di comunicazione diretta, con un ricorso molto limitato ad allusioni simboliche, è una caratteristica distintiva della cultura materiale della regione che si riconosce ancora nella fasi più recenti dell'età del Ferro, anche se all'interno di una organizzazione politica e sociale profondamente mutata, in seguito all'emergere di una stratificazione sociale permanente.

I casi proposti di seguito, due tombe femminili della necropoli protostorica di La Rustica, possono essere considerati esemplificativi della particolare valenza ideologica del rituale dell'incinerazione nel Lazio ancora in una fase avanzata dell'età del Ferro.

Il centro di La Rustica che, in seguito alle ricerche effettuate dalla Soprintendenza Speciale per il Colosseo, il Museo Nazionale Romano e l'Area Archeologica di Roma, si può identificare con certezza con l'antica città latina di Collatia³, ricordata dalle fonti e legata alla più antica storia di Roma, appartiene al gruppo dei centri minori che si sviluppano nel *Latium vetus* fra la fine della fase laziale IIB e l'inizio

¹ BIETTI SESTIERI 2011.

² BIETTI SESTIERI, DE SANTIS 2006.

³ DE SANTIS, MUSCO 2016. Identificazione già proposta da A. Bernardi nel 1988, cfr. BERNARDI 1988, pp. 191-192.

del III periodo (ca. IX sec. a.C.) in posizione strategica su alcune delle principali vie di comunicazione e di scambio, in questo caso la via Collatina e il fiume Aniene⁴.

Il centro è stato individuato nel 1972, in seguito ai lavori per la costruzione del tratto di penetrazione urbana dell'Autostrada Roma - L'Aquila che causarono la distruzione del settore centrale della necropoli⁵. Le ricerche svolte negli anni successivi, sia nella necropoli che nell'abitato, situato sulla collina prospiciente la necropoli a SO⁶ e soprattutto la ripresa delle indagini nella necropoli negli anni 2009-2012, legate ai lavori di archeologia preventiva per la realizzazione delle complanari dell'autostrada A24, hanno arricchito notevolmente le nostre conoscenze su questo centro⁷. I dati stratigrafici e le indagini, sia nella necropoli che nell'abitato, testimoniano una continuità di vita almeno dall'VIII sec. a.C. fino alla piena età repubblicana.

Della necropoli sono state scavate complessivamente oltre 400 sepolture per la maggior parte riferibili al III e al IV periodo della cultura laziale che corrispondono al momento di maggior fioritura del centro di Collatia. Il gruppo di tombe più antiche, in totale 155, offre la documentazione più ampia e completa per il III periodo della cultura laziale (ca. fine IX-VIII sec. a.C.). Al IV periodo (fine VIII- inizio VI sec. a.C.) si data il gruppo più numeroso di sepolture, in tutto 224. Ca. 30 sepolture senza corredo si possono attribuire al VI-V sec. a.C., le tombe più recenti, ca. 10, si datano al III-II sec. a.C.

Il rituale utilizzato per tutta la durata della necropoli è l'inumazione in fossa, le uniche due eccezioni sono rappresentate da due tombe femminili, le tombe 14 e 125, databili, rispettivamente, al III periodo inoltrato (ca. metà VIII sec. a.C.) e alla fase IVB (fine VII-inizio VI sec. a.C.) (*Fig. 1*).

La particolarità di queste sepolture, oltre al rituale utilizzato, è collegata anche ad alcuni aspetti peculiari degli apprestamenti funerari.

La tomba 14 è riferibile a una donna giovane, di età compresa fra 13 e 19 anni⁸. Fa parte di un gruppo di tre sepolture femminili contemporanee, spazialmente collegate, e con corredi di particolare prestigio: la tomba 12, riferibile a una donna matura e la tomba 11, riferibile a una adulta giovane.

Il perimetro della fossa, scavata nella terra e piuttosto superficiale, era riconoscibile per una lente di terra con ceneri e carboni che si estendeva per tutta la sua lunghezza (*Fig. 2*). Sul fondo della fossa, su uno strato di terra di rogo, erano deposti il cinerario e il resto del corredo, collocato come se si trattasse di una inumazione. Probabilmente il vaso con le ceneri, un'olletta globulare di impasto, doveva essere avvolto in un tessuto, come sembrerebbe suggerire la presenza di tre fibule e alcune perle d'ambra rinvenute a diretto contatto con esso. Del corredo facevano parte otto vasi molto

⁴ BIETTI SESTIERI, DE SANTIS 2007.

⁵ QUILICI 1974, pp. 84-85 n. 11.

⁶ Sulle ricerche effettuate nel 1975 dalla Soprintendenza e dall'Istituto di Topografia dell'Università La Sapienza di Roma, cfr. CARETONI, ZACCAGNI 1976; GUAITOLI, ZACCAGNI 1985; sulle indagini successive, cfr. MORELLI, MUSCO 1985

⁷ Notizie preliminari in DE SANTIS, MUSCO 2016; DE SANTIS *ET AL.* 2016.

⁸ Il sesso femminile si può attribuire per il processo mastoideo piccolo e gracile e per la teca cranica molto sottile; il rinvenimento di un terzo molare non intaccato dal fuoco, a significare che il dente non era ancora eretto al momento della morte e quindi protetto dall'osso che lo inglobava, permette di stabilire l'età alla morte, fra 13 e 19 anni.

frammentari – una coppa di bronzo, quattro tazze, un'olletta e un'anfora di impasto, una coppa di argilla depurata – tre fuseruole, un rocchetto, uno spiedo di ferro e numerosissimi ornamenti, che comprendevano due fermatrecce d'argento, collane formate da perle, pendenti e distanziatori di ambra, pasta vitrea, avorio e argento, cinque fibule con arco a losanga, una con arco a navicella, due con arco rivestito di dischi graduati d'ambra, due grandi anelli da sospensione e numerosi pendenti di bronzo a forma di pinzette e asce (*Fig. 3*). All'interno di una delle perle d'ambra si conservava il filo di lino (determinazione di Alessandra Celant) utilizzato per infilare la collana. Gli ornamenti sono quelli che contraddistinguono nella necropoli di Collatia le tombe femminili importanti di questa classe di età.

Nelle sepolture delle donne giovani, che costituiscono il 13,8% delle deposizioni femminili del III periodo delle quali si hanno dati antropologici, compaiono alcuni ornamenti tipici, come set di fibule con arco a sanguisuga, a navicella o rivestito di dischi graduati d'ambra che sorreggono anelli da sospensione di dimensioni diverse e spesso bracciali di varie tipologie. La ricchezza e l'abbondanza degli ornamenti personali che contraddistinguono la maggior parte di questi corredi riflettono probabilmente il valore economico attribuito alle donne di questa fascia di età. Sempre all'interno di questo gruppo di sepolture si ha la presenza esclusiva di oggetti particolari, come per esempio i cinturoni di lamina di bronzo, che potrebbero indicare ruoli particolari rivestiti in vita da alcune di queste defunte⁹. La tomba 14, per il tipo di ornamenti, si inserisce appieno in questo ristretto gruppo di sepolture femminili, ma se ne discosta per l'utilizzo eccezionale del rituale dell'incinerazione. I cromatismi e le deformazioni osservate nelle ossa bruciate indicano che durante la cremazione è stata raggiunta una temperatura superiore ai 900°C¹⁰, inoltre l'elevato grado di frammentazione potrebbe essere imputato a un rituale funerario che prevedeva un'ulteriore frantumazione delle ossa, per facilitarne l'inserimento nel cinerario¹¹.

Il peso totale delle ossa combuste è di gr. 735,6. Rispetto ai valori teorici di rappresentatività, il cranio risulta sovrastimato (23,3% del peso totale), mentre gli arti (41,6%) e il tronco (10,2%) sono sottorappresentati. La massa abbastanza ridotta della cremazione e i valori di rappresentatività sembrerebbero indicare una raccolta parziale delle ossa combuste, rivolta prevalentemente agli elementi del cranio e degli arti, sebbene non si possa sottovalutare l'eventuale perdita di materiali, dovuta alla rottura del contenitore e ai processi tafonomici avvenuti nel corso del tempo.

La peculiare sistemazione del corredo all'interno della fossa, come se la defunta fosse stata inumata, trova un confronto significativo nella tomba II entro circolo scavata nel 1908 nella necropoli delle Acciaierie a Terni, databile della fase Terni IIB2¹². In questa sepoltura, le ossa dell'incinerato, di sesso maschile, erano state

⁹ DE SANTIS *ET AL.* 2016.

¹⁰ Il colore delle ossa combuste è in prevalenza bianco, per la trasformazione del fosfato in pirofosfato con poche sfumature grigio-chiare, cfr. BONUCCI, GRAZIANI 1975; SHIPMAN *ET AL.* 1984.

¹¹ EVANS 1997; WHITE 1982.

¹² LEONELLI 2003, pp. 54-55; 293.

intenzionalmente sparse nella fossa e il corredo era stato disposto come se il defunto fosse stato inumato. Nel punto corrispondente all'omero destro era collocata una punta di lancia, con il puntale in corrispondenza dei piedi alla distanza di ca. m 1,50, in corrispondenza dell'addome erano posti una spada con fodero, una placca di cinturone rettangolare e un rasoio semilunato, in corrispondenza dei piedi erano tre vasi in frammenti, un dolio, una brocca e una tazza, molti anellini erano sparsi nella fossa. In questo caso, il ricco corredo, la presenza e le dimensioni del circolo di pietre, il particolare rituale sono stati interpretati come indicatori dell'alto livello sociale del defunto.

La tomba 125 è invece una incinerazione primaria (*bustum*): la defunta, una donna adulta¹³, era stata collocata in una cassa di legno di olmo (determinazioni di Alessandra Celant) e bruciata all'interno della fossa, scavata nel banco di tufo (Figg. 4, 5). Unico oggetto di corredo, una fibula con arco ingrossato e staffa lunga di ferro con tracce di esposizione al fuoco, rinvenuta in corrispondenza della spalla destra della defunta. La disposizione degli elementi scheletrici all'interno della fossa rispecchia la distribuzione anatomica: cranio a SO, arti superiori, torace e bacino al centro della fossa e arti inferiori a NE. Il peso totale delle ossa combuste è di 442,6 grammi. La massa abbastanza ridotta della cremazione è dovuta probabilmente a fenomeni di dispersione post-deposizionali avvenuti nel corso del tempo. Il 20,2% del peso totale è rappresentato dai frammenti relativi al cranio, il 60% da quelli relativi agli arti, il 19,8% appartengono al tronco (cinto scapolare, vertebre, coste e bacino). I valori di rappresentatività dei distretti scheletrici non si discostano da quelli teorici, a indicare che i fenomeni di dispersione hanno interessato in maniera omogenea tutta la deposizione primaria. Le pareti e il fondo della fossa presentano segni di esposizione al fuoco. Anche in questo caso, i cromatismi e le deformazioni subite dalle ossa indicano una temperatura di combustione superiore ai 900°C¹⁴.

La sepoltura si trova vicino ad almeno altre due inumazioni contemporanee, di cui una femminile, entrambe prive di corredo.

Il rituale utilizzato nel caso della tomba 125, incinerazione avvenuta direttamente nella fossa (*bustum*), trova un confronto significativo, anche se con aspetti differenti, nella tomba 722 della necropoli di Capua con ricco corredo, datata all'inizio del periodo orientalizzante. In questo caso la defunta con i suoi oggetti personali è stata direttamente bruciata all'interno della fossa, solo in un secondo momento i resti cremati sono stati raccolti in un cinerario. L'adozione di un rituale inconsueto è stato

¹³ Il grado elevato di frammentarietà e le deformazioni subite dalle ossa, in seguito all'esposizione alle alte temperature (oltre 900°) hanno reso difficile la diagnosi del sesso e la stima dell'età alla morte. Tuttavia, l'estrema gracilità dei frammenti del cranio e degli arti e alcuni tratti morfologici del bacino (incisura ischiatica *maior* ampia) fanno propendere per il sesso femminile (FEREMBACH *ET AL.* 1979). Per quanto riguarda la stima dell'età alla morte, le suture craniche completamente aperte e l'assenza di alterazioni di tipo degenerativo, correlate a un'età avanzata, indicano una età compresa fra 20 e 40 anni.

¹⁴ Il colore delle ossa è, anche in questo caso, prevalentemente bianco, per la trasformazione del fosfato in pirofosfato, con poche sfumature grigio-chiare, cfr. BONUCCI, GRAZIANI 1975; SHIPMAN *ET AL.* 1984.

collegato a uno status esclusivo della defunta all'interno della comunità¹⁵. Il rituale dell'incinerazione che si struttura nell'età del Bronzo finale nel *Latium vetus*, assume fin dall'inizio un profondo significato politico e sociale. Questo rituale continua ad essere utilizzato eccezionalmente nelle fasi avanzate dell'età del Ferro e fino all'Orientalizzante in alcune tombe maschili riferibili a personaggi che rivestono un ruolo verticale importante, accettato e riconosciuto da tutta la comunità¹⁶. Molto più raro nello stesso periodo il ricorso all'incinerazione per sepolture femminili. Nella necropoli di Osteria dell'Osa all'inizio del III periodo è a incinerazione la tomba 259, riferibile a una giovane di età compresa fra 15 e 18 anni¹⁷. In questo caso le ossa bruciate e il corredo erano contenuti in un dolio. Questa sepoltura, spazialmente collegata a una inumazione di un uomo anziano, si trova al centro del gruppo familiare più recente della necropoli (gruppo N) in cui si riconosce l'inizio del processo di differenziazione sociale permanente. Il prestigio di questa deposizione è sottolineato proprio dalla scelta del rituale dell'incinerazione e dalla posizione che occupa al centro del gruppo.

Nel Lazio il rituale dell'incinerazione ancora nelle fasi avanzate dell'età del Ferro e nell'Orientalizzante per alcune tombe maschili e più raramente femminili sembra quindi essere utilizzato proprio per sottolinearne l'importanza. In questa prospettiva il ritorno a uno degli aspetti più distintivi del rituale tradizionale può essere letto come il mezzo più idoneo per rappresentare situazioni di particolare rilevanza sociale¹⁸. Anche per i due casi documentati nella necropoli di La Rustica, gli aspetti peculiari del rituale che si accompagnano all'uso dell'incinerazione sembrano indicare un ruolo fuori del comune o comunque una particolare posizione di prestigio rivestiti in vita dalle due donne, anche se per ora ancora di difficile individuazione.

ANNA DE SANTIS
PAOLA CATALANO
STEFANIA DI GIANNANTONIO
WALTER B. PANTANO

Soprintendenza Speciale per il Colosseo, il Museo Nazionale Romano e l'Area archeologica di Roma
anna.desantis-01@beniculturali.it

BIBLIOGRAFIA

- BERNARDI 1988: A. BERNARDI, *La Roma dei re fra storia e leggenda, Storia di Roma 1. Roma in Italia*, Torino 1988, pp. 181-202.
- BIETTI SESTIERI 1992: A. M. BIETTI SESTIERI (a cura di), *La necropoli Laziale di Osteria dell'Osa*, Roma 1992.
- BIETTI SESTIERI 2011: A. M. BIETTI SESTIERI, "Archeologia della morte fra età del Bronzo e età del Ferro in Italia. Implicazione delle scelte relative alla sepoltura in momenti di crisi o di trasformazione

¹⁵ MELANDRI 2011.

¹⁶ DE SANTIS 2011, pp. 181-184.

¹⁷ BIETTI SESTIERI 1992, pp. 785-787.

¹⁸ DE SANTIS 2011.

- politico-organizzativa”, in V. NIZZO (a cura di), *Dalla Nascita alla Morte: Antropologia e Archeologia a confronto*. Atti dell’Incontro Internazionale di studi in onore di Claude Lévi-Strauss (Roma 2010), Roma 2011, pp. 397-417.
- BIETTI SESTIERI, DE SANTIS 2006: A. M. BIETTI SESTIERI, A. DE SANTIS, “Il rituale funerario nel Lazio fra età del bronzo finale e prima età del ferro”, in P. VON ELES (a cura di), *La ritualità funeraria tra età del ferro e orientalizzante in Italia*, Atti del Convegno, Pisa - Roma 2006, pp. 79-93.
- BIETTI SESTIERI, DE SANTIS 2007: A. M. BIETTI SESTIERI, A. DE SANTIS, “Il Lazio antico fra tarda età del Bronzo e prima età del Ferro: gli sviluppi nell’organizzazione politico-territoriale in relazione con il processo di formazione urbana”, in *Strategie di insediamento fra Lazio e Campania in età preistorica e protostorica*, Atti XL Riunione Scientifica IIPP, Firenze 2207, pp. 205-230.
- BONUCCI, GRAZIANI 1975: E. BONUCCI, G. GRAZIANI, “Comparative thermogravimetric, Xray diffraction and electron microscopy investigations of burnt bones from recent, ancient and prehistoric Age”, in *Atti Accademia Lincei – Rendiconti Scienze Fisiche, Matematiche e Naturali* 59, 1975, pp. 517-532.
- CARETTONI, ZACCAGNI 1976: G. CARETTONI, P. ZACCAGNI, “La Rustica”, in G. COLONNA (a cura di), *Civiltà del Lazio primitivo*, Roma 1976, pp. 153-165.
- DE SANTIS 2011: A. DE SANTIS, “L’ideologia del potere: le figure al vertice delle comunità nel Lazio protostorico”, in V. NIZZO (a cura di), *Dalla Nascita alla Morte: Antropologia e Archeologia a confronto*. Atti dell’Incontro Internazionale di studi in onore di Claude Lévi-Strauss (Roma 2010), Roma 2011, pp. 171-197.
- DE SANTIS, MUSCO 2016: A. DE SANTIS, S. MUSCO, “Vecchi e nuovi dati sui sistemi difensivi della città latina di Collatia”, in *Le fortificazioni arcaiche del Latium vetus e dell’Etruria meridionale (IX-VI sec. a.C.). Stratigrafia, cronologia, urbanizzazione*, (Roma, Academia Belgica, 19-20 settembre 2013), Bruxelles-Roma 2016, pp. 125-138.
- DE SANTIS ET AL. 2016: A. DE SANTIS, S. MUSCO, P. CATALANO, F. DE ANGELIS, W. B. PANTANO, “La morte ci fa belle. Significato degli ornamenti in alcune tombe femminili del III periodo laziale dalla necropoli di La Rustica - Collatia”, in N. NEGRONI (a cura di), *Preistoria e Protostoria in Etruria XII*, (Valentano - Pitigliano - Manciano 2014), Milano, pp. 487-501.
- FEREMBACH ET AL. 1979: D. FEREMBACH, I. SCHWIDTZKY, M. STLOUKAL, “Raccomandazioni per la determinazione dell’età e del sesso sullo scheletro”, in *Rivista di Antropologia* 1979, LX, pp. 5-51.
- EVANS 1997: C. EVANS, “The excavation of a Ring-Ditch Complex at Diddington, near Huntingdon, with a Discussion of a Second-Millennium BC Pyre Burial and Regional Cremation Practices”, in *Proceedings of Cambridge Antiquarian Society* 85, 1997, pp. 11-26.
- GUAITOLI, ZACCAGNI 1985: M. GUAITOLI, P. ZACCAGNI, “Località La Rustica. Interventi di scavo collegati ad opere di urbanizzazione. I. Scavo 1975”, in *BCom* 1985, pp. 119-124.
- LEONELLI 2003: V. LEONELLI, *La necropoli della prima età del Ferro delle Acciaierie a Terni. Contributi per un’edizione critica*, Firenze 2003.
- MELANDRI 2011: G. MELANDRI, “La donna e il potere a Capua tra ostentazione sontuaria e ritualità funebre: il caso della t. Fornaci 722 di età orientalizzante”, in V. NIZZO (a cura di), *Dalla Nascita alla Morte: Antropologia e Archeologia a confronto*, Atti dell’Incontro Internazionale di studi in onore di Claude Lévi-Strauss (Roma 2010), Roma 2011, pp. 591-611.
- MORELLI, MUSCO 1985: C. MORELLI, S. MUSCO, “Località la Rustica. Interventi di scavo collegati ad opere di urbanizzazione. II. Scavi 1983”, in *BCom* 1985, pp. 124-125.
- QUILICI 1974: L. QUILICI, *Collatia, Forma Italiae*, Roma 1974.
- SHIPMAN ET AL. 1984: P. SHIPMAN, G. FOSTER, M. SCHOENINGER, “Burnt Bones and teeth: an experimental study of colour, morphology, crystal structure and shrinkage”, in *Journal of Archaeological Science* 11, 1984, pp. 307-325.
- WHITE 1982: D. A. WHITE, *The Bronze Age Cremation Cemeteries at Simons Ground*, Dorset Monograph Series N. 3, Dorchester: Dorset Natural History and Archaeological Society.

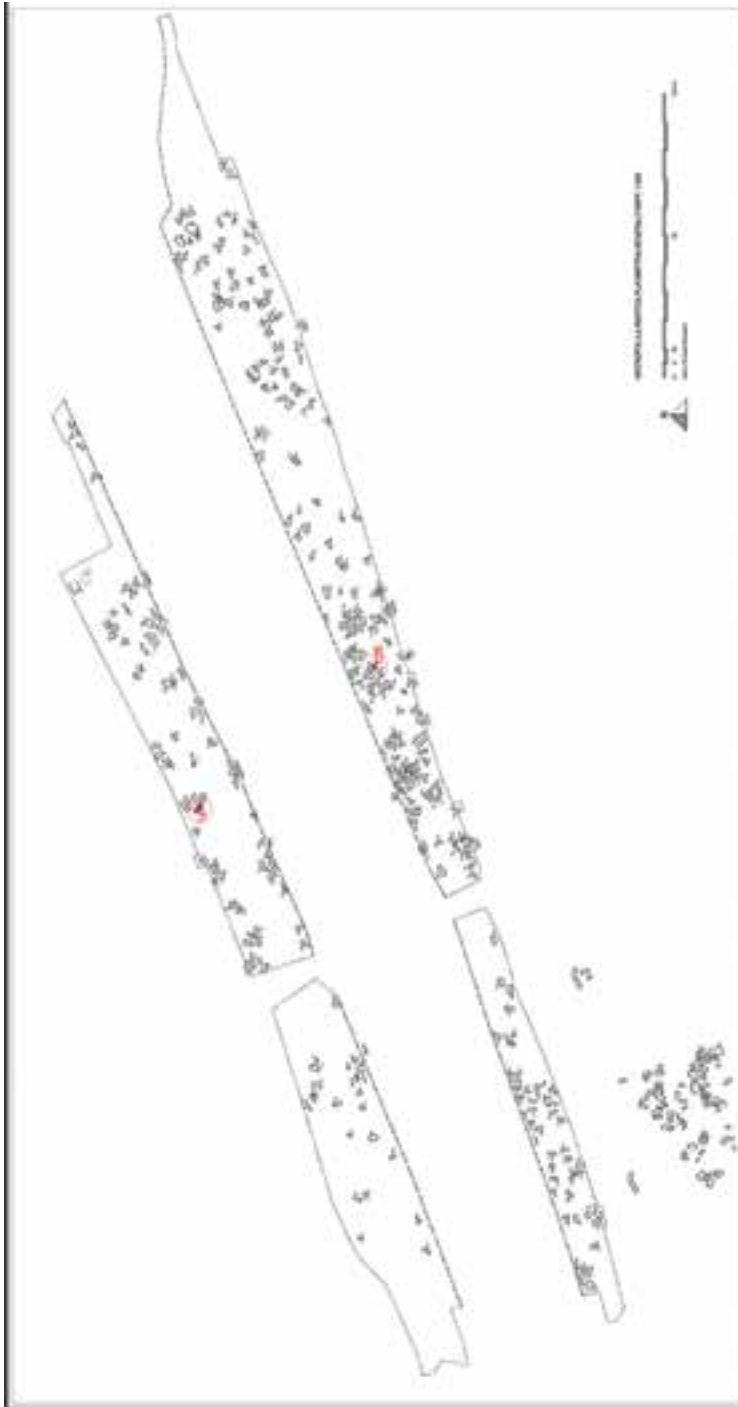


Fig. 1. Pianta della necropoli di La Rustica-Collatia con indicazione delle tombe 14 e 125 (rilievo A. Cherubini)



Fig. 2. Necropoli di La Rustica-Collatia, tomba 14 in corso di scavo (foto M. Letizia)

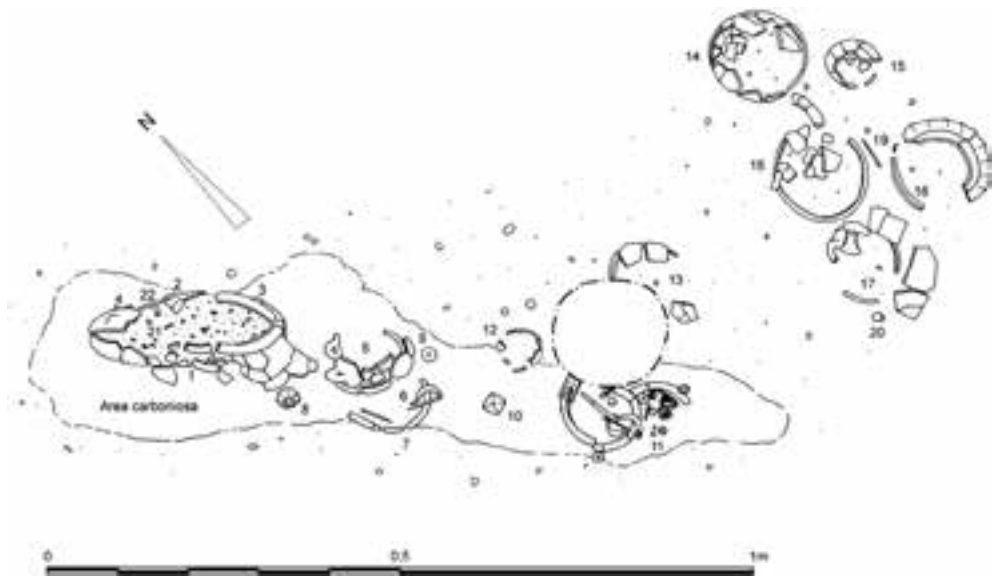


Fig. 3. Necropoli di La Rustica-Collatia, tomba 14 pianta (rilievo G. Mieli)



Fig. 4. Necropoli di La Rustica-Collatia, tomba 125 in corso di scavo (foto M. Letizia)

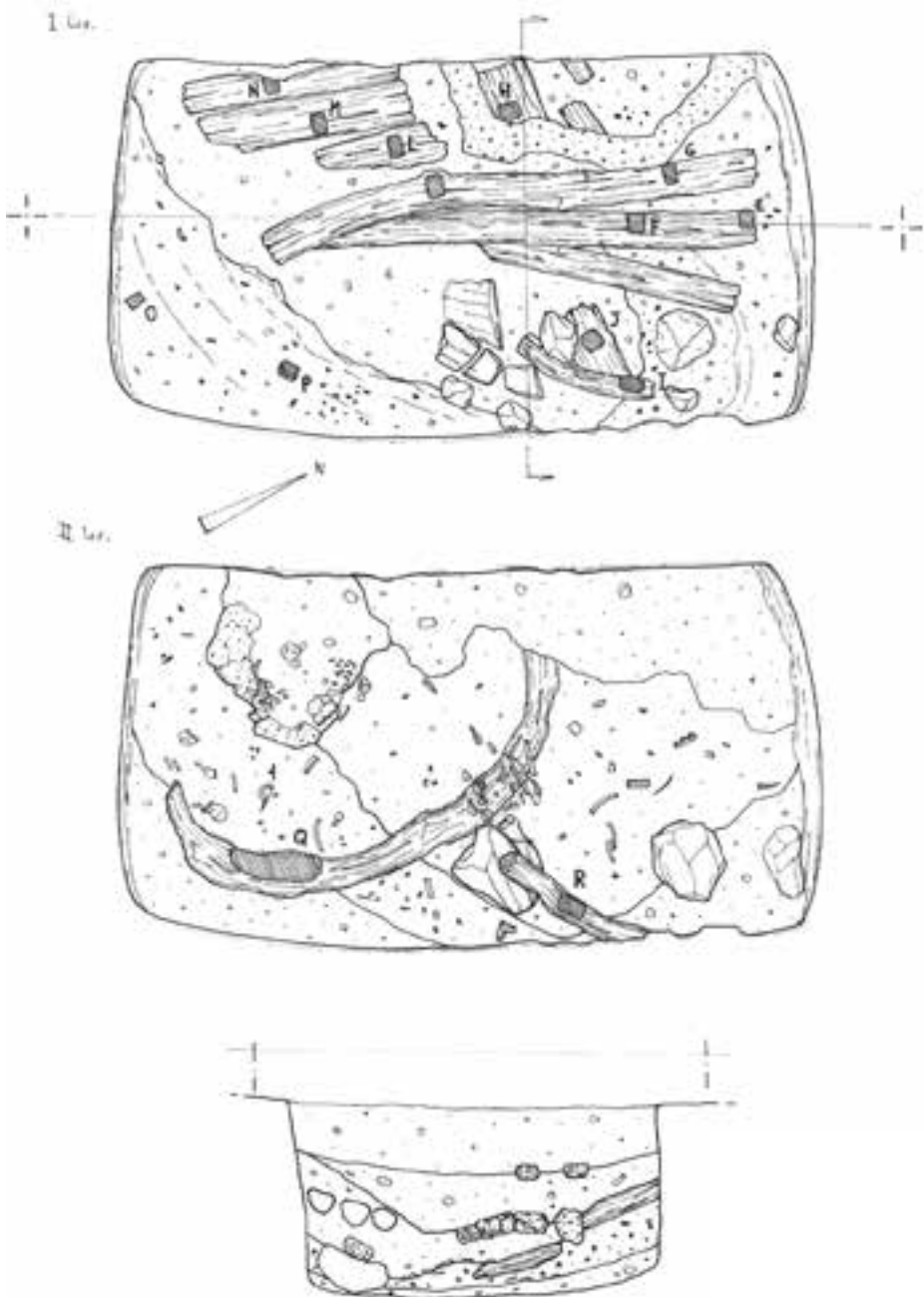


Fig. 5. Necropoli di La Rustica-Collatia, tomba 15 pianta e sezione (rilievo G. Mieli)



Per vedere il filmato integrale dell'intervento inquadrare il QR Code con il cellulare (dopo aver scaricato l'apposita applicazione).

IDENTITÀ INDIVIDUALE E IDENTITÀ DI GRUPPO: IL CASO DELLA T.74 DELLA NECROPOLI OCCIDENTALE DI *AQUINUM* (AREA DI SERVIZIO CASILINA EST AUTOSTRADA MILANO-NAPOLI-CASTROCELO, FR)

Il caso della t. 74 della necropoli occidentale di *Aquinum*¹ è emblematico per la tematica dell'identità individuale e dell'identità di appartenenza nell'uso e nel riuso della medesima struttura.

Essa si inserisce all'interno del vasto complesso funerario ubicato subito al di fuori delle mura e sviluppato lungo la via *Latina* (Fig. 1).

La tomba, a camera ipogea con tetto a doppio spiovente in grandi lastre di travertino locale (Figg. 2-3), è una delle quattro più antiche costruite tra la fine del IV e gli inizi del III sec. a.C. lungo la via Latina da quelle famiglie sidicine che pochi anni prima avevano dato origine alla città².

La tipologia architettonica richiama quella dell'abitazione, a pianta rettangolare, con architravi modanati sui lati lunghi, banchina laterale in muratura, e ingresso sul lato corto meridionale.

Come la limitrofa tomba 76 è delimitata sul fronte verso la via Latina da una struttura parallela alla strada, in blocchi squadrati di travertino, in fase con lo strato di preparazione del livello stradale di età post triumvirale o primo augustea³, che parzialmente oblitera anche la parte sommitale delle due tombe; questo livello, costituito da materiali (spezzoni di malta e intonaci dipinti) provenienti dalla demolizione di edifici della vicina città, sembra da correlare alla ricostruzione/ristrutturazione urbanistica di *Aquinum* dopo la guerra civile tra Ottaviano e Antonio che segna la fine del II triumvirato⁴.

La tomba viene costruita, alla fine del IV sec. a.C., per un maschio adulto deposto sulla banchina, successivamente ridotto nell'angolo nord est (le ossa sono ben sistemate all'interno di un semicerchio di pietre, coperte da uno strigile in bronzo) per la deposizione di due femmine (adulta e senile); a distanza di poco tempo sulla banchina viene deposto un altro individuo femminile adulto. Le deposizioni sono

¹ La tomba 74 fa parte di un nucleo di quattro sepolture monumentali a S della *Via Latina* (TT. 74, 76, 50, 78), individuate e indagate nell'anno 2009 nella parte sud orientale della necropoli occidentale di *Aquinum*, indagata dalla Soprintendenza tra il 2005 e il 2009 all'interno dell'Area di Servizio Casilina Est dell'autostrada A1 Roma-Napoli. Le TT. 74 (a camera) e 76 (a cassone) si distinguono per la tipologia costruttiva della copertura a doppio spiovente con architravi modanati sui lati lunghi. Quest'ultima tipologia, già attestata nella porzione della necropoli indagata nel 2005 (TT. 7 e 59), trova puntuali confronti a livello locale (tomba del "capitello eolico" rinvenuta a S della A.d.S. Casilina O) e rimanda a modelli funerari ampiamente diffusi in ambito campano e in particolare Sidicino. La T. 76 presenta inoltre la caratteristica coppia di nicchie a parete, inquadrate in questo caso (come nella vicina tomba di Casilina O) da una paritura architettonica costituita da capitelli eolici, tipica delle necropoli teanesi coeve (GASPARETTI, SIRANO 2001, pp. 16-17 e SIRANO 2007, pp. 36-40).

Le tombe 50 e 78 appartengono a una tipologia costruttiva differente rispetto alle TT. 74 e 76, e si collocano in una fase cronologica più tarda, inquadrabile comunque all'interno del III secolo a.C. Le due sepolture inoltre non vengono sigillate, come le più antiche, dai livelli di riempimento stradali della prima età augustea, ma vengono risparmiate e riutilizzate nello stesso periodo per la deposizione di nuove sepolture a incinerazione (una sorte analoga è stata documentata anche nella tomba 6 "del letto funerario" scavata nel 2005).

² BELLINI, TRIGONA 2011, pp. 479-492.

³ Per i vari livelli della via Latina, dal tracciato arcaico a quello del XX secolo, BELLINI, TRIGONA 2011, pp. 480-482.

⁴ BELLINI, TRIGONA 2011, p. 480 e n. 11.

accompagnate da un ricco corredo di ceramica a vernice nera con elementi di decorazione incisi e sovradipinti (17 oggetti tra coppe, coppette, piattelli, craterischi, *oinochoai*)⁵, di elevata fattura e di chiara provenienza teanese (*Fig. 4*).

Seguono due livelli distinti di riempimento⁶ che, per i reperti frammisti al pietrame, lasciano supporre una azione intenzionale volta a sigillare la sepoltura originaria, avvenuta in un periodo molto vicino al successivo riutilizzo, quando la camera sepolcrale viene riaperta come fossa comune per un numero minimo di 85 individui (*Fig. 5*). Sul sigillo delle precedenti sepolture era una deposizione di due infanti associati all'offerta di un maiale (*Fig. 6*).

Lo scavo antropologico attesta due distinti momenti deposizionali: nello strato superficiale gli individui sono stati rinvenuti in parziale connessione anatomica (40 individui, in decubito dorsale e ventrale), mentre i restanti risultavano disarticolati negli strati più profondi. Per tutti gli individui la sepoltura è avvenuta in giacitura secondaria: il processo di decomposizione era già iniziato altrove, in un luogo non identificato.

Il cumulo dei corpi indicava chiaramente che la deposizione era avvenuta per scarico con l'asporto della parte della copertura più prossima alla via pubblica; molti crani infatti, per rotolamento, erano concentrati a ridosso dell'entrata, in corrispondenza della porzione di copertura conservata (*Fig. 7*).

Nel livello superiore, frammisti ai reperti antropologici, nella parte centrale vicino al lato est sono stati recuperati resti ossei animali (maiali, caprovini, cane) riferibili a parti anatomiche di più esemplari⁷, e altri elementi faunistici non determinati, oltre a uno scheletro di cane adulto, in ottimo stato di conservazione e in connessione anatomica, deposto con orientamento Est-Ovest nei pressi di un individuo giovanile (*Fig. 8*).

Sulla sommità del cumulo, ma parzialmente coperto dai due ultimi individui, era un maiale giovanissimo (4-6 mesi) in parziale connessione anatomica e, nello spazio tra i due spioventi, un femore bovino, probabile offerta rituale a sigillo della definitiva obliterazione della camera funeraria (*Fig. 9*).

Il campione umano restituito dalla tomba rappresenta uno spaccato della comunità di *Aquinum*. Infatti, sono presenti tutte le classi di età: 25 individui di età infantile (di cui uno fetale), 11 di età giovanile, 44 di età adulta, 5 di età non determinabile. Tra gli adulti è presente una prevalenza di individui maschili (42,3% dei casi) (*Fig. 10*). Rispetto alle altre tombe monumentali, la T. 74 presenta una stretta e intima connessione con i livelli di terrazzamento stradali a margine della *via Latina*

⁵ Attualmente inediti.

⁶ Nella metà settentrionale della camera una gettata di scapoli e scaglie di travertino e calcare frammisti a oggetti fittili, tra cui un balsamario fusiforme e una lucerna integra tipo Dressel 2 (*Warzenlampe* sigilla la rideposizione e il corredo, mentre a S un consistente livello di riempimento limo-sabbioso bruno con abbondante presenza di scaglie di travertino, reperti malacologici, ossa umane e animali di cui alcune in connessione con elementi dell'interfaccia superiore, occupa il corridoio, con pendenza N-S.

⁷ Le analisi archeozoologiche sono state effettuate da Ivana Fiore e Claudia Minniti. Sono stati identificati: una vertebra, un omero e un astragalo; una tibia; un omero; una mandibola; una scapola di maiale pertinenti a più individui; 2 metacarpi, un femore, 2 radii, un metapodio, la porzione distale di un femore, di caprovini; un femore e la tibia di cane. Nella stessa area di deposizione del cane integro sono stati identificati un neurocranio frammentato con mascellare sinistro e vertebre cervicali in connessione anatomica di un maiale di età giovane-adulta, stimabile intorno ai 19-23 mesi, un omero di maiale, una emi-mandibola di caprovino.

che coprono parzialmente la tomba, addossandosi a S ai blocchi di copertura e all'originario riempimento di spalla.

All'interno della camera si sono distinti vari strati di riempimento gettati a seguito del parziale asporto della copertura tra cui i due superiori (livelli 1 e 2) presentano strette affinità di matrice e materiali con i suddetti livelli stradali⁸.

Al di sotto, un ulteriore strato di riempimento (livello 3), anche in questo caso con accentuata inclinazione da S a N, copre la deposizione multipla. Nell'angolo NO un allineamento di scapoli di travertino ben accostati, interposto tra il livello 2 e il livello 3, sembra formare una sorta di gradone.

Gli individui si dispongono in gruppi sovrapposti, separati da sottili livelli di riempimento, ricchi di materiali, mentre numerosi scapoli di travertino di medie e grandi dimensioni sono intercalati tra i resti antropologici; I materiali presenti in queste lenti dovute ad azioni di riempimento intenzionale sono rappresentati dalle stesse classi presenti nei livelli superiori⁹.

Il sigillo della struttura costituito dai livelli stradali della fase proto-augustea della *via Latina* data il riuso al periodo post-triumvirale, tra la guerra civile e la riorganizzazione augustea.

L'esame *in situ* e il prelievo dei resti scheletrici¹⁰ non consente, in assenza di uno studio antropologico completo comprendente anche l'analisi delle patologie e dei traumi eventualmente presenti, di determinare la comprensione effettiva dei fatti accaduti.

Per questa può essere utile, come ipotesi, il dato archeologico.

La riapertura di una tomba familiare della antica aristocrazia aquinate per una sepoltura di più di 40 individui nella prima fase e poi di altri 40, e le modalità deposizionali¹¹ sono indiziarie di un evento traumatico, probabilmente di tipo epurativo, da collegare agli episodi di efferata violenza delle guerre civili (l'aristocrazia aquinate era schierata a favore di Marco Antonio¹²).

La testimonianza dei tragici eventi che accompagnano localmente la vittoria di Ottaviano e poi il nuovo corso augusteo, non documentati dalle fonti storiche, può essere letto nella stratificazione della distruzione delle case degli oppositori (il materiale edilizio

⁸ Un primo strato (livello 1), in matrice limosa bruna con spezzoni di calcare si sovrappone a uno strato limo-argilloso beige (livello 2). I materiali presenti in questi livelli sono costituiti da laterizi, anfore (n. 26 fram. tra cui produzioni betiche di fine I a.C.-I d.C.), ceramica comune (13 fram.), vernice nera (11 fram.), pareti sottili (1 fram.), sigillata italica (1 fram.), elementi in ferro e intonaco dipinto in rosso. Lo strato sottostante (livello 3) era caratterizzato da una matrice argillosa bruno grigiastro ricca di scaglie e ghiaio calcareo, grumi di malta e calce, carboni, anfore (n. 29 fram.), ceramica d'impasto (n. 1 fram.), figulina (n. 1 fram.), ceramica comune (n. 171 fram.), vernice nera (n. 14 fram.), pareti sottili (n. 10 fram.), vernice rossa interna (n. 15 fram.), sigillata italica (n. 2 fram.), oltre a una pedina in pasta vitrea, un elemento in bronzo e intonaci dipinti in rosso, viola e nero, e una laminetta in oro finemente decorata a granulazione.

⁹ Sono presenti laterizi, anfore (n. 4 fram.), ceramica comune (n. 66 fram.), tra cui essenzialmente olle, tegami e coperchi, figulina (n. 5 fram.), pareti sottili (n. 32 fram.) e vernice rossa interna (n. 16 fram.).

¹⁰ Gli esami sono stati condotti con il contributo di Domenico Mancinelli.

¹¹ All'interno della necropoli le sepolture familiari a camera (T. 50, T. 78, T. 56) vengono rispettate e riutilizzate solo in occasione di importanti funerali con rito incineratorio, oltre all'inumazione femminile su letto in osso della T. 6, quasi a ribadire una continuità e una ripresa delle tradizioni all'interno della nobiltà locale.

¹² Da ultimo vd. MOLLE 2013, pp. 80-85.

utilizzato nello strato di preparazione della *via Latina* proto augustea) che oblitera il massacro di una famiglia raccontato dagli anonimi scheletri della tomba 74.

Sono morti anonimi, senza corredo se non pochi oggetti personali come gli anelli, senza più un'identità individuale, rimasti probabilmente esposti dopo l'uccisione per un periodo non esattamente determinabile.

Ma la riapertura per essi di un'antica tomba familiare, legata alle origini stesse dell'aristocrazia e della città di *Aquinum*, e la presenza del maiale sacro a *Demetra-Popluna* sidicina posto a sigillo della sepoltura, suggeriscono un forte richiamo identitario e un'ultima affermazione di appartenenza etnica e religiosa.

La religione è quella antica incentrata sul culto cererico¹³ praticato nel tempio di Demetra-Cerere, cui sono attribuibili i numerosi frammenti di elementi architettonici in terracotta e i frammenti ceramici¹⁴; queste terracotte rinvenute nei primi scavi del 2004-2005 all'interno dell'area di servizio Casilina Est, databili tra l'età orientalizzante e quella tardo arcaica (*Fig. 11*), risultano utilizzati come livellamento dei tagli di cava relativi all'estrazione del materiale da costruzione per la vicina colonia triumvirale e come riempimento, volutamente sacrale, di una fornace di II sec. a.C., probabilmente correlata al limitrofo settore della necropoli di III-II sec. a. C.

Al santuario arcaico la conquista romana sovrapporrà un nuovo tempio, tradizionalmente identificato con il *Capitolium* della colonia¹⁵, che sostituisce l'antico culto nell'affermazione, politica, della nuova religione di Roma.

Le antiche famiglie aquinati restano fedeli alle tradizioni avite, come testimonia, da un altro settore della stessa necropoli pertinente alle sepolture della *civitas foederata*, un letto funerario integro (*Fig. 12*), che costituisce un unicum nel panorama dei letti funerari centro italici attraverso una iconografia fortemente simbolica (l'oggetto nel becco del cigno dei *fulcra* forse interpretabile come il fagotto contenente i resti smembrati di Osiride, le *aurae* alate con cornucopie sui cilindri delle gambe, le centauresse accovacciate che suonano i cimbali)¹⁶ che evoca i culti misterici di Dioniso-Bacco, Demetra-Cerere, Kore-Persefone, con un preciso messaggio di appartenenza all'aristocrazia italica e all'antico substrato culturale preromano¹⁷.

Significativi nel contesto sono i resti faunistici, integri o parziali.

Il maiale che sigilla le deposizioni potrebbe qui evocare un carattere purificatorio e ctonio¹⁸. Il fatto che non siano presenti gli usuali indicatori del sacrificio¹⁹ (strumenti, materiali ceramici) potrebbe giustificarsi solo all'interno della situazione di "emergenza" ipotizzata, che avrebbe costretto i sacrificanti a

¹³ Appendice di R. Donnici e M. Lauria in BELLINI 2005, pp. 323-328; BELLINI 2007, pp. 242-244.

¹⁴ BELLINI, LAURIA 2012, pp. 139-144.

¹⁵ Una nuova attribuzione in MURRO 2010, pp. 126-133.

¹⁶ Per una disamina puntale v. BELLINI, TRIGONA 2011, pp. 42-46, con bibliografia precedente; BELLINI 2014, scheda 19, pp. 336-337.

¹⁷ Sui culti di *Aquinum* vd. BELLINI 2008, pp. 45-46.

¹⁸ Il maiale veniva sacrificato, in chiave "riparatoria", anche nelle cerimonie di stipulazione dei trattati di pace, come ricordato da Varrone (*rust.* 2. 4. 9). Per la valenza simbolica del maiale in ambito religioso si veda la disamina, ricca di rimandi bibliografici, in DONATI 2004, in part. pp. 154-155.

¹⁹ Una precisa trattazione relativa alle pratiche sacrificali in HUET 2005, pp. 196-198.

procedere in fretta (e forse di nascosto?), saltando i passaggi rituali codificati dalla normativa religiosa.

Di certo, mentre il maiale associato alla sepoltura di infanti che sigilla le sepolture originarie e il giovanissimo maiale che sigilla la sepoltura multipla di fine I sec. a. C. sono integri, i resti di maiali e caprovini del livello superiore sono parziali. Da questo potrebbe ipotizzarsi che fossero parti sacrificali, ma poiché non è stato possibile procedere con analisi archeozoologiche, non sono documentati al momento segni di macellazione rituale né altri relativi alla causa della morte.

Indiziaria di un rituale non meglio definibile allo stato degli studi potrebbe essere la presenza del cane (*Fig. 13*), i cui resti in perfetta connessione anatomica evidenziano l'intenzionalità della deposizione. L'animale potrebbe semplicemente "accompagnare" l'individuo accanto al quale è stato deposto. Ma in questo particolare contesto potrebbe ricondurre a un sacrificio di carattere piaculare, riparatorio di un'azione sacrilega come la "violazione" della tomba e l'inserimento in essa di individui colpiti da morte violenta, con una funzione espiatoria e purificatrice connessa alla sua simbologia ctonio-funeraria²⁰.

A questa ipotesi potrebbe essere ricondotta anche la presenza dei due maiali, correlata forse al sacrificio della *porca praecidanea*, offerta a *Tellus* e *Ceres* come sacrificio espiatorio per la purificazione dell'intera famiglia (che altrimenti sarebbe stata *funesta*), qualora il morto – in questo caso i morti – non avesse avuto degna sepoltura secondo le consuetudini rituali.

GIOVANNA RITA BELLINI

Soprintendenza Archeologia Lazio ed Etruria Meridionale
giovannarita.bellini@beniculturali.it

GIOVANNI MURRO

Archeologo
giovanni.murro1@gmail.com
giomurro@hotmail.com

SIMON LUCA TRIGONA

Soprintendenza per i Beni Archeologici della Liguria
simonluca.trigona@beniculturali.it

RITA VARGIU

rita.vargiu@gmail.com

BIBLIOGRAFIA

- BELLINI 2005: G. R. BELLINI, "L'ager di *Aquinum*. La prosecuzione delle indagini", in *Lazio e Sabina* 3, 2005, pp. 319-322 (con appendice di R. Donnici, M. Lauria, pp. 323-328).
BELLINI 2007: G. R. BELLINI, "La necropoli occidentale di *Aquinum*", in *Lazio e Sabina* 4, Roma 2007, pp. 245- 250.

²⁰ Una disamina sulla figura del cane nell'ambito sacro-rituale è in DONATI 2004, pp. 145-146, vd. *canidi*.

- BELLINI 2008: G. R. BELLINI, “Un nuovo rinvenimento da Aquinum: il letto in osso dalla tomba 6”, in *Tra luce e tenebre - letti funerari in osso da Lazio e Abruzzo*, Catalogo della Mostra, Verona 2008, pp. 39-48.
- BELLINI-TRIGONA 2011: G. R. BELLINI, S. L. TRIGONA, “La necropoli occidentale di *Aquinum* - IV sec. a.C. IV sec. d.C.”, in *Lazio e Sabina* 7, Roma 2011, pp. 479-492.
- BELLINI, LAURIA 2012: G. R. BELLINI, M. LAURIA, “Il santuario arcaico di *Aquinum*: un caso emblematico nella media valle del Liri”, in *Isti Aurunci*, Atti Convegno, Minturno 2012, pp. 139-144.
- BELLINI 2014: G. R. BELLINI, “Letto funerario di *Aquinum*”, in *Apoteosi. Da Uomini a Dei-il mausoleo di Adriano*, Catalogo della Mostra, Roma, Museo Nazionale di Castel Sant’Angelo, 21 dicembre 2013-27 Aprile 2014, Roma 2014, scheda 19, pp. 336-337.
- COLONNA 1988-1989: G. COLONNA, “I due pozzi antistanti il tempio A”, in AA.VV., *Pyrgi. Scavi del santuario etrusco*, in NS 1988-1989, pp. 11 e ssg.
- DE GROSSI MAZZORIN 2008: J. DE GROSSI MAZZORIN, “L’uso dei cani nei riti di fondazione, purificazione e passaggio nel mondo antico”, in F. D’ANDRIA, J. DE GROSSI MAZZORIN, G. FIORENTINO (a cura di), *Uomini, piante e animali nella dimensione del sacro*, Atti del Seminario di studi di Bioarcheologia Cavallino (Lecce), 28 – 29 giugno 2002, BACT 6, Bari 2008, pp. 71-81.
- DONATI 2004: L. DONATI, “Repertorio delle specie”, in *ThesCRA* II, 2004, pp. 142-146.
- GASPARETTI, SIRANO 2001: G. GASPARETTI, F. SIRANO, “Una visita al Museo”, in *Per l’inaugurazione del Museo archeologico di Teanum Sidicinum*, Teano 2001.
- HUET 2005: V. HUET, s.v. “Sacrifices”, in *ThesCRA* I, 2005, pp. 196-198.
- MOLLE 2013: C. MOLLE, “Note di Epigrafia lirina”, in H. SOLIN (a cura di), *Le epigrafi della valle di Comino*, Atti del nono convegno epigrafico cominese, Alvito 13 ottobre 2012, Associazione “Genesi”, San Donato Val di Comino 2013, pp. 77-100.
- MURRO 2010: G. MURRO, *Monumenti antichi di Aquino*, Castrocielo 2010, pp. 126-133.
- SIRANO 2007: F. SIRANO, *Il museo di Teanum Sidicinum*, Napoli 2007.



Fig. 1. Inquadramento generale della necropoli e ubicazione dei saggi di scavi all'interno dell'area di servizio



Fig. 2. La tomba 74, vista da nord



Fig. 3. Visuale da sud e primi livelli di riempimento



Fig. 4. Tomba 74: deposizione e corredo funerario

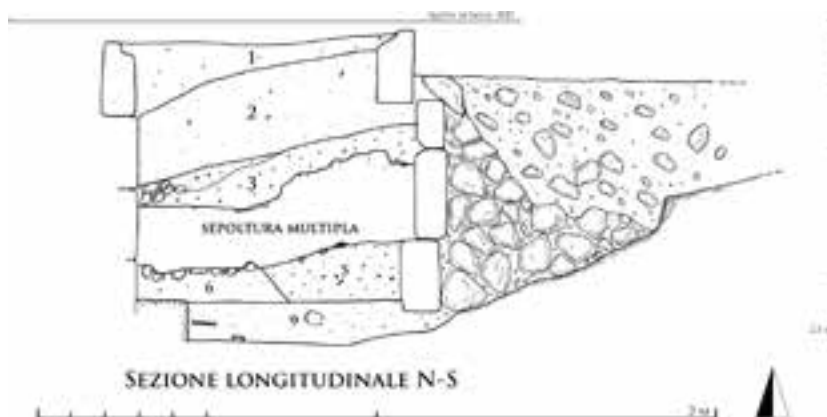


Fig. 5. Sezione longitudinale della tomba

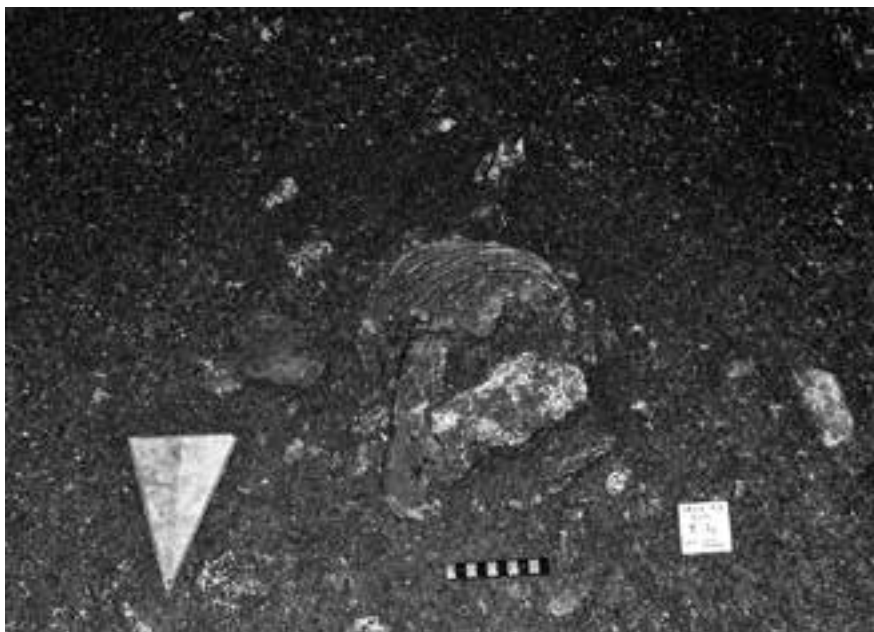


Fig. 6. Offerta sacrificiale: resti suini (part.)



Fig. 7. La camera sepolcrale riutilizzata come fossa comune



Fig. 8. La fossa comune e le zone in sono stati rinvenuti resti animali



Fig. 9. Resti suini: probabile offerta rituale per la definitiva obliterazione della camera

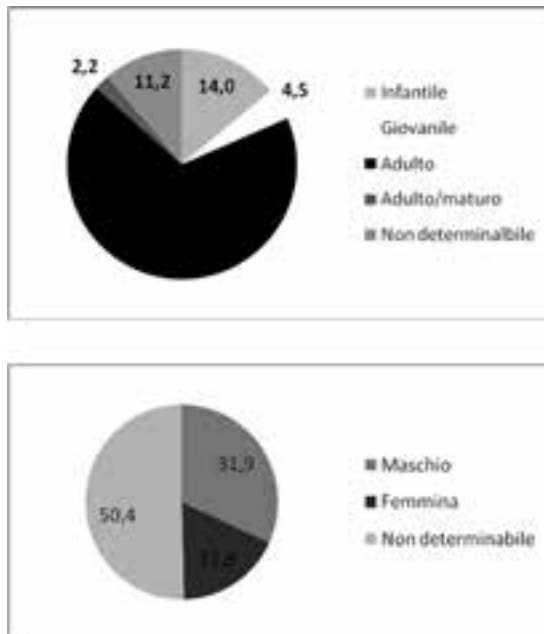


Fig. 10. Il campione umano presente nella tomba

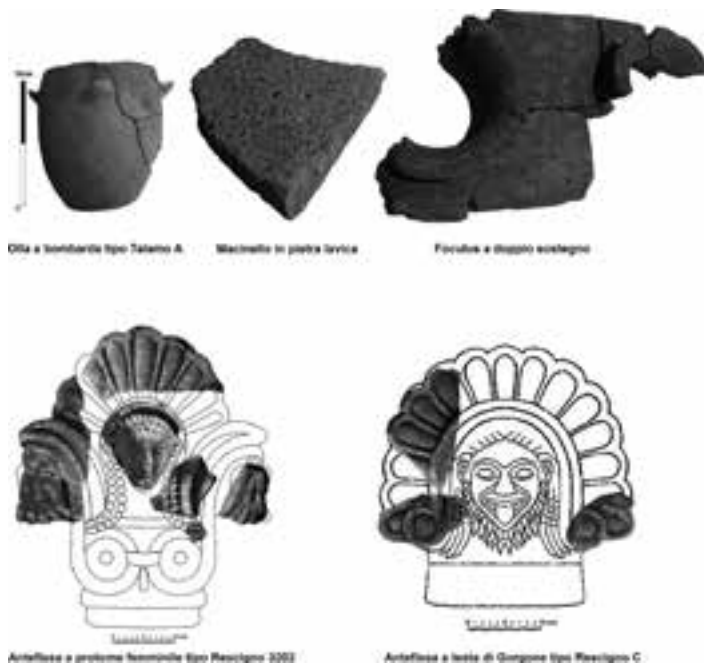


Fig. 11. Principali rinvenimenti durante le campagne di scavo 2004-2005 nell'area di Servizio Casilina Est



Fig. 12. Letto in osso lavorato dalla tomba 6



Fig. 13. Resti anatomici di cane



Per vedere il filmato integrale dell'intervento inquadrare il QR Code con il cellulare (dopo aver scaricato l'apposita applicazione).

**“ALL’OMBRA DE’ CIPRESSI E DENTRO L’URNE...”.
LA LATINIZZAZIONE DELLA NECROPOLI CUMANA**

Introduzione

Durante gli anni di ricerca sulle necropoli settentrionali di Cuma, il Centre Jean Bérard, in collaborazione con la Soprintendenza Archeologica di Napoli, ha portato alla luce una serie di sepolture di II-I sec. a.C.¹ Lo studio congiunto del palinsesto stratigrafico, dei corredi, del repertorio epigrafico e dei dati antropologici ha permesso di apportare nuove informazioni sulla società cumana e soprattutto aggiungere ulteriori dati sull’auto-rappresentazione funeraria dei diversi gruppi etnici all’interno della città².

Cuma nel 334 a.C. ottiene la *civitas sine suffragio* e nel 318 a.C. è sottoposta alla giurisdizione della *Praefectura Capuam Cumas*. I risultati delle ricerche degli ultimi anni hanno ampliato il quadro delle conoscenze sul periodo osco a Cuma e, più in generale, sulla fase tra la metà del II e la metà del I sec. a.C., quando si registrano significativi interventi architettonico-edilizi in diversi punti della città (foro, fortificazioni, acropoli, ecc.)³. Tutte le città dei Campi Flegrei conoscono in questa fase un periodo di grande vivacità economica durante il quale la regione riveste un ruolo di primo piano nei contatti e negli scambi nel bacino del Mediterraneo. La fine delle guerre puniche e la fondazione della colonia romana marittima di *Puteoli* nel 194 a.C. ne accelerano notevolmente la crescita economica⁴. L’acquisizione nel 180 a.C. del diritto di usare il latino negli atti pubblici e nel commercio (Liv. 40.43.1) lascia presupporre che a Cuma si stava realizzando un processo di “auto-romanizzazione”; ma la richiesta dei Cumani era anche un tentativo di difendersi dalla concorrenza della vicina *Puteoli* in rapidissimo sviluppo⁵.

Le evidenze archeologiche messe in luce negli ultimi anni nella necropoli settentrionale mostrano un quadro articolato, dove la presenza romana non appare preponderante come farebbero intendere sia le fonti storiche sia le trasformazioni urbanistiche nei settori pubblici della città⁶.

¹ Dal 2001, il Centre Jean Bérard ha dato avvio a un programma di ricerche sistematiche sulla necropoli romana antistante la Porta Mediana di Cuma delle fortificazioni settentrionali che hanno portato all’individuazione di una settantina tra mausolei e recinti funerari e a più di 100 sepolture individuali. Per un’edizione preliminare della necropoli si veda BRUN, MUNZI 2009a, pp. 637-717; BRUN, MUNZI 2009b, pp. 229-249. L’attività di ricerca si è potuta svolgere grazie alla costante collaborazione dell’Ufficio per i Beni archeologici di Cuma della Soprintendenza per i Beni archeologici di Napoli e in particolare del dott. P. Caputo e dei suoi assistenti, C. Giordano e G. Carandente.

² Lo scavo dei monumenti e dei settori di scavo qui esaminati sono stati diretti da J.-P. Brun (Collège de France, Paris) e P. Munzi (CNRS, Centre Jean Bérard, USR 3133 CNRS - EFR) ed effettuato con la collaborazione di G. Brkojewitsch (zone D35, D64, D66 e E39), A. Cormier (zona D46), St. Le Berre (zona D34) e N. Meluziis (zona D25).

³ GASPARRI 2008, p. 81.

⁴ DE CARO 2008, pp. 53-54.

⁵ Sul punto ora CAMODECA 2009.

⁶ RESCIGNO CDS.

1. Le necropoli settentrionali tra la seconda metà del II e il I secolo a.C.

La zona presa in esame in questo contributo si estende fuori le mura settentrionali, tra i due assi stradali che, uscendo dalla Porta Orientale, il primo e dalla Porta Mediana, il secondo, si dirigevano verso nord, tra i margini della laguna di Licola a ovest e le Coste di Cuma a est (*Fig. 1*)⁷.

In queste aree, tra la seconda metà del II e gli inizi del I sec. a.C., il paesaggio inizia ad animarsi della presenza di sontuose tombe a camera semi ipogeica e di un cospicuo numero di tombe individuali.

L'analisi dei dati sembra indicare che nella seconda metà del II sec. a.C. il gruppo umano in esame non predilige un rituale in particolare: cremazione e inumazione sono attestate in maniera univoca. Quello che però sembra mutare completamente è la tipologia architettonica, in apparenza legata alla pratica funeraria adottata: a pochi metri di distanza tra loro insistono tombe a camera per inumazioni plurime e tombe a "parallelepiedi con stele" o a "fossa con cippo" predisposte per accogliere i resti cremati di un solo individuo.

Il campione in esame è composto da 49 sepolture a cremazione con deposizione secondaria che vanno dalla metà del II sec. agli inizi dell'età augustea. Per quanto riguarda le inumazioni, nella necropoli della Porta Mediana, sono state messe in luce 3 tombe a camera ipogea con volta a botte degli ultimi decenni del II sec. a.C. (D25, D24, D46) e almeno 3 monumenti a camera ipogea della prima metà del I sec. a.C. (D29, D34, D33). Il campione si arricchisce anche di una serie di sepolcri indagati nel passato nei settori antistanti la Porta Orientale delle fortificazioni settentrionali⁸. È da segnalare, inoltre, il rinvenimento lungo l'asse D, che esce dalla Porta Mediana, di due tombe a inumazione primaria di due infanti, uno in fossa (zona 66, SP66123) e l'altro in anfora (zona 34, SP34274).

I monumenti funerari più antichi, datati negli ultimi decenni del II sec. a.C., sono tombe a camera semi ipogeica con volte a botte, costruite con filari regolari di blocchi in tufo giallo flegreo messi in opera a secco⁹. Presentano una facciata monumentale sormontata da uno o più semata. La camera ipogea, sobriamente decorata, è di forma rettangolare. Quest'ultima ospita al suo interno due o tre letti o cassoni funerari.

Il rito adottato, come già detto, è l'inumazione. Il defunto è posto su un leggero strato di sabbia accanto al quale è deposto il corredo funerario che appare fortemente standardizzato ma di qualità non trascurabile. Si tratta nel caso di inumazioni femminili di oggetti che alludono a due sfere del *mundus muliebris*: da una parte, attraverso la deposizione di manufatti legati al mondo della cosmesi e della cura personale è rappresentata la potenzialità seduttiva della donna mentre, dall'altra, fusi e conocchie ne delineano il ruolo di *mulier lanifica*, ovvero di donna che è giunta al matrimonio.

⁷ PELOSI 1993, pp. 70-71.

⁸ Il dossier delle tombe a camera con volta a botte è stato ripreso recentemente in un articolo che R. Benassai ha dedicato alla diffusione di questa tipologia funeraria in Campania e ai riflessi nell'architettura funeraria di età ellenistica in Etruria (BENASSAI 2011); per un aggiornamento sui dati cumani: MUNZI CDS.

⁹ MUNZI CDS.

Il ruolo sociale dell'uomo invece non è enfatizzato attraverso il corredo funerario; questo, quando presente, si limita al solo strigile che potrebbe alludere all'educazione (atletica) del defunto. La mancata connotazione, come nelle fasi precedenti, dell'uomo come guerriero fa ipotizzare un ruolo differente all'interno della società: egli è ora un *polites*, un cittadino non solo osco ma anche romano ed evidentemente non ha bisogno di armi o altri oggetti per connotarsi come tale. Pertanto, la tomba all'interno della necropoli, e ancor di più il corredo, potrebbero essere il riflesso del ruolo occupato all'interno della società. Non vanno dimenticati, infine, gli stili che, solitamente accompagnati da un calamaio, connotano il defunto come soggetto alfabetizzato e colto.

Con il sopraggiungere del I sec. a.C. a queste tombe si affianca una cospicua quantità di tombe individuali, probabilmente pertinenti ai ceti inferiori della popolazione. Le sepolture si organizzano ai lati degli assi stradali e si dispongono su più file. Si tratta di sepolture a cremazione e deposizione in ricettacoli segnalate da cippi in tufo. Questi ultimi sono una fonte imprescindibile di informazioni. Non solo segnacolo e indicatore della presenza di una sepoltura, ma anche luogo dove chi è rimasto in vita, attraverso una ritualità andata persa, intuibile grazie alla presenza davanti ai cippi di *mensae*, ricordava e venerava i propri familiari. La parte visibile della tomba si configura come spazio liminare tra il mondo dei vivi e il mondo dei morti, secondo una concezione attestata in tutto il mondo etrusco-italico.

2. La tipologia architettonica delle sepolture a cremazione (Fig. 6).

Le tombe a cremazione si distribuiscono in gran parte lungo l'asse stradale nord-sud che esce dalla Porta mediana (Settore D, zone 25, 29, 34, 35, 66) (Fig. 3) e si dirige verso nord, costeggiando i margini orientali dell'antico lago di Licola. Un secondo gruppo di sepolture è stato messo in luce nel settore E (zona 39) (Fig. 4), a nord-est della Porta mediana, in prossimità della Masseria di Matteo Scotto d'Aniello (detto il Procidano). Nell'area, per la fase in esame in questo contributo, non è stato evidenziato nessun battuto viario, anche se le sepolture sono disposte, apparentemente su più file, lungo un allineamento E-W. Un terzo gruppo, invece, è riferibile a un lotto di tombe rinvenute tra la fine dell'Ottocento e il primo decennio del Novecento, in parte edite nel volume monografico del Gabrici nel 1913. Si tratta sia delle tombe indagate da Emilio Stevens tra il 1879 e il 1881, soprattutto nel fondo G. Palumbo situato a est del Fondo Artiano¹⁰ (Fig. 2), sia dei rinvenimenti effettuati da Luigi Granata nel fondo E. Correale nel 1908¹¹ (Fig. 5).

Prima di procedere alla presentazione delle tipologie tombali attestate nella necropoli dalla metà del II sec. a.C. è doveroso fare un passo indietro nella storia di Cuma e ricordare che queste sepolture a cremazione hanno un loro ideale antecedente nelle tombe di età arcaica, definite "a ricettacolo" (CR.1) da Emilio Stevens che

¹⁰ STEVENS 1883; GABRICI 1913, pp. 604-649; RESCIGNO 2011, pp. 243-248.

¹¹ Gli scavi furono condotti dal 25 settembre al 27 ottobre 1908 nel fondo di E. Correale. Sullo scavo Granata: GABRICI 1913, pp. 743-756, fig. 263; pp. 845-848.

per primo, alla fine dell'Ottocento, ne scavò e descrisse un certo numero. Si tratta di sepolture datate tra la fine dell'VIII sec. e l'inizio dell'età classica¹². La pratica funeraria prevedeva la cremazione degli individui e la raccolta delle ceneri in un cinerario, in bronzo o in ceramica¹³, successivamente deposto in un ricettacolo in tufo, generalmente un parallelepipedo dotato di una cavità; l'incavo era poi chiuso da un secondo parallelepipedo, di dimensioni minori, che fungeva da coperchio. Dal V sec. l'inumazione è il rito maggiormente utilizzato nella necropoli cumana e qualora si scelga di cremare i defunti, l'architettura funeraria risente delle influenze delle più antiche tombe a ricettacolo di epoca greca. L'usanza di deporre le ceneri dentro un ricettacolo lapideo risulta di nuovo documentata nella necropoli cumana in un limitato gruppo di sepolture datate tra la fine del IV e la prima metà III sec. a.C. Le tombe sono composte da più parallelepipedi (tre o quattro) di tufo sovrapposti, squadrati e lavorati nelle parti fuori terra. Le ceneri erano deposte in vasi o direttamente poste negli incavi ricavati nei blocchi più profondi della struttura con un corredo in alcuni casi composto da più elementi¹⁴. Descritte dallo Stevens in maniera dettagliata, furono intercettate solo nella sua prima campagna di ricerche¹⁵. Secondo C. Rescigno quest'ultime "potrebbero anche avere un risvolto di volontario arcaicizzare, un ritornare su elementi della tradizione in un periodo di iniziale romanizzazione"¹⁶.

Le sepolture a cremazione, 48 in totale, possono essere distinte in 6 tipi (CR.2-7) codificati in base alla morfologia architettonica (*Fig. 6*).

CR.2. Tombe "a parallelepipedi" con cippo superiore (8 sepolture: SP29050; SP35306; Stevens T. 186, Stevens T. 210, Stevens T. 211, Stevens T. 224, Stevens T. 232; Granata T. II). Il tipo, codificato dallo Stevens, è tra i più antichi presenti nella necropoli per il periodo in esame¹⁷. Questa tipologia tombale prevede un ricettacolo in tufo, composto da due grandi blocchi scavati all'interno per accogliere direttamente le ceneri o per dar alloggio a un cinerario in ceramica. Le sepolture

¹² STEVENS 1883. Sui tipi tombali di epoca arcaica e classica e sui riti documentati nella necropoli cumana: GABRICI 1913, pp. 567-569. Per una sintesi esaustiva degli scavi Stevens e una dettagliata descrizione delle tipologie tombali si veda, RESCIGNO 2011, pp. 237-258, in particolare pp. 243-248.

¹³ La pratica della cremazione con successiva deposizione delle ceneri in un ricettacolo bronzeo è attestata in un'ampia zona della Campania pre-romana: CERCHIAI 1995, pp. 74-76; CERCHIAI 1998, pp. 117-124.

¹⁴ Dagli scavi Stevens risultano cinque attestazioni, tutte concentrate nel fondo G. Palumbo: Tomba 186 (31/08/1879) = GABRICI 1913, Sep. CLIX, col. 623, figg. 224-224a, senza cinerario ma con corredo (strigile di ferro e cuspidi di lancia in ferro); Tomba 210 (12/10/1879) = GABRICI 1913, Sep. CLXXII, cc. 636-638, figg. 227-229, il cinerario è una pisside scifoide e il corredo è composto da un orecchino in oro e due unguentari in ceramica; Tomba 211 (12/10/1879) senza cinerario ma con corredo ("un piccolo balsamario in alabastro") = *Giornali di scavo Stevens V-VI* in VALENZA MELE, RESCIGNO 2011 (CD allegato); Tomba 224 (9/11/1879) = STEVENS 1883, p. 273 e tav. IV, I = GABRICI 1913, Sep. CLXXVIII, cc. 640-641, figg. 230-230a, senza cinerario ma con corredo sottoposto all'azione del fuoco (specchio in bronzo, piede di candelabro in bronzo, vaso in bronzo, coperchio di bronzo, testina di leone in bronzo); Tomba 232 (2/12/1879) con cinerario ("olla rustica terminata a cono e munita di due manichi laterali") e corredo ("piccolo vasetto di creta rustica" e "fuso in creta rustica") = *Giornali di scavo Stevens V-VI* in VALENZA MELE, RESCIGNO 2011 (CD allegato).

¹⁵ STEVENS 1883, pp. 273-274, tav. IV, I.

¹⁶ RESCIGNO 2011, p. 246.

¹⁷ STEVENS 1883, pp. 273-274, tav. IV, I.

hanno restituito elementi di corredo: gli oggetti possono essere sia collocati con le ossa cremate negli incavi predisposti, sia deposti all'interno dei cinerari, sia all'esterno di questi ultimi.

Questa tipologia tombale sembra essere documentata nella necropoli cumana nel III sec. a.C. Gli esemplari più antichi sono anche i più interessanti e articolati dal punto di vista architettonico. Alcune sepolture, a differenza di quelle indagate recentemente dal Centre Jean Bérard, erano composte da tre o quattro blocchi sovrapposti: un blocco ricettacolo atto a contenere il contenitore fittile con le ceneri del defunto, coperto da un "blocco-coperchio", sul quale poggiava un terzo parallelepipedo in tufo lavorato sulle due facce principali; al di sopra di quest'ultimo era un altro blocco lavorato, solitamente una stele con la faccia principale decorata. Della struttura solo i due blocchi superiori dovevano essere visibili, mentre i due blocchi inferiori erano probabilmente completamente interrati¹⁸. Esemplificativa del tipo è la tomba 210, indagata dallo Stevens nel fondo Palumbo nel 1879¹⁹, recentemente datata alla metà del III secolo²⁰.

CR.3. Tomba con blocco ricettacolo a forma di parallelepipedo coperto da un secondo blocco (3 sepolture: SP39307; Granata T. V e VI). In questo tipo non è attestato l'uso del contenitore ceramico ma le ossa vengono deposte all'interno di un incavo, quadrato o circolare, ricavato nei blocchi di tufo. Si osservano almeno due varianti: la prima (CR.3.1), documentata negli scavi Granata (T. V e VI), prevede che al di sopra del blocco con l'incavo venga sovrapposta una lastra di copertura; la seconda (CR.3.2), invece, comprende al di sopra del primo parallelepipedo un secondo blocco messo in verticale (SP39307). All'interno della tomba V del Granata si rinvenne, fra le ceneri, una moneta di bronzo romano-campana (testa di Roma, galea frigia; R, cane corrente a d.; sotto ROMA), databile alla seconda metà del III sec. a.C.²¹

Più numerose sono le sepolture caratterizzate da un'architettura più modesta, per le quali si segnalano tre tipologie distinte:

CR.4. Tombe a cremazione a cippo con ricettacolo e mensa (8 sepolture: SP39052, SP39091, SP39090, SP39325; Granata T. VII-X). Il tipo è caratterizzato da un monolite di tufo eretto verticalmente, decorato o meno da incisioni, con un piccolo incavo scavato sulla faccia anteriore del blocco, destinato a contenere le ossa combuste del defunto. La cavità è chiusa da un secondo blocco di tufo, di più piccole dimensioni, che doveva servire anche da tavola per ricevere le offerte. Numerose sono le sepolture appartenenti a questa tipologia segnalati nei vecchi scavi cumani²². Questi cippi sono pervenuti anepigrafi ma è possibile che delle iscrizioni dipinte, cancellate dal tempo, indicassero il nome del defunto.

¹⁸ Giornali Stevens XX, A5-2, 1878-1879, ff. 120-123, ff. 135-136, ff. 143-144 (CD allegato in VALENZA MELE, RESCIGNO 2011); STEVENS 1883, tav. IV, I, pp. 273-274.

¹⁹ Corrispondente alla tomba CLXXII del Gabrici; GABRICI 1913, coll. 636-638.

²⁰ DE FILIPPIS 1995, p. 94.

²¹ GABRICI 1913, p. 744.

²² GABRICI 1913, pp. 743-744; Tomba 3 rinvenuta nel 1884 nel fondo Corraeale durante i lavori di bonifica del lago di Licola; FULVIO, SOGLIANO 1884, pp. 348-357; GABRICI 1913, pp. 839-840.

Quattro sepolture riferibili a questo tipo sono state individuate negli scavi recenti del Centre nel settore E (zona 39) mentre altre cinque sono state messe in luce nel fondo E. Correale, quindi poco distanti, agli inizi del Novecento, da L. Granata²³. Le tombe in questione si presentavano perfettamente allineate tra loro e presumibilmente anche con una piccola direttrice stradale non rintracciata in fase di scavo.

Gli scavi recenti hanno evidenziato come, in alcuni casi, i resti ossei erano deposti, all'interno della cavità, in un contenitore in materiale deperibile²⁴.

CR.5.1. Tombe con cippo su fossa terragna con ossuario e blocco orizzontale o mensa (4 sepolture: SP29120; SP35203, SP35291, SP66025). Tutti i cippi pertinenti a questo tipo si configurano come un parallelepipedo a base rettangolare, quindi la loro forma è piuttosto assimilabile a quella delle stele che non dei cippi, al quale si accosta un blocco che doveva sopperire alla funzione di mensa. La superficie anteriore del blocco è spesso caratterizzata da una decorazione a bassorilievo o incisa; è il caso delle sepolture SP35203 e SP35291. Sul primo cippo, SP35203, privo della parte superiore, si riconosce, oltre al nome della defunta, *Clodia*, una decorazione schematica non meglio definibile. Questa tomba si distingue dalle altre anche per la presenza sulla mensa di tre piccole concavità, direttamente scavate nel blocco di tufo²⁵.

Una variante al tipo è documentata dalla sepoltura SP35291 il cui cippo/stele è fornito nella porzione inferiore di un incavo che ospita l'urna cineraria che trova così alloggio in parte nella fossa terragna appositamente scavata e in parte nella cavità appena descritta. La parte superiore della stele è poi conformata a forma di porta a doppio battente. Il motivo, che dovrebbe simboleggiare sia l'ingresso alla tomba sia la Porta Ditis o Porta di Hades, quindi il passaggio del defunto dal mondo dei vivi all'oltretomba, non è estraneo alla necropoli cumana che lo vede riproposto nel recinto funerario del complesso A63²⁶.

CR.5.2. Tombe con cippo su fossa terragna con ossuario (11 sepolture: SP29006, SP29007, SP29008, SP29009; SP34024; SP35380, SP35385, SP35451, SP35458; SP66096, SP66101). Durante il I sec. a.C. questa è la tipologia più attestata. Il blocco non risponde a criteri standardizzati ma si possono osservare delle varianti sia per quel che concerne la forma del parallelepipedo, che può essere a base quadrata e a base rettangolare, sia per il trattamento della superficie della faccia anteriore.

I cippi del tipo CR.5 sono sempre funzionali a fosse nelle quali sono deposti cinerari in ceramica comune associati in alcuni casi con elementi di corredo o oggetti legati alle pratiche funerarie.

A questa tipologia vanno probabilmente associati alcuni cippi presso i quali non si è rinvenuto nessun cinerario e che probabilmente sono stati spostati in antico e quindi non rinvenuti in posizione primaria (SP34210, SP35258, SP39314) e cippi

²³ GABRICI 1913, p. 744; pp. 845-846 ("parallelepiedi con incasso laterale contenente le ceneri").

²⁴ BRUN, MUNZI, CAMODECA, CAVASSA, DUDAY, MÉDARD 2016, pp. 87-101.

²⁵ Il tipo trova confronti con alcuni cippi dotati di mensa rinvenuti a Capua, nel settore di necropoli individuato non lontano dal Santuario Patturelli; molte *mensae* capuane presentavano piccole coppelle scavate direttamente nei blocchi di tufo, il loro numero varia da tre fino a nove.

²⁶ BOTTE *ET AL.* 2011, pp. 295-300; BRUN, MUNZI 2009a, pp. 665-675.

individuati recentemente ma che non sono indagati per motivi di sicurezza (SP39248) CR.6. Tombe con blocco orizzontale o mensa su fossa terragna con ossuario (5 sepolture: SP34272, SP35362, SP35309, SP35394, SP39350). Questa tipologia, che prende spazio nella necropoli nel corso della prima metà del I sec. a.C. consta di un gruppo di tombe con cippi quadrangolari in tufo disposti orizzontalmente sotto i quali, in una fossa, è deposto un cinerario in ceramica comune contenente i resti ossei combusti.

Le sepolture a cremazione con deposizione in urna senza segnacolo, CR.7, molto diffuse nel periodo successivo, risultano attestate già nel I sec. a.C. dagli scavi recenti (4 sepolture: SP35300, SP35335, SP35408, SP35487). Numerose sono le segnalazioni riferibili a questa tipologia dai vecchi scavi, per le quali purtroppo non è possibile fornire un inquadramento cronologico preciso.

In alcuni casi l'affollarsi di urne cinerarie senza segnacolo intorno a un unico cippo provvisto di urna (SP35258: *A. Caecilius A. f.*), potrebbe far pensare alla volontà di aggregare alcuni dei componenti di un nucleo (familiare?) intorno a una tomba sentita come preminente.

3. I cinerari e gli elementi di corredo

I resti degli individui cremati, quando non collocati direttamente all'interno delle cavità predisposte nei blocchi, probabilmente in contenitori in materiale deperibile (stoffa, legno, ecc.), erano deposti all'interno di cinerari in ceramica comune, sigillati da coperchi fissati ermeticamente con un leggero strato di malta.

Le sepolture "a parallelepipedo" (CR.2) hanno restituito contenitori in ceramica depurata, ben tornita, che non presentano tracce di bruciato. Tra le tombe più antiche, documentate esclusivamente dagli scavi Stevens, si segnalano solo due cinerari, una "olla rustica con due manichi" e una pisside scifoide decorata a tempera, probabilmente opera di un'officina liparese. Nelle altre sepolture, invece, i vasi, olle e brocche, rientrano tra la ceramica da mensa e da dispensa.

Con il subentrare del I sec. a.C., le sepolture a cremazione si diversificano e i cinerari adottati rientrano nella ceramica d'uso quotidiano generalmente adibita alla cottura dei cibi che trova tipologicamente ampi confronti con i materiali rinvenuti in area flegrea e vesuviana²⁷. Le forme documentate sono essenzialmente tre. La prima è l'olla di tipo italico con orlo a mandorla, a volte internamente concavo per ricevere il coperchio, corpo ovoide e fondo piatto assimilabile al tipo Lattara COM-IT 1b²⁸. La seconda, invece, è riferibile al *caccabus*, pentola con corpo globulare, fondo a calotta, orlo obliquo, collo distinto e due anse verticali a nastro, avvicicabile alla forma Di Giovanni 2320 (2323a e 2323b)²⁹. Documentata come cinerario, anche se in questa fase con pochi esemplari, è anche il *caccabus* del tipo Vecchio 22.28, a corpo

²⁷ CAVASSA, LEONE, MUNZI 2016, pp. 257-268.

²⁸ Il tipo è ampiamente attestato a Pompei, tipo I della classificazione Chiaramonte Treré: CHIARAMONTE TRERÉ 1984, pp. 160-161, Tav. 97, 5-8.

²⁹ DI GIOVANNI 1996, pp. 95-96.

cilindrico, fondo a calotta, breve orlo a colletto e due prese digitate, attaccate sulla spalla³⁰. Le forme sopra elencate sono utilizzate indistintamente durante il I sec. a.C. come vasi ossuari. Con il finire del I sec. a.C. e gli inizi dell'epoca augustea si assiste alla scomparsa delle olle con orlo a mandorla e, accanto ai tipi Di Giovanni 2330 e Vecchio 22.28, appaiono nuove forme; si tratta sempre di contenitori da cucina o da dispensa attestati in area vesuviana e prossimi ai tipi Di Giovanni 2311 e 2312a³¹.

Pochi sono gli oggetti rinvenuti all'interno dei cinerari e nelle fosse. Solo le cremazioni relative al tipo CR.2 hanno restituito oggetti pertinenti al corredo.

Tra i manufatti rinvenuti nelle sepolture si possono distinguere gli oggetti di corredo vero e proprio, gli oggetti indossati dal defunto al momento della cremazione e i resti relativi al letto funerario. A questi si devono aggiungere, in alcuni casi, i balsamari trovati nella fossa in prossimità del cinerario da considerarsi come elementi legati alle cerimonie di chiusura della tomba.

Gli oggetti rinvenuti all'interno del cinerario della sepoltura Stevens T. 224, tra i quali un candelabro in bronzo, erano stati sottoposti all'azione del fuoco. Anche il corredo recuperato nel cinerario della sepoltura SP29050, datata alla seconda metà del II sec., presenta evidenti tracce di passaggio sul fuoco. La sua composizione non si discosta molto da corredi rinvenuti nelle sepolture a inumazione delle tombe a camera con volta a botte: frammenti di uno strigile in ferro, un anello in bronzo portastrigili, piccoli chiodi in ferro, oggetti in ferro non meglio identificati e una pedina in pietra. Lo studio dei resti cremati ha evidenziato la presenza nel cinerario di quattro elementi in osso lavorato riferibili al letto, sul quale il defunto era stato bruciato, tra cui un culmine di *fulcrum* a testa di uccello acquatico³².

Tra gli oggetti di corredo sono attestati i manufatti in bronzo. Si tratta di frammenti pertinenti a specchi (Stevens T. 224), a un candelabro (Stevens T. 224) e a strigili con relativo anello di sospensione (Stevens T. 186 e SP29050). Nella tomba 186, indagata dallo Stevens, oltre allo strigile era presente anche una punta di lancia in ferro.

Non erano estranei al corredo piccoli contenitori in ceramica e in alabastro atti a contenere unguenti (Stevens T. 210 con due unguentari in ceramica e T. 211 con un *alabastron* in alabastro).

In un solo caso, all'interno del cinerario, insieme ai resti cremati, è stato rinvenuto un orecchino in oro a cornucopia terminante a protome leonina, probabilmente elemento indossato dalla defunta al momento della cremazione (Stevens T. 210)³³.

Nelle sepolture riferibili ai tipi CR.3-CR.7 la presenza di oggetti è estremamente rara. Su 41 sepolture a cremazione esaminate, escludendo le tombe del tipo CR.1 di cui si è già parlato, solo 14 hanno restituito elementi di corredo (SP35300, SP35309, SP35362) o oggetti legati alla cerimonia di chiusura della sepoltura (SP29006,

³⁰ VECCHIO 1985, p. 144. Il tipo verrà ampiamente utilizzato come cinerario soprattutto a partire dall'età augustea: CAVASSA, LEONE, MUNZI 2016.

³¹ DI GIOVANNI 1996, pp. 95-96.

³² Per la sepoltura SP29050: BOTTE *ET AL.* 2011, p. 292, fig. 76. Resti di letti funerari in avorio e in osso sono stati rinvenuti in altri contesti cumani datati alla seconda metà del I sec. a.C. Da ultimo: CORMIER 2015.

³³ Tomba 210 (12/10/1879) = GABRICI 1913, Sep. CLXXI, pp. 635-638, figg. 227-229; GUZZO 1993, p. 309, n. 192.

SP29007, SP29011, SP35325, SP35335, SP35408, SP35458, SP66096, SP66101). Anche in questo caso, gli oggetti rinvenuti all'interno delle urne, ad eccezione di un *alabastron* (SP35309), sono deformati dal calore. Tra i manufatti rinvenuti si ricordano: una pedina da gioco (SP35362, CR.6), alcuni frammenti riferibili a un pettine in osso del tipo C1 Vaulina-Wasowicz³⁴, elementi di cornice in osso³⁵ e una borchia in bronzo, tutti elementi pertinenti alla probabile presenza di un cofanetto ligneo (SP35309, CR.6)³⁶. Nel cinerario della sepoltura SP35309, al di sopra dei resti cremati, si sono rinvenuti due *alabastra*, di cui uno conserva solo il fondo, mentre il secondo è intatto e rientra nel tipo Colivicchi I,4.1 la cui datazione oscilla tra la fine del II e la seconda metà del I sec. a.C.³⁷

Nove sepolture hanno, invece, restituito balsamari fusiformi prossimi ai tipi Va e Vb della classificazione della Forti³⁸, la cui produzione sembra esaurirsi entro la prima metà del I sec. a.C.³⁹ I vasi sono stati rinvenuti nella fossa, al di fuori dell'urna cineraria, solitamente in posizione verticale. Nessuno dei contenitori presentava tracce di bruciato. Le analisi chimiche effettuate su alcuni campioni del corpo ceramico (SP35335, SP35436, SP35462, SP66103), hanno restituito tracce di acido tartarico che indicano la presenza di vino rosso all'interno dei contenitori⁴⁰. La sostanza era forse utilizzata durante le cerimonie di spegnimento del rogo e di chiusura della tomba. In due sepolture, SP29007 (CR.5.2) e SP35335 (CR.7?), agli unguentari deposti nelle fosse erano associate due brocchette in ceramica comune. La sepoltura SP66096 (CR.6) conteneva all'interno della fossa, poggiata contro il cinerario, una coppa a pareti sottili con una decorazione a rilievo all'interno della vasca (lucertola al centro e quattro eroti aurighi intorno). Una coppa tipo Mayet X era, invece, deposta in frammenti e completamente bruciata con un discreto numero di ossa combuste nel fondo della fossa della sepoltura SP35300 (CR.7); nell'urna nella quale era deposto il corpo del defunto si è rinvenuta una tavoletta da fard in osso con tracce di passaggio sul fuoco.

4. I dati antropologici

Lo scavo degli ossuari e l'analisi antropologica dei contesti tombali hanno aggiunto ulteriori informazioni ai dati forniti dall'indagine stratigrafica. Innanzitutto hanno permesso di evidenziare i dati biologici, il sesso, la fascia d'età e le patologie delle persone deposte.

³⁴ VAULINA, WASOWICZ 1974, p. 156.

³⁵ Elementi così conformati sono stati rinvenuti anche nella necropoli di Taranto e solitamente decoravano teche per specchi o cofanetti lignei: COLIVICCHI 2001, p. 29.

³⁶ Borchia circolare con bordo piatto e parte centrale convessa trova confronti con le borchie che decorano i cofanetti lignei o le teche rinvenuti nella necropoli di Taranto: COLIVICCHI 2001, p. 29.

³⁷ COLIVICCHI 1997, pp. 248-252.

³⁸ FORTI 1962, pp. 151-152.

³⁹ CAMILLI 2007, p. 128; TUFFREAU-LIBRE 2013, p. 1083, fig. 44.

⁴⁰ Le analisi sono state effettuate nell'ambito del progetto MAGI, *Manger, boire, offrir pour l'éternité en Gaule et Italie préromaines* dal Laboratoire Nicolas Garnier.

Su un campione di 49 sepolture, solo 29 hanno restituito reperti ossei che hanno permesso lo studio antropologico. Sui 29 individui analizzati, 28 sono adulti e 1 sub-adulto; 13 individui sono di sesso femminile, 11 di sesso maschile e 5 indeterminati. Tra gli adulti di sesso femminile, in alcuni casi, è stato possibile ipotizzare o osservare i segni della menopausa (SP34024, SP29006). È il caso dell'individuo della sepoltura SP34024 dove il valore relativamente basso della massa totale delle ossa (le regioni anatomiche, invece, sono rappresentate in maniera equilibrata), l'età adulta avanzata del soggetto e il fatto che si tratti di una donna (*Venidia*), fanno ipotizzare una demineralizzazione diffusa dello scheletro dovuta quasi certamente alle trasformazioni endocrinologiche della menopausa⁴¹. Tra le patologie, si segnalano anche diversi casi di artrosi (SP29006, SP34024, SP39052 e SP66101), mentre per due individui (SP29050, SP35300) si osservano segni evidenti d'iperostosi, cioè un marcato aumento di densità delle ossa dovuto probabilmente a un'intossicazione da fluoro. Gli studi antropologici recenti realizzati sugli individui sepolti, cremati e inumati, nella necropoli della Porta mediana hanno confermato una percentuale alta di casi di fluorosi che sembrerebbe attestare un'origine locale degli individui⁴².

Le diverse tipologie architettoniche adottate non sembrano riflettere delle scelte legate al sesso o all'età del defunto. Il numero maggiore di individui si concentra nel tipo CR.5.2, che è anche la tipologia architettonica maggiormente documentata. Lo scavo stratigrafico dei riempimenti dei cinerari ha fornito utili informazioni riguardo le pratiche post-crematorie e su alcuni gesti inerenti la conduzione di una cremazione, la raccolta dei resti ossei (l'*ossilegium*) e la loro deposizione in tomba⁴³. I criteri per la raccolta potevano essere molteplici: cominciando dai piedi per poi arrivare alla testa, dalla testa ai piedi, dai frammenti più grandi a quelli più piccoli oppure senza rispettare alcun criterio; poteva essere raccolto tutto o solo una parte di quel che rimaneva del corpo combusto. La rappresentatività delle diverse parti del corpo nelle urne è indicativa a riguardo. E la ripartizione verticale delle diverse regioni anatomiche al loro interno fornisce utili informazioni per la lettura del rituale funerario.

Generalmente i resti ossei venivano depositi all'interno dei cinerari dopo essere stati inseriti in un contenitore transitorio (sacco, tessuto, ecc.). Nel caso della sepoltura SP29050 si è osservato, come la distribuzione verticale del peso medio dei frammenti ossei è di tipo "bimodale", aspetto che suggerisce che la raccolta delle ossa sull'area di cremazione sia stata effettuata con l'ausilio di due sacchi, depositi l'uno al di sopra dell'altro all'interno del cinerario. Per l'individuo della tomba SP29009, l'*ustor* raccogliendo e deponendo le ossa nell'urna ne ha rispettato

⁴¹ DUDAY 2013b, pp. 871-874.

⁴² Una presentazione preliminare dei dati è stata fatta all'École française de Rome il 19 ottobre 2015 nell'ambito della Giornata di studi «Droit à la sépulture 1 : le recrutement des ensembles funéraires antiques»: H. DUDAY, Pr. Munzi, avec la collaboration de G. Brkojewitsch, J.-P. Brun, St. Naji et M. Torino, «Quelques réflexions concernant le recrutement d'un enclos funéraire à Cumes (l'ensemble funéraire E39 de la nécropole de la Porte Médiane)».

⁴³ Sui protocolli per lo studio dei resti umani nelle cremazioni: DUDAY ET AL. 2000; DUDAY 2013a, pp. 5-16 e DUDAY 2013b, pp. 861-907. Si veda anche BLAIZOT 2009, in particolare il capitolo III, *Les pratiques postcrématoires dans les bûchers*, pp. 151-174; citiamo anche GRÉVIN 2005.

la logica anatomica. Per la donna della sepoltura SP34024, la raccolta dei resti è stata molto accurata (fino ai frammenti più minuti) e il tutto è stato inserito in un unico sacco depresso poi nel cinerario.

Casi particolari possono considerarsi le sepolture a cremazione del tipo CR.4, composte da un monolite di tufo disposto in verticale con un piccolo incavo scavato sulla faccia anteriore, destinato ad accogliere i resti del defunto. Queste ultime hanno restituito una quantità piuttosto ridotta di frammenti ossei. Nel caso della sepoltura SP39052, le ossa erano in parte collocate nella cavità (circa 250 g.) e in parte deposte in una fossetta nel terreno (circa 110 g.), ricoperta dal blocco della mensa; tutte le parti anatomiche del corpo risultavano rappresentate. Nel caso della sepoltura SP39091, si sono rinvenuti nella cavità ricavata nel blocco solo circa 230 g. di ossa e la parte corrispondente all'addome e alla radice delle cosce è quella maggiormente rappresentata.

5. I dati epigrafici (Fig. 7)

Tutti i cippi dovevano recare, sulla parte sommitale, un'iscrizione con il nome del defunto. L'iscrizione poteva essere incisa o verosimilmente dipinta, come potrebbero suggerire sia i resti di intonaco rinvenuti sulla superficie di alcuni segnacoli, sia alcune tracce di rubricatura nelle lettere incise. I cippi iscritti pertinenti all'ambito cronologico qui preso in considerazione sono 10, se si escludono le tre stele sormontanti la tomba a camera con volta a botte MSL46070. Le informazioni che si ricavano dalle iscrizioni sono molteplici. Come attestato su due stele del mausoleo MSL46070, negli ultimi decenni del II sec. a.C. alcuni membri della comunità cumana ancora usano la lingua osca negli epitaffi funerari; il terzo cippo sormontante il mausoleo invece è scritto in latino e si riferisce a una donna, *Antia*, con gentilizio latino, che è significativamente ben attestato anche a Minturnae nella prima metà del I sec. a.C.: i rapporti (commerciali) fra le due città in quest'epoca sono già noti. La tipologia del monumento e le due lingue usate, osco e latino, attestano come nelle fasce benestanti della popolazione il bilinguismo fosse ben radicato e suggeriscono una diffusione piuttosto precoce del latino anche in contesti privati.

Con il finire del secolo e l'inizio di quello successivo la situazione cambia completamente: si assiste alla totale scomparsa dell'utilizzo della lingua osca e le iscrizioni sono ormai unicamente in latino. Ma ciò non significa una profonda modificazione della società cumana: il nuovo *status* di *municipium* con la piena cittadinanza romana non comporta certo l'eliminazione del sostrato osco della città che continua a essere vitale nella mutata situazione amministrativa⁴⁴. La multietnicità della popolazione cumana, ancora una volta, è ben leggibile nelle iscrizioni che utilizzano la lingua latina. Le dieci iscrizioni giunte fino a noi si possono così suddividere: 4 appartengono a persone con gentilizi di origine osca (SP29007, SP29009, SP66025 e forse anche SP66101), 5 a individui con gentilizi di origine latina (SP29120, SP35203, SP35258, SP34024, SP Fondo Correale), e una con un

⁴⁴ In generale cfr. CAMODECA 2010, pp. 47-72, con elenco dei gentilizi attestati a Cumae in questo periodo.

gentilizio di origine etrusca (SP34210). Quanto all'origine sociale, sette personaggi sono di nascita ingenua e solo tre sono dei liberti, come mostra il loro *cognomen* grecanico (SP29120, SP66101 e SP Fondo Correale).

I diversi cippi funerari di forma rettangolare con iscrizioni latine si possono tutti datare grosso modo nella prima metà del I sec. a.C.; sono tutti inediti, salvo quello della tomba SP34024. Ad essi si è ritenuto opportuno aggiungere anche un cippo della stessa forma, rinvenuto nel fondo Correale nel 1913 e restato finora inedito. Inoltre va ricordato che a questo gruppo si devono aggiungere altri due cippi funerari simili, rinvenuti negli anni scorsi nell'area della necropoli cumana, compresa fra il monumento funerario cd. delle teste cerate e la tomba a *tholos* (ex fondo Artiano), in corso di pubblicazione⁴⁵; infine il cippo funerario, già citato, di *Antia M. f.*, rinvenuto *in situ* sulla tomba a camera con volta a botte MSL46070. Questi segnacoli funerari continuano un uso già attestato anche con iscrizioni osche.

I cippi sono elencati in ordine alfabetico di gentilizio:

- SP35258, tomba del tipo CR.5.2 (*Fig. 7a*).

Cippo rettangolare in tufo (alt. 133 x 67 x 48 cm); alt. lettere 8/8,5 cm; campo epigrafico ribassato (SP35258); profondi interpunti di forma irregolare.

A · CAECIL · A · F

A(ulus) Caecil(ius) A(uli) f(ilius).

La datazione per la paleografia, oltre che per il supporto, è da porre nei primi decenni del I sec. a.C.

I *Caecilii* sono rarissimi a Cumae⁴⁶, ma al contrario molto diffusi a Puteoli, sebbene vi siano documentati epigraficamente solo dalla prima età imperiale: essi portano in generale il prenome *M(arcus)*. Pertanto è di particolare interesse notare, data la grande rarità in generale degli *A. Caecilii* (solo altri due in tutta la *regio I*), un *A. Caeci[lius Rufus]*, *Hvir* a Puteoli, probabilmente in età augustea o giulio-claudia⁴⁷. Sembra probabile quindi che il nostro *A. Caecilius A. f.* sia venuto a Cumae da Puteoli.

- SP66025, tomba del tipo CR.5.1 (*Fig. 7b*).

Cippo rettangolare di tufo (alt. 108,5 x 66,5 x 41,5 cm); alt. lettere 11/21 cm; non è stato rinvenuto alcun cinerario al di sotto del cippo. L'iscrizione corre, come al solito in questo tipo di segnacoli funerari, nella parte più alta del blocco.

C · CALINEI V F

C(aius) Calinei(us) V(ibi) f(ilius).

Il tipico nominativo di epoca repubblicana con abbreviazione terminante in *-i*, la paleografia (si noti specialmente la L) e il supporto denotano una datazione nei primi decenni del I sec. a.C.

Calineius è certo una variante di *Calinius*, un gentilizio d'origine osca⁴⁸, rarissimo nel

⁴⁵ BORRIELLO, BRUN, CAPUTO, MUNZI CDS.

⁴⁶ Solo nel II sec. un *Augustalis, L. Caecilius Dioscorus* e i suoi familiari (*NSc* 1897, p. 12).

⁴⁷ CIL X 1796 = EDR115602 con foto.

⁴⁸ Attestato a *Messana* alla metà del III sec. a.C., *Imag. Ital.* 1515 ss., *Messana* 4, 5; Cfr. SALOMIES 2012, p. 148.

mondo romano. I *Calinii* sono già noti a Cumae nella seconda metà del I sec. a.C.⁴⁹, e poi molto più tardi (fine II - III sec.) in area flegrea, a Puteoli o Cumae⁵⁰. Altrimenti si conosce solo un soldato da Fanum Fortunae (Umbria) *T. Calinius Marcellus* del tempo di Antonino Pio⁵¹, verosimilmente discendente da coloni immigrati dalla Campania.

- SP35203, tomba del CR.5.1 (*Fig. 7d*).

Cippo di tufo alt. 91 x 39 x 42 cm; alt. lett. 4,6/6 cm; un motivo ondulato decora la parte superiore del cippo, in parte scheggiata; il testo epigrafico è inserito in un rettangolo inciso.

CLODIA · M F

Clodia M(arci) f(ilia).

La datazione per il supporto e la paleografia si può porre grosso modo negli anni 80-50 a.C.

Clodii sono attestati a Cumae anche in età augustea da un *Q. Clodius* [- - -], in un frammento inedito dei Fasti di un collegio (forse degli *Augustales* o di un collegio professionale), datato al 10 d.C. Essi sono invece molto diffusi a Puteoli, anche nell'élite municipale di età giulio-claudia⁵² e poi di II sec., ma mai con il prenome *M(arcus)*, salvo un caso tardo di fine II-III sec. a.C.⁵³.

- SP34210, tomba del tipo CR.5.1 (*Fig. 7e*).

Cippo rettangolare di tufo giallo, rinvenuto alle spalle del monumento sepolcrale a cubo di *Thais* di prima età augustea, che lo obliterava, alt. 130 x 52 x 40 cm; alt. lett. 9/10,5. Alla lin. 1: nesso EN; interpunzioni di forma tondeggianti. Il testo, iscritto fra linee profondamente incise, che corrono sia sopra sia sotto le lettere, è di grande interesse, perché riporta un gentilizio, che in questa forma non ha confronti.

P · FOLCENI ·

M · F · S · V ·

P(ublius) Folceni(us) / M(arci) f(ilius). S(alve), v(ale).

Per il supporto, per la paleografia (in specie la *M*, la *P* con occhiello molto aperto, la forma tonda dell'interpunzione), e in specie per l'uso dell'abbreviazione in *-i* del nominativo sing. (*Folceni(us)*), si può datare molto probabilmente ancora tra la fine del II sec. a.C. e gli inizi del I sec. a.C.

La forma *Folceni(us)* è una variante arcaica, che non ha al momento altre attestazioni, del gentilizio *Fulcinius* (cfr. anche *Fulcen(n)ius*), di probabile origine etrusca, e che finora risulta del tutto assente nella Campania romana. In epoca tardorepubblicana è documentato in Etruria a Caere⁵⁴ e nella *regio IV* ad Amiternum⁵⁵; in seguito

⁴⁹ *N. Calinius Canopus*, BRUN, MUNZI 2009b, pp. 236-237 = EDR115562 con foto.

⁵⁰ *Calinius Felix*, CIL X 2204 = EDR153073 con foto, ora al Museo di Firenze.

⁵¹ CIL VI 32520, congedato nel 159-161.

⁵² TPSulp. 25 del 55 = EDR075551.

⁵³ *M. Clodius Primitivus*, CIL X 2298/9 = EDR123740.

⁵⁴ CIL I 1950-1.

⁵⁵ CIL I 1862, 1882; ILLRP 133 = Suppl. It. 9, 97.

diffusissimo a Roma e anche a Ostia, in Italia meridionale compare solo nella *regio II*, a Beneventum, a Venusia⁵⁶ e Brundisium.

Nelle epigrafi funerarie di epoca repubblicana iniziano a comparire, almeno dagli inizi del I sec. a.C., diverse espressioni di comunicazione defunto-viandante⁵⁷. Una di queste è la formula di saluto e della relativa risposta *s(alve)*, *v(ale)*, indirizzata la prima dal viandante al defunto, che tuttavia, a parte Cumae, dove ricorre con frequenza, è relativamente rara⁵⁸. A Cumae invece compare in diverse iscrizioni funerarie (almeno cinque) di I sec. a.C.; ai due casi qui editi (SP66101) si aggiungano CIL X 2536, CIL X 2749 = EDR102119 (50-30 a.C., ora a Bordeaux), e EDR115713 (*Thais*, serva di *Lucceius Balbus*), che costituisce l'esempio più tardo degli ultimi decenni del I sec. a.C. Va comunque ricordato che la formula finale *salve* nelle funerarie cumane era già presente nelle iscrizioni osche⁵⁹.

- SP29120, tomba del tipo CR.5.1 (*Fig. 7c*).

Cippo rettangolare di tufo giallo (alt. 55 x 45 cm), alt. lettere 4-5 cm. Le lettere sono incise con tratti assai sottili. L'inizio del *cognomen* non è ben leggibile per il danneggiamento della superficie tufacea; comunque sembra potersi decifrare con una buona verosimiglianza.

P · FVLVIV {S} S

PHILOMVS

P(ublius) Fulvius / Philomus(us).

La datazione si aggira grosso modo intorno alla prima metà del I sec. a.C. per il supporto e la paleografia.

Nella lin. 1 tra l'ultima lettera leggibile, una *S*, e il resto del gentilizio chiaramente visibile, *FVLVIV*, vi è lo spazio per una lettera, che, sebbene in parte perduta per la caduta della superficie del tufo, parrebbe dalle tracce rimaste essere una *S*, cioè la *S* finale del gentilizio. Pertanto la seguente *S* potrebbe essere intesa come l'indicazione della libertinità; ma a questa ipotesi osta il fatto che null'altro è poi visibile nel resto della linea per poter ipotizzare *S(exti) [l(ibertus)]*. Sebbene in quest'epoca non meraviglierebbe che un liberto porti un *praenomen* diverso da quello del *patronus*, è forse preferibile in questo caso supporre che per la caduta della superficie di tufo il lapicida abbia dovuto nuovamente incidere più oltre la *S* finale del gentilizio.

Philomus si trova in rari casi, per lo più di epoca tardorepubblicana⁶⁰; si tratta di una forma abbreviata di *Philomusus*, un grecanico abbastanza diffuso.

In Campania i *Fulvii* nel I sec. a.C. sono attestati solo a Capua⁶¹ e a Caiatia⁶²; in età imperiale anche a Puteoli, Herculaneum, Venafrum, Cubulteria, Nola, Allifae, Neapolis, ma mai con il *praenomen P(ublius)*.

⁵⁶ AE 2003, 448 = Suppl. It. 20, 130.

⁵⁷ GREGORI 2008, pp. 83-115.

⁵⁸ Praeneste CIL I² 1476, Marsi Marruvium AE 1975, 344, e in Campania a Stabiae, CIL I² 3146 = EDR073495 con foto.

⁵⁹ *salavs*, Imag. It. Cumae 13, fine III-II sec. a.C.

⁶⁰ Ad es. CIL VI 27117 = I² 1394; AE 1997, 370; CIL X 6593.

⁶¹ ILLRP 712 del 106 a.C.; ILLRP 715; CIL X 3968.

⁶² ILLRP 340.

- SP66101, tomba del tipo CR.5.2 (Fig. 7f).

Cippo di tufo rettangolare, alt. 76 x 52,5 x 36,5 cm, alt. lettere ca. 5 cm; grafia e incisione molto trascurate e irregolari; la parte superiore del cippo, dove corre l'iscrizione, presenta numerose scheggiature, dovute forse ai lavori agricoli, che hanno asportato in buona parte le lettere della prima linea del testo epigrafico, la cui lettura resta dunque incerta (sono indicate in corsivo). In base ai dati stratigrafici il contesto è stato datato al 50-1 a.C.

C. *MONIV-*

S DIOCL[E]S

C. *Mon(n)iu/s Diocl[e]s*

Cippo datato per il supporto e la paleografia tra il 60-30 a.C. ca.

Il gentilizio *Mon(n)ius*, la cui decifrazione si propone con cautela per le diverse scheggiature subite dalla linea 1, è già attestato a Cumae all'incirca nello stesso periodo⁶³. Il *cognomen* greco *Diocles*-is, che è raro in Campania, finora compariva solo a Misenum nell'ambito dei militari della flotta, è tuttavia ben documentato a Roma⁶⁴. Il greco indica che il defunto era con ogni verosimiglianza un liberto.

- SP29009, tomba del tipo CR.5.2 (Fig. 7h).

Cippo di tufo giallo (mis. alt. +101 x 52 x 48 cm; alt. lettere: lin. 1: +8 cm; lin. 2: 9 cm; lin. 3 cm: 14 cm); rinvenuto nel 2010 ancora *in situ* su tomba a fossa con urna. Le profonde scheggiature sulla parte alta del cippo, probabilmente dovute alle attività agricole moderne, hanno fortemente danneggiato la prima linea del testo, che tuttavia è ancora leggibile con sicurezza. Inedita.

[S]ABIDIA

HEIA ·

S · V

[S]abidia / Heia / s(alve) v(ale)

L'iscrizione si può datare ai primi decenni I sec. a.C. (per paleografia e tipo di supporto).

Nell'onomastica della donna con doppio gentilizio il secondo (*Heia*) va inteso con ogni probabilità come un gamonimico⁶⁵.

Gli *Heii* sono una ben nota *gens* di origine osca, fra le maggiori di Cuma dal III sec. a.C. fino almeno all'età augustea; pervennero nell'ordine senatorio già sotto Silla con un *Cn. Heius*⁶⁶.

I *Sabidii*, un gentilizio osco-sannita⁶⁷, sono invece rari nel territorio flegreo; a Cumae attestati solo da un frammento epigrafico rinvenuto in scavi della necropoli nel

⁶³ *Ti. Monnius Ti. f.*, CIL X 2749, riletture di G. Camodeca in EDR102119.

⁶⁴ SOLIN 2003.

⁶⁵ Su questo raro tipo di onomastica femminile vd. per tutti KAJAVA 1994, pp. 21-24.

⁶⁶ CAMODECA 1982, p. 121; CAMODECA 2000, p. 113 = CAMODECA 2008, p. 18.

⁶⁷ Cfr. SALOMIES 2012, p. 170: a Laos e a Corfinium; si vd. anche un *V. Sabidies V. f.* a Venusia (AE 1994, 450 degli inizi del I sec. a.C.).

1755; inoltre a Puteoli in età imperiale⁶⁸ (non contano le due attestazioni di classari misenati). In Campania sono a Capua⁶⁹, a Pompei (un graffito) e nell'élite di Nola in età tiberiana⁷⁰. Può essere interessante notare che in età tardorepubblicana sono ben presenti a Minturnae⁷¹.

Sul saluto finale, *s(alve) v(ale)*, rivolto ai viandanti, tipico dell'età repubblicana e già attestato a Cumae (vd. SP34210).

- SP29007, tomba del tipo CR.5.2 (*Fig. 7g*).

Cippo di tufo di forma rettangolare, alt. +87 x 54,5 x 19 cm (alt. lettere 11/12 cm). In questo caso le profonde scheggiature sulla parte alta del cippo, probabilmente dovute alle attività agricole moderne, hanno talmente danneggiato la prima linea del testo da renderla solo in parte leggibile. Inedita.

[St?]AIA

[O]V · F · PIA

[St?]aia / [O]v(i) f(ilia), pia.

Lin. 2: meno probabilmente *V(ibi) f(ilia)*

L'iscrizione si può datare certamente nei primi decenni del I sec. a.C. per caratteristiche paleografiche e tipologia del supporto.

Il gentilizio, perduto in lacuna, ma che era assai breve per lo spazio a disposizione, può verosimilmente integrarsi a parere di chi scrive in *Staius*, di origine osca e ben diffuso in Campania; la terzultima lettera della lin. 1 infatti, pur se danneggiata, sembra essere una A più che una M. *Min. Staii* di Cuma forse risultano da un'iscrizione di Delo del 179/8 a.C.⁷²

L'onomastica della donna di tipo osco è confermata dal *praenomen* del padre, che era molto probabilmente *Ov(ius)*, perché consente di impaginare correttamente l'iscrizione (piuttosto che *V(ibius)*); il prenome osco *Ovius* è già attestato a Cumae in altra funeraria latina di età tardorepubblicana⁷³. L'attributo *pia* per la defunta è comune già in età tardorepubblicana a Cumae⁷⁴.

- SP fondo Correale, tomba del tipo CR.5.2 (*Fig. 7i*).

Cippo di tufo di forma rettangolare, fratto a sinistra e inferiormente e ricomposto da due pezzi combacianti (mis.: alt. 103 x 58 x 18 cm); rinvenuta il 10 marzo 1913 (Cart. C 18/26) insieme a una stele con iscrizione osca⁷⁵ nel fondo Correale durante il prosciugamento del lago di Licola (impresa Pantaleo), in un'area sconvolta dai lavori.

⁶⁸ CIL X 2923.

⁶⁹ X 4321, stele a edicola di fine I sec. a.C., *C. Sabidius*.

⁷⁰ *P. Subidius Pollio, aed.* nel 30, per altre attestazioni nolane di I - inizi II sec. d.C., CIL X 1325-6: *P. Sabidii*.

⁷¹ ILLRP 724 e 729.

⁷² *IDélos* 442 B, 147; 443, Bb, 64-5, ma vd. *Imag. Ital.* p. 1526; cfr. comunque il *Min. Staius Ov. f.* di ILLRP 748 da Delo del 150-120 a.C.

⁷³ CIL I² 3130.

⁷⁴ BRUN, MUNZI 2009b, pp. 240-241 = EDR115654 (ultimi decenni del I sec. a.C.).

⁷⁵ Edita da MAIURI 1913, pp. 409-410 e datata al II sec., forse alla fine del secolo, per la ceramica rinvenuta sparsa nel sito; Vetter 112 = *Imag. Ital. Cumae* 12.

Lettere assai incavate e dall'andamento irregolare, alte da 8 a 12 cm; si noti la P con l'occhiello molto aperto. Le due ultime lettere della lin. 1 sono incise sul lato destro del cippo.

[- Te]MPSONI/VS

[- l(ibertus)] LYDVS

VIVET

[- Te]mpsonius / [- l(ibertus)] Lydus / vivet

Datazione per supporto e paleografia senza dubbio primi anni del I sec. a.C., se non fine II sec. a.C.

Il gentilizio *Tempsonius*, pur se parzialmente conservato (della M si scorge solo la porzione inferiore), sembra di lettura molto probabile; si tratta tuttavia di un gentilizio rarissimo, essendo attestato solo un'altra volta a Roma in età protoimperiale⁷⁶ e inoltre in greco ad Akraiphia in Beozia di età grosso modo augustea, un *Sex. Tempsonius A. f.*, noto da due iscrizioni, la seconda funeraria⁷⁷.

A inizio della lin. 2 si deve verosimilmente inserire l'indicazione della libertinità, giacché il suo *cognomen* grecanico *Lydus* lo mostra come un liberto. Il *vivet* per *vivit*⁷⁸, posto alla fine, indica che *Tempsonius* aveva preparato da vivo la tomba⁷⁹; *vivet* compare in analoghi contesti⁸⁰.

- SP34024, tomba del tipo CR.5.2 (Fig. 7l).

Cippo rettangolare di tufo (alt. 86 x 39 x 39 cm; alt. lettere 7 cm, linee guida)⁸¹.

[V]ENIDIA

Q · F

Venidia / Q(uinti) f(ilia)

Si può datare verso il 60-30 a.C., considerando da un lato il supporto e l'assenza del *cognomen*, ma dall'altro la paleografia diversa e più accurata rispetto agli altri cippi.

I *Venidii* sono in generale estremamente rari in tutta la Campania, ma ricorrono proprio a Cumae con un *Ti. Venidius Ti. f.*, un *propola*, più o meno contemporaneo della nostra defunta⁸². Altrimenti in epoca più tarda (anni 40-70 d.C.) sono noti a Herculaneum con il famoso liberto *L. Venidius Ennychus*, proprietario di un archivio di *tabulae ceratae*⁸³, e il suo probabile liberto *L. Venidius L. l. Chronius*⁸⁴.

⁷⁶ CIL VI 17121 = EDR129707: *Q. Tempsonius Q. f. Vot.*

⁷⁷ Sul personaggio, un *agoranomos*, e sulla sua datazione, vedi MÜLLER 2002, p. 99; SCHULZE 1904, p. 535 nt. 3, lo considera derivato dal nome della città di *Tempsa*. AD 21 B, 1966, p. 213 = SEG 25, 549 = AD 25 A, 1970, p. 126-127; BCH 22, 1898, p. 253 = AD 25 A, 1970, p. 127.

⁷⁸ *E pro I in coniugatione*, cfr. Dessau ILS, indices, p. 813.

⁷⁹ Per questa e simili espressioni vd. FRIGGERI, PELLI 1980, pp. 111-112.

⁸⁰ Si veda ad esempio in EDR030501 Roma; AE 1997, 1355 Thessalonica; CIL III 457 = 7165 Samos; CIL XII 4962 Narbo; Inschr. Kleinasien 59, 99 Cos.

⁸¹ BRUN, MUNZI 2009b, p. 239.

⁸² Eph. Ep. VIII 452 = EDR081190 con foto.

⁸³ Su cui CAMODECA 2002, pp. 257-280; CAMODECA 2006, pp. 189-211.

⁸⁴ CIL X 1403g.

Conclusioni

Le sepolture qui presentate mostrano bene la vivacità culturale della città flegrea: una città che, nonostante continui a conservare un substrato culturale greco⁸⁵ e nonostante si sia decisamente legata sempre più al mondo romano, appare ancora con una forte componente osca⁸⁶.

In questa società, che potremmo definire multiethnica, le famiglie osche o di origine osca, oltre a mantenere la loro identità culturale, appaiono a conservare il potere politico ed economico nella città. Questo dato non si evince solo dalle pratiche funerarie ma è ben documentato anche da alcune epigrafi relative ai monumenti pubblici cittadini, dove l'utilizzo dell'osco nelle iscrizioni dedicatorie anche dopo il 180 è un ulteriore forte segnale del potere delle grandi famiglie cumane d'origine italica (*Heii, Calovii/Calavii, Blossii, Marii, Satrii, Staii*, ecc.)⁸⁷.

Nonostante le sepolture siano riconducibili a personaggi di origine e stato sociale diversi (latini e osci, *ingenui* e liberti), il rito è sempre quello della cremazione con deposizione dei resti in urna in ceramica comune, posta in fossa terragna e sormontata da un cippo, in alcuni casi provvisto di mensa. Si osserva una sorta di omogeneità nella scelta del rito e dell'architettura funeraria che evidentemente non risponde a criteri "culturali".

Con l'inizio dell'epoca augustea le tombe a cremazione del tipo a cippo scompaiono nella necropoli settentrionale di Cuma e nuove tipologie, che ricalcano concettualmente il tipo dell'urna sormontata dalla stele, fanno la loro apparizione. Si tratta di strutture più elaborate che consistono in piccoli monumenti a pianta quadrangolare, messi in opera in cementizio con paramento esterno in blocchetti di tufo giallo flegreo. Sulla fronte principale che guarda la strada è solitamente presente una piccola nicchia posta ai 2/3 di altezza del monumento e una mensa. Anche questa nuova tipologia è caratterizzata da una piccola lapide che riporta il nome del defunto. L'urna era deposta in un piccolo vano ipogeo ricavata nelle fondazioni della struttura alla quale si accedeva dal lato posteriore; lo spazio riservato all'urna era poi chiuso con una tegola o con delle lastre di tufo. Nonostante questo tipo sepolcrale sia pensato per contenere una sola cremazione, come indicano nella maggior parte dei casi le iscrizioni, il rinvenimento di più urne rivela la continuità d'uso di questi piccoli monumenti per almeno due generazioni⁸⁸.

PRISCILLA MUNZI
Centre Jean Bérard (USR 3133 CNRS - EFR)
priscilla.munzi@cnrs.fr

⁸⁵ STRAB. 5.4.4.

⁸⁶ VELL. 1.4.2.

⁸⁷ CAMODECA 2009, pp. 238-245.

⁸⁸ BRUN, MUNZI ET AL. 2014.

JEAN-PIERRE BRUN
Collège de France
jean-pierre.brun@college-de-france.fr

GIUSEPPE CAMODECA
Università degli studi di Napoli “L’Orientale”
Dipartimento di Asia, Africa e Mediterraneo
giuseppecamodeca@gmail.com

HENRI DUDAY
Directeur de recherche émérite CNRS UMR 5199 PACEA,
Laboratoire d’Anthropologie des Populations Passées et Présentes,
Université de Bordeaux
henri.duday@u-bordeaux.fr

MARCELLA LEONE
Centre Jean Bérard (USR 3133 CNRS - EFR)
marcella.leone@cnrs.fr

BIBLIOGRAFIA

- AD: *Archaiologikon Deltion*, Athens 1916-1993.
AE: *Année épigraphique*, Paris 1888-2014.
BENASSAI 2011: R. BENASSAI, “Le tombe a camera con volta a botte in Campania: riflessi nell’architettura funeraria ellenistica in Etruria”, in *Gli Etruschi e la Campania settentrionale*, Atti del Convegno di Studi Etruschi e Italici, Roma 2011, pp. 315-329.
BCH: *École française d’archéologie d’Athènes* (éd.), *Bullettin de correspondance hellénique*, Athènes 1887-2014.
BLAIZOT 2009: F. BLAIZOT, *Pratiques et espaces funéraires dans le centre et le Sud-Est de la Gaule durant l’Antiquité*, Paris 2009.
BORRIELLO, BRUN, CAPUTO, MUNZI CDS: M. BORRIELLO, J.-P. BRUN, P. CAPUTO, PR. MUNZI, *La necropoli del fondo Artiano a Cuma. Dalla tomba a Tholos al Mausoleo delle teste di cera*, Napoli cds.
BOTTE ET AL. 2011: E. BOTTE, J.-P. BRUN, L. CAVASSA, G. D’AVINO, N. MELUZIIS, PR. MUNZI, “Cumes”, in *MEFRA* 123, 2011, pp. 292-301.
BRUN, MUNZI 2009a: J.-P. BRUN, P. MUNZI, “La necropoli monumentale di età romana a Nord della città di Cuma”, in *ACT* 2008, Taranto 2009, pp. 637-717.
BRUN, MUNZI 2009b: J.-P. BRUN, P. MUNZI, “Cuma: un gruppo di monumenti funerari dalla necropoli romana della Porta mediana”, in C. GASPARRI, G. GRECO (a cura di), *Cuma. Indagini archeologiche e nuove scoperte*, in Atti della Giornata di studi (Napoli 12 dicembre 2007), Pozzuoli 2009, pp. 229-249.
BRUN, MUNZI ET AL. 2013: J.-P. BRUN, P. MUNZI, “Cumes”, in *Chronique des activités archéologiques de l’École française de Rome* [En ligne], Italie du Sud, mis en ligne le 05 février 2014. URL: <<http://cefr.revues.org/1076>>.
BRUN, MUNZI ET AL. 2014: J.-P. BRUN, P. MUNZI, “Cumes”, in *Chronique des activités archéologiques de l’École française de Rome* [En ligne], Italie du Sud, mis en ligne le 05 février 2014. URL: <<http://cefr.revues.org/1076>>.
BRUN, MUNZI, CAMODECA, CAVASSA, DUDAY, MÉDARD 2016: J.-P. BRUN, P. MUNZI, G. CAMODECA, L. CAVASSA, H. DUDAY, F. MÉDARD, “Enveloppés dans du tissu. Le tombeau de Vitrasia Canthara, Staius Obinius Hermia et Staius Obinius Primus (Cumes - Campanie, deuxième moitié

- du Ier siècle av. J.-C.)”, in J. ORTIZ, C. ALFARO, L. TURELL, M. J. MARTÍNEZ (eds.), *Textiles, Basketry and Dyes in the Ancient Mediterranean World*, Proceedings of the Vth International Symposium on Textiles and Dyes in the Ancient Mediterranean World (Montserrat, 19-22 March, 2014), València 2016, pp. 87-101.
- CAMILLI 1997: A. CAMILLI, “Note per una tipologia dei balsamari romani a fondo piatto”, in *AEspA* 70, 1997, pp. 125-148.
- CAMODECA 1982: G. CAMODECA, “Ascesa al senato e rapporti con i territori d’origine. Italia: regio I (Campania, esclusa la zona di Capua e Cales), II (Apulia et Calabria), III (Lucania et Bruttii)”, in *Epigrafia e ordine senatorio*, Atti del Colloquio Internazionale AIEGL, II, Tituli 5, Roma 1982, pp. 107-163.
- CAMODECA 2000: G. CAMODECA, “Le élites di rango senatorio ed equestre della Campania fra Augusto e i Flavii. Considerazioni preliminari”, in M. CÉBEILLAC-GERVASONI (éd.), *Les élites Municipales de l’Italie Péninsulaire de la Mort de César à la Mort de Domitien. Classes sociales dirigeantes et pouvoir centrale*, Roma 2000, pp. 99-119.
- CAMODECA 2002: G. CAMODECA, “Per una riedizione dell’archivio ercolanese di L. Venidius Ennychus”, in *Cron.Erc.* 32, 2002, pp. 257-280.
- CAMODECA 2006: G. CAMODECA, “Per una riedizione dell’archivio ercolanese di L. Venidius Ennychus”, II, in *Cron.Erc.* 36, 2006, pp. 189-211.
- CAMODECA 2008: G. CAMODECA, *I ceti dirigenti di rango senatorio, equestre e decurionale della Campania romana I*, Napoli 2008.
- CAMODECA 2009: G. CAMODECA, “L’iscrizione osca”, in B. D’AGOSTINO, M. GIGLIO (a cura di), *Cuma. La fortificazione 3. Lo scavo 2004-2006*, Napoli 2009, pp. 238-245.
- CAMODECA 2010: G. CAMODECA, “Il patrimonio epigrafico latino e l’élite municipale di Cuma”, in *Il Mediterraneo e la Storia. Epigrafia e archeologia in Campania: letture storiche*, Napoli 2010, pp. 47-72.
- CAVASSA, LEONE, MUNZI 2016: L. CAVASSA, M. LEONE, P. MUNZI, “Le repos des cumains. Typochronologie des vases ossuaires (Ier siècle av. J.-C. – Ier siècle apr. J.-C.)”, in *SFECAG*, Actes du Congrès d’Autun, 2016, pp. 257-268.
- CIL: *Corpus Inscriptionum Latinarum*, Berlin 1863-2015.
- CERCHIAI 1995: L. CERCHIAI, *I Campani*, Milano 1995.
- CERCHIAI 1998: L. CERCHIAI, “Le tombe «a cubo» di età tardoarcaica della Campania Settentrionale”, in S. MARCHEGAY, M.-T. LE DINAHET, J.-F. SALLES (a cura di), *Nécropoles et pouvoir, Idéologies, pratiques et interprétations*, Actes di colloque *Théories de la nécropole antique*, (Lyon 21-25 janvier 1995), Paris 1998, pp. 117-124.
- CHIARAMONTE TRERÉ 1984: C. CHIARAMONTE TRERÉ, “Ceramica grezza e depurata”, in M. BONGHI JOVINO (a cura di), *Ricerche a Pompei. L’insula 5 della Regio VI dalle origini al 79 d.C.*, Roma 1984, pp. 140-192.
- CORMIER 2015: A. CORMIER, *Les lits ornés d’ivoire de Cumes. Art et mémoire dans les funérailles aristocratiques romaines Ier s. av. - Ier s. ap. J.-C.*, Thèse de Doctorat (Juin 2015), Université de Paris Ouest Nanterre La Défense.
- COLIVICCHI 1997: F. COLIVICCHI, “Alabastra tardo-ellenistici e romani. La documentazione della necropoli tarantina”, in *MEFRA* 109, 1, 1997, pp. 199-261.
- COLIVICCHI 2001: F. COLIVICCHI, *Alabastra tardo-ellenistici e romani dalla Necropoli di Taranto. Materiali e contesti*, Catalogo del Museo Archeologico Nazionale di Taranto III, 2, Taranto 2001.
- DE CARO 2008: S. DE CARO, “I Campi Flegrei in età romana”, in F. ZEVI ET AL. (a cura di), *Museo Archeologico dei Campi Flegrei. Catalogo Generale. I. Cuma*, Napoli 2008, pp. 53-64.
- DE FILIPPIS 1995: A. DE FILIPPIS, “Ceramica a decorazione policroma da Cuma”, in *Studi sulla Campania preromana*, Roma 1995, pp. 81-97.
- DI GIOVANNI 1996: V. DI GIOVANNI, “Produzione e consumo di ceramica da cucina nella Campania romana (II a.C.-II d.C.)”, in M. BATS (éd.), *Les céramiques communes de Campanie et de Narbonnaise. La vaisselle de cuisine et de table*, Actes des Journées d’étude (Naples, 27-28 mai 1994), Naples 1996, pp. 65-103.

- DUDAY 2013a: H. DUDAY, “L'étude anthropologique des sépultures à crémation”, in W. VAN ANDRINGA, H. DUDAY E S. LEPETZ (éds.), *Mourir à Pompéi, fouille d'un quartier funéraire de la nécropole de Porta Nocera (2003-2007)*, Rome 2013a, pp. 5-16.
- DUDAY 2013b: H. DUDAY, “Des défunts, des bûchers et des tombes : les enseignements de l'anthropologie, le renouveau des méthodes”, in W. VAN ANDRINGA, H. DUDAY E S. LEPETZ (éds.), *Mourir à Pompéi, fouille d'un quartier funéraire de la nécropole de Porta Nocera (2003-2007)*, Rome 2013b, pp. 861-907.
- DUDAY ET AL. 2000: H. DUDAY, G. DEPIERRE, T. JANIN, “Validation des paramètres de quantification, protocole et stratégies dans l'étude anthropologique des sépultures secondaires à incinération: l'exemple des nécropoles protohistoriques du Midi de la France”, in B. DEDET, P. GRUAT, G. MARCHAND, M. PY, M. SCHWALLER (éds.), *Archéologie de la mort : archéologie de la tombe au premier Âge du Fer*, Actes du XXIe Colloque international de l'AFEAF, Colloques Montrozier 1997, Lattes 2000, pp. 7-30.
- EDR: Epigraphic Database Roma, <<http://www.edr-edr.it>>
- FORTI 1962: L. FORTI, “Gli unguentari del primo periodo ellenistico”, in *Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli* 37, Napoli 1962, pp. 143-155.
- FRIGGERI, PELLI 1980: R. FRIGGERI, C. PELLI, “Vivo e Morto nelle iscrizioni di Roma”, in *Miscellanea*, vol. 2, Roma 1980, pp. 95-172.
- FULVIO, SOGLIANO 1884: L. FULVIO, A. SOGLIANO, “Tombe scoperte presso il lago di Licola”, in *NSc* 1884, pp. 348-357, 395-396, 428-429.
- GABRICI 1913: E. GABRICI, “Cuma”, in *MonAnt LXXII*, Roma 1913.
- GASPARRI 2008: C. GASPARRI, “La romanizzazione. La città romana”, in “La romanizzazione. Gli Heii, una grande famiglia Cumana”, in F. ZEVI ET AL. (a cura di), *Museo Archeologico dei Campi Flegrei. Catalogo Generale. I. Cuma*, Napoli 2008, pp. 300-301.
- GREGORI 2008: G. L. GREGORI, “Sulle origini della comunicazione epigrafica defunto-viandante: qualche considerazione sulla documentazione urbana di età repubblicana”, in M. G. ANGELI BERTINELLI, A. DONATI (a cura di), *La comunicazione nella storia antica. Fantasia e realtà*, Atti III incontro intern. di Storia antica (Genova 23-24 Novembre 2006), Roma 2008, pp. 83-115.
- GRÉVIN 2005: G. GRÉVIN, “La crémation sur bûcher dans l'Antiquité à la lumière de l'ethnoarchéologie”, in *Ktéma* 30, 2005, pp. 15-20.
- GUZZO 1993: P. G. GUZZO, *Oreficerie della Magna Grecia*, Taranto 1993.
- KAJAVA 1994: M. KAJAVA, *Roman Female Praenomina. Studies in the Nomenclature of Roman Women. Acta Instituti Romani Finlandiae* 14, Roma 1994.
- IDÉLOS: *Iscriptiones de Délos*, Paris 1926-1972, I-VII.
- ILLRP: A. DEGRASSI, *Iscriptiones Latinae Liberae Rei Publicae*, Firenze 1957-1963, I-II; 1965, I-II.
- Inscr. Kleinasien: *Inscriptionen griechischer Städte aus Kleinasien*, Bonn 1972-2014.
- MAIURI 1913: A. MAIURI, “Cuma. Altra stele sepolcrale con iscrizione osca”, in *NSc* 1913, pp. 409-410.
- MÜLLER 2002: C. MÜLLER, “Les Italiens en Béotie du IIe siècle av. J.-C. au Ier siècle ap. J.-C.”, in *BCH Supplément* 41, *Les Italiens dans le monde grec. IIe siècle av. J.-C.-Ier siècle ap. J.-C.*, Actes de la Table ronde (Paris 14-16 mai 1998), Paris 2002, pp. 89-100.
- MUNZI CDS: P. MUNZI, “Su alcune tombe a camera ipogea e volta a botte delle necropoli settentrionali di Cuma”, in *Ollus leto datus est. Architettura, topografia e rituali funerari nelle necropoli dell'Italia meridionale e della Sicilia fra antichità e medioevo*, Reggio Calabria (22-25 ottobre 2013), cds.
- PELOSI 1993: A. PELOSI, “Premessa per la ripresa dell'indagine nel settore nord-orientale di Cuma”, in *AION* 15, 1993, pp. 59-76.
- RESCIGNO 2011: C. RESCIGNO, “Tipologia delle sepolture e riti funerari”, in N. VALENZA MELE, C. RESCIGNO (a cura di), *Cuma, Studi sulla necropoli. Scavi Stevens 1878-1896*, Roma 2011, pp. 237-258.
- RESCIGNO CDS: C. RESCIGNO, *I templi della Rocca e l'architettura sacra a Cuma tra età ellenistica e romanae*, Atti del Convegno di studi L'architettura del sacro in età romana: paesaggi, modelli, forme e comunicazione (Terracina, 26 gennaio 2013), cds.

- SCHULZE 1904: W. SCHULZE, *Zur Geschichte lateinischer Eigennamen*, Berlin 1904 (ed. 1991).
- SEG: *Supplementum Epigraphicum Graecum*, 1923-1914.
- STEVENS 1883: E. STEVENS, "Cuma", in *NSc* 1993, pp. 270-284.
- TUFFREAU-LIBRE 2013: M. TUFFREAU-LIBRE, "Céramiques et usages funéraires", in W. VAN ANDRINGA, H. DUDAY, S. LEPETZ (a cura di), *Mourir à Pompéi, fouille d'un quartier funéraire de la nécropole de Porta Nocera (2003-2007)*, Roma 2013, pp. 1039-1088.
- TPSULP: G. CAMODECA, *Tabulae Pompeianae Sulpiciorum. Edizione critica dell'archivio puteolano dei Sulpici I-II*, Roma 1999.
- VALENZA MELE, RESCIGNO 2011: N. VALENZA MELE, C. RESCIGNO, *Cuma. Studi sulla Necropoli. Scavi Stevens 1878-1896*, Roma 2011.
- VAULINA, WASOWICZ 1974: M. VAULINA, A. WASOWICZ, *Bois grecs et romains de l'Ermitage*, Wrocław 1974.
- VECCHIO 1985: VECCHIO, "Scavi nella chiesa di S. Aniello", in AA.VV., *Napoli antica*, Napoli 1985, pp. 139-146.

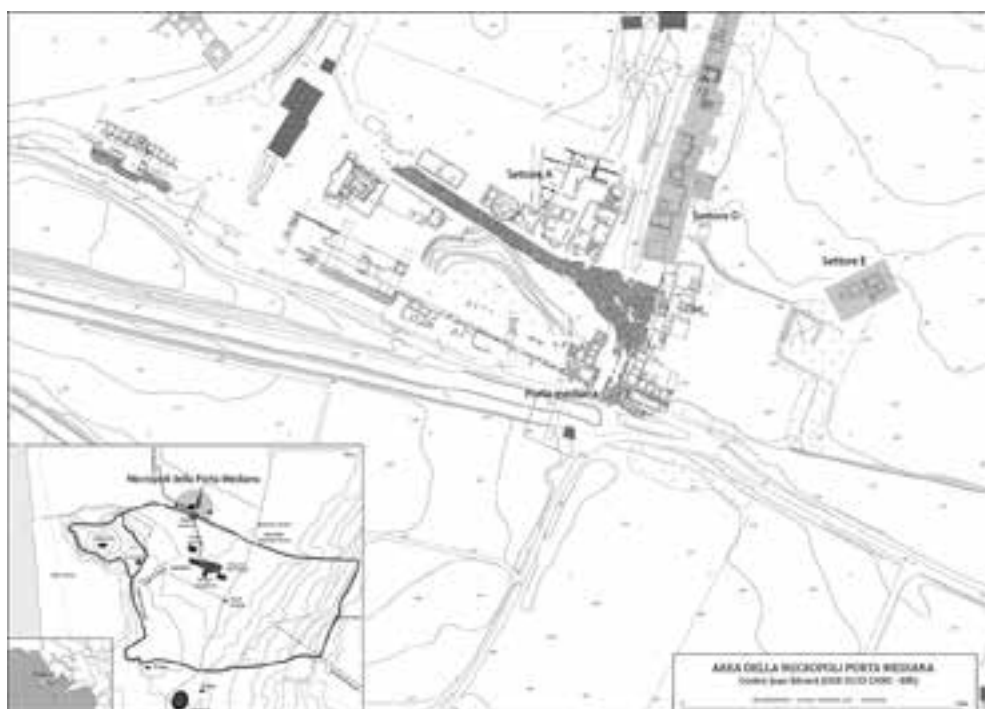


Fig. 1. Cuma, area della necropoli settentrionale presso la Porta Mediana (archivio Centre Jean Bérard)

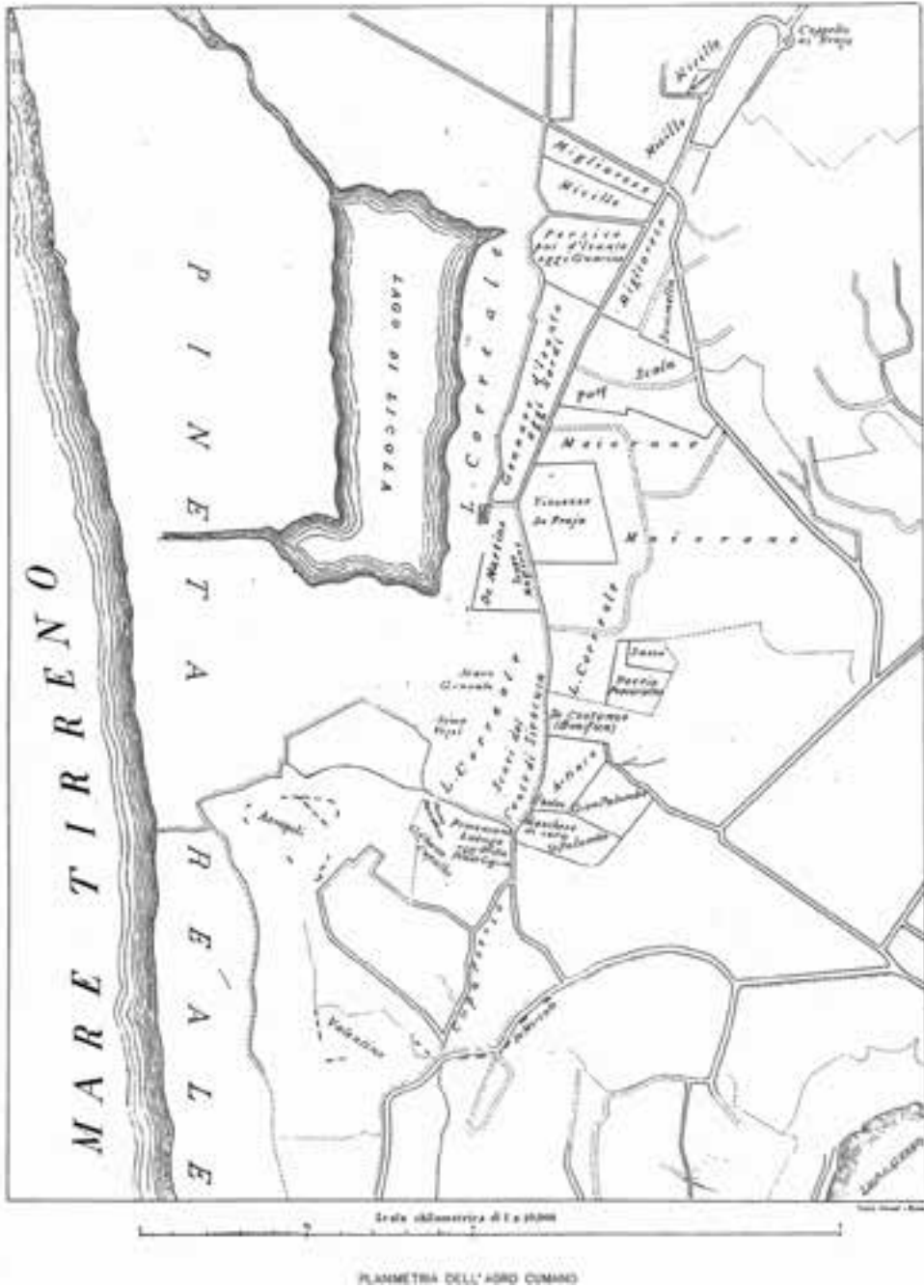


Fig. 2. Cuma, area della necropoli settentrionale, pianta dei fondi (da GABRICI 1913, tav. I)



Fig. 3. Cuma, veduta zenitale della zona 35 (foto archivio Centre Jeand Bérard)



Fig. 4. Cuma, veduta della zona 39 (foto archivio Centre Jean Bérard)

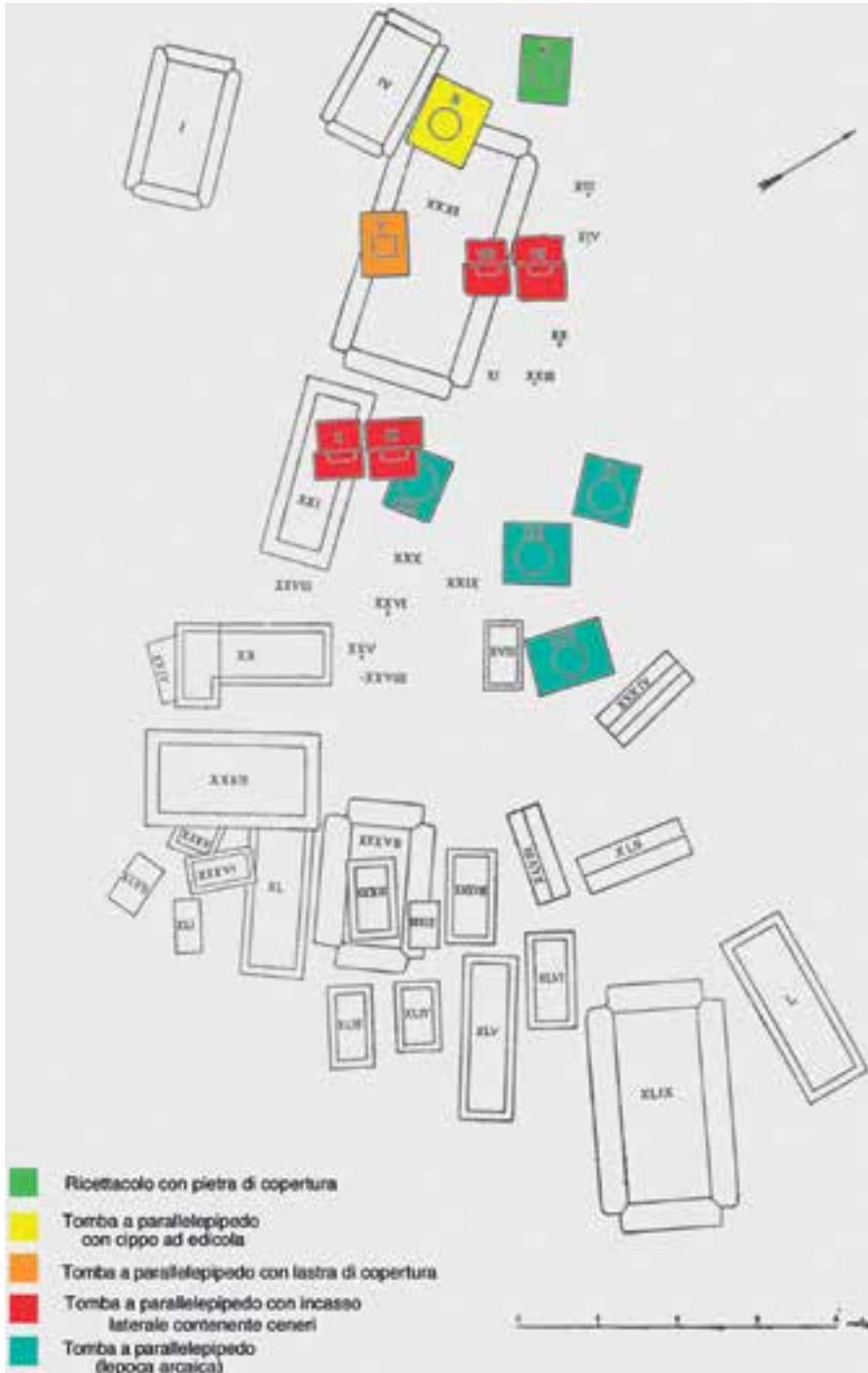


Fig. 5. Cuma, tombe rinvenute presso il fondo Correale, scavi di L. Granata (da GABRICI 1913, fig. 163)

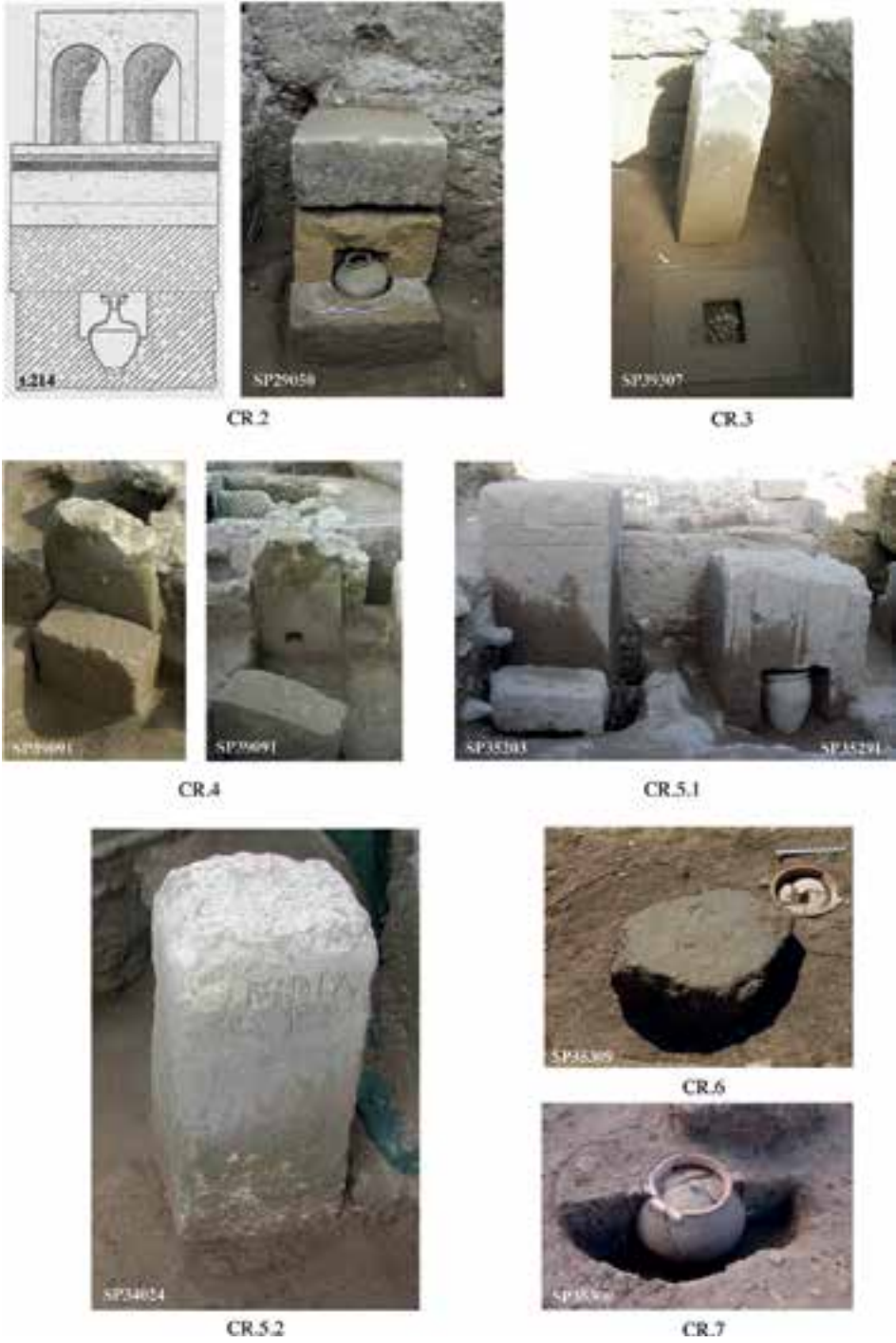


Fig. 6. Tipi tombali attestati nella necropoli settentrionale di Cuma (foto archivio Centre Jean Bérard)

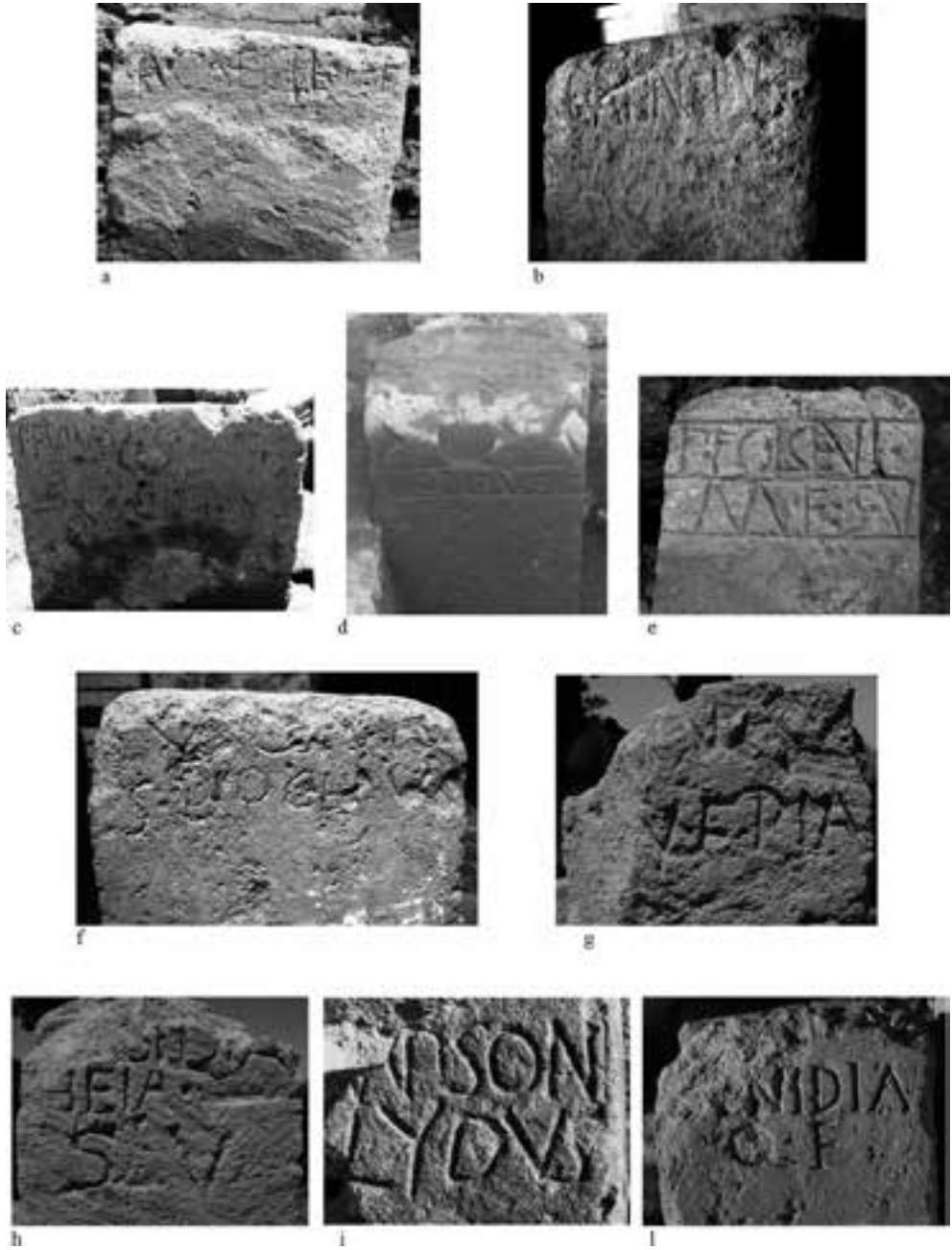


Fig. 7. Iscrizioni provenienti dalla necropoli settentrionale di Cuma (foto archivio Centre Jean Bérard)



Per vedere il filmato integrale dell'intervento inquadrare il QR Code con il cellulare (dopo aver scaricato l'apposita applicazione).

LA MORTE COME TECNICA. IL PROCESSO DELL'ESTINZIONE NEL VAJRAYANA INDO-TIBETANO¹

*Optima quaeque dies miseris mortalibus aevi
prima fugit; subeunt morbi tristisque senectus
et labor, et durae rapit inclementia mortis.*

PUBLIUS VERGILIUS MARO, *Georgica*, III, vv. 66-68.

Ogni civiltà è un dialogo con la morte.

N. G. DÁVILA

Premessa gnoseologica

I fenomeni appartenenti a categorie particolarmente sottili di consapevolezza vengono interpretati dai sentieri sapienziali indiani² come indipendenti dalla struttura neuro cerebrale. Dicendo questo non si intende però, soprattutto nel Buddhismo (*rectius* Buddhadharma, la 'dottrina del risveglio'), affermare che si possa indicare un fenomeno definendolo come un'anima immutabile, indipendente da cause, parti e condizioni. L'atto noetico è concepito come una sfaccettata matrice di eventi tra loro in articolata relazione di funzione e di significato. Alcuni eventi interiori all'uomo si rivelano in effetti essere prodotti dalla materia, cioè dal cervello, ma all'estremo opposto di questo variegato spettro altri fenomeni vengono al contrario considerati essere in possesso di caratteristiche non direttamente riconducibili al corpo in termini di relazione causale.

Rinascita versus reincarnazione

Nel linguaggio che si sta formando all'interno del Buddhadharma nella sua diffusione oramai globale vengono distinti il concetto di rinascita da quello di reincarnazione. Per rinascita si dovrebbe intendere il divenire inconsapevole (*bhavati*) mosso coattivamente dal *karma*, ovvero dagli effetti delle azioni compiute vita dopo vita³. La rinascita è il fenomeno che riguarda la maggioranza

¹ Parte di queste riflessioni sono state esposte dall'autore in varie occasioni, fra le quali: il seminario *Quante Vite Viviamo? Dibattito sulla reincarnazione*, organizzato dalla Università Pontificia Salesiana, Roma 28 aprile 1995; il convegno *Sulla morte: riflessioni sull'ultimo capitolo della vita*, Roma, 18 e 19 novembre 1995; il convegno *Cristianesimo e reincarnazione* Roma 22-25 aprile 1994 (vd. in questo articolo l'APPENDICE I); *Ars Moriendi: tantrismo e morte nel Buddhismo tibetano*, conferenza per il ciclo *La guida del morente verso la liberazione*, Venetian Academy of Indian Studies con il patrocinio dell'Ambasciata Indiana d'Italia, Verona 22 gennaio 1999; "L'orma più grande" - *La contemplazione della morte nella tradizione buddhista*, conferenza per il Museo Nazionale d'Arte Orientale 'Giuseppe Tucci', Roma 10 febbraio 2008; *Yamantaka, il volto irato della compassione: simbologia e iconografia del 'macellatore del dio della morte'*, lezione per il Centro Studi di Buddhismo Tibetano Samantabhadra, Roma 18 maggio 2008.

² Fatta eccezione per le correnti materialistiche (*nastika*) quali *charvaka*, *lokayata* e *brihaspatya*.

³ Basilarmente esistono tre modalità di accumulazione del *karma* (la 'legge di causa ed effetto'): accumulazione con il corpo, con la parola e con la mente. Per ciò che riguarda il *karma* fisico devono esistere quattro condizioni perché possa maturare: il corpo, che viene considerato quale base operante, il pensiero, l'azione, il compiersi dell'azione. Il *karma*, ai fini della maggiore o minore maturazione dell'effetto, può risultare essere: accumulato e compiuto,

degli esseri che sperimentano il *samsara*, il ciclo delle rinascite connotate dalla sofferenza; la reincarnazione riguarderebbe invece quei pochissimi che avendo stabilito un controllo eccezionale sul proprio *continuum* mentale riescono a veicolare consapevolmente questo flusso di coscienza in continua modificazione. Solitamente si tratta di maestri (*guru*, in tibetano *tönpa* o *lama*) e ciò implica che intorno a essi vi siano dei discepoli. Sentendo approssimarsi la fine del corpo fisico, il *guru* – mosso da compassione verso gli allievi che ancora necessitano di guida spirituale – può allora scegliere di chiamare intorno a sé la cerchia dei propri intimi per dare loro indicazioni più o meno precise in merito al luogo e al tempo della successiva reincarnazione per farsi rintracciare nel nuovo corpo al termine d'una complessa procedura di selezione che prevede tanto il riconoscimento di oggetti posseduti dalla passata incarnazione, tanto l'uso della funzione oracolare. Il caso di reincarnazione più noto in “occidente” è sicuramente Tenzin Gyatso, XIV Dalai Lama del Tibet, il quale è appunto il quattordicesimo di una serie di maestri reincarnati che oramai da sei secoli giunge fino all'epoca contemporanea. Oltre al Dalai Lama la tradizione tibetana annovera anche altri adepti reincarnati (in tibetano *tülku*) appartenenti ai vari ‘lignaggi di trasmissione spirituale’ (*sampradaya*) per i quali si rinfrange, come in un meraviglioso diamante, la dottrina del Buddha trapiantata sul tetto del mondo. Purtroppo la civiltà tibetana, i cui tesori culturali e artistici sono stati dall'ONU a buon diritto definiti appartenere a tutta l'umanità, è gravemente minacciata da una crudele oppressione militare a tutt'oggi in atto da parte di un regime totalitario⁴ nei confronti di un popolo inerme disposto a morire, anche togliendosi la vita con il fuoco come purtroppo molte volte già accaduto, ma non a uccidere per la propria causa.

accumulato e non compiuto, non accumulato e compiuto; per esempio, rispettivamente alle precedenti modalità: desiderare di uccidere e uccidere effettivamente, desiderare di uccidere ma non farlo, uccidere senza intenzione o perché costretti. Si distinguono inoltre: un *karma* proiettante o introduttore, in quanto introduce alla rinascita, e un *karma* determinante che crea le condizioni nelle quali si svolgerà l'esistenza. Anche in questo caso esistono più combinazioni: *karma* introduttore e determinante virtuosi, che daranno luogo ad esempio a una nascita di tipo umano piacevole; introduttore e determinante non virtuosi, che daranno luogo a una rinascita animale spiacevole; introduttore virtuoso e determinante non virtuoso, che daranno luogo a una rinascita umana non provvista di tutte o di parte delle condizioni circostanziali favorevoli alla pratica del *dharma*; introduttore non virtuoso e determinante virtuoso, che daranno luogo a una rinascita animale piacevole, quale quella di un animale da appartamento. Vi è un'ulteriore quadripartizione dell'esito karmico, che si riferisce principalmente alla similarità con l'azione compiuta, si tratti di un'azione virtuosa o di un'azione non virtuosa. Prendendo come esempio l'azione non virtuosa estremamente negativa dell'uccidere si avrà: l'effetto principale: la rinascita in uno stato sfavorevole di esistenza; l'effetto simile alla causa: in una futura rinascita si verrà uccisi o si vedranno uccise le persone più prossime; l'effetto simile all'azione: si manterrà la tendenza a uccidere ancora nelle vite future moltiplicando così il *karma* negativo; l'effetto sull'ambiente: se pure verrà ottenuta una rinascita in uno dei tre reami superiori (esseri umani, antidei, divinità mondane) ci si troverà in un ambiente carico di tensioni violente. Il *karma* viene infine incrementato dalla frequenza e regolarità con le quali viene compiuta una determinata azione, nonché dall'intensità della motivazione ad essa relativa; cfr. PABONKA RIMPOCE 1998.

⁴ Regime il quale, pur fondato su presupposti esplicitamente materialistici, impone – come nella vicenda del riconoscimento del X Panzen Lama – la propria ingerenza sul controllo dei *tülku*.

Il contesto cosmologico della rinascita

Tornando più da presso all'argomento in oggetto, si è avanzata spesso in occidente la tesi dell'impossibilità a spiegare razionalmente quello che per alcune tradizioni spirituali è il fatto, puro e semplice, della rinascita⁵. Il dato ritenuto fondamentale è che la causa sostanziale di una mente può essere soltanto un fenomeno caratterizzato da tutte le proprietà della consapevolezza, ovvero un'altra mente omologa esistente nel momento immediatamente anteriore⁶. Si torni allora fino al concepimento: la cellula paterna e la cellula materna (causa sostanziale del corpo) da una parte e, dall'altra, la coscienza, provvista di funzioni eteronome relativamente a qualsivoglia causa materiale, irriducibile rispetto alle proposizioni fisiche. Nelle religioni teistiche, ovvero in quelle tradizioni spirituali che ammettono un dio creatore, a questo punto si parla di teleologia verticale, volendo con ciò intendere che all'atto del concepimento la causa sostanziale corporea diventa il vaso, o il sostegno, adatto per poter accogliere l'anima personale (o il *jiva*, nel caso che le scuole teistiche siano hindu) quale particola luminosa, sorta di frammento di divinità direttamente, espressamente e gratuitamente creata a immagine e somiglianza del Dio. La risposta delle tradizioni spirituali che non implicano necessariamente la concezione teistica, tra le quali va annoverato appunto il Buddhadharma, è che questo elemento chiaro e cosciente, questa specifica consapevolezza, lungi dall'esser stata creata da un agente esterno, deriva da un flusso precedente di momenti di coscienza. Il processo si svolge, secondo una visione del mondo utilizzata più come uno strumento di indagine che come un dogma, all'interno dell'esistenza tutta (*bhava*) che viene distinta in tre sfere: la sfera del desiderio (*kamalokadhatu*), la sfera della forma (*rupalokadhatu*) e la sfera del senza forma (*arupalokadhatu*)⁷. Questi tre ambiti, formanti il trimundio (*triloka*), sono in realtà tra loro interconnessi in quanto soggiacenti alle stesse leggi della causa e dell'effetto, non essendo mai possibile conseguire al loro interno l'indefettibile possesso del sommo bene, in questo contesto il *nirvana*. Tutti gli esseri impermanenti che sperimentano l'esistenza condizionata si ritrovano dunque in una di queste tre sfere trapassandovi incessantemente, vita dopo vita, e questo continuo trapasso da una sfera all'altra spiegherebbe tra l'altro il ricambio nel numero degli esseri senzienti presenti in questo mondo.

La società contemporanea a confronto con l'impermanenza

Si è accennato all'impermanenza, concetto che sinteticamente indica tutto ciò che è prodotto da cause, parti e condizioni e che per questa sua natura di prodotto è destinato a mutare costantemente. Tutto ciò che muta, sia che si tratti tanto di un'emozione che di un impero, è destinato un bel giorno a dissolversi; quando le varie componenti cessano di mantenersi insieme, tutto giunge dunque alla propria

⁵ «Come si rinuncia ai vecchi vestiti per indossarne di nuovi, allo stesso modo si abbandonano i vecchi corpi divenuti inutili per prenderne di nuovi» (*Bhagavadghita*, II, 22).

⁶ Vd. anche in quest'articolo l'APPENDICE I.

⁷ Cfr. LATI RINBOCHAY, DENMA LOCHO RINBOCHAY, ZAHLER, HOPKINS 1983, pp. 23-47.

fine. La profonda riflessione condivisa a questo proposito dalle grandi tradizioni religiose è che la vita dovrebbe essere vissuta come una specie di prova nella quale sforzarsi di non farsi cogliere impreparati dalla morte, ma di entrarvi, piuttosto, ad occhi bene aperti⁸. All'interno del Cattolicesimo apostolico romano, la dottrina dei gradi di gloria (per i quali si differenzia nei santi la "tollerabilità" della visione beatifica) esorta i credenti a lasciare il corpo di carne per rinascere al cospetto della trinità come esseri pienamente maturi, pur se in attesa della resurrezione, laddove vi è purtroppo il rischio di rimanere degli embrioni spirituali incompiuti, non avendo esercitato in terra le proprie potenzialità, i propri talenti. Chiamandosi fuori dai sentieri sapienziali tradizionali, l'uomo corre oggi molto più che in passato il rischio di far modellare la propria personalità dalla presunzione e dalla ottusa pietà verso se stesso. Che fare, dunque? Se da una parte la persona ordinaria preferisce porsi quale termine di paragone l'autocommiserazione, il *bodhisattva*, l' "essere teso verso il risveglio", accetta invece di confrontarsi francamente con la morte, eleggendola a propria fedele consigliera. Tra le tanti componenti eccentriche che trascinano la società contemporanea fuori dal proprio centro essenziale vi è al contrario la ghetizzazione della morte, ovvero l'allontanamento il più rapido possibile dei defunti accompagnato dalla eliminazione indefessa del concetto stesso di mortalità, fino a determinarlo forse quale la principale rimozione della società contemporanea⁹. Senza ossessione o morbosità, al contrario con lucida valutazione di questa realtà oggettiva (alla quale vengono contrapposte le più disparate valutazioni allucinate, non importa se più romantiche o più ciniche), la persona impegnata a sperimentare la propria interiorità accetta di camminare costantemente con la morte quale compagna, con essa eleggendo una relazione di confidente amicizia. Come indicato nella principale preghiera mariana, al mondo vi è certezza di soli due eventi: l' "ora" e il "momento della nostra morte" (*nunc et in hora mortis nostrae*). Il resto, tutto il resto, è aspettativa, pianificazione, pretesa di solidità nell'esistente in un mondo che implacabilmente dimostra in ogni momento l'esatto opposto. La morte viene così generalmente ad assumere le caratteristiche di una idea posta sullo sfondo, sul margine razionale della coscienza. È talmente lecito poter fare questa osservazione, che la morte personale, la "mia" morte, viene dall'ideologia psicologista freudiana definita essere il concetto irrepresentabile per antonomasia. Le occasioni in cui la morte tocca il sentimento non vengono solitamente analizzate a fondo, così che il dato del termine fisico naturale possa rivelarsi prezioso stimolo per collocare nella giusta prospettiva la misura del nevrotizzante attaccamento al "terribile quotidiano". Gli uomini che si cimentano nel tentativo di confrontarsi con la propria interiorità hanno in ogni tempo dimostrato di nulla scartare dalla propria analisi. Per essi tutto diviene combustibile per alimentare il fuoco della retta investigazione. Tanto più dunque la verifica delle limitate aspirazioni convenzionali messe di fronte al levigato specchio

⁸ Per l'Islam, cfr. l'*hadith* "morite prima di morire".

⁹ È perlomeno lecito domandarsi se non possano essere considerate sintomi di tale rimozione idee culturalmente pervasive quali il giudicare ingiusta la morte (*massime* di giovani o riguardante la propria prole), così come colpevolizzarsi per essere sopravvissuti ai propri cari e/o temere di perderne il ricordo.

oscuro in cui rimirare, impavidi, la fine del proprio corpo. Se si giungesse a sentirsi braccati dalla morte, come il cervo inseguito dal leopardo, quale spessore acquisterebbe la più piccola azione¹⁰. La opportuna, dosata valorizzazione dell'attimo presente viene quanto mai favorita dal sentimento ponderato della mortalità, laddove le infinite mitologie personali o collettive, ovvero le convenzioni con le quali si tenta di ottundere questo dato ineluttabile, illudendo i processi cognitivi li fanno deviare dalla realtà stessa delle cose.

La consapevolezza della morte

L'impegno attivo della consapevolezza nella spassionata valutazione del fatto, crudo e inesorabile, della morte costituisce in effetti una delle meditazioni più antiche per tutte le scuole buddhistiche. A tal proposito il Buddha così si esprime nel *Parinirvanasutra*:

di tutte le orme, quella dell'elefante è la maggiore; allo stesso modo, tra tutte le meditazioni di consapevolezza, la meditazione sulla morte (*maranasati*) è quella suprema.

Secondo Buddhagosa, intellettuale (*pandita*) indiano del V sec. d.C. autore del *Visuddhimagga* (il *Sentiero della purificazione*), due sole sono le pratiche meditative sempre opportune e in ogni caso utili allo sviluppo interiore, quali che possano essere le circostanze variabili: lo sviluppo della solidarietà empatica con gli altri esseri e, appunto, il ricordo della morte. Per quanto possa urtare la sensibilità convenzionale, l'allenamento a riconoscere oggettivamente il dato dell'impermanenza dei composti tramite la meditazione sulla morte dovrà condurre ad essere presenti a sé stessi in ogni momento, tanto più dunque quando dovrà accadere di lasciare il corpo. L'approccio alla meditazione sulla morte non si limita certo ad essere un indulgente esercizio permeato da romantica commiserazione della fragilità umana, nonostante che questa vulnerabilità sia, tra i molti paradigmi afferenti alla condizione esistenziale umana, un connotato la cui valutazione possa rivelarsi tra le più fruttuose. Si è insomma chiamati a lavorare, con cautela, su tutte le passioni, quindi anche sulla paura di morire, ma per giungere a capire che ciò che spaventa non è tanto la morte, ma, e qui sta il punto, l'idea che se ne ha¹¹. Suscitare scientemente le qualità emozionali legate a questa naturale fonte d'ansia potrebbe indurre le condizioni sperimentali ottimali per discernere la morte *per se* dalla proiezione allucinatoria che si opera su questo evento. Il problema che è opportuno riuscire a fare affiorare alla superficie dell'attività cosciente è che semplicemente non si hanno risposte efficaci rispetto a un fatto ovvio e fondamentale quale la possibilità di potere in qualsiasi momento abbandonare la realtà conosciuta per avventurarsi in un reame sconosciuto. Se ne sa senz'altro di più, su se stessi, quanto al rapporto con la fame, la sete, l'istinto di riproduzione, la bellezza. Ma che rapporto si è instaurato con l'unico accadimento

¹⁰ Cfr. a questo proposito il noto apologo *chan/zen* del frutto consapevolmente assaporato *in articulo mortis*.

¹¹ Concetto peraltro ben conosciuto da filosofi greci e romani (quali Epicuro o Seneca).

assolutamente certo nella vita, oltre all'attimo presente? Mille espedienti vengono escogitati per smussare questa fonte di ansietà, e in fondo per alcuni (soprattutto per chi nega o pone come eventualità remota la possibilità di rinascere in condizioni di esistenza inferiori a quella umana) persino una errata interpretazione della rinascita, principio ammesso d'altra parte non solo nel Buddhadharmā, potrebbe rivelarsi in un certo senso una scappatoia, un'alternativa all'angoscia della totale estinzione della vita. Farsi visitare dal timore della morte potrebbe allora rivelarsi funzionale a una migliore conoscenza di sé, a una meno approssimata valutazione delle potenzialità di risposta alla molteplice sfida del reale. Ma perché la percezione ragionata della realtà della morte possa stimolare una significativa *reditio in se*, è necessario affinare la visione ordinaria che si ha di essa tramite la disciplinata riflessione filosofica sostenuta da esercizi contemplativi mirati¹² come anche dalla lettura di testi a ciò attinenti quali il settimo capitolo del *Bodhicharyavatara* di Shantideva (*pandita* del sec. VIII d.C.), dedicato alla perseveranza (*virya*)¹³.

La morte come processo

Secondo quanto in un tale contesto culturale viene proposto, al momento della morte il principio sottile – al quale si deve la capacità senziente – sarà estratto dal corpo come una spada dal suo fodero e, per la prima volta dopo anni di calda e ovattata protezione nel guscio materiale, la coscienza sarà esposta nuda ai venti del *karma*, rischiando per questo d'essere trascinata dal peso delle azioni che sole si accompagnano, come un'ombra che segua il corpo, alle trasmigrazioni vita dopo vita. In effetti, tanto il *karma* positivo che negativo tengono avvinti al ciclo delle rinascite. Le stesse azioni virtuose non potranno esprimere quale loro effetto la liberazione di un *buddha* se non coadiuvate dal disincanto (*nihsarana*), dalla saggezza (*prajna*) e dal pensiero altruistico (*bodhicitta*). La maturazione completa di un *karma* negativo (implicante la premeditazione, il compiersi dell'atto e la soddisfazione per esso) è descritta quale causa proiettante per una dolorosa dimensione definita come una rinascita di tipo infernale (*narak*). Un *karma* meno abietto si pone quale proiezione nel mondo degli spiriti famelici (*preta*). In misura ulteriormente minore, la gravità negativa del *karma* è causa proiettante per una rinascita di tipo animale (*tirya*). Le azioni positive contaminate dall'attaccamento alle sensazioni producono un *karma* positivo mondano che proietterà il *continuum* di coscienza nuovamente nel mondo degli esseri umani (*manushya*). Il *karma* tendenzialmente positivo, ma venato dal sentimento dell'invidia causerà la rinascita nel mondo degli antidèi (*asura*). Il *karma* mondano virtuoso sostenuto dall'orgoglio causerà una rinascita nel mondo delle divinità mondane (*deva*). Il *karma* mondano virtuoso contaminato dal desiderio dell'oblio causerà una rinascita negli ambiti detti 'della forma' e 'del senza forma'. Purtroppo, in ognuno dei mondi del desiderio, della forma e del senza forma, si permane all'interno del *samsara*, condizione nella quale sperimentare di nuovo il

¹² Vd. in questo articolo l'APPENDICE II.

¹³ WILLIAMS 1998, pp. 96-101.

dolore, poi periodi più o meno estesi di sospensione della sofferenza, e in seguito di nuovo altro dolore e altra sofferenza¹⁴. Talvolta, sulla base dei propri meriti, si è in grado di conquistarsi una ‘preziosa rinascita umana’¹⁵, per utilizzare un’espressione cara al *mahayana*, il grande veicolo dei *bodhisattva*. La coscienza umana è infatti ritenuta in grado di ordinariamente esprimere con relativo agio dei validi giudizi di tipo morale, capacità per la quale poter almeno intuitivamente riconoscere la gravità del bene e del male. Questa condizione consente di avvicinarsi all’insegnamento del Buddha, stante la possibilità di entrare in contatto con i detentori viventi di questo insegnamento, le guide spirituali visibili anche dagli occhi della carne. La morte non viene in buona sostanza concepita dal Buddhadharmā come una cesura netta delle funzioni fisiche e mentali, ma come un processo di estinzione dal corpo del principio cosciente in preparazione della rinascita successiva. Secondo una concezione che il Buddhadharmā potrebbe avere ripreso da un sistema di pensiero (*darshana*) brahmanico, quello del Samkhya, tutti gli esseri nascono con ventisei componenti che al momento della morte si dissolverebbero gradualmente. L’importanza attribuita al riconoscimento dei rapporti tra i primi cinque fattori, o componenti, ovvero gli aggregati (*skanda*), e le cinque sapienze (*jnana*), che costituiscono l’ultimo gruppo nell’elencazione dei ventisei fattori, si giustifica nel collocarsi questa teoria all’interno di un sistema di riferimento più generale che interpreta il processo di divinizzazione dell’adepto in definitiva come la trasformazione dei cinque aggregati impuri nella natura purissima dei cinque *buddha* del *mandala*¹⁶. *Tali buddha*, che in Nepal vengono chiamati *dhyānibuddha* (*buddha* di meditazione), in Tibet prendono il nome di *ghyelwa* (in sanscrito *jina*, ‘vittoriosi’) e sono appunto preposti alla trasformazione di ognuna delle componenti tanto grossolane che sottili del composto corpo-mente dell’essere ordinario che affronta il processo che lo porterà al risveglio. I cinque *skanda* partecipano a un’ampia serie di corrispondenze dato che, in ultima analisi, è proprio dal disciplinato sviluppo di questi che il praticante conseguirà lo

¹⁴ Cfr. TATZ, KENT 1980.

¹⁵ Le caratteristiche del corpo umano pienamente qualificato, o ‘preziosa rinascita umana’ (‘estremamente difficile da ottenere’, secondo la dottrina), sono descritte suddivise in libertà (non sostenere fermamente punti di vista erronei – principalmente non credere nella trascendenza della mente rispetto al corpo nonché alla retribuzione delle azioni, in questa o nelle vite successive –, non nascere in un paese non religioso, non nascere in un paese ove non si insegni il *dharma*, non nascere demente, non nascere in una regione infernale, non nascere tra gli spiriti famelici, non nascere animale, non nascere tra le divinità della sfera del senza forma) e qualifiche (nascere come essere umano, nascere in un paese civilizzato, nascere con un corpo dotato di sensi integri, nascere in una vita libera da crimini nefandi, rispettare la disciplina morale, la presenza di un *buddha* nell’epoca nella quale si vive, la presenza della sua dottrina, la presenza della comunità da egli fondata, l’aver accanto a sé una persona compassionevole che si prenda cura di noi assistendoci lungo il sentiero); cfr. PABONKA RIMPOCE 1998.

¹⁶ Il sofisticato diagramma di supporto alla contemplazione definito da Giuseppe Tucci, padre della tibetologia contemporanea, ‘psicocosmogramma’ (cfr. TUCCI 1969); si tratta in estrema sintesi della rappresentazione geometrica del macrosocmo universo e dei suoi rapporti con il microcosmo individuo, nell’aspetto di un palazzo dalla pianta quadrata diviso in cinque quartieri, uno per ognuno dei punti cardinali più una cella centrale o *garbhagriha* (letteralmente la ‘dimora dell’embrione’, il *sancta sanctorum* ove l’adepto inverte la trasformazione da essere umano ordinario, sottoposto alla miseria del mondo transeunte, in divinità eternamente beata), e circondato da barriere circolari, solitamente tre, alle quali talvolta se ne aggiunge una quarta con la rappresentazione degli otto campi di cremazione (*astamasana*), luoghi deputati all’elaborazione efficace del distacco dal mondo per via della contemplazione in essi di resti corrotti (vd. in quest’articolo l’APPENDICE II).

stato di un *buddha*. Per la loro fondamentale importanza tali corrispondenze vengono enucleate con particolare riferimento al prendere la morte come il sentiero, ovvero la trasformazione della morte ordinaria nel corpo della legge, il *dharmakaya* di un *buddha*, all'interno del *sadhana* codificato nel *tantra*¹⁷, *la pratica formale intesa a trasformare, oltre alla morte, lo stadio intermedio tra una vita e l'altra*¹⁸ nel corpo di fruizione visionaria (*sambhogakaya*) e la rinascita nel corpo di emanazione (*nirmanakaya*).

*La morte come tecnica: i segni interni ed esterni dell'estinzione*¹⁹

All'interno del contesto teoretico sopra accennato, l'aggregato della forma (*rupaskanda*), il primo e il più grossolano tra gli aggregati, si compone di cinque qualità: 1 - l'aggregato preso in sé stesso; 2 - la saggezza di base²⁰ detta 'simile a uno specchio', in quanto si riferisce alla capacità della mente, considerata nella sua modalità ordinaria, di percepire molti oggetti simultaneamente, come appunto accade con uno specchio che riflette allo stesso tempo molti oggetti; 3 - l'elemento grossolano (*mahabutha*) della terra; 4 - la vista; 5 - la qualità delle forme, così come sono ora percepite da un *continuum* mentale ordinario.

Al *rupaskanda* sono quindi associati cinque segni esterni della sua dissoluzione durante il processo della morte. Prima di elencarli è opportuno però precisare che quando si descrive l'elemento terra dissolversi nell'elemento acqua, l'acqua nel fuoco e così via, non si intende che quel dato elemento si trasformi o venga in qualche modo omologato alla natura dell'elemento successivo, in realtà si vuol dire che un elemento normalmente agente quale supporto della coscienza viene a perdere questa sua funzione strutturale e, a causa della perdita di capacità operativa di un elemento, l'elemento immediatamente successivo, in ordine di minore grossolanità, appare più chiaramente manifesto e operante. Il primo segno esterno della dissoluzione dell'aggregato della forma è pertanto costituito da a) perdita di vigore, tono e consistenza dell'involucro fisico; b) quale segno della dissoluzione della saggezza corrispondente, in questo caso la saggezza di base simile a uno specchio, il potere di percezione visuale si indebolisce; c) il segno della dissoluzione dell'elemento terra corrisponde al sentire il corpo estremamente pesante, mentre le membra si indeboliscono fino a diventare torpide; d) laddove in condizioni normali le palpebre tremano lievemente, il segno della dissoluzione della facoltà visiva si riconosce dalla fissità degli occhi, che diventano vitrei, e dall'immobilità delle palpebre; e) il segno del dissolvimento della qualità della forma mantenuta nel proprio *continuum* corrisponde a un ulteriore acuirsi dell'indebolimento del tono fisico del corpo.

¹⁷ Il complesso di dottrine, letterature e prassi iniziatiche afferente all'Induismo, al Buddhismo, al Jainismo, al Bön e – più di recente – al Sikhismo, caratterizzato da una complessa metafisiologia.

¹⁸ Vd. oltre in questo articolo il paragrafo "Bardo, *lo stadio intermedio*".

¹⁹ THURMAN 1998, pp. 69-74 e VARELA 2000, pp. 192-194, 245-249.

²⁰ Il termine 'di base' applicato al termine 'saggezza' vuole sottolineare la contingenza di essere questa e le altre quattro saggezze di base ancora soggette al ciclo delle rinascite, non si tratta ancora perciò della saggezza trascendente (*prajna*) che mette in grado di emanciparsi dal *samsara*.

Il primo segno interno ad apparire alla coscienza che sta sperimentando il processo della morte è l'apparizione di miraggi d'acqua, una visione paragonabile alla fata morgana, fenomeno ottico che talora si verifica traversando il deserto o in estate percorrendo le autostrade.

Allo stesso modo dell'aggregato della forma, anche l'aggregato della sensazione (*vedanaskanda*) presenta cinque qualità: 1 - l'aggregato stesso, che nella fattispecie risulta essere quel fattore mentale sperimentante sofferenza, felicità o indifferenza; 2 - la saggezza di base 'equanime', che è quella mente o cognizione che è in grado di ritenere l'esperienza delle tre specie di sensazioni (piacevoli, spiacevoli e neutre) sotto forma di ricordo; vengono poi le altre tre qualità, ovvero 3 - l'elemento acqua, 4 - l'udito e 5 - i suoni.

I cinque segni esterni associati alla dissoluzione del *vedanaskanda* nel processo della morte: a) le sensazioni associate ai vari organi e coscienze di senso divengono sempre più flebili, fino a svanire del tutto; b) non si è più consapevoli delle sensazioni che accompagnano la cognizione dei dati che compongono la realtà ordinaria; c) la lingua diviene secca, come pure si arrestano la traspirazione, i fluidi e il sangue; d) diviene inoltre impossibile articolare le parole in modo comprensibile causa della secchezza delle fauci; e) la facoltà uditiva si dissolve fino al punto di non riuscire più a percepire i suoni esterni e il ronzio interno, il suono fisiologico che accompagna la vita cosciente, si interrompe.

Il segno interno che segue questo punto è l'apparizione di miraggi di fumo, come in una stanza, ove sia stato fatto ardere incenso, sono presenti sottili volute e impalpabili strati. Aggregato della discriminazione (*samjnaskanda*): la prima qualità è anche qui 1 - l'aggregato stesso, ovvero la facoltà discriminante della mente; 2 - la saggezza di base è 'discriminante'; 3 - l'elemento associato è il fuoco; 4 - il senso, l'olfatto; 5 - l'oggetto di senso, gli odori.

I cinque segni esterni legati alla sua dissoluzione sono: a) non si ha più la facoltà di distinguere o riconoscere oggetti o situazioni; b) non si collegano più i nomi agli oggetti o alle persone; c) il calore abbandona il corpo, lasciando per ultima porzione riscaldata il cuore; d) l'esalazione del respiro è abbastanza forte, mentre l'inalazione diviene sempre più debole; e) non si percepiscono più gli odori.

Il segno interno è la visione di scintille in mobile sospensione nello spazio.

Aggregato delle formazioni o impulsi volizionali (*samskaraskanda*), distinto in: 1 - l'aggregato stesso, che permette il movimento volontario allo scopo di perseguire un qualsivoglia scopo; 2 - la saggezza di base 'realizzatrice', ovvero la facoltà della mente che mette in condizione di compiere azioni; 3 - l'aria; 4 - il gusto; 5 - i sapori. I cinque segni esterni legati alla sua dissoluzione: a) non è più possibile applicare la volizione ai movimenti fisici; b) non ci si ricorda più dello scopo delle azioni; c) cessa la respirazione²¹; d) non è più possibile parlare in alcun modo, la lingua è a questo punto diventata dura, la sua radice assume una tonalità bluastra; e) non si percepiscono più i gesti.

²¹ Chi assista dall'esterno (in termini soprattutto culturali) al processo, generalmente ritiene che il decesso si sia concluso a questo punto.

Segno interno: alla coscienza del morente appare una luce fissa, simile a quella prodotta da un lume alimentato a olio.

Ultimo aggregato, quello della coscienza (*vijnanaskanda*): la prima qualità è anche in questo caso 1 - l'aggregato preso in sé stesso, che è quello che coordina e soprintende ai rapporti sensoriali e alla consapevolezza; 2 - la saggezza di base che vi corrisponde è quella detta della 'sfera della verità'; 3 - l'elemento è lo spazio vibrante (*akasha*); 4 - la capacità sensoriale è costituita dalle concezioni mentali; 5 - l'oggetto dalla mente stessa.

Il dissolvimento del *vijnanaskanda*, l'aggregato più sottile, determina l'inizio della discesa del principio energetico considerato maschile (la 'goccia bianca') dalla sua sede posta al centro dell'encefalo lungo il 'canale' (*nadi*) posto centralmente rispetto a tutto il tracciato proprio alla metafisiologia immaginale dello *yoga*, la disciplina dell'integrazione del corpo e della mente. È proprio nel canale centrale (*avadhuti*, in tibetano *uma*) che le energie psichiche, dopo esservi state radunate tramite la forza del sestuplice metodo yoghico²², compiranno la palingenesi dell'adepto. Al termine della propria discesa, la 'goccia bianca' arriverà a posarsi sulla 'goccia indistruttibile'²³.

La goccia bianca, non più trattenuta nel cervello dal vento psichico (*prana*), in questa fase del processo della morte è dunque scesa nel centro del nodo che si forma dall'unione del *chakra*²⁴ del cuore con il canale centrale. Un praticante tantrico progredito riesce a sciogliere i vari nodi disseminati lungo i canali sottili e a provocare in tal modo la discesa della goccia bianca sperimentando consapevolmente gli stadi di dissoluzione propri al processo della morte, durante la morte tale processo compendosi infatti naturalmente, senza il controllo yoghico. Durante la discesa della goccia bianca si sperimenta la visione di una lieve radiosità simile al sorgere della luna piena in una notte serena. La coscienza mentale durante questo stato è chiamata 'coscienza mentale dell'apparire', presentandosi al contempo la possibilità della percezione della prima di una serie di quattro 'vacuità' (*shunyata*) – riguardanti la sempre meno approssimata percezione del modo ultimo d'esistenza dei fenomeni²⁵ – detta la 'vacuità dell'apparire'. Continuando la progressione, la coscienza mentale dell'apparire e le energie essenziate di pura consapevolezza ad essa relate si dissolvono nella così detta 'coscienza mentale dell'incremento di apparenza'. Il segno interno che viene così sperimentato è la visione di una luce rossiccia. La vacuità corrispondente è chiamata 'vera vacuità'.

In base alla definizione del processo sino a ora enunciato, ciò che accade riguarda primariamente i movimenti del *prana* che già a questo punto, vuoi nel processo della morte ordinaria che nella sua simulazione yoghica, si è ritirato dalla parte superiore del

²² Ritrazione, concentrazione, sforzo, fermezza, attenzione e stabilità meditativa.

²³ Si tratta della 'goccia' (*bindu*) posta in prossimità del cuore e composta delle materie più rarefatta, quelle menti/energie che accompagnano l'essere senziente vita dopo vita fino al conseguimento del risveglio.

²⁴ I *chakra* (presenti in tutti gli "esoterismi" indiani) sono descritti come corolle di fiori di loto, tra loro distinte da un numero variabile di petali e caratterizzate da diversi toni di colore (così come da varie forme geometriche inserite al centro della corolla); è nei *chakra* che confluiscono le *nadi* ove scorre il *prana*, da essi riversandosi nella rete del corpo sottile pur se trattenuto da occlusioni che determinerebbero qualità negative della consapevolezza e dunque del vissuto storico.

²⁵ Cfr. HOPKINS 1983.

corpo rendendo possibile la discesa della goccia bianca. Simultaneamente a ciò, le energie che fanno da supporto alla vitalità cosciente ordinaria si ritirano dalla porzione inferiore del corpo e si concentrano nel *chakra* del cuore. Come risultato, le energie psichiche ricevute dal principio generativo materno al momento del concepimento (la 'goccia rossa') non sono più trattenute presso la loro sede abituale, ovvero il *chakra* prossimo all'ombelico, e si dirigono così verso il cuore raggiungendo la goccia indistruttibile ricoprendone parimenti la porzione inferiore. La coscienza mentale dell'aumento di apparenza, sempre accompagnata dalle energie corrispondenti, si dissolve allora nella coscienza mentale successiva, detta 'coscienza mentale dell'ottenimento prossimo'. A questo punto l'energia maschile, bianca, e quella femminile, rossa, ricoprono completamente la goccia indistruttibile del cuore avvolgendola come un velo. L'esperienza interna in questa fase viene descritta essere quella della tenebra, come in una notte estremamente oscura senza alcuna luce, neanche quella delle stelle, che la rischiari un poco. Questa fase di cognizione interiore è associata alla 'grande vacuità'. Nei testi vengono distinte due fasi della coscienza mentale dell'ottenimento prossimo in cui si affaccia l'esperienza della tenebra; nell'ultima di queste fasi la consapevolezza ordinaria, che aveva finora quotidianamente accompagnato l'individuo, cessa. In questo preciso momento, e solo allora, le coscienze e le energie sviluppate nell'ultima vita hanno fine²⁶. Dopo un periodo di totale mancanza di un qualsiasi grado di consapevolezza sorge una condizione caratterizzata da una estrema lucidità mentale. Questo accade in quanto divengono momentaneamente manifeste coscienze ed energie ancora più sottili. È il momento in cui si percepisce una straordinaria chiarezza, paragonabile a un cielo radiante, estremamente chiaro e brillante, totalmente libero da ogni foschia. In questa fase la vacuità non viene però ancora effettivamente e definitivamente realizzata, ma la mente viene descritta sperimentare un tale livello di limpidezza che al contrario sembra in grado di percepirla. Questa esperienza è descritta come la 'chiara luce della morte'. Ciò che vi si rende manifesto è il *continuum* dell'energia e della coscienza estremamente sottili che, se riconosciuto, può condurre all'ottenimento della buddhità tramite la visione della quarta e ultima vacuità, la 'completamente vacua'.

Essendo nell'osservanza tantrica ammesso che una sensazione abbia la capacità di comprendere, l'oggetto amato, dunque conosciuto, diviene null'altro che la vacuità, e la mente soggettiva, che ama, nulla meno della grande beatitudine (*mahasukha*). Questo soggetto conosce allora perfettamente tutto se stesso; interpenetrandosi in questo atto noetico di reciproca comprensione, di mutuo riconoscimento, la mente e la vacuità si fondono come acqua versata nell'acqua, divenendo la stessa cosa. Tale è il significato di unione inscindibile di beatitudine e vacuità. Questa unione è ritenuta essere il vero e definitivo *bodhicitta*, il 'pensiero del risveglio' verso la cui maturazione è tesa la dottrina nella sua interezza. Si afferma infatti che laddove venga sviluppata un'attitudine nella quale *shunyata* e *karuna*, verità e compassione, saggezza e beatitudine, siano indivisibili, là risiede il messaggio del *triratna*, il triplice gioiello costituito dall'essenza del Buddha, della dottrina e della comunità risvegliata (*sangha*).

²⁶ È solo ora, dopo un periodo di tempo dalla morte clinica che secondo la tradizione può durare da pochi attimi fino a sette settimane, che il decesso si conclude gradualmente portandosi verso la successiva fase del *bardo*.

Bardo, lo stadio intermedio

La maggior parte degli esseri trasmigratori non è ritenuta dal contesto ideologico qui pertinente essere ancora in possesso di un tale grado di maturazione spirituale da potere utilizzare il processo della morte per identificarsi con *shunyata*, il modo ultimo d'essere dei fenomeni. Tra le fasi del morire e le fasi della rinascita la concezione del *vajrayana* (il veicolo liturgico e iniziatico del Buddhismo *mahayana*) pone una condizione esistenziale intermedia, detta in sanscrito *antarabhava* e in tibetano *bardo*²⁷. Si tratta di uno stato in cui la consapevolezza utilizza un corpo estremamente sottile, detto corpo di bardo, quale sorta di vettore – composto di materie estremamente rarefatte – per spostarsi da un piano all'altro del trichilocosmo (*trisaahasralokadhatu*) in attesa che maturino le condizioni circostanziali più adatte alla maturazione d'un determinato esito karmico. Le caratteristiche dello stato intermedio, dall'inizio del processo del morire fino alla descrizione analitica delle modalità del concepimento, hanno nella letteratura religiosa tibetana ampio spazio. Abbastanza noto in occidente è al proposito il cosiddetto *Libro tibetano dei morti*, titolo enunciato da W.Y. Evans Wents, curatore nel 1927 della prima edizione europea, sulla falsariga del solo apparentemente analogo *Libro egiziano dei morti*. Si tratta in realtà di una serie di testi aventi per argomento le istruzioni che vanno a completare i rituali da eseguire, o fare eseguire, in occasione della morte di una persona: spesso l'officiante, tanto monaco che laico, sussurra all'orecchio del morente o del defunto i consigli che serviranno a risvegliare nella coscienza, non ancora completamente dipartita dal corpo anche oltre la sintomatologia clinica, il ricordo degli insegnamenti spirituali ricevuti in vita; per questo motivo tali sussidi di accompagnamento del morente vengono definiti con il termine collettivo di *Bardothödöl*, ovvero di *Liberazione attraverso l'ascolto durante lo stato intermedio*. Dallo studio di questa letteratura, alla quale ricondurre buona parte di quanto descritto nel paragrafo precedente riguardo al processo del dissolvimento degli aggregati, si evince una anamnesi estremamente acuta che analizza ogni più minimo fenomeno relativo alla morte e ai segni che la morte annunciano o accompagnano. Per gli effetti sociali emerge chiara, generalmente parlando, l'indicazione di lasciare tranquilla la persona del trapassante per un periodo di tempo dopo la morte clinica, affinché la manipolazione del corpo, purtroppo frequentissima nelle culture dove i morti vengono vestiti, non turbi il delicatissimo processo dell'estinzione. Per questo l'UBI (Unione Buddhista Italiana) ha incluso, sia pure in linea di massima, tra i punti che sono stati trattati ai fini dell'*Intesa* con il Governo italiano (art. 9)²⁸, a tutela dei cittadini buddhisti – soprattutto della tradizione *vajrayana*, ma non solo – la possibilità di trattenere e proteggere il corpo, e conseguentemente il principio sottile, di un praticante fino a un periodo dal decesso clinico ritenuto congruo dalla tradizione

²⁷ Il *bardo* del *post mortem* è in realtà solo uno dei sei stadi intermedi posti dal contesto teoretico pertinente: il *bardo* che inizia dal concepimento e dura fino all'ultimo respiro; il *bardo* dello stato di sogno; il *bardo* della meditazione; il *bardo* del processo della morte; il *bardo* dell'emersione della pura e luminosa natura della mente; il *bardo* del prendere rinascita (cfr. GYURME DORJE 2007).

²⁸ Vd. <<http://www.normattiva.it/uri-res/N2Ls?urn:nir:stato:legge:2012-12-31;245>> [accesso 19 aprile 2015].

di riferimento senza che questo esercizio di piet  rischi ancora di prefigurare reato di sottrazione o occultamento di cadavere, come altrimenti previsto dal codice penale (artt. 411 e 412)²⁹. Analogamente, sono lecite riserve sulla opportunit  della cos  detta ‘predazione’ di organi a cuore battente, argomento portato avanti da associazioni di ispirazione cristiana, ma al quale i praticanti del Buddhadharma, pur non avendo – a conoscenza di chi scrive – a tutt’oggi espresso una posizione formale al riguardo, non possono non mostrarsi sensibili.

Lo smaltimento del corpo

Per quanto attiene alle usanze con le quali le varie popolazioni buddhiste d’Asia risolvono l’estremo addio all’individuo dalla comunit  degli ancora viventi, vale la sia pure semplice suddivisione delle esequie classificate secondo gli elementi naturali grossolani (*mahabhuta*). Si avr  pertanto il funerale di terra, laddove i corpi vengono inumati; questa usanza, molto praticata da ebrei, cristiani e musulmani, lo   in grado minore dai buddhisti pur non essendo affatto esclusa in via di principio. Viene poi il funerale d’acqua, praticato dalle marine di tutto il mondo e talvolta dagli induisti per alcuni casi particolari (bambini, vergini, lebbrosi, morti per il morso del serpente cobra); anche in questo caso i buddhisti, pur non escludendone la possibilit , tendono a non farne uso. Si giunge quindi alla cremazione, il funerale di fuoco, largamente praticato tanto dai buddhisti che dagli induisti. Le motivazioni per questa usanza sono, come spesso accade, tanto di natura simbolica che pratica; se da una parte infatti il fuoco   considerato il tramite tra il mondo degli uomini e quello degli d i, in quanto purifica ci  che vi viene offerto trasportandolo al contempo verso l’alto, dall’altra le cautele igieniche non giocano in questo caso un ruolo irrilevante. Viene infine l’esposizione dei corpi fino al loro smaltimento, il funerale d’aria, praticato anche (ad es.) dai nativi nord americani, dai persi zoroastriani³⁰ e, appunto, dai buddhisti tibetani. Per questi ultimi il ‘funerale celeste’   considerato l’estremo atto compassionevole nei confronti degli esseri visibili pi  sfortunati, ovverosia gli animali. Contraddicendo in modo atroce la sensibilit  occidentale, gi  turbata peraltro dalla semplice cremazione (la cui esecuzione non a caso trova difficolt  di ogni tipo in alcuni paesi tra cui, almeno fino a non tanto tempo fa, l’Italia), il seguace del *mahayana-vajrayana* pu  infatti decidere di donare il proprio corpo, abbandonato dal principio cosciente, perch  se ne nutrano gli uccelli. Per questo i corpi vengono portati lontano dal centro abitato, smembrati ed esposti in spazi aperti. Finanche le ossa vengono infrante con mortai in pezzi minuti e frammisti alle parti molli, cos  che nulla rimanga al suolo, ma tutta la materia di cui era composto il corpo possa prendere il volo assieme agli uccelli – veicolo materiale delle divinit  femminili ‘camminatrici nei cieli’ (*dakini*, in tibetano *khadroma*) – ai quali   servito di nutrimento:

²⁹   ragionevole auspicare che l’art. 9 dell’*Intesa* quanto meno attenui gli effetti del citato disposto normativo.

³⁰ Celebri le loro “torri del silenzio”, strutture – anche in muratura – destinate all’esposizione dei cadaveri.

9 agosto 1933. Mentre ritorniamo dalla visita di alcuni vecchi *zambàn* sulla riva destra del fiume, un fortissimo puzzo di carne in putrefazione ci guida, con quella attrazione che è propria di tutte le cose macabre, verso uno spiazzo erboso; a ridosso di un tempietto diruto troviamo i resti sparsi a caso di un cadavere femminile. La testa staccata dal corpo nel bel mezzo del viottolo, più avanti, presso a un cespuglio, il tronco con i visceri estratti, qualche metro più in là le gambe e le braccia. Lo strano e lugubre spettacolo ricorda al Ghersi le tragiche visioni di cadaveri di donne squartate ed oltraggiate nelle provincie infestate dai briganti della Cina centrale; nel Tibet questa è una forma normale di seppellimento. L'operazione di squartamento viene eseguita dal lama del villaggio, che con un grande coltello amputa gli arti e la testa del cadavere, quindi squarta l'addome, per facilitare l'opera distruggitrice degli animali e degli uccelli, chiamati a raccolta con una triplice nota del *kanlin*. [...] Ritorniamo al campo al tramonto; verso est le rocce sanguigne dello Shirang-la illuminate dal sole morente spiccano sullo sfondo del cielo tibetano con lucentezza e riflessi metallici³¹.

Durante una spedizione nello Spiti (agosto 1995), area himalayana dell'Himachal Pradesh (India) assai prossima ai luoghi in cui Tucci ambienta il precedente resoconto, chi scrive ebbe modo di personalmente raccogliere dai locali la seguente osservazione: poiché non vi è più la necessità per gli uomini di andare a caccia, abbondano oggigiorno nell'area gli animali da preda di piccole e medie dimensioni; per questo gli avvoltoi e gli altri rapaci, ora con maggiori possibilità di saziarsi (rispetto a un passato caratterizzato dalla competizione con i cacciatori), disdegnano i funerali celesti divenuti occasione sovrabbondante di approvvigionamento rispetto alla attuale disponibilità di cibo; capitando a volte che tali uccelli lascino cadere i lacerti umani all'interno degli abitati, in quelle zone himalayane dell'Himachal Pradesh la tradizione dei funerali celesti viene dunque sempre più abbandonata preferendovi, come già in Ladakh, la cremazione. Le eventuali parti del corpo umano che dovessero 'sopravvivere' a questo trattamento, massimamente le ossa, trovano spesso impiego nella ritualistica tantrica sotto forma di strumenti del culto³². I grandi dignitari religiosi vengono invece solitamente cremati per poterne preservare – spesso entro degli *stupa*³³ – le preziose reliquie che divengono oggetto

³¹ TUCCI, GHERSI 1934, pp. 183-188.

³² Si tratta prevalentemente di calotte craniche (*kapala*) utilizzate come contenitori per sostanze sacramentali o come casse per piccoli strumenti musicali a percussione (*damaru*) e di femori adattati a strumenti a fiato (i *kangling* già citati con la grafia *kanlin* nel passo di Tucci e Ghersi ora riportato nel testo); le ossa umane vengono inoltre lavorate per produrre grani di rosario (*japamala*) e parti di vestimenta liturgiche.

³³ All'estinzione del corpo fisico del Buddha sorse il problema della suddivisione delle reliquie rimaste dalla cremazione. Come descritto nel *Mahaparinibbanasuttanta* i sacri resti vennero divisi tra i rappresentanti di otto contesti politico-militari presenti all'epoca in India (V sec. ca. a.C.); cfr. fra altri SCHUMANN, pp. 293-296. Sul racconto di quella ripartizione si appoggia la tradizione architettonica che vede la diffusione di otto tipi strutturali di *stupa*, varianti che andranno a commemorare otto eventi maggiori tramandati dall'agiografia del risvegliato. Vera e propria sintesi dell'architettura simbolica asiatica, formalmente lo *stupa* si presenta all'inizio della sua complessa evoluzione stilistica panasiatica come un semplice tumulo poggiato su di un basamento parallelepipedo, sovrastato da una serie decrescente di ombrelli (*chattrā*) simbolo di dignità regale. Tutta la struttura è attraversata da un palo verticale, vero e proprio *axis*

di venerazione³⁴, mentre è solo in casi veramente rari che il corpo dei santi venga lasciato intatto per procedere alla mummificazione.

Conclusioni

Tutto il processo dell'estinzione descritto in precedenza dovrebbe essere sperimentato dall'adepto tantrico (*sadhaka*) nel corso delle sessioni formali della propria meditazione quotidiana, costituendone parte integrante e fondamentale. Come è facile valutare, solamente una personalità estremamente matura può sostenere l'impatto psichico di esporsi a questa disciplina senza correre la possibilità del rischio di procurarsi scompensi caratteriali. Ma d'altro canto, solo chi ha iniziato a padroneggiare i processi psichici sottili può sperimentare quelle inquietanti sensazioni e utilizzare le corrispondenti visioni per accelerare la propria teosi, la trasmutazione da essere ordinario in una divinità che ha permeato d'estasi spirituale la natura degli elementi materiali del proprio corpo; ridestandosi in una comprensione che abbraccia tutto l'universo, il *sadhaka* apprezzerà ogni istante come facente parte di una immensa configurazione di energia, un campo meraviglioso vibrante in forza dell'incontro tra il principio beatifico e la natura, pervaso da un'incessante estasi in cui ogni conflitto dualistico è stato risolto, per sempre. Arrischiarsi lungo il cammino per giungere allo scopo di cui si è goffamente tentato di dare ora descrizione è tanto giusto e opportuno quanto il porre la propria piena fiducia nelle risorse dell'umanità è un atteggiamento ben più solido di qualsiasi ristretta visione piattamente utilitaristica dell'esistenza. La generazione contemporanea che fino a qualche anno fa, secondo la gran parte degli studiosi della filosofia della religione, doveva rivelarsi essere la più refrattaria alle istanze irrazionalistiche sta invece rischiando, vuoi per impreparazione esistenziale vuoi per incapacità speculativa, addirittura il fondamentalismo e/o l'integralismo religioso. Vien fatto però di notare che il Buddhadharmā, caso veramente unico di religione alfa-teistica (assegnando ad *alfa* senso prescissivo, dunque non di mera negazione) fa ricorso a un metalinguaggio che costantemente allude alla necessità di trascendere qualsiasi tipo di condizionamento, anche religioso. Il *dharma* altro non è che la 'zattera' (così nel *Canone*³⁵) che risulta utile finché non si è traversato un guado, ma che si dimostrerebbe un peso qualora la si volesse continuare a trascinare portandosela sulle spalle una volta guadagnata la terraferma. In maniera analoga, le opere di pietà prescritte ad un livello principiale vengono nei fatti superate da una prassi psico-sperimentale che può, in determinate condizioni, addirittura trascendere la morale convenzionale.

mundi posto a potenziare il valore simbolico dello *stupa* interpretabile anche come montagna cosmica (*meru*).

³⁴ È stato da più parti proposto come il graduale processo di divinizzazione del fondatore del Buddhadharmā si sia avvalso della propensione dei suoi seguaci a sottolinearne gli aspetti metastorici; non è pertanto da escludere che il *mahayana* sia potuto sorgere anche in connessione con il culto delle reliquie (*sharira*), i resti permanenti del maestro, reliquie di chi si è affrancato dal divenire depositate nei primi *stupa* per essere lasciate quale pegno d'eternità agli uomini.

³⁵ Cfr. GNOLI 2001.

Così il ‘grande adepto’ (*mahasiddha*) Tilopa:

Non adorare le divinità! Nessun pellegrinaggio ai luoghi sacri di abluzione!
Adorando le divinità non c’è liberazione³⁶.

Anche la venerazione al Buddha rientrerebbe dunque nelle *upaya*, le strumentalità intelligenti³⁷ che lo spirito altruistico del risveglio mette in atto, alla stregua di santi espedienti, per urgere con ogni mezzo gli uomini alla salvezza.

MASSIMILIANO A. POLICHETTI
Museo delle Civiltà
Museo Nazionale d’arte Orientale ‘Giuseppe Tucci’
massimilianoalessandro.polichetti@beniculturali.it

APPENDICE I

Presupposti razionali della rinascita

Trascrizione parziale (ed emendata) della tavola rotonda tenutasi per il convegno *Cristianesimo e reincarnazione* Roma, 22-25 aprile 1994:

POLICHETTI – La funzione chiave nel Buddhismo non è ‘estinguersi’, ma è ‘diventare un *buddha*’; diventare un *buddha* non significa annullarsi, bensì conseguire il possesso indefettibile d’uno stato di infinita beatitudine connotato da infinita consapevolezza. Tutto l’opposto del nulla, quindi. Il praticante buddhista evoluto non sta cercando di annullarsi, sta cercando di inverare in sé stesso la *peak experience* di tutto l’universo al contempo trasformando l’universo stesso, poiché in tutte le dottrine tradizionali il corpo dell’uomo è l’epitome dell’universo. Il percorso che trasforma me, la mia mente condizionata, il mio ‘oro malato’, per usare la terminologia alchemica, in un *buddha*, quello stesso percorso condiziona, migliorandolo, il contesto ambientale. Non solo il nostro prossimo, ma addirittura anche i dati più grossolani della materialità che apparentemente ci contiene; in realtà è questa stessa che viene contenuta nella nostra percezione, ma non spingiamoci ora troppo in questo. Amici miei, sarebbe bello che adesso, come un prestigiatore, dal cappello facessi uscire il coniglio della prova lampante della necessità della reincarnazione o ‘rinascita’, come preferisco dire. Certo vi sono procedure dimostrative, sono ammesse, e ne accennerò; anzi, lascerò parlare per me il Dalai Lama, in un breve passo che introduce a mio avviso in modo molto efficace questo punto. Ma, per poter seguire puntualmente queste procedure che dimostrano la razionalità del *bhavati*, cioè della rinascita, bisogna

³⁶ *Dohakosa*, XXIII, in TORRICELLI 1998, pp. 104-105.

³⁷ POLICHETTI 2001.

essere completamente padroni del codice filosofico pertinente, delle parole che si impiegano all'interno di quel sistema. Il Dalai Lama alla domanda: da dove sorge la coscienza? così risponde (tollerate che io legga queste poche righe):

Noi diciamo che la coscienza è prodotta dalla coscienza. La coscienza deve essere prodotta dalla coscienza perché non può essere prodotta dalla materia come sua causa sostanziale. Le molecole non possono creare un'entità di luminosità e conoscenza³⁸.

Questa è una delle caratteristiche eminenti della mente, la mente essendo "ciò che è chiaro e conosce" secondo quanto afferma nel VII sec. Chandrakirti, il metafisico indiano formalizzatore della scuola 'conseguenzialistica' (*prasanghika*) interna alla 'via di mezzo' (*madhyamaka*). Insomma, questo tavolo non conosce, non è causa sostanziale di un atto di consapevolezza, di auto/etero trasparenza all'essere. Dicevamo che le molecole della materia non possono creare un'entità di luminosità e conoscenza, la materia non può quindi essere la causa sostanziale della coscienza e di converso (continua il Dalai Lama):

[...] la coscienza non può essere la causa sostanziale della materia³⁹.

Questo è importante in ambito epistemologico, perché altrimenti si offrirebbe il destro a un'altra accusa che viene fatta da parte occidentale, che accusa il Buddhadharma di mentalismo, di intellettualismo. Alla domanda posta dall'opzione gnoseologica principale: qual è il rapporto tra il pensiero e l'essere? secondo la filosofia occidentale il Buddhadharma risponderebbe: è il pensiero che determina l'essere, facendolo così cadere nell'estremo dello psicologismo, del razionalismo e così via. Continua il Dalai Lama:

La coscienza si può ipotizzare soltanto come la continuazione di precedenti momenti di coscienza [...]⁴⁰.

Ecco il metodo, qui viene adombrato. Continuazione di 'precedenti' momenti di coscienza: cioè io, in questo momento, mi conosco perché immediatamente prima dell'atto di questa conoscenza c'è un momento in cui anche mi conoscevo, ed è quel momento la causa sostanziale che permette a questo momento di essere auto/etero trasparente all'essere.

MOLARI – E se sei conosciuto? È come la ragione del tuo conoscere?

POLICHETTI – Eh, ma li supponiamo un essere accidentale oppure un'entità assoluta?

MOLARI – No, no, non interessa.

POLICHETTI – Va bene, allora: se non poniamo un'entità assoluta sono d'accordo con questa affermazione: vale anche perché sono conosciuto dall'esterno.

³⁸ TENZIN GYATSO 1985, p. 62.

³⁹ *Ivi.*

⁴⁰ *Ivi.*

MOLARI – È chiaro!

POLICHETTI – Qui bisogna fare attenzione ai paletti di confine!

MOLARI – Eh, se siamo nell'ambito della ragione...

POLICHETTI – Certo! Allora, se è un cognitore mentale convenzionale, confermo che sono d'accordo; se è un ipotetico cognitore mentale che avesse già realizzato una altrettanto ipotetica indipendenza rispetto all'ambito fenomenico, devo dire di no, che non posso accettare l'assunto per ovvio 'schieramento di squadra'.

MOLARI – Non per ragione!

POLICHETTI – Però mi dovrebbe dimostrare la necessità dell'esistenza di questo ipotetico cognitore mentale assoluto, distinto dall'ambito fenomenico: lei anche parte da un assunto!

MOLARI – Appunto, è questo che io dico. Lo vede che partiamo da assunti?

POLICHETTI – Scusate, ma è l' 'abc' dell'epistemologia contemporanea, no? Ogni sistema di pensiero muove da presupposti, ahimè, indimostrabili, ma dobbiamo continuare a parlare perché ancora non posso permettermi il lusso del silenzio. Attenzione, c'è un problema di umiltà: finché non ho maturato in me la presenza...

MOLARI – Finisca i termini del libro [del Dalai Lama].

POLICHETTI – Il libro non lo finisco, finisco la frase. Allora: «La coscienza si può ipotizzare soltanto come una continuazione di precedenti momenti di coscienza; in questo modo la coscienza può essere senza principio, e in tal caso anche le nascite possono essere senza principio. La mente in generale non ha un principio, la sua continuazione non ha né principio né fine, ma ci sono menti specifiche che hanno un inizio e non una fine; e altre che hanno una fine e non un inizio⁴¹». Attenzione prima di trarre le conclusioni rispetto a quest'ultimo punto: ricordate quello che vi ho detto? Il buddhista praticante non sta cercando l'annullamento, non sta cercando di interrompere il flusso di coscienza, tutt'altro. Trasformando, perfezionando sempre di più questo flusso di consapevolezza, lo sta perpetuando, non vuole il *nirodha*, letteralmente l' 'interrompere', vuole raggiungere uno stato di indefettibile beatitudine e consapevolezza. È il *summum bonum* che viene raggiunto, ma secondo la visione buddhista. Vi ho detto che sarebbe stato solamente un segnale indicatore: allora, dato che solamente la coscienza può essere causa sostanziale di un effetto che similmente presenti caratteristiche di conoscenza e consapevolezza, andando a ritroso nella vita del mio presente *continuum* mentale arriviamo al momento cruciale dell'unione delle due cellule. Allora, in quel momento la tradizione cristiana parla di creazione dell'anima...

MOLARI – No, è il modello! La prima volta che si trova quel documento è il 1950!

POLICHETTI – Anche l'infallibilità del Papa è un modello relativamente recente, però ha determinato tantissimo in seguito! Anche se l'avessero scritto solo ieri, sappiamo come vanno avanti: l'hanno scritto, pertanto...

MOLARI – Però possiamo scrivere diversamente.

POLICHETTI – Sì, finché c'è questa libertà, utilizziamola! Allora, per la concezione

⁴¹ *Ivi*.

cattolica, il termine che dovrei usare è ‘teleologia verticale’, volendo intendere dio che verticalmente, dalla propria trascendenza, colpisce i due gameti informandoli dell’anima individua ed eterna. Nel Buddhismo non può esserci questo verticalismo cui si delega l’invenzione dell’anima individua; prima di quel determinato momento di conoscenza e consapevolezza, c’è semplicemente un altro momento di conoscenza e consapevolezza, c’è una vita prima.

Tenzin Gyatso, XIV Dalai Lama del Tibet, in SOGYAL RIMPOCHE 2011, pp. 9, 93:

Secondo l’insegnamento Buddhista, il principio creatore è la coscienza. La coscienza ha molti livelli. Ciò che chiamiamo la più interna coscienza sottile è sempre presente. La continuità di tale coscienza è qualcosa di permanente, come le particelle spaziali. per quanto riguarda la materia si tratta di particelle spaziali; per quanto riguarda la coscienza si tratta della Chiara Luce. La Chiara Luce, che è una forma particolare di energia, crea il legame con la coscienza.

[...]

La base su cui i Buddhisti accettano la rinascita è principalmente la continuità della coscienza. Prendiamo un esempio dal mondo materiale: noi riteniamo che tutti gli elementi che compongono l’universo, fino al livello microscopico, possono essere ricondotti ad un’origine, un punto iniziale in cui tutti gli elementi della materia sono condensati in quelle che vengono chiamate “particelle spaziali”. A loro volta, queste particelle sono il prodotto della disintegrazione di un precedente universo. È quindi in atto un ciclo in cui l’universo evolve e si disintegra, per poi tornare di nuovo in essere. La mente è molto simile a ciò. Il fatto che possediamo un qualcosa che chiamiamo “mente-coscienza” è ovvio, dato che l’esperienza ne testimonia l’esistenza. È anche evidente, sempre sulla base dell’esperienza, che ciò che chiamiamo “mente-coscienza” è soggetto a cambiamento in presenza di condizioni e circostanze diverse. Ci viene così rivelata la sua natura momentanea, la sua tendenza al cambiamento. Altro fatto ovvio è che i livelli grossolani della “mente-coscienza” sono strettamente correlati con le condizioni fisiologiche del corpo e anzi ne dipendono. Ma ci deve essere una base, un’energia, una sorgente che mette in grado la mente, interagendo con le particelle materiali, di produrre esseri viventi dotati di coscienza. Come il livello materiale, anche questo deve avere il suo continuum nel passato. Se ripercorriamo a ritroso la mente-coscienza scopriremo di spostare l’origine della continuità della mente, come quella dell’universo materiale, in una dimensione infinita. Essa, come possiamo vedere, è senza inizio. Perciò sono necessarie le rinascite che consentono l’esistenza del continuum mentale. Il Buddhismo postula una causalità universale in cui tutto è soggetto a cambiamento e a cause e condizioni. Non c’è quindi spazio per un dio creatore, né per

esseri autocreati: tutto sorge in conseguenza di cause e condizioni. Quindi anche la mente, o coscienza, viene in essere in quanto prodotto dei suoi istanti precedenti. Le cause e le condizioni di cui parliamo sono di due tipi: cause sostanziali, cioè la sostanza da cui tutto viene prodotto, e fattori co-agenti, che contribuiscono al prodursi della causalità. Nel caso della mente e corpo, anche se interagiscono tra di loro, nessuno dei due può divenire la sostanza dell'altro. Mente e Materia, benché interdipendenti, non possono essere cause sostanziali l'una dell'altra. Questa è la base su cui il Buddhismo accetta la rinascita⁴².

APPENDICE II

Esercizio della consapevolezza della morte (dal Satipatthanasutra)

FASE I

L'INEVITABILITÀ DELLA MORTE

- noi tutti dobbiamo inevitabilmente morire
- la durata della nostra vita decresce continuamente senza sosta
- la quantità di tempo che abbiamo a disposizione per sviluppare la mente durante la nostra vita è molto poca

L'INCERTEZZA SUL TEMPO DELLA MORTE

- la durata della vita è incerta
- esistono molteplici cause di morte
- il corpo umano è estremamente vulnerabile

SOLO L'APPROFONDIMENTO DEL DHARMA PUÒ AIUTARCI AL MOMENTO DELLA MORTE

- i possedimenti e gli oggetti di godimento materiali non possono aiutarci
- le persone che amiamo non possono aiutarci
- il nostro proprio corpo non può esserci di nessun aiuto.

FASE II

- vedo il mio corpo, morto da pochi giorni, gonfio, livido, in suppurazione
- vedo il mio corpo infestato da vermi e insetti
- vedo che tutto quanto rimane del mio corpo è uno scheletro con della carne e del sangue ancora attaccati considero ulteriormente lo scheletro del mio cadavere spoglio d'ogni traccia di carne, ma ancora sporco di sangue e tenuto insieme dai tendini
- tutto quello che rimane del mio corpo morto è uno scheletro non più macchiato di sangue, tenuto insieme dai tendini
- vedo che tutto quanto è rimasto si riduce a un mucchio d'ossa disperse: le ossa

⁴² Il XIV attuale Dalai Lama si era soffermato sul tema della continuità ontologica della coscienza anche nel suo "Commento introduttivo" a GYURME DORJE 2007, pp. V-XVII.

dei piedi sono scomparse, così pure le ossa delle mani; i femori, il bacino, la colonna vertebrale, la mascella, i denti e il cranio sono sparsi verso differenti direzioni; non sono altro che nude ossa

- tutto quello che rimane è una raccolta di ossa sbiancate
- passa un anno e vedo che il mio corpo morto è ridotto a un mucchio di vecchie ossa
- queste ossa degradano, divenendo polvere; soffiate via e disperse dal vento esse non possono più nemmeno essere ancora chiamate ossa.

BIBLIOGRAFIA

- GNOLI 2001: R. GNOLI (a cura di), *La rivelazione del Buddha, Vol. I - I testi antichi*, Milano 2001.
- GYURME DORJE 2007: GYURME DORJE (a cura di), *Padmasambhava, Il libro tibetano dei morti*, Milano 2007.
- HOPKINS 1983: J. HOPKINS, *Meditation on Emptiness*, London 1983.
- LATI RINPOCE, HOPKINS 1980: LATI RINPOCE, J. HOPKINS, *Morte, stato intermedio e rinascita nel Buddhismo tibetano*, Roma 1980.
- LATI RINBOCHAY, DENMA LOCHO RINBOCHAY, ZAHLER, HOPKINS 1983: LATI RINBOCHAY, DENMA LOCHO RINBOCHAY, L. ZAHLER, J. HOPKINS, *Meditative States in Tibetan Buddhism*, London 1983.
- MONDIN 1989: B. MONDIN, *Preesistenza, sopravvivenza, reincarnazione*, Milano 1989.
- MULLIN 1986: G. H. MULLIN, *La morte nella tradizione tibetana*, Roma 1986.
- PABONKA RIMPOCE 1998: PABONKA RIMPOCE, *La Liberazione nel Palmo della Tua Mano. Una Breve Dissertazione sul Sentiero per l'Illuminazione*, Pomaia (Pisa) 1998.
- POLICETTI 2001: M. A. POLICETTI, "Gli 'Abili Metodi' nel 'Sutra del Loto' e nel Buddhismo Mahayana", in M. I. MACIOTI (a cura di) *Sutra del Loto - Un invito alla lettura*, Milano 2001, pp. 109-121.
- SCHUMANN 1986: H. W. SCHUMANN, *Il Buddha storico*, Roma 1986.
- SOGYAL RIMPOCHE 2011: SOGYAL RIMPOCHE, *Il libro Tibetano del Vivere e del Morire*, Roma 2011.
- TATZ, KENT 1980: M. TATZ, J. KENT, *Rinascere: il gioco tibetano della liberazione*, Milano 1980.
- TENZIN GYATSO 1985: TENZIN GYATSO (XIV DALAI LAMA), *Benevolenza, chiarezza e introspezione*, Roma 1985.
- TORRICELLI 1998: F. TORRICELLI, *Tilopa - Atti e Parole*, Roma 1998.
- THURMAN 1998: R. A. F. THURMAN (a cura di), *Il libro tibetano dei morti*, Vicenza 1998.
- TUCCI, GHERSI 1934: G. TUCCI, E. GHERSI, *Cronaca della spedizione scientifica Tucci nel Tibet Occidentale (1933)*, Roma 1934.
- TUCCI 1969: G. TUCCI, *Teoria e pratica del mandala, con speciale riguardo alla moderna psicologia del profondo*, Roma 1969.
- VARELA 2000: F. J. VARELA (a cura di), *Il sonno, il sogno, la morte. Un'esplorazione della consapevolezza con il Dalai Lama*, Vicenza 2000.
- WILLIAMS 1998: P. WILLIAMS (a cura di), *Shantideva - Bodhicharyavatara. Una guida al sentiero buddhista del risveglio*, Roma 1998.
- WILLSON 1987: M. WILLSON, *Rebirth and the Western Buddhist*, London 1987.

Discussioni online

MASSIMILIANO A. POLICETTI: <http://quod.lib.umich.edu/a/ars/13441566.0044.001?view=text;rgn=main>



Per vedere il filmato integrale dell'intervento inquadrare il QR Code con il cellulare (dopo aver scaricato l'apposita applicazione).

**THE STUDY OF HUMAN REMAINS IN THE RECONSTRUCTION OF FUNERARY RITUALS: THE
IBEROMAURUSIAN NECROPOLIS OF TAFORALT (MOROCCO, 15000-12500 CAL BP)**

Introduction

Historical and ethno-anthropological studies demonstrate that past and present societies developed rituals (i.e. structured and repeated behaviour) deriving from beliefs shared by the community and representing means of social identification and cohesion¹. In the course of human evolution the emergence of ritual behaviour has certainly represented an important achievement, but its temporal location remains indefinite. In fact, finding evidence for ritual behaviour in prehistoric societies is very difficult, as rituals do not leave unambiguous material traces. Death is a context where these traces, being directed to the human body and its accompanying structures and objects, are most likely to be preserved. Though traces of mortuary activity can be found on human remains from early times, it is not possible to assign these signs to sporadic practices or to structured rituals, at least until the end of the Pleistocene, when inhumation became systematic and the dead began to be buried in specific places².

In this work, we will focus on the Iberomaurusian group that buried their dead in the Taforalt cave (Morocco), around 15-12,000 BP. Iberomaurusians, bearers of the first Upper Palaeolithic culture of the Maghreb (about 20-10,000 BP), were the first people in north Africa that began to systematically practice inhumation³. The aim of this work is double:

1. To demonstrate how it was possible to attest the presence of funerary rituals using human bones as the major documents⁴;
2. To suggest possible interpretations of the significance of these rituals.

The Taforalt human skeletal collection derives from excavations of the Taforalt cave carried out in the 1950s by J. Roche⁵. The necropolis, referred to the last phase of the long Iberomaurusian occupation of the site, yielded many human remains (adults and subadults of both sexes) in 28 multiple graves⁶. It is situated at the bottom of the cave, separated from the archaeological deposits found in the cave centre by a large rock that fell from the roof before the Iberomaurusian occupation of the site⁷.

Due to the scarcity of archaeological information available regarding the necropolis, we undertook a careful study of the skeletal collection, compiling a detailed bone inventory for each grave and documenting all the *peri* and *post mortem* lesions and

¹ HERTZ 1905-6; VAN GENNEP 1981; cfr. ELIADE 2008.

² PARKER PEARSON 1999; PETTITT 2011.

³ BOUZOUGGAR *ET AL.* 2008; BARTON *ET AL.* 2013; HUMPHREY *ET AL.* 2012.

⁴ MARIOTTI *ET AL.* 2009; BELCASTRO, CONDEMI, MARIOTTI 2010; MARIOTTI, CONDEMI, BELCASTRO 2014.

⁵ ROCHE 1963.

⁶ FEREMBACH *ET AL.* 1962. Thirteen new inhumations have been excavated recently, and seven human bone samples yielded age estimations between 15,077 and 13,920 cal BP (HUMPHREY *ET AL.* 2014).

⁷ ROCHE 1963.

the intentional bone modifications⁸. Later, Jean Roche kindly made available some unpublished field photographs and plots regarding his excavations of the necropolis, giving us the possibility to test the validity of the hypotheses previously advanced (e.g. the type of burial, primary or secondary), as well as to describe some additional aspects of the funerary customs of the Tavoralt population (e.g. bovid horns and stones associated to the graves)⁹.

Reconstruction of funerary rituals

The 26 graves with adult or adolescent remains¹⁰ contain incomplete skeletons of several individuals¹¹, often represented only by “scattered” bones; 5 graves are “ossuaries”.

On the basis of the degree of completeness of the skeletons and of the type of missing bones, we hypothesised the presence of primary inhumations, secondary depositions¹² or, more often, of graves including both primary and secondary depositions. A selection of bones is also attested: 6 graves lack cranial elements, while 7 graves show mandibles without any part of the corresponding skulls. Moreover, 21 graves contain single copies of paired bones (long bones and shoulder girdle bones), 5 of which contain elements of only one side¹³.

Considering that, in some instances, bones clearly pertaining to the same individual were labelled with different grave numbers, possibly indicating that they were recovered from different graves¹⁴, we calculated the Minimum Number of Individuals considering the whole necropolis, obtaining a value of about 40 adolescents or adults. Our estimation halves the previous number of 80 individuals calculated by Ferembach¹⁵ by summing the number of individuals present in each grave.

The distribution of intentionally modified bones show that treatment of the cadaver was performed at least in a few cases, and that ochre-dyeing of single bones was a common practice¹⁶. The position and distribution of the cut marks within the bone/skeleton show that they were related to disarticulation and defleshing. The detached

⁸ MARIOTTI *ET AL.* 2009; BELCASTRO, CONDEMI, MARIOTTI 2010. The first publications on the site (ROCHE 1953a; Id. 1953b; Id. 1963) contain only a general description of the necropolis, without details of the various graves. The monograph on the human remains (FEREMBACH *ET AL.* 1962) reported an inventory for each grave, considering especially the cranial remains and some of the long bones.

⁹ MARIOTTI, CONDEMI, BELCASTRO 2014. The plans of 6 graves and the photographs of 11 graves were found.

¹⁰ We examined only the bones of adult or adolescent individuals. The child remains were studied by MERRIMAN (2003), who noticed the presence of cut marks, but did not provide an inventory of the bones. These bones will be the object of our future work.

¹¹ Only 3 graves might contain bones of a single individual; MARIOTTI *ET AL.* 2009.

¹² For example, grave XXII, with a male skeleton, missing only the cranium, cervical vertebrae and right humerus, was considered as primary burial; grave X, with a male calotte and tibia, was considered as secondary deposition.

¹³ MARIOTTI *ET AL.* 2009.

¹⁴ Errors in bone labelling are also possible. The reasoning that lead us to consider bones with different grave numbers as effectively found in different graves is discussed in MARIOTTI *ET AL.* 2009. See also *infra*.

¹⁵ FEREMBACH *ET AL.* 1962.

¹⁶ Cut marks are found in the skeletons of graves V and XII, but single bones with cut marks were found in at least 3 other graves; colored bones are found in 13 graves (MARIOTTI *ET AL.* 2009; MARIOTTI, BELCASTRO, CONDEMI 2016).

body parts were never found in the same grave with the bones bearing cut marks. Normally only a few specimens per grave are coloured, with a preference for cranial bones. Only in grave XII is the incomplete skeleton of a man completely coloured¹⁷; this is one of the two cases¹⁸ where both ochre and cut marks were present on the same bones. In these cases, the ochre covers the cuts, and was thus applied on bones already cleared of soft tissues.

As an example we describe here the case of grave XX, containing an incomplete female skeleton as well as some other bones pertaining to at least two other individuals (a male cranium and other cranial fragments, some vertebrae, a pair of fragmentary male scapulae, two ulnar fragments, some hand bones and a left ischial tuberosity). The female skeleton belongs to a young woman extremely small in comparison to the other members of the group (“dwarf”), whose lower limb bones (except the left femur) were labelled XIX¹⁹. The field plots and photographs of grave XX, that we later found, supported our hypothesis that grave XX represented the primary inhumation of the young woman, from which the bones labelled XIX were withdrawn²⁰. The right ulna of the woman is the only bone of this grave painted with red ochre (*Fig. 1*).

To sum up, we found evidence of extensive bone manipulation. Bones, obtained by retrieval from previous inhumations or by disarticulation/defleshing, were systematically displaced, sometimes coloured with red ochre, and finally disposed of in secondary deposition, often within other primary inhumations from which other bones were retrieved in turn. It is possible that, before their definitive burial, the bones were used in ceremonies or circulated as relics²¹. The colouring of bones took place, always, when they were devoid of soft tissues. The funerary rituals at Taforalt were thus carried out following a sequence of events: 1. first treatment after death (primary burial/disarticulation); 2. disappearance of soft, “unstable” tissues (decomposition/defleshing); 3. secondary burial of “stable” bones. This sequence reflects the tripartite structure of the rites of passage from one social condition to another identified by Van Gennep in 1909, implying three phases: 1. Separation from the original group (symbolic death of the individual in his old social condition); 2. Liminal period, representing a transition phase; 3. Aggregation to the new group (re-birth in the new social condition) (*Fig. 2*). Death, as other significant events of the individual life, was conceived as a passage to another social dimension²².

¹⁷ In grave XII, a special grave in the necropolis that was the object of a specific study (BELCASTRO, CONDEMI, MARIOTTI 2010), we found evidence for *peri mortem* violence in the skull of the dismembered and ochre-dyed man. Two subadult skulls of the same grave revealed traces of disarticulation, defleshing, enlarging of the occipital foramen and ochre dyeing of both the outer and inner skull surfaces. Overall, these findings could suggest the presence of human sacrifice and cannibalism.

¹⁸ The other case is the cranium of grave VIII (MARIOTTI *ET AL.* 2009).

¹⁹ FEREMBACH *ET AL.* 1962; MARIOTTI *ET AL.* 2009.

²⁰ MARIOTTI, CONDEMI, BELCASTRO 2014.

²¹ Cf. PETTIT 2011.

²² MARIOTTI, CONDEMI, BELCASTRO 2014; VAN GENNEP 1981. The existence of other rites of passage is indicated, for the Taforalt people, by the evulsion of upper central incisors, in both males and females, at an age around adolescence, probably a passage to adulthood. This practice was universal among Iberomaurusians, and persisted in later cultures of north Africa, at least until the Neolithic period (BONFIGLIOLI *ET AL.* 2004; HUMPHREY, BOCAEGE 2008).

Possible interpretation of funerary rituals

Group identity and cohesion

The Taforalt necropolis is the first cemetery in north Africa²³. The beginning of systematic inhumation of corpses and the onset of cemeteries in the late Pleistocene, also documented in the Natufian Levant and in Epigravettian Italy, has been related to ecological changes that induced an intensive exploitation of the environment, with increased group extension and decreased mobility²⁴. In this context, forms of social cohesion developed, among which there were funerary rituals in common places. In this respect a relevant aspect highlighted in our previous reconstruction concerns the disaggregation of the body (only some bones of an individual were manipulated and placed in secondary deposition) and the mixing up of the bones of several individuals (the bones of a single individual are found in more than one tomb, mixed with the bones of other individuals). These issues point to an emphasis on the group instead of single individuals²⁵, and could be a means of strengthening of social bonds within the group, or, maybe, also among groups²⁶. These practices imply a strong relationship between the living and the dead, and the bones could have become symbols of permanence. We can postulate the onset of an ancestor worship. The absence of grave goods²⁷ could also be seen as the need to emphasize group membership instead of the individuality of the dead.

The field documents made recently available by Roche attest the presence of large stones placed above both primary and secondary depositions. Among the many possible interpretations²⁸, the presence of the rocks also above definitive (?) secondary depositions suggests that they represented a socially important memory sign.

Symbols of re-birth

The funerary use of red ochre and bovid horns, that are sometimes associated to burials, could be related to concepts of re-birth. Ochre can have aesthetic, utilitarian (antiseptic properties, neutralization of odours, hide tanning, etc.) and symbolic meanings. These functions can coexist. The colouring of bones certainly has a symbolic meaning. The obvious association is with blood, especially with the blood

²³ HUMPHREY *ET AL.* 2012.

²⁴ BYRD, MOANHAN 1995; PETTIT 2011.

²⁵ Cf. PARKER PEARSON 1999, p. 52; CHÉNIER 2009. At Taforalt, both the corpse and the skeleton were “disaggregated”.

²⁶ The Taforalt cave is placed at the crossing of communication routes, and it is possible that it represented a sacred place for several Iberomaurusian groups (cf. MARIOTTI *ET AL.* 2009). The evulsion of central upper incisors was a universal practice among Iberomaurusian people, and it is thus possible that they recognise themselves as part of a wider group. Ethnological studies have often related the practice of secondary burial to the strengthening of social bonds among groups normally living in separated settlements (HERTZ 1905-1906; METCALF, HUNTINGTON 1991).

²⁷ In a few cases there are little stones or other simple items (ROCHE 1963). Bovid horns associated to burials will be considered below.

²⁸ The custom of “blocking” the dead with stones or slabs is widespread from the Upper Palaeolithic onwards. Possible interpretations include necrophobic practices, marking of the location of the burial to facilitate later bone removal for secondary ceremonies, funerary monuments to signal the accomplishment of funerary rites (definitive aggregation of the dead to the society of the Other World; end of the mourning period for the living) (HERTZ 1905-1906; KUIJT 1996).

of fertility (menstrual blood) and birth (blood covering the newborn). At Taforalt bones were coloured when cleared of soft tissues, thus after the liminal period of corpse “instability”. It is thus possible that red ochre symbolized the blood of birth, in this case re-birth in the new status of dead (ancestor?).

The few descriptions and field documents available show that some graves contain, or are covered with, bovid (mouflon) horns²⁹. A mortar for grinding the ochre ore bears engravings likely representing mouflon horns³⁰. This object attests an association between bovid horns and red ochre. If red ochre in this mortuary context could be a symbol of re-birth, it is possible that bovid horns too were a symbol of re-birth or fertility. Beginning in the Neolithic, the bovid horns characterize the fertility gods, and the bull or ram represent the sexual and fertilizing power³¹. Many examples can be drawn from ancient Egypt and classical Greek and Roman mythology, as well as from ethnographic reports³². Even though the comparison cases come from agricultural societies, a representation of the power of life, fertility and regeneration is certainly possible also at Taforalt, even if the specific symbolic meaning of the association of bovid horns with burials remains unknown.

It is also possible that the disaggregation of the body/skeleton itself was considered as a necessary prelude to regeneration. In the much later agrarian mythologies of the Mediterranean area dismembering of a god (symbolising the “killing” of the plants during the harvest) allowed the regeneration of vegetal life. Fertility deities of the vegetation are funerary gods as well (Osiris, Dionisos, Demetra, ...) ³³. In a Nordic cosmogony the elements of the universe took origin from the body parts of the giant Ymir (the earth from his flesh, the sea from his blood, the mountains from his bones, etc.) and a similar myth is described in the *Rg-Veda* regarding the dismembering of the giant Purusha³⁴. Dismembering and defleshing constitute the fulcrum of the initiation rites of Eurasian, Australian, American and African shamans or medicine-men. The ‘contemplation’ of himself as a skeleton is an important stage in the initiation rites of Eskimo shamans. Bones symbolize the complete reintegration in

²⁹ ROCHE 1953a; ID. 1953b; ID. 1963; MARIOTTI, CONDEMI, BELCASTRO 2014. In 4/5 of the documented cases they are associated with female or child burials, but note that we do not have this information for all the graves.

³⁰ ROCHE 1963.

³¹ ELIADE 2008.

³² In the indo-Mediterranean world the fertilizer sky gods are identified with the bull or the ram and are often associated to cow-goddesses (ELIADE 2008). To remain in north Africa, in ancient Egypt the ram associated with the sun gods Amon and Ra symbolizes the creative force of the sun. Ra crosses the sky in his diurnal aspect of scarab and the Other World in his nocturnal aspect of ram, bringing light and life to the deceased. The sacred bulls Mnevi and Api were related to the force and procreative power of the pharaoh (BUONGARZONE 2007). In a bas relief the cow goddess Hathor, associated to femininity and maternity, is represented giving food and drink to the soul of the dead thus insuring its survival (ELIADE 2008). She was ambivalent and could destroy humanity or assure the travel of the dead to the afterlife (BUONGARZONE 2007). Among the Bara of Madagascar cows are believed to contain the force of life and they play a very important role in the various phases of the complex funerary rituals of this population. In particular, in the secondary burial ceremony, the human bones are scraped clean and rubbed with cow grease before being arranged in the tomb with new clothes and horns of a slaughtered ox (METCALF, HUNTINGTON 1991).

³³ DE MARTINO 2008; ELIADE 2008. The son of Zeus and Demetra/Persefone, identifiable with Dionisos, bore a pair of horns and was later dismembered giving origin to the grapevine (KERÉNYI 1998).

³⁴ CHIESA ISNARDI 1991; GIRARD 2004.

the matrix of life and the possibility of regeneration, and have to be enumerated and named by the future shaman³⁵.

Conclusions

Our study documents the presence of funerary rituals in a Late Upper Palaeolithic population. These rituals imply shared belief systems among group members and the onset of some sorts of collective memory. The belief systems of this prehistoric population will probably remain obscure forever, but the comparison with rites and myths with a wide geographical and chronological distribution, documented by historical or ethnographical reports, suggests that symbolism related to the regeneration of life after death could have been developed. It is possible that red ochre, bovid horns and also the disaggregation of the corpse/skeleton were related to concepts of re-birth. De Martino points out that the death of others can be seen as a document of the permanent conflict between nature and culture³⁶. Man cannot succumb to nature, but must manage it on the cultural level. Perhaps the (unconscious) need for human intervention over nature is a cultural prelude (exaptation) to the development of the Neolithic civilizations, when man seeks to become independent of the natural cycles of wild plants and wildlife. Also, the bond that is established with the burial place (cemetery) develops before the bond with the territory brought by the Neolithic economy.

Acknowledgements

We thank Prof. Henry de Lumley, Dr. Dominique Grimaud Hérvé and Dr. Amélie Vialet, who permitted the study of the Taforalt collection at the Institut de Paléontologie Humaine in Paris. We are grateful to Abbé Jean Roche for allowing us access to his unpublished documentation. Thanks also to Virna Candini for her help to improve the pictures.

VALENTINA MARIOTTI

Laboratorio di Bioarcheologia ed Osteologia Forense - Dipartimento BiGeA - Alma Mater Studiorum
Università di Bologna, Bologna, Italy.

UMR 7268 ADÉS, Anthropologie Bioculturelle, Droit, Ethique et Santé, CNRS / Université d'Aix-
Marseille / EFS, Faculté de Médecine, Marseille, France.
valentina.mariotti@unibo.it

SILVANA CONDEMI

UMR 7268 ADÉS - Anthropologie Bioculturelle, Droit, Ethique et Santé, CNRS / Université d'Aix-
Marseille / EFS, Faculté de Médecine, Marseille, France.
silvana.condemi@univ-amu.fr

³⁵ ELIADE 2005.

³⁶ "...la morte altrui si configura come documento del permanente conflitto tra natura e cultura". DE MARTINO 2008, p. 308.

MARIA GIOVANNA BELCASTRO

Laboratorio di Bioarcheologia ed Osteologia Forense - Dipartimento BiGeA - Alma Mater Studiorum
Università di Bologna, Bologna, Italy.

UMR 7268 ADÉS, Anthropologie Bioculturelle, Droit, Ethique et Santé, CNRS / Université d'Aix-
Marseille / EFS, Faculté de Médecine, Marseille, France.

Centro Studi e Ricerche Enrico Fermi, Roma, Italy
maria.belcastro@unibo.it

BIBLIOGRAPHY

- BELCASTRO, CONDEMI, MARIOTTI 2010: M.G. BELCASTRO, S. CONDEMI, V. MARIOTTI, “Funerary practices of the Iberomaurusian population of Taforalt (Tafoughalt; Morocco, 11-12,000 BP): the case of grave XII”, in *Journal of Human Evolution* 58, 2010, pp. 522-532.
- BARTON *ET AL.* 2013: R. N. E. BARTON, A. BOUZOUGGAR, J. T. HOGUE, S. LEE, S. N. COLLCUTT, P. DITCHFIELD, “Origins of the Iberomaurusian in NW Africa: new AMS radiocarbon dating of the Middle and Later Stone Age deposits at Taforalt Cave, Morocco”, in *Journal of Human Evolution* 65, 2013, pp. 266-281.
- BONFIGLIOLI *ET AL.* 2004: B. BONFIGLIOLI, V. MARIOTTI, F. FACCHINI, M. G. BELCASTRO, S. CONDEMI, “Masticatory and non-masticatory dental modifications in the Epipaleolithic necropolis of Taforalt (Morocco)”, in *International Journal of Osteoarchaeology* 14, 2004, pp. 448-456.
- BOUZOUGGAR *ET AL.* 2008: A. BOUZOUGGAR, R. N. E. BARTON, S. BLOCKLEY, C. BRONK-RAMSEY, S. N. COLLCUTT, R. GALE, T. F. G. HIGHAM, L. T. HUMPHREY, S. PARFITT, E. TURNER, S. WARD, “Reevaluating the Age of the Iberomaurusian in Morocco”, in *African Archaeological Review* 25, 2008, pp. 3-19.
- BUONGARZONE 2007: R. BUONGARZONE, *Gli Dei egizi*, Roma 2007.
- BYRD, MOANHAN 1995: B. F. BYRD, C. M. MONAHAN, “Death, mortuary ritual, and Natufian social structure”, in *Journal of Anthropological Archaeology* 14, 1995, pp. 251-287.
- CHÉNIER 2009: A. CHÉNIER, “Bones, people and communities: tensions between individual and corporate identities in secondary burial ritual”, in *Nexus: The Canadian Student Journal of Anthropology* 21, 2009, pp. 27-40.
- CHIESA ISNARDI 1991: G. CHIESA ISNARDI, *I miti nordici*, Milano 1991.
- DE MARTINO 2008: E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale nel modo antico. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Torino 2008 (Ed. orig. 1958).
- ELIADE 2008: M. ELIADE, *Trattato di storia delle religioni*, Torino 2008 (Ed. orig. 1948).
- ELIADE 2005: M. ELIADE, *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Roma 2005 (Ed. orig. 1968²).
- FEREMBACH *ET AL.* 1962: D. FEREMBACH, J. DASTUGUE, M. J. POITRAT-TARGOWLA, *La Nécropole Épipaléolithique de Taforalt (Maroc oriental). Études des Squelettes Humains*, Rabat - Paris 1962.
- GIRARD 2004: R. GIRARD, *Il sacrificio*, Milano 2004 (Ed. orig. 2002).
- HERTZ 1905-6: R. HERTZ, “Contribution à une étude de la représentation collective de la mort”, in *Année Sociologique* 1905-6, pp. 48-137.
- HUMPHREY *ET AL.* 2012: L. HUMPHREY, S.M. BELLO, E. TURNER, A. BOUZOUGGAR, N. BARTON, “Iberomaurusian funerary behavior: Evidence from Grotte des Pigeons, Taforalt, Morocco”, in *Journal of Human Evolution* 62, 2012, pp. 261-273.
- HUMPHREY *ET AL.* 2014: L. HUMPHREY, I. DE GROOTE, J. MORALES, N. BARTON, S. COLLCUTT, C. BRONK RAMSEY, A. BOUZOUGGAR, “Earliest evidence for caries and exploitation of starchy plant foods in Pleistocene hunter-gatherers from Morocco”, in *Proceedings of the National Academy of Sciences* 21, 2014, pp. 954-959.
- HUMPHREY, BOCAEGE 2008: L. T. HUMPHREY, E. BOCAEGE, “Tooth Evulsion in the Maghreb: Chronological and Geographical Patterns”, in *African Archaeological Review* 25, 2008, pp. 109-123.

- KERÉNYI 1998: K. KERÉNYI, *Gli dei della Grecia*, Milano 1998 (Ed. orig. 1962).
- KUIJT 1996: I. KUIJT, “Negotiating equality through ritual: A consideration of Late Natufian and Prepottery Neolithic A period mortuary practices”, in *Journal of Anthropological Archaeology* 15, 1996, pp. 313-336.
- MARIOTTI *ET AL.* 2009: V. MARIOTTI, B. BONFIGLIOLI, F. FACCHINI, S. CONDEMI, M. G. BELCASTRO, “Funerary practices of the Iberomaurusian population of Taforalt (Tafoughalt) (Morocco, 11000-12000 BP): new hypotheses based on a grave by grave skeletal inventory and evidence of deliberate human modification of the remains”, in *Journal of Human Evolution* 56, 2009, pp. 340-354.
- MARIOTTI, CONDEMI, BELCASTRO 2014: V. MARIOTTI, S. CONDEMI, M. G. BELCASTRO, “Iberomaurusian funerary customs: new evidence from unpublished records of the 1950s excavations of the Taforalt necropolis (Morocco)”, in *JASc* 49, 2014, pp. 488-499.
- MARIOTTI, BELCASTRO, CONDEMI 2016: V. MARIOTTI, M. G. BELCASTRO, S. CONDEMI, “From corpse to bone: funerary rituals of the Taforalt Iberomaurusian population”, Actes de la 1840ème réunion scientifique de la Société d’Anthropologie de Paris (Paris 28-30 janvier 2015), in *Bulletins et Mémoires de la Société d’Anthropologie de Paris* 28, 2016, pp. 60-65.
- MERRIMAN 2003: J. D. MERRIMAN, *Fossil children. An exploration of developmental patterns found in subadult skeletons from Epipaleolithic North Africa*, Ph.D. Dissertation, State University of New York 2003.
- METCALF, HUNTINGTON 1991: P. METCALF, R. HUNTINGTON, *Celebrations of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual*, New York 1991².
- PARKER PEARSON 1999: M. PARKER PEARSON, *The Archaeology of Death and Burial*, Stroud 1999.
- PETTITT 2011: P. PETTITT, *The Palaeolithic Origins of Human Burial*, New York 2011.
- ROCHE 1953a: J. ROCHE, “Note préliminaire sur les fouilles de la grotte de Taforalt (Maroc oriental)”, in *Hespéris, Archives Berbères et Bulletin de l’Institut des Hautes études marocaines 1er-2e trimestres* 1953, pp. 1-28.
- ROCHE 1953b: J. ROCHE, “La grotte de Taforalt”, in *Anthropologie* 57, 1953, pp. 375-380.
- ROCHE 1963: J. ROCHE, *L’Epipaléolithique marocain*, Paris 1963.
- VAN GENNEP 1981: A. VAN GENNEP, *I riti di passaggio*, Torino 1981 (Ed. orig. 1909).



Fig. 1. Taforalt grave XX. Left: bones of the female skeleton present in the osteological collection; in black the bones labelled XX (horizontal lines: incomplete or fragmented parts; arrow: ochre-dyed ulna), in grey the bones labelled XIX. Right: field plot (arrow: ochre-dyed ulna; circles: bones of other individuals). Note that the bones labelled XIX are not plotted in grave XX, supporting the hypothesis that they were effectively found in grave XIX (picture by V. Mariotti)

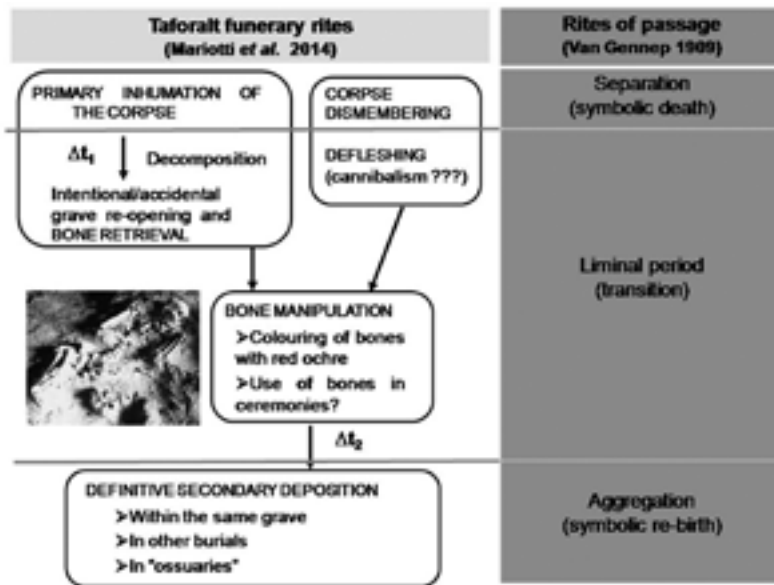


Fig. 2. Scheme representing the possible correspondence among the phases of the funerary rites reconstructed for the Taforalt Iberomausian population with those of the rites of passage identified by Van Gennep in 1909 (picture by V. Mariotti)



Per vedere il filmato integrale dell'intervento inquadrare il QR Code con il cellulare (dopo aver scaricato l'apposita applicazione).

L'AREA SACRA DI DABA (MUSANDAM, OMAN, II-I MILLENNIO a.C.). I MORTI OLTRE LA MORTE. L'ANALISI TAFONOMICA E L'INTERPRETAZIONE DEI PROCESSI CULTURALI E NATURALI SULLE OSSA DI LCG2

Introduzione

Il complesso funerario di Daba¹ è attualmente costituito da due grandi tombe collettive (LCG1 e LCG2)², da una tomba partica e da diverse fosse rituali ricche di oggetti in bronzo³. LCG2 è stata usata in un arco di tempo che va dal *Late Bronze Age* (1600-1350 a.C.) fino all'*Iron Age* II/III (circa 600 a.C.). Quest'area sacra si inserisce nel panorama archeologico degli Emirati (*Fig. 1*) ed è circondata da molti altri siti, sia a carattere abitativo (Tel Abrak, Masafi e Hili) che funerario (Jebel Buhais, Shimal e Asimah) risalenti all'età del Ferro⁴. Le evidenze archeologiche suggeriscono che tutta l'area funeraria possa essere stata utilizzata come tributo monumentale ad alleanze tribali risalenti alla fine del II millennio a.C. (Bortolini, Tosi 2011).

Le tombe collettive (*Fig. 2*) sono state indagate durante due campagne di scavo (dal 2013 al 2015). Durante la seconda missione sono emerse le strutture più elevate e le fasi d'uso più tarde della LCG2, che, seppure non ancora completamente indagata, ha restituito un numero cospicuo di oggetti e contesti deposizionali per lo più intatti⁵. Mentre la prima tomba collettiva (14x3,5 metri) ha fornito principalmente dati quantitativi sugli oggetti e sui reperti osteologici⁶, la LCG2 (23x6 metri) (*Fig. 3*) ha permesso valutazioni e ipotesi su quello che appare un complesso rituale funerario che poteva implicare un trattamento dei cadaveri prima della sepoltura definitiva, lo spostamento di corpi o parte di essi e il riuso delle strutture principali della tomba. Al momento LCG2 ha restituito migliaia di oggetti (più di 2000 quelli di pregio), spesso in stretta associazione con resti umani e animali e in essa sono state riconosciute diverse fasi di frequentazione, restauro e riorganizzazione delle strutture come l'aggiunta di camere esterne o localizzate lungo il perimetro originale⁷. La grande

¹ La città di Daba sorge all'incrocio di un Sultanato (quello dell'Oman, di cui il Musandam è un *exclave* in territorio degli Emirati) con due degli Emirati che fanno parte degli UAE (Sharjah e Fujairah). La sua posizione, sulla costa araba dello stretto di Hormuz, all'imbocco del golfo Persico ma protesa nell'oceano Indiano, le ha conferito un ruolo primario negli scambi culturali e commerciali tra la Penisola araba da un lato e Iran e subcontinente indiano dall'altro.

² Prospezioni geofisiche hanno evidenziato la presenza di quelle che sono state interpretate come ulteriori tombe collettive.

³ Si tratta di vasellame e armi in ottime condizioni di conservazione e di pregevole fattura.

⁴ L'Età del Ferro in Arabia orientale è stata definita sulla base della cronologia iraniana ed è suddivisa in tre fasi: *Iron Age* I (1200 – 1000 BC), un periodo di transizione tra la tarda Età del Bronzo e l'Età del Ferro propriamente detta e che è stata evidenziata solo in pochi siti (Shimal, Tell Abraq, Kalba); *Iron Age* II (1000 BC – Circa 600-550 BC), che è la fase principale dell'Età del Ferro locale; *Iron Age* III (600-550 – 250 BC), una fase tarda, poco rappresentata e pochissimo compresa, forse contemporanea della *Iron Age* III Iraniana. Le fasi più antiche sono caratterizzate, in realtà, da un uso occasionale di oggetti in ferro per lo più di importazione.

⁵ A differenza dei siti vicini, le tombe di Daba sono ben conservate e per lo più inviolate.

⁶ Si tratta dei resti di almeno 188 individui e quasi 2000 oggetti di fattura pregiata tra vasellame in bronzo e steatite, daghe, bracciali, punte di freccia, medaglioni decorati in conchiglia e numerose perline e collane di materiali diversi.

⁷ Le strutture accessorie a quella principale sono tutte poste a est della LCG2. Si tratta di recinti, circoli e altari probabilmente edificati con le stesse pietre della LCG2

camera rettangolare è semi sotterranea, circondata da una corona di pietre che si innalzano fino a 1,5 metri dal piano di calpestio. L'entrata originaria della tomba è stata, in un momento successivo, arricchita da un recinto rettangolare, la cosiddetta *entrance hall*, che ospitava alcune delle deposizioni più interessanti tra cui 6 primarie (solo 2 riferibili ad individui adulti, entrambi di sesso femminile).

L'ampio spazio della *Large Collective Grave 2* e strutture accessorie ha restituito diverse tipologie di sepolture classificabili in base alla loro organizzazione spaziale, alla quantità di elementi scheletrici presenti e all'associazione con il corredo e resti animali. Le fasi più recenti e superficiali, probabilmente di abbandono, sono caratterizzate da ossa sparse e frammentate non interpretabili come deposizioni intenzionali. Gli strati sottostanti hanno restituito gruppi di ossa umane, spesso riferibili ad azioni antropiche volontarie, che sono stati definiti *Bone Clusters* (BC). Le fasi più antiche sono caratterizzate dalla prevalenza di sepolture primarie in stretta associazione con le strutture murarie.

Le tipologie di Bone Clusters

I raggruppamenti di ossa umane caratterizzanti l'interno e le aree circostanti LCG2 sono stati classificati, per necessità operative, in base alle diverse modalità di deposizione secondaria osservate (Fig. 4). Alcuni gruppi mostrano limiti indefiniti e, in linea generale, la lunghezza e la larghezza del deposito sono molto maggiori rispetto allo spessore. Questi sono i cosiddetti BC dispersi, propri delle fasi più recenti di frequentazione della tomba. Le ossa lunghe sono numerose, a differenza di quelle piccole, e spesso allineate con l'asse maggiore della tomba. La loro origine non è chiara. I BC puntiformi, ossa singole o gruppi di pochi elementi, spesso crani e sempre isolati, sono caratteristici anch'essi delle fasi di frequentazione più recenti e occupavano angoli della struttura o anfratti tra le lastre. Un rinvenimento di rilievo, all'interno della *entrance hall*, è costituito da un omero umano intenzionalmente modellato a richiamare la forma di un serpente, da mettere in relazione con il ben documentato culto del serpente caratterizzante l'area del golfo⁸. I BC tridimensionali sono deposizioni secondarie di ossa strettamente associate con materiale archeologico e fauna, caratterizzati da una precisa organizzazione spaziale nelle tre dimensioni. All'interno di alcuni di questi *clusters*, nonostante la mancanza di connessioni anatomiche strette, sono stati riconosciuti, per maturità scheletrica o per caratteristiche di robustezza e/o stress biomeccanico, elementi appartenenti a singoli individui, suggerendo che i raggruppamenti siano il risultato di uno spostamento da contesti primari⁹. Laddove la commistione delle ossa è tale

⁸ BENOIST 2007.

⁹ Le deposizioni primarie sono quelle per cui si può dimostrare che, al momento della collocazione nella tomba, pelle, tendini e legamenti, erano ancora in grado di impedire la dislocazione di ossa contigue. Per questo si valuta principalmente lo stato delle articolazioni labili (mani, parte distale dei piedi, colonna cervicale) per stabilire la tipologia di una deposizione. Le sepolture secondarie, invece, prevedono una fase di scarnificazione non necessariamente antropica, in un luogo diverso da quello della sepoltura definitiva (DUDAY, GUILLON 2006). In realtà in ambienti aridi può capitare che articolazioni labili come quelle di mani e piedi, ma anche tratti di colonna

da non permetterne l'attribuzione, è stata ipotizzata la loro provenienza da altre sepolture secondarie o da molteplici primarie solo parzialmente svuotate. Alcuni *clusters* mostrano una precisa forma che, in assenza di una fossa deposizionale, sembra essere compatibile con contenitori, in materiale deperibile, usati forse per trasportare o sistemare in maniera ordinata le ossa, già scheletrizzate, dentro e intorno ad LCG2¹⁰.

Le deposizioni primarie

Ad oggi, associate a LCG2, sono state rinvenute 28 inumazioni relative a 21 tombe. Nei livelli di frequentazione più antichi le deposizioni primarie si presentano in stretta associazione con le strutture murarie, spesso modificate per accogliere l'inumato e con evidenze di riutilizzo degli spazi deposizionali¹¹, a sottolineare lo sfruttamento intensivo della tomba collettiva.

Quasi tutti gli individui giacciono su di un lato (indifferentemente il destro o il sinistro) con le mani davanti al volto e le gambe sempre flesse (*Fig. 5*), a dimostrazione di un rituale ben consolidato. Il grado di contrazione degli arti è inversamente proporzionale allo spazio disponibile per l'inumazione¹². In tutti i casi il disfacimento dei tessuti molli si è completato in uno spazio pieno riempitosi progressivamente.

Un caso particolare è quello relativo alla *chamber B*, una struttura circolare di poco più di 1 metro di raggio, dove, in circa 50 cm di profondità, trovano posto almeno 8 individui sepolti contemporaneamente, proni e con braccia e gambe flesse e intrecciate.

Un'analisi demografica preliminare evidenzia che tra gli individui in giacitura primaria sono presenti 14 adulti (7 femmine, 4 maschi, 3 non determinabili) e altrettanti individui infantili (di cui ben 7 sotto l'anno di vita). La presenza di individui di entrambi i generi e appartenenti a tutte le classi di età indica l'assenza di una selezione degli individui sepolti nella LCG2.

Per i contesti di giacitura secondaria, una prima valutazione attesta il Numero Minimo di Individui (NMI) rinvenuti nell'ultima stagione di scavo a un valore pari a 119, di cui 84 adulti e 35 subadulti. Se consideriamo i dati aggregati delle due campagne di scavo, la stima raggiunge il valore di 199.

vertebrale o arti interi, assumano lo status di persistenti a causa dei processi di mummificazione naturale causati dal clima e da concomitanti pratiche di esposizione del cadavere in ambienti areati. In questi casi una corretta valutazione della tipologia di deposizione non può prescindere da queste condizioni ambientali e culturali.

¹⁰ Un esempio ben caratterizzato si ha con il BC 24, dove l'insieme delle ossa, disposte circolarmente e verticalmente, ha una forma a tronco di cono rovesciato, che ricorda la forma di un cesto.

¹¹ Frequentemente sono stati rinvenuti elementi scheletrici non riferibili all'individuo in giacitura primaria, al di sotto e intorno ad esso. Nel caso di una deposizione in posizione molto contratta, in uno spazio deposizionale angusto, a pochi centimetri dalle ginocchia dell'inumato, è stata rinvenuta una terza rotula che è stato possibile distinguere dalle altre due solo perché queste erano in connessione con i condili femorali.

¹² In alcuni casi il grado di compressione del corpo è tale da far supporre che la deposizione debba essere stata necessariamente effettuata solo al termine del *rigor mortis* e in concomitanza con una parziale degradazione delle masse muscolari.

Le evidenze tafonomiche

Il rinvenimento di mani, piedi e alcuni tratti di colonna vertebrale in connessione all'interno di giaciture secondarie (*Fig. 6*), può essere correlato a fenomeni di mummificazione naturale, compatibili con il clima arido della zona¹³, osservato anche in altri contesti dell'area¹⁴; questo ci permette di ipotizzare che i cadaveri, almeno in alcuni casi, venissero esposti in ambienti aperti ma protetti, prima della definitiva inumazione¹⁵. Questa ipotesi di lavoro è rafforzata dall'osservazione che le parti più fragili dei crani sono ben conservate, indicando una provenienza da contesti di spazio vuoto e non da inumazioni precedenti¹⁶. Considerato anche che non si osservano decomposizioni in spazio vuoto nelle primarie all'interno di LCG2, è molto probabile che la fase di esposizione avvenisse esternamente alla tomba.

Le indagini archeozoologiche

Una parte dei reperti osteologici recuperati riguarda fauna. Sono state rinvenute numerose ossa animali, prevalentemente capre, ma anche buoi, pecore, cani, cavalli e pesci sono rappresentati. Scarsissimi sono camelidi e suini¹⁷.

A livello anatomico, si nota una scelta preferenziale per i resti relativi al cranio (soprattutto mandibole) e alla parte distale delle zampe, che sono le porzioni meno ricche di carne; spesso si trovano in stretta relazione con le ossa umane, tanto da lasciare supporre l'esistenza di un rituale che prevedeva un'offerta di precise porzioni di animali¹⁸ (*Fig. 7*). Sono inoltre presenti resti faunistici espressione della deposizione di elementi legati alla ritualità, come il gruppo di astragali di capra e pecora ricoperti di ocra rossa all'interno del *bone cluster 33*¹⁹.

¹³ La mummificazione naturale è un processo che necessita di un clima secco per permettere ai tessuti di deidratarsi con una minima azione dei batteri decompositori. Relativamente comune è la mummificazione solo di alcune parti del corpo; ad esempio le estremità di mani e piedi mummificano facilmente, in condizioni di aridità relativamente alta, a prescindere dalla temperatura ambientale (DIX, GRAHAM 2000).

¹⁴ SALVATORI 1996.

¹⁵ Anche in ambienti aridi, la mummificazione è comunque più probabile negli spazi aperti che in quelli chiusi (GALLOWAY ET AL. 1989).

¹⁶ Il prelievo dei crani da una deposizione in piena terra avrebbe danneggiato i reperti nella maggior parte dei casi e l'assenza di segni di predazione animale sulle ossa fornisce l'indicazione che il contesto primario delle deposizioni doveva essere protetto, anche in relazione alla mancanza di ossa sbiancate ed esfoliate, tipiche di una prolungata esposizione "open air" del corpo dopo la morte (GALLOWAY ET AL. 1989). All'interno del deposito ghiaioso US 2021, contenente il *bone cluster 32*, caratteristico di una specifica zona della tomba e in generale di una specifica fase stratigrafica del sito, è stato rinvenuto un cranio infantile, isolato, riempito dallo stesso sedimento circostante. Questa situazione è compatibile con il fatto che il cranio fosse vuoto al momento della rideposizione e si sia colmato solo una volta collocato nello strato di rinvenimento.

¹⁷ Il 77% ca. dei resti è riferibile a ovicaprini fra cui soprattutto capre, mentre l'11% delle faune sono bovini. Il restante 12% è suddiviso fra le altre specie di fatto scarsamente rappresentate.

¹⁸ Sono presenti numerosi resti in connessione anatomica, tanto da ipotizzare una parziale mummificazione di alcune porzioni.

¹⁹ Gli astragali poggianti direttamente sulle ossa umane del *bone cluster 33*, dovevano probabilmente essere stati contenuti in una sacca di materiale deperibile, come ad esempio il cuoio, ed essere stati deposti assieme alla ossa umane con un qualche significato magico religioso. Astragali connessi al gioco o a pratiche di divinazione sono elementi che

Conclusioni

Le dimensioni della grande tomba collettiva, insieme all'alto numero di individui e alla grande quantità di reperti archeologici contenuti in essa, sottolineano l'importanza di Daba come area sacra. L'assenza di una selezione per genere ed età degli inumati, sia per quanto riguarda le deposizioni primarie che per quelle secondarie, testimonia inoltre la grande valenza aggregativa della struttura funeraria.

La complessità del rituale funerario è in relazione con l'utilizzo prolungato e continuativo di LCG2, scandito dal passaggio da deposizioni primarie alle diverse tipologie di secondarie. Il denominatore comune è rappresentato dall'esposizione dei corpi in altro luogo (con la conseguente parziale mummificazione naturale) prima del seppellimento formale dei resti umani all'interno della tomba monumentale. Queste modalità, registrate anche in contesti più antichi dell'Arabia orientale²⁰, testimoniano quindi una continuità nel tempo del rituale. Alla fine del II millennio a.C., in mancanza di un organo centralizzato di governo, Daba potrebbe essere stato un punto di aggregazione inter tribale, come ipotizzato dall'analisi dei complessi funerari del sud-est della penisola arabica²¹.

L'inserimento nella grande tomba collettiva di elementi ossei, non necessariamente collegato ad attività di inumazione, conferisce loro uno nuovo status che li trasforma da oggetti di culto in oggetti per il culto. Le ossa vengono manipolate, trasformate e ostentate senza alcun timore necrofobico, diventando dei veri e propri strumenti rituali.

LUCIANO FATTORE

Sezione di Bioarcheologia, Museo Nazionale Preistorico Etnografico "L. Pigorini"
luciano.fattore@gmail.com

ALESSIA NAVA

Dipartimento di Biologia Ambientale Università di Roma "La Sapienza"
alessia.nava@uniroma1.it

FRANCESCO GENCHI

Dipartimento di Storia Culture Civiltà, Alma Mater Studiorum Università di Bologna
genchifrancesco@yahoo.it

DOMENICO MANCINELLI

Università degli Studi dell'Aquila, Dipartimento MESVA
domenico.mancinelli@libero.it

ELENA MAINI

ArcheoLaBio, Centro di Ricerche di Bioarcheologia, Dipartimento di Storia Culture Civiltà,
Alma Mater Studiorum Università di Bologna
elena.maini@unibo.it

ricorrono, solitamente in piccoli gruppi, in diverse culture in tutto il mondo (AFFANNI 2008; GILMOUR 1997).

²⁰ CHARPENTIER, MÉRY 2010.

²¹ SALVATORI 1996; BORTOLINI, TOSI 2011.

BIBLIOGRAFIA

- AFFANI 2008: G. AFFANI “Astragalus bone in Ancient Near East: Ritual depositions in Iron Age in Tell Afis”, in *Proceedings of the 5th International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East Madrid*, April 3-8 2006, Actas del V Congreso Internacional de Arqueología del Oriente Próximo Antiguo VOL. I, UAM ediciones.
- BENOIST 2007: A. BENOIST, “An Iron Age II snake cult in the Oman peninsula: evidence from Bithnah (Emirate of Fujairah)”, in *Arabian Archaeology and Epigraphy*, 18, 2007, pp. 34-54.
- BORTOLINI, TOSI 2011: E. BORTOLINI, M. TOSI, “Dal Kinship al Kinship: Le tombe collettive nell’Oman del terzo millennio A.C. e la costruzione della civiltà di Magan”, in V. NIZZO (a cura di), *Dalla nascita alla morte: antropologia e archeologia a confronto. Atti dell’incontro internazionale di studi in onore di Claude Lévi-Strauss*, Roma 2011, pp. 287-317.
- CHARPENTIER, MÉRY 2010: V. CHARPENTIER, S. MÉRY, “On Neolithic funerary practices: were there “necrophobic” manipulations in 5th-4th millennium BC Arabia?”, in L. WEEKS (a cura di), *Death and Burial in Arabia and Beyond: Multidisciplinary Perspectives*, Oxford 2010, pp. 17-24.
- DIX, GRAHAM 2000: J. DIX, M. GRAHAM, *Time of death, decomposition and identification: an atlas*, Boca Raton 2000, pp. 13-14.
- DUDAY, GUILLON 2006: H. DUDAY, M. GUILLON, “Understanding the Circumstances of Decomposition When the Body Is Skeletonized”, in A. SCHMITT, E. CUNHA, J. PINHEIRO (a cura di), *Forensic Anthropology and Medicine: Complementary Sciences From Recovery to Cause of Death*, Totowa 2006, pp. 117-157.
- GALLOWAY ET AL. 1989: A. GALLOWAY, W. H. BIRKBY, A. M. JONES, T. E. HENRY, B. O. PARKS, “Decay rates of human remains in an arid environment”, in *Journal of Forensic Sciences*, n. 34(3), 1989, pp. 607-616.
- GILMOUR 1997: H. H. GILMOUR, “The nature and function of astragalus bones from archaeological contexts in the levant and eastern Mediterranean”, in *OxfJA* 16, 2, 1997, pp. 167-175.
- GROSS 2003: C. G. GROSS, “Trepanation from the Paleolithic to the internet”, in R. ARNOTT, S. FINGER, C. U. M. SMITH (a cura di), *Trapanation History, Discovery, Theory*, Lisse 2003, pp. 307-322.
- ORTNER 2003: D. J. ORTNER, *Identification of Pathological Conditions in Human Skeletal Remains*, New York 2003
- SALVATORI 1996: S. SALVATORI, “Death and ritual in a population of coastal food foragers in Oman”, in G. AEFANAS’EV, S. CLEUZIQU, R. LUKACS, M. TOSI (a cura di), *The Prehistory of Asia and Oceania, Colloquium XXXII, Trade as a Subsistence Strategy. Post Pleistocene Adaptations in Arabia and Early Maritime Trade in Indian Ocea*, XIII International Congress of Prehistoric and Protohistoric Sciences, Forli 1996, pp. 205-222.



Fig. 1. Daba è una *exclave* omanita in territorio degli EAU (foto Autore)

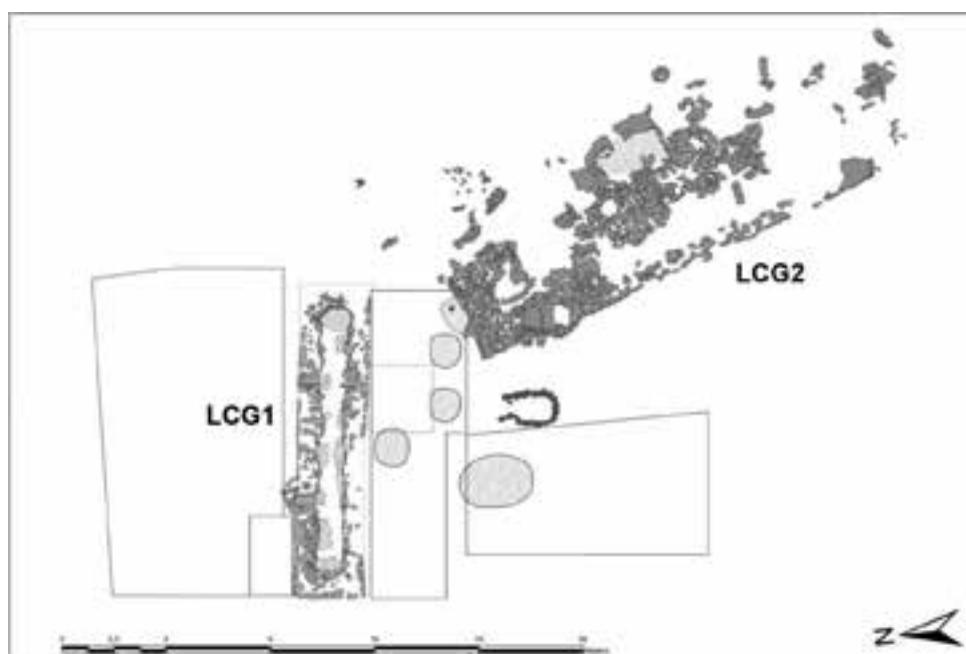


Fig. 2. Il complesso funerario di Daba (foto Autore)

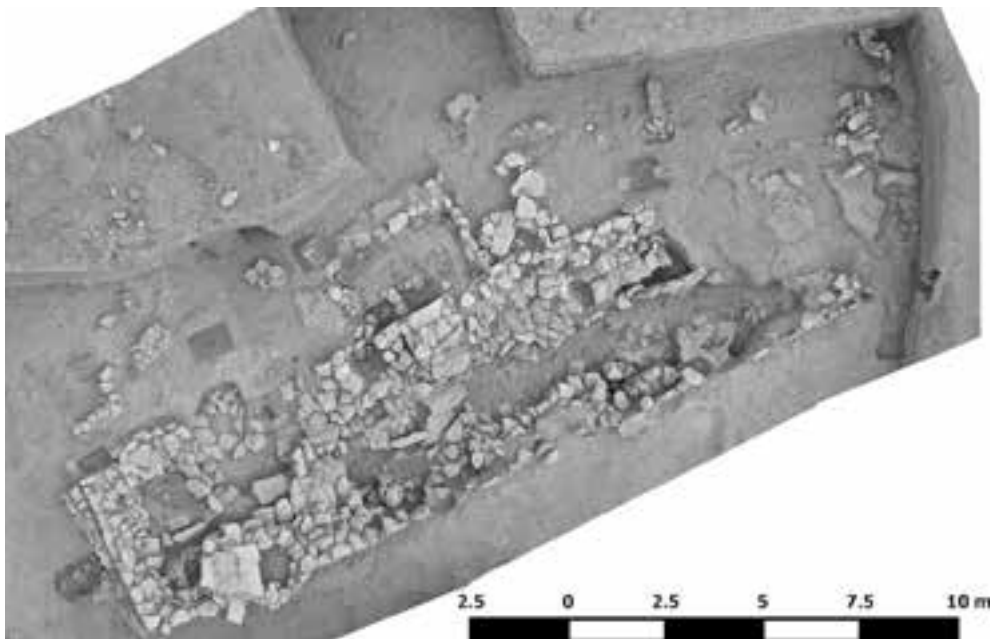


Fig. 3. Daba, Large Collective Grave 2. Le sepolture primarie sono sovrapposte al fotopiano (foto Autore)

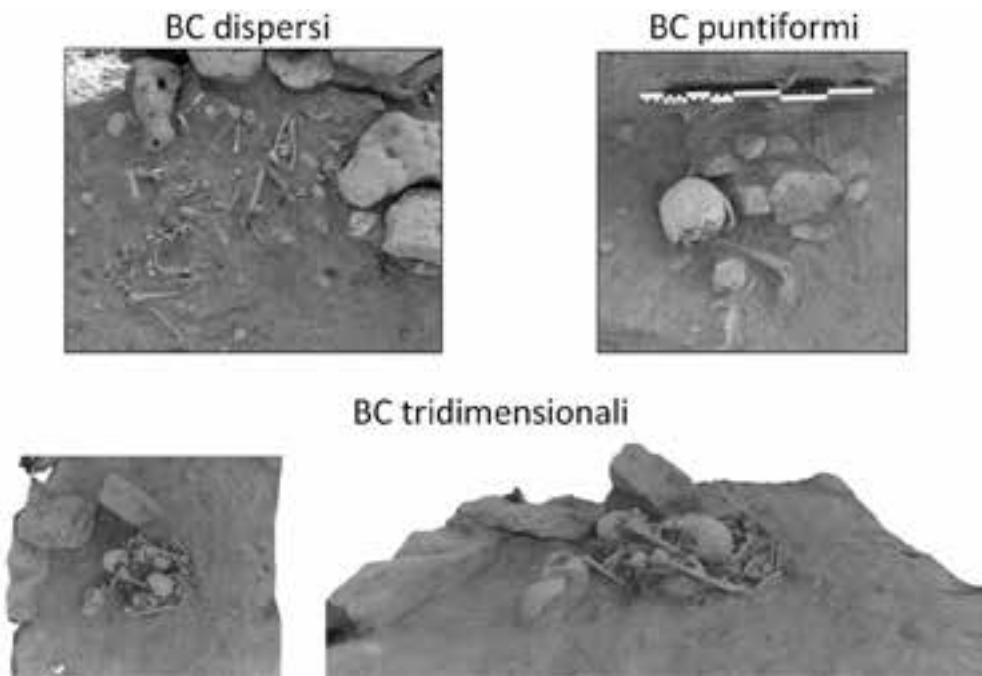


Fig. 4. Daba, Le tipologie di Bone Cluster

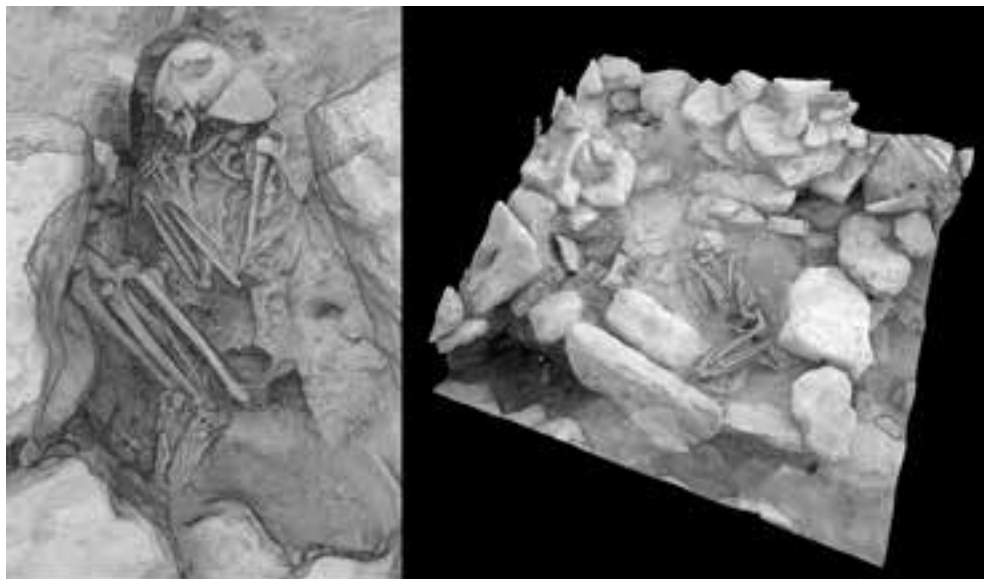


Fig. 5. Daba, *render* da modello 3d di due delle sepolture primarie più signi cative (tombe 12 e 15) (foto Autore)

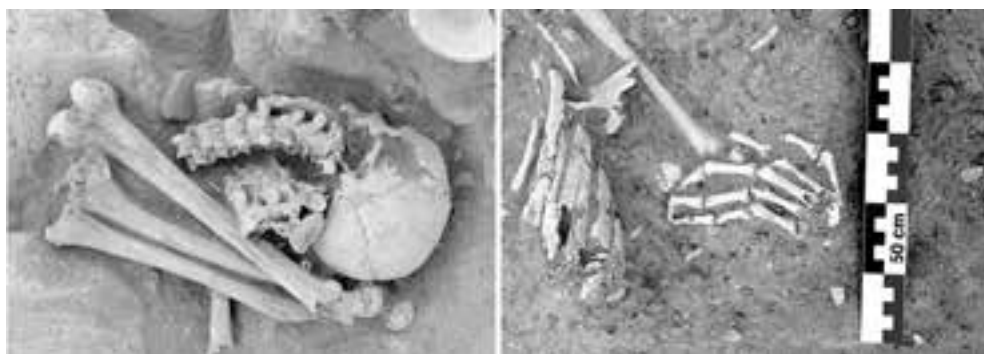


Fig. 6. Daba, Mani, piedi e porzioni di rachide in connessione all'interno di contesti secondari, suggeriscono fenomeni di mummificazione naturale (foto Autore)



Fig. 7. Daba, Resti di capra pertinenti un unico individuo riferibile ad una probabile offerta alimentare (foto Autore)



Per vedere il filmato integrale dell'intervento inquadrare il QR Code con il cellulare (dopo aver scaricato l'apposita applicazione).

NO FINAL METAMORPHOSIS: MUMMIFICATION AS A STAGE OF THE FUNERARY CHAINE OPERATOIRE*

The funerary practices of ancient Marquesans make an interesting case study, as far as interventions on human remains are concerned, and can provide theoretical issues on archaeology of death. Within the archaeological funerary site of Manihina (Ua Huka Island, Marquesas Archipelago, French Polynesia), among many different disposals of the dead, previous mummification can be identified on skeletonized individuals, through archaeo-anthropological observations, and parallels some of the ancient ethnohistorical data. But this mummification practice is neither a final metamorphosis nor any kind of final burial. It is only one step among many stages of a long-lasting compound funerary process, making a consistent “chaine operatoire”.

Historical and archaeological context

Ua Huka Island is the smallest still inhabited island of the Northern Marquesas (part of the eastern Polynesia, in remote Oceania), quite in the centre of what is called the “Polynesian triangle”. The Marquesas Archipelago has been peopled only around the 8th century AD and the discovery of the Northern group of islands is quite late: The American Joseph Ingraham and the French Joseph Marchand, both merchant ship captains, discovered the Northern Marquesas (Ua Huka among them) quite simultaneously in 1791. Among other prehistoric and protohistoric people from remote Oceania, the Marquesan agricultural population retained its traditional way of life and culture until the final Christian evangelization of the Archipelago and the process of colonization (by the French), just after the mid-nineteenth century. Reliable ethnohistorical information is then available, through travellers’, beachcombers’, seafarers’ or missionaries’ accounts or sketchbooks, at least during the sixty years before effective colonization, and some close practices observed in Tahiti and Society Islands, during the same period, are also supporting the hypotheses and reconstructions provided by the archaeological remains.

Manihina is a coastal site (a sand dune) with stone slabs pavement and structures, a part of it having been discovered in 1964¹ and the funerary part evaluated in 1991, and excavated during three campaigns in 1991, 1993 and 1998². Within that kind of ritual and funerary area covered by stone slabs (ritual space known locally as “*me’ae*”), around 40 human burials have been so far excavated, alongside 11 pig and 2 dog burials (the burial ground is not exhaustively excavated so far). A radiocarbon date is centred on the mid-15th century AD (bone from the SQ.5 human burial),

* N.d.r.: per fini di completezza rispetto a quello che è stato l’esito della discussione, sia online sia in fase di convegno, si pubblica, in questa sede, il testo dell’abstract espanso licenziato dall’Autore non essendo pervenuto, in tempo per l’edizione, il testo definitivo del contributo.

¹ SINOTO, KELLUM (a survey for the Bishop Museum, Hawai’i).

² Excavations directed by É. Conte and/or P. Sellier, a joint operation of CPSH (Centre Polynésien des Sciences Humaines), CNRS (Centre national de la recherche scientifique), and Ua Huka municipality council (and, for 1993, Université de la Polynésie française).

long before the European discovery of the island, and this parallels the dates of the two other major funerary sites from Marquesas, Hane (also on Ua Huka Island) and Ha'atuatua (on Nuku Hiva Island), both showing quite similar funerary practices.

The disposal of the dead: What is the "final burial"?

The burials concern every group of the population: from newborns to old adults, of both sexes, as if it was an ordinary "natural" mortality ("attritional mortality"). But the archaeological record and its archaeo-anthropological analysis shows that the disposal of the dead is not uniform at all, but is actually of manifold forms. It includes individual primary burial (sometimes with evidence for the reconstruction of a wooden container), simultaneous double burial, intervention after burial (to remove part of the skeleton, especially the cranium), reopening of grave for an additional corpse, and secondary burial (complete or not).

None of these forms of disposal of the dead seems to be specific to a category of the population. It is thus very difficult to assess which is the "standard" disposal of the dead, and which is an unusual burial practice; and what should be considered as the "final burial" (*vs.* some form of presumed "provisional burial", as expressed by Robert Hertz in his 1907 seminal paper) or the final "metamorphosis". But we can also consider that each of these forms represents a state of abandonment: this is actually typical of the archaeological record to reflect the abandonment of the different structures and the desertion of the population at a certain stage.

Mummification in the archaeological and ethnohistorical record

As modifications before inhumation are concerned, some disarticulations (dismemberments, but without cutmarks) have been observed (on non-adults) and there is also clear evidence for mummification of the corpse which will be especially discussed here: The topic includes the evidence for such a reconstruction through the archaeological record, the presumed techniques of mummification (through desiccation) under a tropical climate, and ethnographical data.

Even if no organic material is preserved, that is on a totally skeletonized individual, it is still possible to assess that the body had been previously mummified (intentionally or not), through the observation of the archaeo-osteological data, that is the *in situ* degree of connection/dislocation of the joints in the tomb. The mummification process changes the robustness of the joints during the decomposition (if the mummified corpse is eventually buried and if then the decay process is starting again). The presence of "paradoxical dislocations" as been shown as typical of a previous mummification episode in different archaeological contexts, including cases with mummification still observable: The usually fragile joints (as from hands and feet) are not dislocated, though the ones known as the most enduring are disconnected.

This is the case for some subjects from Manihina, and it should not be surprising that mummification had been possible, even under the Marquesan tropical climate.

The ethnohistorical record of the early seafarers' or missionaries' accounts (that is between the late 18th century and the mid-19th) describes some of those practices and their results. It seems that it is first and foremost a process of desiccation under the sun, the corpse being smeared with coconut oil and sheltered from rain when needed. Herman Melville (in Taipivai valley, Nuku Hiva, Northern Marquesas, in 1842) mistook such a mummified corpse for a statue. Charles-Claude Antiqu (calling at Nuku-Hiva in 1846) left a striking watercolour³ of such a disposal, with a mummy on a "*taha tupapa'u*", a small stone platform sheltered by a roof (probably a removable roof). Within the same tropical context, in Tahiti, there are reliable accounts of mummified corpses, seen by seafarers, well preserved long after their death: For instance, James Cook could see, in August 1777, Tee's corpse twenty months after his death (the day of Tee's death, the chief of Tairapu district, is known by an independent source) and George Tobin, in 1792 (aboard *HMS Providence* with Captain Bligh) left a watercolour of the *arioi* Mauaroa's mummified corpse four months after his death.

Conclusion: A long-lasting chaine opératoire

The mummification of the Marquesan corpses is not a final process or a final metamorphosis for the mummy is eventually buried and has afterwards to go through a long process (a funerary process, strictly speaking) within which mummification is nothing but one stage. The hypothesis proposed here is that those manifold forms of disposal of the dead (including mummification) should not be seen as different practices devoted to people of various status, nor as different kinds of final burial, but as stages of the same long-lasting compound process. The successive stages of the whole mortuary process make a consistent "chaine opératoire" (with mummification as a special stage), and the afterlife fate of the corpses can be seen as a part of material culture. Especially for the case of a special buried subject "transformed" into a bundle of bones topped by its own "trophy-skull", this long process and the final metamorphosis (long after the mummification) could result in the production of ancestors.

PASCAL SELLIER
CNRS, équipe *Ethnologie préhistorique*, UMR7041 *ArScAn*
Maison Archéologie & Ethnologie
pascal.sellier@mae.cnrs.fr

³ National Library of Australia, Nan Kivell Collection, n° 10376, f° 19.

DISCUSSIONE IV SESSIONE

MODERATORI

ANNA MARIA BIETTI SESTIERI

GIOVANNI CASADIO

INTERVENTI DI

JUAN ANTONIO CÁMARA SERRANO,

STEFANO ALLOVIO, VALENTINO NIZZO,

ANNA MARIA BIETTI SESTIERI, MARCO RENDELI,

VERA TIESLER, PASCAL SELLIER,

ALESSANDRO GUIDI, GIOVANNI CASADIO,

LUCA BONDIOLI, MARIA GIOVANNA BELCASTRO,

MARCO EDOARDO MINOJA, BARBARA PANICO



Per vedere il filmato integrale della discussione inquadrare il QR Code con il cellulare (dopo aver scaricato l'apposita applicazione).

DISCUSSIONE IV SESSIONE

JUAN ANTONIO CÁMARA SERRANO: Quando ho sentito i due interventi, specialmente quello del dott. Valentino Nizzo, mi è sorta la domanda se sia possibile o meno dedurre l'organizzazione sociale a partire dai resti funerari, anche alla luce di quanto è stato proposto, soprattutto dall'archeologia postprocessuale, in merito ai problemi che ci sono rispetto a queste interpretazioni. Una delle cose che mi viene in mente quando penso a questi argomenti è: cosa stiamo cercando veramente? Questo ha a che fare anche con l'intervento del prof. Allovio, perché mi sembra che quando si parla di tali interpretazioni per tramite del rituale funerario o, come nel primo intervento, ci si interroga su cosa si cerca di preservare con tali rituali, si sta perdendo di vista il fatto che non c'è solo un obiettivo sociale, ma anche un nostro interesse scientifico sulla società come gruppo, non come un singolo individuo. È la mia opinione, anche se questa sera immagino discuteremo più ampiamente a tale riguardo. Quando si trova una tomba che apparentemente è molto ricca e successivamente si ipotizza: "no, potrebbe trattarsi di un individuo che pretendeva di apparire diversamente da quello che era", questo, in definitiva, a me non interessa, perché se ciò accade è perché la società è una società gerarchica e a me non importa sapere se ogni individuo è povero o ricco ma comprendere se ci troviamo di fronte a una società gerarchizzata, che fomenta quel tipo di attitudine o, anche, se ci sono imitazioni. Anche in rapporto ai contributi del prof. Parker Pearson, che parlerà questa sera, in cui vengono trattati dei cimiteri attuali nei quali si spende anche molto per fare dei mausolei, la mia opinione è che tali esempi non sono rilevanti in termini assoluti. Per di più ci sono anche altri problemi di cui possiamo discutere, sulla base di dati analitici. Mia moglie e collega [Liliana Spanedda] ha fatto cenno ai risultati che si possono ottenere con le analisi isotopiche, attraverso le quali si può dimostrare se veramente le persone avevano una buona dieta o se pativano la fame. Se la persona che aveva un ricco corredo pativa in vita la fame, evidentemente [nella sepoltura era stata oggetto di] un mascheramento ideologico, perché appariva quello che non era. Però anche se non riuscissimo a fare analisi di questo tipo, l'importante in fondo è cercare di ricostruire com'era una determinata società. Un problema che mi sembra più complesso – e di cui si discuterà stasera nella tavola rotonda in rapporto ai contesti dell'età del Ferro¹ – emerge quando le evidenze testimoniano che apparentemente tutti sono uguali, ma noi sappiamo che la società non lo era. Questo a mio avviso è più grave perché pone maggiori problemi nell'interpretare la società, rispetto a quelli correlati all'interpretazione dei singoli individui. Di queste cose comunque si parlerà anche stasera quindi non so se volete rispondere o meno adesso.

STEFANO ALLOVIO: Grazie dell'intervento. Sì, è vero, ma allo stesso tempo noi antropologi dobbiamo rispondere anche a dei rischi che ci siamo presi in passato nell'entificare e reificare le culture studiate. È pur sempre un nostro obiettivo individuare quelle che sono le pratiche sociali collettive, i significati pubblici e collettivi. Nello stesso tempo, però, spesso ci è stato rimproverato di aver reificato una cultura. Arrivando ad esempio a dire che nelle isole Marchesi bruciano, che gli aborigeni australiani seppelliscono e così via ... Spesso una generalizzazione ha trovato come ostacolo la grana fine dell'etnografia; c'è una differenza all'interno della società che non significa, tuttavia, una differenza nelle rappresentazioni collettive. Sono d'accordo con te, gli individui in sé e le scelte individuali ci interessano poco, ma le scelte sociali rimandano a delle problematiche esistenziali e queste problematiche vengono declinate in modi diversi, a volte, a seconda dello stato sociale o di altri fattori.

¹ Il riferimento, in particolare, è al contributo di Alessandro Guidi nella Tavola rotonda [N.d.R.].

Quindi trovo estremamente proficuo e interessante il tuo intervento; allo stesso tempo è proprio la complessità dell'etnografia che fa sì che si debba sempre oscillare tra significati pubblici/sociali molto ampi e una diversificazione interna. D'altronde, se pensiamo anche al mondo occidentale – anche se cosa sia il mondo occidentale non lo sa nessuno – qualsiasi contesto in cui noi possiamo trovare forme di ibernazione, cremazione, inumazione ecc. il modo in cui si gioca tra diverse scelte all'interno di uno stesso contesto è, a mio parere, interessante.

VALENTINO NIZZO: Aggiungo la mia prospettiva da archeologo. La domanda è giustamente posta ed è una domanda che poteva essere posta il primo giorno, il secondo, il terzo... sempre. È *la domanda* che noi archeologi ci poniamo [sempre]. La prospettiva nella quale questa domanda è presente anche in questa sessione, tuttavia, è leggermente diversa perché in questa sessione abbiamo affrontato i paradossi del morire o del comporre i morti, il linguaggio funerario come strumento di costruzione o distruzione dell'identità. Di questo l'archeologo deve tener conto sempre nel tentativo di ricostruire una società perché, come ci insegna Parker Pearson, non sono i morti che seppelliscono se stessi²; si tratta naturalmente di un concorso collettivo, di una sintesi collettiva che può anche apparire nella forma della "catena operatoria" appena descritta da Sellier. Più atti, i quali compongono nel loro insieme la costruzione di una identità, paradossalmente, purché siano pertinenti alle fasi in cui è ancora percepito un resto di umanità in quei corpi scomposti, ricomposti, riassemblati e via di seguito. Quindi l'attenzione sui filtri funerari e sulle dinamiche funerarie, sul modo in cui si costruisce una semiotica [funeraria] sono i passi che ci consentono poi di ragionare sul modo di percepire l'esistenza, l'identità, il rapporto tra identità e collettività [in una data società]. Ascoltando la relazione sull'Oman [di Fattore, Nava, Genchi, Mancinelli, Maini] non ho potuto fare a meno di pensare alle analisi di Bloch sui Merina e a ciò che hanno fatto emergere in merito alla contrapposizione tra identità e collettività, aiutandoci a capire il senso di una sepoltura collettiva, partendo ovviamente dalla percezione che una comunità ha di sé e dal modo in cui essa la rielabora nella dimensione funeraria.

ANNA MARIA BIETTI SESTIERI: Per quanto riguarda le necropoli che tu hai citato, vorrei chiarire che, se parliamo della tarda età del Bronzo e della prima età del Ferro in Italia, uno dei problemi molto frequenti che probabilmente gli antropologi non hanno ben presente è il fatto che il trattamento funerario delle armi è un fatto assolutamente specifico, che non prevede una regola fissa. Ci sono invece alcune assenze di armi che sono sicuramente significative. In particolare a partire, più o meno, dal XIII-XII secolo e fino agli inizi dell'VIII secolo a.C. si riscontra il fatto che le armi sono presenti in un numero limitatissimo di tombe; quindi non è possibile – e del resto è evidente anche dal punto di vista tipologico – pensare che la distribuzione delle armi segua l'effettivo possesso di armi da parte dei membri delle varie comunità. Sembra invece abbastanza chiaro che avviene una notevole trasformazione legata anche al rituale funerario che ormai diventa, in modo anche abbastanza massiccio, l'incinerazione. In questo quadro in cui prevale, appunto, in modo quasi esclusivo, l'incinerazione – in tutte le società che conosciamo finora, in comunità più o meno ampie – l'arma ce l'ha un numero minimo di individui, uno, due persone non di più. Ciò sembra molto indicativo del fatto che si passa da un potere condiviso, da un tipo di struttura politica, per cui tutti gli uomini abili hanno un'arma – per esempio nella necropoli di Olmo di Nogara di cui avete visto qualcosa – a una situazione nella quale invece c'è una delega a singoli individui che sono gli unici nella necropoli che hanno un'arma. Io non ho capito bene la

² M. PARKER PEARSON, "The powerful dead. Archaeological relationships between the living and the dead", in *CambrAJ* 3, 1993, p. 203 [N.d.R.].

tua illustrazione della presenza di armi nella necropoli di Osteria dell’Osa. Ovviamente il periodo della mancanza di armi, come vi ho detto, è limitato; a un certo punto, a partire dagli inizi dell’VIII secolo più o meno, ricomincia la distribuzione normale delle armi.

VALENTINO NIZZO: Sono andato molto rapidamente. Chiaramente tale questione andrebbe trattata molto più in dettaglio. Rispetto all’interpretazione della situazione che lei ha descritto, così significativa per il *Latium Vetus*, la mia interpretazione parte dalla fusione sia di ciò che accade nelle inumazioni sia di ciò che accade nelle incinerazioni. A partire dall’osservazione che – in entrambi i casi e con una ricorrenza statistica che sembra poter costituire una evidenza di tipo rituale, poiché ricorre in modo abbastanza regolare e rappresentativo – l’assenza delle armi nelle inumazioni è a mio avviso giustificata dalle stesse motivazioni per cui nelle incinerazioni che le possiedono – tutte ovviamente relative a individui adulti di sesso maschile – queste stesse armi, seppur miniaturizzate, sono oggetto di una serie di attenzioni tali da renderle inutilizzabili. Quindi...

ANNA MARIA BIETTI SESTIERI: No, no questo non è vero.

VALENTINO NIZZO: So che non siete d’accordo...

ANNA MARIA BIETTI SESTIERI: Le abbiamo scavate con le nostre mani...

VALENTINO NIZZO: Lo so, le avete scavate con le vostre mani e dai dati che avete magistralmente pubblicato mi sono permesso di trarre una interpretazione alternativa rispetto alla vostra. Andando a osservare tutte le tombe con armi miniaturizzate di Osteria dell’Osa, in una percentuale elevata di contesti sono attestati, a mio avviso, dei comportamenti che ho in questa sede sintetizzato attraverso solo cinque casi, che salgono, se non sbaglio, a dodici o tredici del campione totale.

ANNA MARIA BIETTI SESTIERI: Bisogna verificare i numeri, perché questo non mi risulta...

VALENTINO NIZZO: Ovviamente non posso entrare nel merito e discutere i dati nello specifico in questa sede; so che è un elemento nuovo rispetto alla vostra ricostruzione, ma ho dedicato a questo tema circa duecento pagine di un dottorato che è ancora inedito³. In ogni caso dalle vostre sintesi, nelle quali avete documentato con i vostri occhi degli aspetti estremamente interessanti, emergono dei comportamenti che ritengo estremamente importanti come, ad esempio, la collocazione della punta di lancia non all’interno dell’urna ma al di sotto della stessa, separandola fisicamente dal luogo in cui sono depositate le ossa⁴. Ma quest’ultimo è un aspetto in più che si aggiunge alla sua prospettiva interpretativa con la quale io sono assolutamente d’accordo. [Attraverso tali comportamenti] si può esprimere l’esigenza di limitare l’azione potenzialmente nociva di soggetti che quelle armi le potevano avere in vita. [Una esigenza che] nel caso delle inumazioni viene espletata semplicemente non ponendo armi funzionali nelle sepolture fino all’inizio della III fase. Ad eccezione di alcune punte di freccia in lamina, non vi è infatti nella necropoli di Osteria dell’Osa alcuna arma funzionale [fino all’inizio della III fase laziale]...

ANNA MARIA BIETTI SESTIERI: È un trend generalizzato praticamente a tutta l’Italia settentrionale, alle regioni confinanti con essa, all’Italia centrale e in parte anche all’Italia meridionale, quindi non è che si può risolvere così...

VALENTINO NIZZO: Mi sono occupato statisticamente anche delle altre regioni. Il fatto che altrove ci sia il medesimo *trend* è uno degli aspetti su cui non sono d’accordo, come può talvolta accadere...

³ V. NIZZO, *L’ideologia funeraria dall’età del Bronzo finale all’Orientalizzante antico tra il Tevere ed il Garigliano*, Tesi di dottorato in Archeologia (Etruscologia), Università “La Sapienza” di Roma, a.a. 2006-07 [N.d.R.].

⁴ Per la discussione dei casi specifici cfr. il contributo dell’Autore in questa sede [N.d.R.].

ANNA MARIA BIETTI SESTIERI: Certo ci mancherebbe altro...

VALENTINO NIZZO: Il fatto che le armi compaiano nello stesso periodo in contesti in cui prevale una concezione antropomorfizzata dell'urna a differenza di quanto accade invece in contesti in cui prevale una concezione dell'urna domificata è uno degli elementi...

ANNA MARIA BIETTI SESTIERI: Eh sì, però questo è un altro problema...

VALENTINO NIZZO: Sì, il rischio di questa discussione è quello di entrare troppo nello specifico.

ANNA MARIA BIETTI SESTIERI: Il fatto è che è un problema molto grosso legato all'affermarsi dei campi di urne e alla protostoria europea in tutta la sua maestà.

MARCO RENDELI: Io ringrazio tutti coloro che sono intervenuti oggi, perché hanno rimesso in moto tutta una serie di riflessioni che facciamo da tanto tempo e da tanti anni. Una riflessione subito sulla prima relazione: noi cerchiamo di ricostruire programmi o sistemi senza avere la fonte, mentre chi fa etnografia e chi fa antropologia ha la fonte. Questo è probabilmente un problema che bisognerebbe affrontare: come, senza avere la fonte, si possa ricostruire il programma e il sistema semantico che sta alle spalle di certe scelte. Oggi ho sentito parlare molto di società che seppelliscono, ma ricordiamoci sempre che l'azione della sepoltura viene fatta per una persona. Quindi, secondo me, non si tratta semplicemente della società che seppellisce ma è anche la persona che, forse, decide come vuole essere seppellita e, forse, anche con cosa vuole essere seppellita, qualora vi sia la possibilità di portare con sé un corredo. Da questo punto di vista, forse, dovremmo fare mente locale sul fatto che i grandi corredi, le grandi tombe principesche non sono altro che una straordinaria tesaurizzazione coatta che leva dal circuito sociale tutta una serie di oggetti che per noi sono straordinariamente belli e importanti. Bisogna però capire se anche per quelle società erano così belli e importanti.

ANNA MARIA BIETTI SESTIERI: Stiamo parlando di un periodo più antico di quello delle tombe...

MARCO RENDELI: Sì, ma io adesso sto parlando delle tombe principesche e, da questo punto di vista, come giustamente dicevi tu Valentino, esiste una topografia della tomba che Bruno d'Agostino ci ha insegnato – *talamos*, ecc. – [a leggere] nelle prime tombe principesche di Pontecagnano⁵ e noi da lì siamo partiti per arrivare poi alle tombe di Mont'e Prama che ci ha presentato Barbara Panico. Anche in queste, secondo me, la topografia gioca un ruolo straordinario a un livello e a una scala più alta, perché il serpentone di tombe non è così facile da trovare in giro per il Mediterraneo. Io non ho trovato molti confronti. Forse anche su questo si potrebbe fare una qualche riflessione. Ma vi è sempre questa difficoltà che deriva dal fatto che noi ricostruiamo programmi senza avere, in molti casi, la storia orale e i codici che servono per decipitare queste cose.

VERA TIESLER [ENG]: Condivido una riflessione che penso abbia a che fare con tutte le tematiche affrontate in questi tre giorni: ha a che fare con la distinzione tra *funerario* e *non funerario*, con il trattamento dei corpi e con tutti quegli splendidi interventi che abbiamo ascoltato oggi in merito alla testa e alle diverse parti del corpo e, in particolare, con l'ultimo intervento di Pascal Sellier. Io ritengo che abbia molto a che fare con l'importanza e il potere che in diverse culture viene attribuito a specifiche parti del corpo, che possono essere ritenute potenti, importanti, favorevoli, protettive, o, anche, pericolose. Penso che questo aspetto debba essere preso in grande considerazione e che in quelle culture nelle quali parti

⁵ B. D'AGOSTINO, "Tombe principesche dell'Orientalizzante antico da Pontecagnano", in *MonAnt* s.misc. II.1, 1977 [N.d.R.].

del corpo come la testa sono ritenute molto potenti e risultano assenti ci possono essere molti parallelismi tra la profanazione sacrificale non funeraria e il trattamento reverenziale di venerazione che è stato illustrato da Sellier. Mi vengono in mente altri casi come ad esempio nelle Ande dove vengono tagliate le mani e i piedi delle persone per impedire il loro ritorno tra i viventi o nell'area Mesoamericana in cui ci sono molti parallelismi tra il taglio delle teste delle vittime o dei prigionieri e quello delle teste dei venerati antenati che devono essere conservate. Quindi penso che questo sia solo un bel confronto con il caso dell'Oceania che mostra come non vi siano contraddizioni. In una prospettiva più tecnica vorrei chiedere a Pascal [Sellier] se c'è un modo per andare ancora oltre nella metodologia per riconoscere le diverse forme di mummificazione che precedono la deposizione. Pensi che, nonostante la mummificazione, sia possibile sapere quanto fosse avanzato il processo di putrefazione prima della deposizione definitiva? Esiste un intervallo o è difficile stabilirlo? Non voglio entrare nel [tema della] disidratazione, ma ai tropici questo è un argomento che ritengo sia molto sorprendente e importante da sottolineare, perché nessuno potrebbe immaginare che nei tropici possano esservi forme di mummificazione culturale con l'olio di cocco.

PASCAL SELLIER [ENG]: Non so se sia possibile misurare puntualmente queste tempistiche, perché ovviamente abbiamo altri esempi di mummificazione, anche nel ghiaccio e diverse altre situazioni di questo genere. Penso che sia difficile perché apparentemente le parti più secche restano attaccate per lungo tempo e si possono quindi spostare. Ci sono esempi di tombe che sono state depredate e sconvolte e talvolta le mani e i piedi si trovano ancora insieme. Quindi ritengo che questo sia un limite. Passando ad altro; ovviamente non ne ho approfondito l'interpretazione ma, certamente, come ho detto, la testa ha una significato speciale per i Polinesiani: è dove risiede la forza. Quindi, ovviamente, ci sarebbe molto da dire sull'interpretazione. Non l'ho mostrato, ma nella sepoltura primaria noi possiamo ricostruire qualcosa come una canoa-bara e anche questo ha a che fare con la cosmologia e con il modo in cui si immaginava che i defunti dovessero dipartire.

ALESSANDRO GUIDI: Allora, visto che la discussione è diventata libera, vado fuori dall'ordine degli interventi. Mi ha molto interessato la discussione di Cámara Serrano e della sua équipe perché conosco bene il problema della definizione sociale della cultura di El Argar. Faccio anche presente che nel museo [archeologico] di Barcellona, nella sala della civiltà Argarica, c'è scritto: lo "stato Argarico". E c'è un motivo per il quale ciò accade. A Barcellona e non solo c'è una scuola molto forte che fa capo a Vicente Lull, uno storico, che considera El Argar un contesto dell'età del Bronzo, un'organizzazione di tipo statale. Le gambe su cui poggia questa teoria sono due: una è quella dell'insediamento. C'è un libro molto bello di Francisco Nocete Calvo⁶ in cui si dice che la presenza nella zona di Jaén di un centro egemone come Porcuna e di una gerarchia insediamentale dimostrerebbero l'esistenza di una vera e propria frontiera e, secondo lui, indicherebbero un'organizzazione di tipo statale. Questo è un aspetto effettivamente rilevante: l'organizzazione dell'insediamento di El Argar è infatti molto gerarchica. L'altra gamba riguarda proprio l'archeologia funeraria. Nel progetto Gatas elaborato da Lull e da Bob Chapman⁷ – un inglese che ha lavorato tantissimo in Spagna – che cosa si dice? Si dice una cosa molto chiara: che nelle cinte più alte degli

⁶ F. NOCETE CALVO, *Tercer milenio antes de nuestra era: relaciones y contradicciones centro/periferia en el valle del Guadalquivir*, Barcelona 2001 [N.d.R.].

⁷ Cfr. ad es.: P. CASTRO, R. CHAPMAN, S. GILI, V. LULL, R. MICÓ, C. RIHUETE, M. SANAHUJA, "Agricultural production and social change in the Bronze Age of southeast Spain: The Gatas Project", in *Antiquity* 73, 282, 1999, pp. 846-856; V. LULL, "Argaric Society: Death at Home", in *Antiquity* 74, 2000, pp. 581-590.

abitati argarici c'è l'*élite* e, progressivamente, verso quelle più basse, se non mi sbaglio, c'è la popolazione comune. Oggi abbiamo sentito una cosa molto interessante: questo *pattern* non è esattamente così. Non sono le cinte più alte quelle in cui sono presenti le *élite* ma, se ho capito bene, le *élite* sono presenti nelle parti dominanti delle cinte verso il fiume, quindi in quelle che esprimono una posizione di un certo tipo. Ma non è solo questo. Se ho capito bene, non c'è questa verticizzazione così sfrenata ma ci sono corredi un po' più ricchi e corredi un po' meno ricchi. Da questo punto di vista, questa seconda gamba mi sembra molto pericolante. Quello che ci era stato presentato come un modello regolare di tutti gli abitati argarici, con le tombe più ricche nella cinta più alta e quelle meno ricche in quella più bassa, mi sembra essere sostituito da una situazione molto più articolata e, come io personalmente ritengo, questa può essere una delle prove del fatto che affermare l'esistenza di uno stato argarico sia forse un'ipotesi che dovremmo un po' riconsiderare.

JUAN ANTONIO CÁMARA SERRANO: Evidentemente questa domanda è oggetto di una tesi di ricerca almeno quattro o cinque volte quella di cui parlava prima il dott. Valentino Nizzo. Quello che abbiamo presentato anche con esempi tratti da altri siti dimostra che molte di queste generalizzazioni che erano state fatte non soltanto da Vicente Lull e dalla sua squadra di lavoro ma anche da Nocete rispetto a periodi anteriori – perché Nocete si sofferma sull'età del rame, non sull'età del bronzo – sono pericolose. Non si può dire che le cose che succedono in un punto preciso del sud-est si verificano per tutta l'Andalusia o per tutto il sud-est. Noi oggi abbiamo detto un'altra cosa. Non abbiamo nominato Vicente Lull, ma lui ha affermato che le tombe doppie non sono di coppie perché c'è una differenza temporale di 80-90 anni tra i morti. Questo già era problematico perché le datazioni al carbonio 14 non consentono di fare queste affermazioni...

GIOVANNI CASADIO: Se posso fare un'osservazione nell'ordine dell'epistemologia delle conferenze: siccome abbiamo solo dodici minuti, vorrei evitare tutti questi dettagli, perché in questa sede ci sono specialisti di campi enormemente diversi. Se potesse essere un po' più conciso e non entrare così nello specifico. Devono parlare tutti [...].

JUAN ANTONIO CÁMARA SERRANO: Io sto cercando di rispondere alla domanda del prof. Guidi.

GIOVANNI CASADIO: finisce concisamente.

JUAN ANTONIO CÁMARA SERRANO: I siti argarici sono come quelli del Castellón Alto: non c'è un *élite* in cima e il resto della popolazione va degradando verso il basso. Ci sono tombe ricche da tutte le parti e tombe povere da tutte le parti. Infatti, e adesso passo alla teoria, si era ipotizzato che ci fossero tombe povere anche vicino a quelle ricche e che dovevano appartenere ai servi. Questo nel Castellón Alto non si vede; si vede una zona dove ci sono i più poveri vicino a quella in cui in teoria ci sono più ricchi. Sono articolate. Per di più, rispondendo alla domanda del prof. Guidi, non c'è un processo che dice: "questo è lo stato argarico, dall'inizio con questa struttura gerarchica". Sembra che vi siano famiglie che vanno salendo in posizione e famiglie che vanno scendendo. Questo significherebbe che, come dicono gli inglesi, c'è una eterarchia non una gerarchia. Però questo è un altro problema, perché per me quelle società che chiamano eterarchiche come quelle del Medioevo sono Stati come gli altri. Perché lo Stato è un'organizzazione sociale dove certe persone approfittano della produzione degli altri e, in questo caso, l'analisi degli sforzi, delle malattie e della dieta sembrano confermare questo quadro... Potremmo tornare anche alla teoria di cui stavamo parlando prima: se certi oggetti abbiano o meno nel passato l'importanza che noi gli diamo. In questo caso sì, perché quelli che hanno corredi ricchi, ovunque essi siano, sono

quelli che non hanno lavorato e che hanno mangiato bene e che possibilmente – anche se non in tutti i siti si vede come nel Castellón Alto – avevano gente al loro servizio che lavorava per loro. Però questo schema è peggio di quello mostrato nel museo di Almeria, uno schema che sembra claustrofobico, con il dominio dell'*élite* dall'alto alla parte più bassa del villaggio. Questo non si vede e non è una cosa che abbiamo scoperto adesso. Il problema deriva dal fatto che [la nostra conoscenza si sofferma] su ciò che ha più "pubblicità".

VALENTINO NIZZO: La risposta è molto bella perché sembra parafrasare le due citazioni con cui ho aperto e chiuso il mio intervento: l'*Antologia di Spoon River* e la *Livella*. [Situazioni come queste] sono dei paradossi da prendere in considerazione, perché la dislocazione dei defunti all'interno delle necropoli non avviene sempre con le stesse modalità. Ci possono essere epoche in cui è intenzionale e ho mostrato ad esempio, brevemente, il caso di Ischia nel quale i sopravvissuti cercavano di ripristinare i gruppi familiari nel tessuto spaziale della necropoli. Ma ci sono degli altri casi che sono emersi nel corso di questo convegno in cui il caso o il destino possono governare la disposizione delle tombe e noi, a volte, ci troviamo di fronte a un appiattimento temporale o concettuale degli eventi che determina un accostamento che a noi può sembrare intenzionale ma che invece è solo frutto del caso.

LUCA BONDIOLI: Io ho solo una piccola cosa da dire su quanto è stato detto: "e poi c'è la conferma che mangiavano meglio, lavoravano meno". Non c'è niente di più pericoloso che utilizzare questo tipo di informazione – che viene dall'analisi isotopica e, fondamentalmente, dallo studio dei *markers* dei muscoli sull'osso – per determinare una cosa facesse. Perché mangiare più proteine o meno proteine, più pasta o meno pasta, non è argomento sufficiente. Come mi diceva prima Alessandra [Sperduti], Aldo Fabrizi, allora, dal punto di vista isotopico sta bassissimo; perché Aldo Fabrizi mangiava fondamentalmente pasta. Bisogna stare molto attenti. Non sono mai conferme, come tenterò di spiegarvi molto provocatoriamente oggi pomeriggio, anche il dato antropologico, bioarcheologico, va preso con le pinze e contestualizzato; non è mai una funzione diretta tra l'individuo, come esso si comporta, e la società. Scusate [per questa prospettiva] solo da biologo.

JUAN ANTONIO CÁMARA SERRANO: Io mi riferivo al contrasto [con le ipotesi menzionate da Guidi]. Se l'analisi fosse fondata su un solo dato, non lo potrei dire; ma sulla base dei dati isotopici c'è ad esempio un problema: se mangiano molto maiale non esce molto nitrogeno. Ma io contesto tutto, anche la ricostruzione insediativa. Nel caso che abbiamo esaminato, tuttavia, sembra esserci una relazione, ma non c'è bisogno di una situazione come questa per sostenere che la società era gerarchizzata.

MARIA GIOVANNA BELCASTRO: Sono un'antropologa fisica; questo è un tema molto interessante da trattare sulla differenza delle fonti e mi riallaccio a quello che ha detto il collega [Rendeli] prima sul tema delle fonti, perché se è vero che gli antropologi culturali hanno fonti dirette che derivano anche da colloqui e interviste e così via, noi, ovviamente, abbiamo tutt'altro genere di fonti. Però sono fonti che, per centinaia di migliaia di anni, sono le uniche disponibili e questo è un aspetto molto importante per il fatto che il rapporto dell'uomo con la morte, la paura della morte e dei morti, iniziano almeno 2 milioni di anni fa e sono solo le ossa a testimoniare, perché non c'è ovviamente altro. La scarnificazione, l'asportazione di parti dello scheletro sono comunque tutti esempi di "interesse" verso il cadavere che, quindi, indica un rapporto dell'uomo con un altro uomo che non è semplicemente l'abbandono sul terreno e precede la pratica del seppellimento, che inizia ca. 120.000 anni fa almeno. L'altro aspetto interessante è proprio che, spesso, in questi contesti preistorici, si registra una

commistione di ossa animali e di ossa umane; per cui il trattamento dell'uomo, forse, non è poi così diverso dal trattamento dell'animale e questo spinge anche verso scenari molto diversi da quelli a cui siamo abituati e che derivano dal Post-neolitico, cioè da una struttura gerarchica delle società. Nel Paleolitico, probabilmente, le cose sono andate diversamente; gli esempi sono pochi e abbiamo scarsa demografia, conseguentemente abbiamo pochi reperti anche perché erano in pochi, per di più non sepolti, frammentari e, quindi, anche in una condizione di conservazione non ottimale e, di conseguenza, anche le informazioni sono molto frammentarie. Questo, tuttavia, è un aspetto molto interessante che getta la luce proprio sulla visione dell'uomo, sul rapporto tra l'uomo e il mondo che lo circonda e che, probabilmente, nel Paleolitico è di ordine più paritario rispetto a quello che succede nel Neolitico. Noi non ne abbiamo parlato per Taforalt, ma c'è da considerare anche il tema del cannibalismo, che è un'altra testimonianza estremamente importante e difficilissima da dimostrare nel passato; però il tema della macellazione rituale di uomini e animali, con resti che si trovano negli stessi contesti, apre scenari molto interessanti. Un altro aspetto che mi ha incuriosito nella discussione riguarda il tema delle cremazioni e delle inumazioni, anche ieri se ne è parlato in merito alla perpetuazione di riti, penso ad esempio alla cremazione nel mondo odierno. Come antropologa fisica spesso ho delle perizie da fare e ho avuto modo di lavorare in un crematorio. Ho dovuto fare una perizia molto importante per un crematorio di Padova nel quale le cose non avevano funzionato perfettamente. Il magistrato, quando mi ha affidato la perizia, mi ha chiesto: "come possiamo fare a riconoscere questi individui?". L'antropologo fisico, quindi, non ha solo il problema della ricostruzione del profilo biologico ma anche quello dell'identificazione del singolo individuo. Nessuno infatti sapeva, dal magistrato ai parenti, che dal forno crematorio non esce cenere ma escono reperti ossei che possono essere poi a loro volta studiati e quindi, anche, ricostruiti dal punto di vista del profilo biologico e quindi identificati. Ma gli stessi parenti mi telefonavano per chiedermi come si fa a distinguere le ceneri. Questo per dimostrare quanto noi siamo scollegati da quello che è il rapporto con la morte. Quelli che in passato cremavano sapevano bene cos'era la cremazione; prendevano le ossa, le spostavano, avevano cioè un rapporto intimo e diretto con i resti. Oggi tutti quelli che dicono "mi voglio far cremare", il più delle volte perseguono un atteggiamento "politico", una moda, una ideologia, senza dubbio legittima, ma nessuno conosce il modo in cui il suo corpo viene trasformato nel forno. C'è quindi un distacco importante rispetto alla realtà, per lo meno nelle nostre società.

ALESSANDRO GUIDI: Vorrei tornare su un aspetto puramente archeologico. Finalmente ho sentito una cosa che mi ha decisamente convinto: le tombe più antiche di Mont'e Prama sono pozzetti semplici e cominciano nel Bronzo finale. Sappiamo benissimo che a Mont'e Prama c'è materiale non solo nuragico ma anche dell'età del Ferro e, quindi, se ho capito bene, mi piacerebbe sapere se quelle ceramiche vengono dai pozzetti semplici. Giusto? Quindi tutto tornerebbe. Se nel resto della cultura materiale una delle poche cose databili è uno scarabeo, vuol dire che, sicuramente, la cultura materiale arriva almeno fino all'VIII secolo a.C. Quindi, in base a quanto ho capito, riassumendo forse un po' troppo semplicisticamente, lo schema è: tombe a pozzetto semplice con materiali della fine dell'età del Bronzo e al massimo dell'inizio dell'età del Ferro; successivamente, nell'età del Ferro, tombe con le lastre. In base a tante ricostruzioni, le statue dovrebbero stare sulle lastre e, quindi, la mancanza in questa bellissima comunicazione, come in tante altre su Mont'e Prama, dell'ipotesi ricostruttiva in cui si vedono le statue allineate sopra una base è una questione di prudenza e di pudore? Voi state ancora lavorando a questa ipotesi, la escludete o ci dovete lavorare? Lo chiedo perché vorrei arrivare

a questo problema. Infatti è tanto tempo che vedo le statue di Mont'e Prama e sono affascinato da questo contesto come tanti altri in questa sala. È credibile questa ricostruzione? La mia è solo una visione o ci credete anche voi o volete cercare di confermarla?

MARCO EDOARDO MINOJA: Per cominciare voglio approfittare di quanto detto dal prof. Guidi per ringraziare sentitamente per la loro relazione di stamattina le due colleghe [Panico e Sias], perché hanno fatto una relazione tecnico-scientifica *stricto sensu* su uno scavo e, finalmente, si è parlato di Mont'e Prama oggettivamente e questa è una cosa molto bella perché di Mont'e Prama si parla moltissimo, come ha detto anche Alessandro Guidi, per disegni, per raccontini, per favole. Purtroppo, e mi permetto di fare una piccolissima digressione sulla prima relazione, a volte gli archeologi non solo non hanno la fonte ma mettono in bocca delle parole che nessuno può dire; oggi per fortuna questo non è stato fatto su Mont'e Prama. La domanda di Alessandro Guidi si basa su moltissimi racconti sovradimensionati rispetto al dato archeologico di Mont'e Prama, che è quello che è stato raccontato stamattina. Aggiungo solo qualche piccolissimo tassello per qualche precisazione ulteriore anche in base a quello che ha ricordato prima Marco Rendeli brevemente nella discussione. Aggiungerei infatti due cose essenziali. Sul dato della sepoltura singola: è un dato oggettivo e corretto. Sono tombe a pozzetto di singoli individui. L'organizzazione della necropoli però ha un ulteriore elemento. Il serpentone, come lo ha chiamato Marco, è un serpentone fatto da alcuni plessi funerari e questo inferisce un altro piccolo aspetto: sono sì sepolture singole ma di segmenti di società che utilizzano pezzi di superficie nel terreno. Le utilizzano, apparentemente, in contemporanea, perché le poche date che abbiamo col C14 testimoniano un utilizzo simultaneo delle sepolture nei diversi plessi della necropoli, con questa organizzazione spaziale molto peculiare. Un altro elemento è che questi lotti sembrano in qualche misura essere stati definiti aprioristicamente: perché ne inizia uno e, contemporaneamente, ne inizia un altro adiacente; quindi quello spazio è riservato a quella fetta di società e da lì non si può uscire, perché è una superficie predeterminata. Quindi sepolture singole sì, ma all'interno di gruppi funerari. La posizione delle statue è totalmente indescrivibile oggi dal punto di vista archeologico, perché i dati – che adesso non sto a raccontare, ma sono usciti tre volumi che vi dicono tutto sugli scavi degli anni '70⁸ – ci dicono che non abbiamo nessuna informazione di tipo archeologico per dire dov'erano queste statue originariamente. Quindi, si può dire, aspettiamo, semmai ne dovessero venire ulteriori. Ma tutte le altre ipotesi sono pure favole dal punto di vista archeologico, io non le chiamerei neanche teorie, perché le teorie si basano su qualche elemento; se non ci sono elementi si tratta di favole e, quindi, le eviterei. Approfitto invece della presenza delle colleghe per fare una brevissima domanda. Hanno infatti chiuso l'intervento dicendo che la necropoli non presenta tratti monumentali fino a quando non sono state realizzate le statue. È su questo “fino a quando” che io non ho nessun elemento e mi chiedo se loro ne hanno, perché non capisco da dove si inferisca questo *decalage*. Non ho elementi per trovarlo e, quindi, sono molto curioso del perché avete detto “fino a quando non si realizzano le statue”.

BARBARA PANICO: Le chiedo, se ho capito bene, la domanda è: “siamo sicuri che sepolture e statue non siano fatte in contemporanea?”.

MARCO EDOARDO MINOJA: No, la domanda è: quale elemento hai per dire che le sepolture sono fatte in un momento e le statue in un altro e fino a quando non sono fatte le statue la necropoli non è monumentale? Perché il nostro pubblico potrebbe aver capito

⁸ AA.VV. *Le sculture di Mont'e Prama - Conservazione e restauro - La Mostra - Contesto, scavi e materiali*, 3 voll., Roma 2014 [N.d.R.].

questo.

BARBARA PANICO: No, sicuramente mi sono espressa male io. Ciò che intendo è questo: la sepoltura a pozzetto è di una semplicità disarmante; è una fossa nel terreno e ha una semplice segnalazione di presenza composta da pietre a volte neanche sbazzate in superficie. In quel momento si conclude l'atto della deposizione, dell'inumazione. Se la statua sia stata fatta immediatamente, in concomitanza, e posta da qualche parte lì vicino, nello stesso momento, io questo non lo so. Forse non l'ho fatto bene nell'intervento, ma ciò che volevo evidenziare era questo: il senso di differenza profonda che c'è tra una sepoltura così semplice, così poco monumentale e le statue, nella loro meraviglia e nella loro accuratezza. Volevo quindi evidenziare semplicemente questo contrasto.



Una immagine del convegno

POSTER IV SESSIONE

PIRAMIDE CESTIA E CIMITERO ACATTOLICO: ALL'OMBRA DI PIRANESI, LUOGHI PER RIEMERSONI MITO-POIETICHE

*Non è di maggio questa impura aria
che il buio giardino straniero
fa ancora più buio o l'abbaglia
con cieche schiarite [...]*¹

La Piramide Cestia, da dimora di un corpo, diviene dal secondo decennio a.C. *corpus* monumentale della memoria nell'attraversamento delle epoche: integrata nel perimetro delle Mura Aureliane, si fa perno simbolico nel piano urbanistico di Roma, tesa, attraverso la Via Ostiense, verso il porto e il mare.

Manufatto di riferimento esposto agli sguardi – l'iscrizione commemorativa della costruzione è citata da Piranesi in tal modo: “questo gran Sepolcro è stato condotto a fine dentro lo spazio di trecento e trenta giorni, tempo prescritto dal Defonto nel testamento, come usavasi in que' tempi”² – la Piramide contrassegna con la verticalità del suo volume acuto il vicino Cimitero Acattolico, piccola distesa rimasta tendenzialmente lontana – nell'antichità come in età cristiana – dalla definizione simbolico-spirituale del cattolicesimo romano. Densa di sepolcri e nomi stranieri – tra i quali artisti e scrittori come Keats, Shelley, Gregory Corso³ – l'area, strutturata nel 1821 sotto papa Pio VII per regolamentare precedenti consuetudini di sepoltura, ospita anche le spoglie di intellettuali italiani quali Bellezza e Gadda, nonché le “ceneri di Gramsci”, attorno alle quali si coagulano le pasoliniane visioni dell'Aventino e del Testaccio⁴. All'ombra della Piramide l'articolazione architettonica della monumentalità cimiteriale assume una valenza urbanistica che connota di profondità *letteraria* e *pittorica* l'area, definibile come irregolare nucleo di necropoli al limitare storico dell'*Urbs*⁵. Nonostante il programma definito dalla napoleonica “Consulta Straordinaria per gli Stati Romani”, a partire dal 19 luglio 1809, per la realizzazione di cimiteri pubblici all'esterno della cinta urbana – segnatamente nell'area del Pigneto Sacchetti e in quella nei pressi della Basilica di San Lorenzo fuori le Mura, “quale evidente e didascalico segno di una auspicata segregazione del mondo dei morti da quello dei vivi”⁶ –, nell'Urbe persiste lungamente la tradizione delle tumulazioni all'interno delle chiese. Legata a una propria storia di alterità rispetto al credo ufficiale, l'area del Cimitero Acattolico tende a differenziarsi come

¹ PASOLINI 1957, p. 37.

² PIRANESI 1784, tav. XLI.

³ “*Spirit/is Life/It flows thru/the death of me/endlessly/like a river/unafraid/of becoming/the sea*”: versi di Gregory Corso scolpiti sulla sua lapide.

⁴ “[...] *tra Porta San Paolo e Testaccio, non lontano dalla tomba di Shelley. Sul cippo si leggono solo le parole: Cenera Gramsci, con le date*”: PASOLINI 1957, Note.

⁵ Delineazioni storiche differenti non impediscono confronti tipologico-urbanistici con l'area del cosiddetto “Cimitero degli Inglesi” – in realtà di origine Evangelica Riformata Svizzera – che a Firenze assume, dopo il 1865, una configurazione a “isola” sopraelevata rispetto ai viali di circonvallazione.

⁶ BERTOLACCINI 2007, pp. 127-128.

luogo al contempo eccentrico rispetto all'abitato ma intrinsecamente connesso alle partizioni e alle regioni delle occupazioni terrene.

Se nell'antico Egitto le "piramidi monumentali e il complesso monumentale ad esse collegato costituivano [...] una fortezza intorno a cui si costituiva la città dei morti" e la "pianta della necropoli [...] ben corrisponde a quella della città dei vivi"⁷, la rilevanza visiva del recinto cimiteriale acattolico è consacrata a Roma dalla prospettiva assunta da Piranesi, che realizza incisioni della Piramide osservata anche dall'area sepolcrale. Se il monumento sepolcrale di Caio Cestio gode nei secoli di una raffigurabilità rilevante, inserito com'è nell'urbanistica di accesso/sortita dalla città e oggetto quindi anche di rapidi schizzi artistico-memoriali⁸, è con Piranesi che si definisce la visione archeologico-meditativa della Piramide. Vitale compendio delle teatralità del barocco, l'ottica dell'artista struttura diagonali della visione – e l'obliquità può interpretarsi come una sorta di *pomerium* che evidenzia il passaggio, mobile come ogni ombra, tra un *qui* e l'*altrove*⁹ – incastonate tra concavi-convessi post-borrominiani, ove agisce anche la memoria delle plasticità costruttive del Palladio, come appare nel trattato *Parere sull'architettura* (1765), nel quale si realizza il confronto teorico tra Protopiro e Didascalio sul rapporto tra ornamentazione e architettura:

Didascalio - Ma prima di venire alle prove; in che fate voi consistere la severità, la ragione, e l'imitazione? Mi figuro, nelle maniere lasciateci da Vitruvio, e poste in opera da Palladio, e da quegli altri Architetti, che furono i primi a far risorgere questa sorta d'Architettura¹⁰.

Tra l'apparente classicità delle *Vedute* e delle *Antichità Romane*, ove la classificazione tipologico-monumentale consente la riproduzione commerciale delle incisioni – e “non abbiamo quasi mai l'impressione di essere sull'asse dell'edificio, bensì solamente su un raggio vettore [...] per dare la sensazione di esistere in un universo asimmetrico”¹¹ – e la tenebrosità metafisico-preromantica delle *Carceri* – con armamentario immaginifico che può già percepirsi come visione *dell'aldilà* e *dall'aldilà*, inciso non solo nei rami ma soprattutto in una sorta di concrezione rocciosa¹² indagata con archeologica ossessione – l'evidenza della Piramide è elemento di raccordo e transizione: potenziale scala, sul modello egizio o nubiano, verso il cielo, con luminosità accentuata dalle lastre di rivestimento in marmo; strutturale manufatto in *opus caementicium* a copertura di una telluricità che pare sottintendere il buio dell'altrove. E in costante comunione tra vivi e morti, tra diversi *tempi* delle stesse esistenze, in

⁷ RAGON 1986, p. 50.

⁸ Ricordiamo qui le rappresentazioni della Piramide ad opera di Giovanni Paolo Pannini.

⁹ Cfr. JANULARDO 2014.

¹⁰ PIRANESI 1765, p. 16.

¹¹ YOURCENAR 2004², p. 130.

¹² Cfr. FOCILLON 1934, p. 52.

una delle tavole delle *Antichità*, due danzanti profanatori di sepolture si contendono uno scheletro che ha quasi la loro grazia; un altro ladrone si è impadronito del cranio, mentre a due passi, sul coperchio rovesciato del sarcofago, un bucranio scolpito colloca l'immagine del teschio animale accanto a quella del teschio umano. Letteralmente, la rovina brulica [...]¹³.

Il desiderio piranesiano di preservare il ricordo della grandiosità e dei monumenti romani attraverso l'asserita esattezza delle incisioni è dunque di per sé, nelle *Vedute* e nelle *Antichità*, testimonianza di una dialettica tra tempo e costruzioni che si fa anche confronto tra spazi e distruzioni – osserva ammirato Piranesi:

[...] Muro interno della Stanza, costruito di mattoni della stessa grandezza, che qui sono disegnati, con tale sodezza, connessione, ed artificio, che ben vi si conoscono tutte le regole, le quali sono state descritte da Vitruvio per costruire i mattonati. [...] Intonatura sopra il muro medesimo, composta di tale consistenza, che ad onta di tanti secoli, e delle inondazioni del Tevere, che bene spesso riempie la Stanza d'acqua ha potuto conservare le pitture [...]¹⁴

– dissoluzioni ontologicamente attive in ogni territorio utilizzato e successivamente metamorfosato¹⁵.

Alieni dal geometrismo dei giardini francesi e dalla definita libertà compositiva di quelli inglesi, gli spazi romani appaiono contrassegnati da una vegetazione

che cresce spontanea fra le pietre [...] Si direbbe che essa faccia affiorare in superficie le nere chimiche del sottosuolo, tutto impregnato di morti ammucchiati, di rovine e di blocchi di marmo, i miasmi di tutta la vecchiaia di una città che si è disfatta, come un corpo ormai esausto. Le erbe, i cespugli sono così strettamente legati alle rovine da farle sembrare parte del loro regno¹⁶.

E la definizione mito-poietica di quest'area dell'Urbe giustappone e con-fonde il graduale definirsi all'insegna del *pittoresco* post-settecentesco del giardino sepolcrale acattolico con il retaggio della classicità, a sua volta strutturato secondo una tipologia *altra*, nella quale i volumi riecheggerebbero un tragitto di tipo iniziatico, verso il cielo o come protezione-accompagnamento per gli Inferi. Senza poter corrispondere, nella cattolica *teografia* urbanistica romana, a una strutturata figura del Cosmo, la Piramide assume il ruolo di certo punto di riferimento nella topografia urbana. Leggiamo la didascalia dell'incisore per la Tavola XL:

¹³ YOURCENAR 2004², pp. 116-117.

¹⁴ PIRANESI 1784, tav. XLV.

¹⁵ Rispetto alle solidità volumetriche, evidenzia aspetti dinamico-trasformativi Eijzenstejn nella sua analisi *Piranesi o la fluidità delle forme*, ove la *Carcere oscura* viene “fatta reagire dinamicamente sott'effetto di una vera e propria esplosione ideale delle tensioni formali in essa insite [...] Questo metodo [...] ha per risultato, scrive Tafuri, la forma della ‘diluizione’ come conseguenza dell'esplosione degli elementi del Carcere”: cfr. SPERONI 1992, p. 23.

¹⁶ LÉVÊQUE 1989, p. 12.

Veduta della Piramide di Cajo Cestio, situata sopra l'antica Via Ostiense, oggi detta di S. Paolo. Il Lato, che guarda sopra la strada verso Levante è la Facciata principale. [...] Mura di Roma, le quali sono congiunte ai lati della Piramide. Furono esse dilatate sino a questo Sepolcro dall'Imperatore Aureliano; e poscia quivi ristabilite ne' tempi posteriori. [...] Porta Ostiense detta oggi di S. Paolo¹⁷.

Con una abilità compositiva che ha alle spalle le innovazioni manieristiche del Tintoretto – i contrasti chiaroscurali e gli scorci di luce; l'architettonica teatralità e la fuga in diagonale del *Ritrovamento del corpo di san Marco* – l'incisore settecentesco mostra che la Piramide è anche ierofania, manifestazione di una sacralità all'incontro tra spazi civili e oltre-mondo, edicola della memoria che protegge luoghi ctoni ai quali, nelle ombre delle tavole piranesiane, sembrano consacrarsi quelle oscurità che segnano le masse monumentali definendone la consistenza ma anche l'intrinseca fragilità, la consustanziale caducità. Se ogni chiarore di volumi edificati è solo frammento della storia – nella dialettica di costruzione/dissoluzione che l'artista riproduce, in alcune tavole, mostrando in contemporanea l'alzato e il sotterraneo, le masse e le rovine, i marmi e i rovi – la fascinazione piranesiana per le oscurità dell'Urbe si nutre anche dell'apporto storico-letterario, in grado di suscitare molteplici proiezioni – livello sopraelevato/inferiore; teorica *navigabilità* a guisa di una smisurata Venezia – che, con un riferimento a Plinio, rendono omaggio al genio costruttivo romano all'insegna dell'utile e del necessario:

[...] Ammiravano inoltre le cloache, che, a detto d'ognuno, sono la massima delle opere, per essere stati scavati i monti, e [...] per essere stata ridotta Roma pensile, e navigata al di sotto¹⁸.

Incisore prolifico – ricorda Argan:

Ha formazione di vedutista, canaletiana; ma preferisce l'incisione alla pittura. È architetto; ma costruisce solo una chiesa, piccola e stupenda, Santa Maria del Priorato, e invece ritrae all'incisione i monumenti antichi, documenta con ammirevole esattezza i reperti degli scavi di Ercolano, teorizza e polemizza sull'architettura¹⁹,

¹⁷ PIRANESI 1784, tav. XL.

¹⁸ PIRANESI 1761, p. 43.

¹⁹ ARGAN 2008, Vol. III, p. 292. Si aggiunge, su Santa Maria del Priorato: "E tutto, in quella chiesa, è inciso con un tratto forte e profondo, che si direbbe "inchiostrato" come nell'incisione. La spiegazione si trova nei suoi scritti sull'architettura. Inutilmente i moderni teorici cercano di riattivare la schietta funzionalità degli edifici antichi, la purezza strutturale del tempio greco: sono pure congetture e la funzione, la vita del passato sono finite per sempre". Sul sarcofago a Piramide di Santa Maria del Priorato si leggano le osservazioni di Tafuri: "Nell'altare di San Basilio, la mensa, il dorsale, il tronco di piramide del sarcofago a pianta ovale posto a coronamento, il medaglione centrale sopra il ciborio, il globo con il gruppo statuariale del volo del santo inserito nella piramide, si ricompongono come immagine labirintica, immersa in una totale ambiguità. Il complesso descritto, infatti, si trova in controluce rispetto all'abside, ma direttamente investito dalla luce proveniente dall'alto". Cit. da DALCO 2000.

– e “mentale” architetto sommamente parco – lontano dalla costruzione ma affascinato dalla *ricostruzione* delle distruzioni del tempo, nonché dalla delineazione di un anti-universo smisuratamente claustrofobico, – Piranesi è autore di uno dei primi monumenti del vicino cimitero acattolico, quello del giovane scozzese Sir James MacDonald. E, alla ricerca di effetti “per risuscitare Roma, per spandere sulle sue rovine la maestà di una luce che non appartiene al mondo dei vivi, ma all’immortalità”, come osserva Focillon (*Estetica dei visionari*), egli realizza soprattutto una sorta di definitivo omaggio a una costruzione verticale che si innalza sulla superficie orizzontale, in un confronto che compendia assi differenti: il chiarore e l’oscurità, quanto si *vede* e ciò che si *potrebbe* vedere, memoria di altre piramidi scomparse, come la *Meta Romuli* dell’Ager Vaticanus o come quelle della Piazza del Popolo. Sorta di epitome dell’immaginario artistico teso a raffigurare architetture come archeologici resti,

dal momento che non possediamo delle epoche anteriori a quella di Piranesi nessuna documentazione che eguagli in abbondanza e soprattutto in bellezza la sua [...], l’immagine che egli ha lasciato delle rovine romane del suo tempo si è poco a poco allargata retroattivamente nella fantasia umana [...].²⁰

Se alcuni simboli appaiono “più importanti di altri”, può dirsi che “la loro eternizzazione sia dovuta al ruolo essenziale da essi svolto nella costruzione del Sé sociale”²¹: a differenza degli archetipi junghiani,

questi simboli sembrano giocare un ruolo rilevante nell’emergere dell’immaginario della comunità; agiscono sull’apparato psichico dell’Io e del Super-Io per creare un legame forte, finanche permanente tra una persona e un luogo [...], ma il meccanismo è indiretto, poiché ha bisogno di certi tropi geografici e comunitari per agire e affinché si metta in scena nella psiche dell’individuo [...].²²

A fronte della suggestione dell’archetipo – “numinosità”-*numen* – che può proiettarsi su luoghi e oggetti, si mette qui in evidenza il costituirsi-definirsi di un luogo plurimo per riemersioni mito-poietiche. Scrive Ragon:

[...] nel tessuto dello spazio urbano e rurale, la morte disegna un tracciato di luoghi, di oggetti, con le proprie allegorie e i propri simboli, i propri segnali e riferimenti [eppure la morte] non è stata mai, se non di rado, studiata dal punto di vista dello spazio architettonico, dell’urbanistica, delle arti decorative. Sembra ci si sia dimenticati che il primo architetto conosciuto, Imhotep, l’autore delle piramidi a scalini del re Zoser [...], il

²⁰ YOURCENAR 2004², p. 138.

²¹ LANQUE 2011.

²² *Ibid.*

solo architetto che sia stato divinizzato, fu prima di tutto il progettista di una tomba²³.

Segnacolo del *limes* tra *Urbs* e altro/aldilà, monumento cui si dedicano diverse tavole particolareggiate nel terzo tomo de *Le antichità romane*²⁴, appare allogena criptica struttura per la quale Piranesi osserva, al suo interno,

figure, allusive, per quanto si può congetturare dai loro portamenti, alla dignità sacra di C. Cestio, uno de' settenviri degli Epuloni, l'ufficio de' quali era l'appareggiare l'Epulo, o sia Convito agli Dei, e particolarmente a Giove, in occasione de' prosperi segnalati successi della Repubblica, oppure per deviare qualche grave imminente calamità; siccome riferiscono molti scrittori antichi, e moderni²⁵.

E l'immagine piranesiana della Piramide – sorta di *stupa* che, tra i vari elementi necessari, possiede almeno la base quadrata – si fa presentificazione del passato da ridisegnare e ricostruire in emblematico *continuum* tra storia pagana ed epoche successive – come nelle *Diverse Maniere di adornare i cammini*, del 1769, si è individuato “il primo germe dello stile egittizzante, con la sua profusione di sfingi, di immagini di Osiride e di mummie”²⁶ –, paradigmatica conferma della ricorrente topografia dell'Urbe, che mantiene nei secoli sistemazioni spaziali delle zone funzionali definite in età romana: qui in chiave di perdurante *alterità*. Se i geroglifici e il repertorio decorativo egizio affascinarono gli artisti europei del Settecento, in un'ideale anticipazione della *vague* egittologica condensata intorno alle campagne militari nord-africane del Direttorio²⁷, tanto da esser proposti anche come elemento d'apparato e d'arredo, la ri-costruzione urbana operata da Piranesi è assimilabile all'iscrizione geroglifica:

Vitruvio ci dice che il Tempio di Marte doveva essere collocato fuori città [...]; Valeriano afferma da parte sua che la civetta era, presso gli egiziani, il simbolo della morte. Dando al Tempio di Marte la forma di una civetta, Piranesi riassume così 'alla egiziana' la principale informazione fornita da Vitruvio, e indica il piano del Tempio sotto forma di un geroglifico topologico²⁸.

²³ RAGON 1986, p. 29.

²⁴ A dimostrazione della rilevanza della tematica/ambientazione sepolcrale, due libri dei quattro de *Le antichità romane* sono dedicati, come recita il sommario, a “Gli Avanzi de Monumenti Sepolcrali esistenti in Roma, e nell'Agro Romano colle loro rispettive piante, elevazioni, sezioni, vedute esterne ed interne: colla dimostrazione de sarcofagi, ceppi, vasi cenerarj, e unguentarij, bassorilievi, stucchi, mosaici, iscrizioni, e tutt'altro ch'è stato in essi ritrovato: e colle loro indicazioni e spiegazioni”.

²⁵ PIRANESI 1784, tav. XLIV.

²⁶ YOURCENAR 2004², p. 141.

²⁷ Battaglia delle Piramidi del 21 luglio 1798.

²⁸ CONARD 1976, cit. da LÉVÉQUE, 1989, p. 174.

E per un corpo scomparso fattosi monumento tanato-poietico la Piramide, luogo dell'esser-stato, diviene infine geroglifico delle proiezioni topografiche, tra memoria dell'Egitto e disegno piranesiano dell'Urbe.

ETTORE JANULARDO
Università di Bologna
ettore.janulardo@unibo.it

BIBLIOGRAFIA

- ARGAN 2008: G. C. ARGAN, *Storia dell'arte moderna*, Firenze 2008, Vol. III, p. 292.
- BERTOLACCINI 2007: L. BERTOLACCINI, "La questione delle sepolture e le scelte urbanistiche durante l'occupazione francese (1809-1814)", in E. GUIDONI (a cura di), *L'urbanistica di Roma dal Medioevo al Novecento*, Roma 2007, pp. 127-128.
- CONARD 1976: S. CONARD, "De l'architecture de Claude-Nicolas Ledoux, considérée dans ses rapports avec Piranese", in G. BRUNEL (a cura di), *Piranèse et les français*, Colloque Tenu à la Villa Médicis, 12-14 Mai 1976, Roma 1978.
- DAL CO 2000: F. DAL CO, *Piranesi e la malinconia*, tratto da *Idem, Storia dell'architettura italiana. Il settecento*, Milano 2000, <<http://www.engramma.it/rivista/saggio/italiano/gennaio/saggio.html>>.
- FOCILLON 1934: H. FOCILLON, *Vie des formes*, Paris 1934, <http://classiques.uqac.ca/classiques/focillon_henri/Vie_des_formes/Focillon_Vie_des_formes.pdf, p. 52>.
- JANULARDO 2014: E. JANULARDO, "Due opere di Bruegel fra comico e tragico", in *Atti del XXVI Convegno Internazionale Comico e tragico nella vita del Rinascimento*, Chianciano Terme-Pienza, 17-19 luglio 2014.
- LANQUE 2011: G. LANQUE, "Cent ans de solitude: la construction de Rome, archétype de la patrie", in *Les cahiers de psychologie politique*, n. 18, Janvier 2011, <<http://lodel.irevues.inist.fr/cahierspsychologiepolitique/index.php?id=1793>> (trad. dell'Autore).
- LÉVÊQUE 1989: J. J. LÉVÊQUE, *Piranesi*, Milano 1989, p. 12 (Ed. orig. 1980).
- PASOLINI 1957: P. P. PASOLINI, *Le ceneri di Gramsci*, Milano 1957, <http://docenti.lett.unisi.it/files/138/8/3/1/pasolini_gramsci.pdf, p. 37>.
- PIRANESI 1761: G. B. PIRANESI, *De Romanorum magnificentia et architectura*, Roma 1761, <<http://dx.doi.org/10.3931/e-rara-13753>, p. 43>.
- PIRANESI 1765: G. B. PIRANESI, "Parere sull'architettura", in *Osservazioni sopra la lettre de Monsieur Mariette aux auteurs de la Gazette Littéraire de l'Europe*, <https://architectureinabox.files.wordpress.com/2008/08/parere_2.pdf, p. 16>.
- PIRANESI 1784: G. B. PIRANESI, *Le antichità Romane*, Roma 1784, Tomo III, tav. XLI (Ed. orig. 1748).
- RAGON 1986: M. RAGON, *Lo spazio della morte: saggio sull'architettura, la decorazione e l'urbanistica funeraria*, Napoli 1986, (Ed. orig. 1981).
- SPERONI 1992: F. SPERONI, "Il sogno di Juvarra", in E. DEBENEDETTI (a cura di), *Architettura città territorio*, Roma 1992, pp. 15-37.
- YOURCENAR 2004: M. YOURCENAR, "La mente nera di Piranesi", in M. YOURCENAR, *Con beneficio d'inventario*, Milano 2004², pp. 101-146 (Ed. orig. 1962).



Fig. 1. Piranesi, *Piramide Cestia*, da *Le antichità Romane*, 1784, Tomo III, tav. XL. *Opere di Giovanni Battista Piranesi, Francesco Piranesi e d'altri*, Firmin Didot Frères, Paris, 1835-1839 (da it.wikisource.org)



Fig. 2. Piramide Cestia (foto © Janulardo 2012)



Fig. 3. Piramide Cestia (foto © Janulardo 2012)

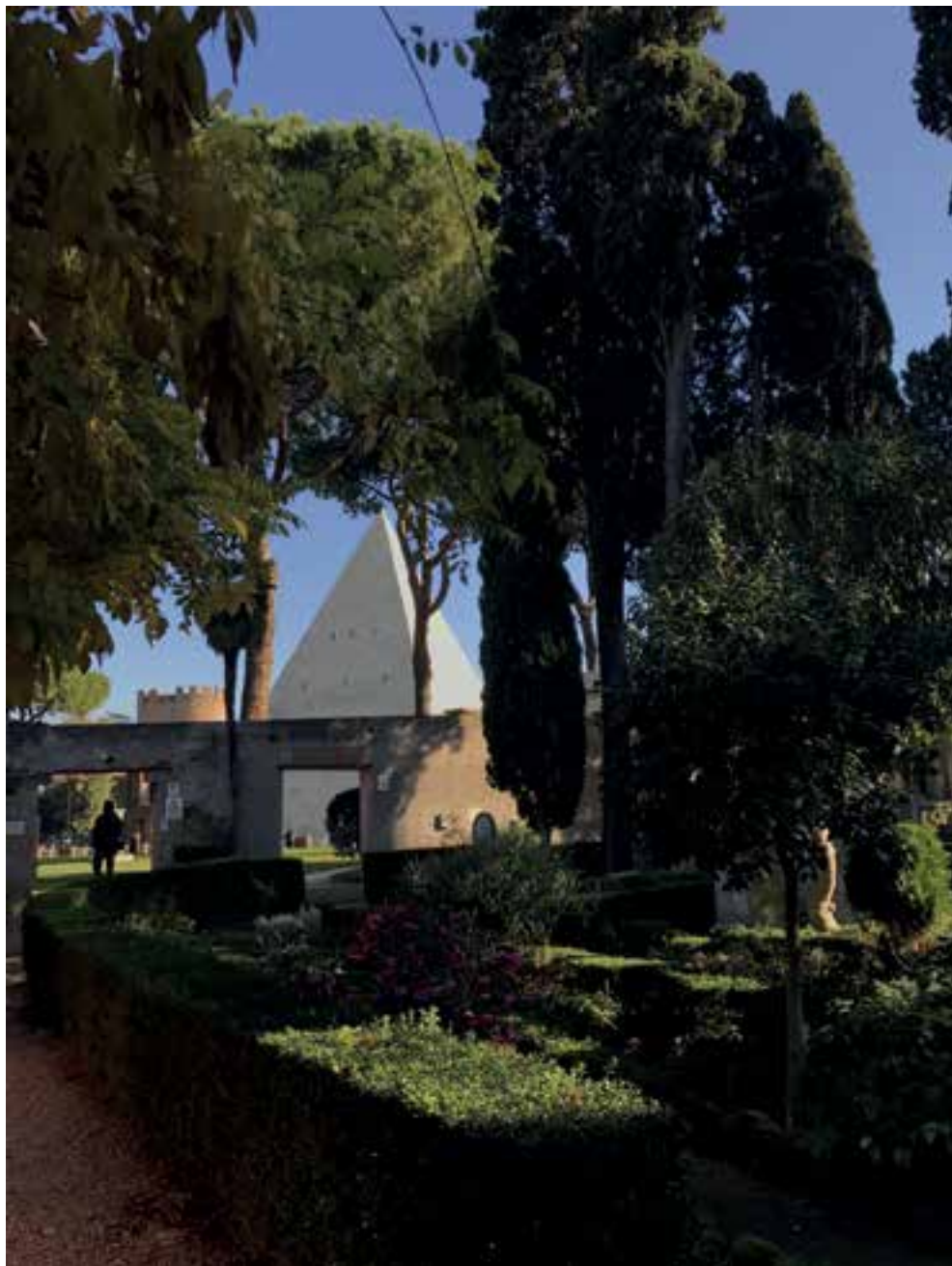


Fig. 4. Cimitero Acattolico e Piramide Cestia (foto © Janulardo 2012)



Fig. 5. Piranesi, Monumento funerario di Sir James Donald, Cimitero Acattolico (foto © Janulardo 2012)



Fig. 6. Piramide Cestia, particolare della decorazione interna (foto © Janulardo 2012)



Fig. 7. Piramide Cestia, particolare della decorazione interna (foto © Janulardo 2012)



Fig. 8. Piramide Cestia, particolare della decorazione interna (foto © Janulardo 2012)

LO SPAZIO DEI MORTI A LEOPOLI-CENCELLE (VT): IL CIMITERO DELLA CHIESA DI S. PIETRO*Premessa*

Lo scavo dell'area cimiteriale connessa alla chiesa di San Pietro a Leopoli-Cencelle (VT), diretto dal 2006 dall'Università Sapienza di Roma e tuttora in corso di svolgimento, costituisce un'interessante occasione di studio per la ricostruzione delle dinamiche connesse al culto dei morti e allo spazio a essi riservato in città tra l'età comunale e il tardo Medioevo (*Fig. 1*). Allo stato attuale delle indagini, il periodo di utilizzo più antico della necropoli è individuabile in una fase costituita da sepolture terragne profonde, ricavate tra le irregolarità naturali del banco geologico, il cui rapporto con la chiesa nell'età comunale è tuttora in corso di studio. A questa segue una fase che vede l'uso predominante di deposizioni in casse litiche più volte riutilizzate, alloggiare in taglio di strati di accumulo artificiale da cui provengono materiali databili tra la prima metà del XIII e il XIV secolo maturo. La fase finale di utilizzo dell'area cimiteriale, compresa tra la metà del XIV secolo e il pieno XV secolo, come confermato dai materiali rinvenuti, è caratterizzata da affollate fosse terragne tagliate in strati di accumulo progressivi che risultano aver intercettato le precedenti deposizioni ed essersi sovrapposte e tagliate frequentemente una con l'altra, nella necessità di rimanere all'interno dell'area consacrata, generando così diffusi e interessanti fenomeni di rideposizione. I livelli di accumulo artificiale della necropoli, i riempimenti delle sepolture e le inumazioni stesse hanno restituito un'impressionante varietà di oggetti d'uso che riflettono gli aspetti più vari della vita della città bassomedievale, dagli oggetti in osso al vetro, dagli oggetti metallici ai reperti numismatici¹.

Le analisi antropologiche ancora in corso presso l'Università degli Studi di Roma "Tor Vergata" sul campione scheletrico rinvenuto durante la campagna di scavo 2013 (*Fig. 2*), databile tra la prima metà del XIII e il XV secolo, hanno a ora permesso di identificare i resti di 96 individui. È stato delineato il quadro paleodemografico del campione e sono state intraprese una serie di analisi al fine di ricostruire non solo le caratteristiche biologiche degli individui (sesso, età alla morte, statura, costituzione fisica) ma di fornire un quadro più ampio che includa le abitudini di vita, le attività, lo stato di salute generale e i *patterns* di sussistenza di questa popolazione medievale.

L'analisi arqueo-antropologica: dati di scavo e aspetti culturali

Il campione, oggetto di studio del presente lavoro, si compone di 96 individui di cui 66 (69%) adulti e 30 (31%) subadulti rinvenuti durante la campagna di scavo 2013 presso l'area cimiteriale connessa alla chiesa di S. Pietro (*Fig. 3*). Per gli individui ancora in età di accrescimento scheletrico non è stata avanzata alcuna ipotesi di sesso, mentre per quanto concerne gli adulti 28 (42%) sono stati classificati come

¹ DEL FERRO 2014, p. 39; STASOLLA *ET AL.* 2015.

femmine, 25 (38%) come maschi, per 12 (18%) individui non è stato possibile effettuare alcuna diagnosi di sesso a causa del cattivo stato di conservazione dei resti scheletrici rinvenuti mentre un individuo (2%) ha mostrato una mescolanza di caratteri maschili e femminili tale da non permettere l'attribuzione a uno dei due sessi. Il quadro paleodemografico del campione in esame mostra un'aspettativa di vita alla nascita di circa 27 anni. Gli individui di sesso femminile mostrano una costituzione fisica più gracile rispetto agli individui maschili sebbene in entrambi i sessi si riscontrino inserzioni muscolari marcate soprattutto a carico degli arti inferiori facendoci presupporre che coprissero ingenti distanze a piedi.

La statura media è risultata pari a $157,30 \pm 4,49$ cm per le donne e $166,96 \pm 4,26$ cm per gli uomini mostrando quindi una differenza di circa 10 cm nei due sessi. Lo studio delle entesi e relative entesopatie è attualmente in corso al fine di poter ricostruire le attività quotidiane a cui gli individui di questa città medievale erano dediti².

La ricerca ha permesso di formulare interessanti spunti di riflessione sia in merito alla correlazione tra le caratteristiche morfologiche degli individui e alcuni aspetti socio-economici della vita all'interno della città bassomedievale, sia riguardo all'apparente contraddizione che sembra emergere tra la volontà di connotare il defunto attraverso il corredo personale (che sembra conoscere un significativo incremento proprio nell'ultima fase di utilizzo dell'area cimiteriale) destinato a rimanere oltre l'inevitabile decomposizione del corpo, e la tendenza a considerare l'area funeraria come spazio eminentemente collettivo, a discapito dell'individualità della singola sepoltura, come sembra risultare dalla pratica dei frequenti rimaneggiamenti e della progressiva sovrapposizione delle sepolture in un arco temporale ristretto.

Nello specifico, è stato osservato che le sepolture che presentano un più ricco corredo personale (anelli anche in metalli preziosi, pluralità di fibbie e monete), forse riconducibili a individui appartenenti a un più alto livello socio-economico, mostrano un minor grado di usura dentaria, a differenza di quanto osservato in alcuni individui privi di corredo, che mostrano un grado di usura particolarmente marcato e sbilanciato a scapito di una sola delle arcate dentarie, (nei casi in esame di quella mandibolare), tratto probabilmente associabile ad attività extramasticatorie di ambito lavorativo³. L'ipotesi, che andrà confermata alla luce delle analisi condotte sull'intero campione, è sorta a seguito dell'incongruenza osservata nella stima dell'età alla morte tra i metodi classici che prendono in considerazione articolazioni non sottoposte a stress biomeccanico volontario e il grado di usura dentaria; nei casi sopracitati infatti l'analisi odontologica ha restituito una sovrastima dell'età dell'individuo, rispetto agli altri metodi considerati, di almeno 10 anni fino a un massimo di 30.

Altre interessanti correlazioni potranno provenire dall'analisi degli isotopi stabili del carbonio e dell'azoto del collagene attualmente in corso sul campione oggetto di studio e, in particolare su due individui di sesso maschile di età compresa rispettivamente tra 35-40 anni e 40-45 anni; l'analisi morfologica del primo sembra suggerire che

² STASOLLA *ET AL.* 2015.

³ STASOLLA *ET AL.* 2015.

il soggetto soffrisse di obesità, qualora l'analisi della paleodieta fornisse risultati incoraggianti sarà opportuno effettuare l'analisi dei *markers* molecolari associati a tale patologia; l'analisi condotta sul secondo individuo invece mostra un'alterazione a carico della tibia sinistra la cui analisi radiografica ha suggerito che si tratti di un'infezione ossea aspecifica probabilmente insorta a seguito di frattura.

Come accennato, interessanti notazioni sono pervenute in merito agli aspetti culturali relativi al rapporto tra gestione degli spazi all'interno dell'area cimiteriale e memoria e culto del defunto nelle fasi bassomedievali della vita cittadina a Leopoli-Cencelle. Se da una parte sembra potersi constatare una crescente volontà di connotare l'inumato attraverso un corredo personale che spesso eccede dal comune oggetto d'uso o di abbigliamento, concretizzandosi nelle forme più varie, dalle chiavi e dalle campanelle – forse a valenza simbolica – ai gioielli (anelli, orecchini ecc.), dall'altra nelle ultime fasi di utilizzo del cimitero si assiste indubbiamente al consolidarsi di una concezione quasi collettiva dello spazio dei morti. Questa è desumibile dall'alta frequenza di inumazioni che in un ridotto lasso di tempo si sovrappongono, tagliandosi vicendevolmente e determinando il necessario ricorso a numerose rideposizioni tese a una gestione rispettosa dei resti umani intercettati accidentalmente⁴ (Fig. 4). La necessità dell'ottimizzazione degli spazi a Leopoli-Cencelle va evidentemente a discapito della memoria individuale della sepoltura, un fenomeno già osservato in correlazione allo slittamento culturale che dall'Alto Medioevo in poi ha comportato il passaggio graduale da un sistema rituale incentrato sulla singola deposizione a uno liturgico da officarsi all'interno della chiesa⁵.

MARICA BALDONI

Centro di Antropologia molecolare per lo studio del DNA antico, Dipartimento di Biologia,
Università degli Studi di Roma "Tor Vergata"
marica.baldoni@gmail.com

SERGIO DEL FERRO

Sapienza Università di Roma, Dipartimento Scienze dell'Antichità
sergio_delferro@hotmail.com

FRANCESCA ROMANA STASOLLA

Sapienza Università di Roma, Dipartimento Scienze dell'Antichità
francescaromana.stasolla@uniroma1.it

CRISTINA MARTÍNEZ-LABARGA

Centro di Antropologia molecolare per lo studio del DNA antico, Dipartimento di Biologia,
Università degli Studi di Roma "Tor Vergata"
martine@uniroma2.it

⁴ DUDAY 2006, pp. 35, 147-148 e 117-118, fig. 59.

⁵ STASOLLA 2015.

BIBLIOGRAFIA

- DEL FERRO 2014: S. DEL FERRO, “Lo spazio dei morti a Leopoli-Cencelle: il cimitero della chiesa di San Pietro”, in L. ERMINI PANI, M. C. SOMMA, F. R. STASOLLA (a cura di), *Forma e vita di una città medievale Leopoli-Cencelle*, Catalogo della Mostra (Roma, Mercati di Traiano-Museo del Fori Imperiali, 2014), Spoleto 2014, pp. 38-39.
- DUDAY 2006: H. DUDAY, *Lezioni di archeotantologia: archeologia funeraria e antropologia di campo*, Roma 2006.
- STASOLLA ET AL. 2015: F. R. STASOLLA, S. DEL FERRO, M. BALDONI, C. MARTINEZ-LABARGA, “Aree funerarie a Leopoli-Cencelle: riflessioni sui primi dati”, in *Scienze dell’Antichità* 21, 1, 2015, pp. 269-298.
- STASOLLA 2015: F. R. STASOLLA, “Archeologia dei cimiteri urbani: problemi di scavo, soluzioni interpretative”, in P. ARTHUR, M. L. IMPERIALE (a cura di), *Atti del VII Congresso Nazionale di Archeologia Medievale*, (Lecce, 9-12 settembre 2015), Firenze 2015, pp. 201-206.

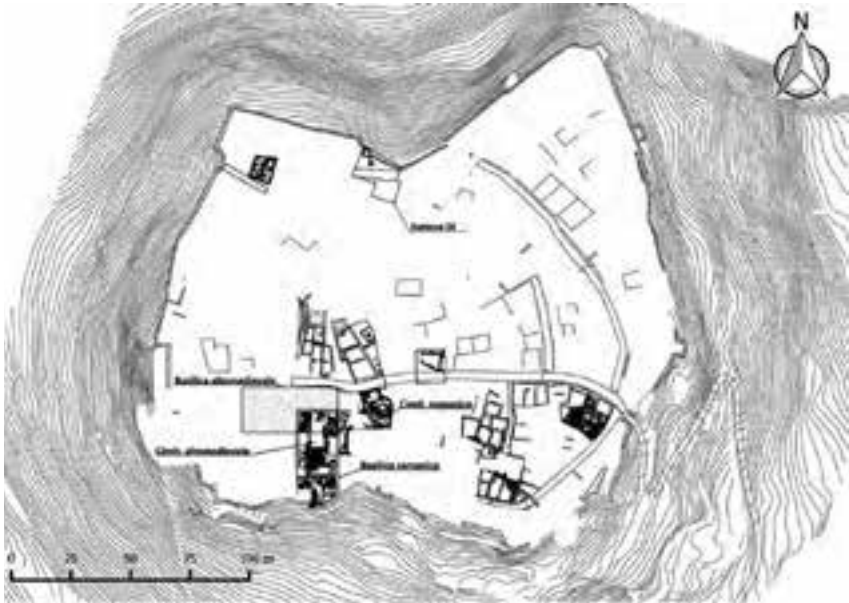


Fig. 1. Leopoli-Cencelle (VT), Pianta generale dei settori di scavo (foto Sapienza Università di Roma, Dipartimento di Scienze dell'Antichità)



Fig. 2. Leopoli-Cencelle (VT), planimetria generale del cimitero connesso alla chiesa di S. Pietro (Settore VII), campagna 2013 (foto Sapienza Università di Roma, Dipartimento di Scienze dell'Antichità)



Fig. 3. Leopoli-Cencelle (VT) panoramica del Settore VII (foto Sapienza Università di Roma, Dipartimento di Scienze dell'Antichità)



Fig. 4. Leopoli-Cencelle (VT) Settore VII Deposizioni in fossa terragna (foto Sapienza Università di Roma, Dipartimento di Scienze dell'Antichità)

PLANTS, FLESH AND BONES. L'USO DI ESSENZE VEGETALI NELLE PRATICHE DI PRESERVAZIONE DEI CORPI NELLA PENISOLA ITALIANA TRA MEDIOEVO ED ETÀ MODERNA

Introduzione alla problematica

L'archeobotanica e l'etnobotanica in particolare sono discipline che cercano di creare un ponte conoscitivo tra tradizioni e usi di un popolo per una data pianta (contesto antropico) e distribuzione, proprietà e evoluzione della suddetta (dati biologico-ambientali). Le interazioni di queste discipline con l'ambito paleopatologico non sono certo una novità; tuttavia l'argomento e il periodo scelti per questo articolo risultano essere tra i più ostici e, paradossalmente, i più ricchi di indizi sulle espressioni culturali, rituali, mediche e commerciali dell'epoca. La difficoltà sta nella natura delle fonti in sé, in quanto spesso risulta necessario attingere a fonti scritte permeate da un'alta componente di soggettività, per poter carpire anche il più piccolo indizio sull'argomento oggetto di questo articolo, l'uso di sostanze di origine vegetale nelle pratiche imbalsamatorie. Un uso inizialmente considerato primario, ma che studi approfonditi hanno testimoniato essere collaterale: la preservazione dei corpi in primis necessita di condizioni ambientali favorevoli e, se ciò non dovesse essere possibile, di un esperto chirurgo in grado di attuare un'eviscerazione completa, la scolatura del corpo o la clisterizzazione. Data la moltitudine e la complessità evolutiva di questa scienza si è ritenuto opportuno inserire qualche cenno sulla genesi e distribuzione di queste pratiche, ancor prima di addentrarsi nel cuore della problematica.

Cenni sull'evoluzione dei principali metodi di imbalsamazione

La cura per la preservazione del corpo dal naturale processo di putrefazione e, quindi, dalla decomposizione e dissolvimento dello stesso, è presente in tutte le civiltà. Si è tendenzialmente radicata specie presso quelle società la cui religione "garantiva" una sopravvivenza oltre la morte, creando una necessità esplicita di preservare le salme. In Egitto, la pratica dell'eviscerazione e l'impiego di lunghi processi di disidratazione inizia a svilupparsi verso la metà del III millennio a.C. perfezionandosi sempre più, ma rimanendo pratiche culturalmente circoscritte. La cura del corpo post-mortem diviene una vera e propria arte fino a quanto, con l'editto di Teodosio del 392 d.C. vietante ogni forma e manifestazione di riti non cristiani, l'Egitto perde le sue istituzioni e così anche l'ufficialità della pratica dell'imbalsamazione. In seguito alla disgregazione dell'Impero Romano e alla divulgazione e affermazione del Cristianesimo prima e della Chiesa cattolica poi, si afferma una nuova visione dell'uomo e del confine tra vita e morte.

Durante le Crociate compare una nuova tecnica di trattamento dei cadaveri, nota come "bollitura", ossia la "cottura" dei cadaveri in acqua salata e arricchita di sostanze aromatiche e antisettiche, per smembrarli e facilitare la conservazione e il trasporto dei resti nei corrispettivi luoghi di sepoltura. La scomunica di questa pratica non fa altro che aumentare l'incidenza della tecnica dell'imbalsamazione tramite

eviscerazione. Non è affatto un caso che l'imbalsamazione si diffonda soprattutto nei Regni cattolici che partecipano alle Crociate sino a divenire parte integrante delle ritualità funebri dei regnanti: infatti, è proprio qui che si ufficializza l'esposizione pubblica del cadavere durante i rituali funerari come emanazione simbolica del potere monarchico e delle virtù spirituali che perdurano oltre la morte e alla putrefazione del corpo. È proprio per questo motivo che sin dall'Alto Medioevo i trattati di chirurgia forniscono indicazioni per imbalsamare corpi "nobili", di papi e sovrani, per i quali si deve garantire la conservazione di quelle parti della salma pubblicamente esposte, ovvero il viso, le mani e i piedi. Con la trascrizione e traduzione dei testi medici arabi, si diffonde un ulteriore metodo di imbalsamazione, quello di Razhes, basato sulla clisterizzazione del cadavere, consistente in lavaggi interni ed esterni del corpo, mediante unzioni e iniezioni di liquori corrosivi e antisettici effettuati con clisteri, per liquefare gli organi interni e pulire le cavità. Si inietta una soluzione a base di coloquintide e nitro rosso attraverso l'ano, negli intestini; una volta riempitone il ventre, si effettuano pressioni sull'addome, in modo da far fuoriuscire tutti gli escrementi e le impurità. Successivamente si inietta negli intestini un'altra soluzione composta di aloe, mirra, acacia, galla moscata, canfora, sommacco, allume e sale disciolti in aceto e acqua rosata, avendo cura di chiudere, al termine dell'operazione, l'orifizio anale con stoppe o cotone, in modo che il liquore non fuoriesca; nelle narici, nelle orecchie e nella bocca si versa dell'argento vivo, in modo da prevenire la putrefazione e la fuoriuscita dei liquami del cervello; tutto il corpo viene cosparso del liquore preparato e di alkitran, che gli autori medievali identificano con il liquore cedria, la pece nera.

Nel Rinascimento l'imbalsamazione diviene una vera e propria pratica medico-chirurgica soprattutto in Francia dove abbondano i testi scritti dai chirurghi alla corte francese, come Ambroise Paré, Pierre Pigray o Jacques Guillemeau, che descrivono le operazioni da loro praticate per l'imbalsamazione dei sovrani, ma anche in Italia dove molti medici, chirurghi, eruditi trattano le stesse tecniche.

Il raffinamento della ricerca di metodi maggiormente sofisticati per la preservazione dei cadaveri avviene con la necessità di doverli conservare abbastanza a lungo per scopi di studio; ciò coincide con la proliferazione degli studi anatomici.

Il metodo della clisterizzazione descritto da Razhes viene ripreso anche dai medici e chirurghi dell'inizio dell'Età Moderna con alcune rivisitazioni, tra cui il cospargimento del cadavere con polveri e balsami conservativi e impermeabilizzanti e l'avvolgimento in uno sparadrappo. Tale tecnica è nota con il termine di "conditura" dei cadaveri, termine ampiamente utilizzato dagli autori tardo medievali e dell'evo moderno per designare il trattamento dell'imbalsamazione anche con il metodo chirurgico dell'eviscerazione dei corpi, seguito in ogni caso dal lavaggio del cadavere con liquori antisettici, come aceto e vino, il riempimento delle cavità e l'aspersione del corpo con sostanze assorbenti e disidratanti, quale il sale, e polveri aromatiche, per ostacolare la diffusione degli odori putrefattivi nell'aria.

Reliquie e corpi di santi

The saint is the man who overturns physical laws [...]. Even his body obeys physiological rules founded on the impossible and formulated in miraculous terms.

Il termine reliquia ha un'accezione molto ampia, nonostante funga spesso da sinonimo per resti umani, in ambito di martiri, beati e santi; ma ciò che viene considerato tale non deve essere necessariamente di natura organica, basta abbia avuto un contatto in vita o in morte con il soggetto considerato. Sin dall'Editto di Tessalonica, ufficializzante il Cristianesimo come religione formale dell'Impero Romano, le reliquie di martiri sono state oggetto di culto per pellegrini e credenti, con un'accezione quanto mai estesa di ciò che poteva essere venerato; *“ogni goccia del sangue dei martiri e i più minuscoli segni della loro passione hanno lo stesso valore dei loro corpi tutti interi”* scrive Gregorio Nazianzeno, uno dei grandi padri Cappadoci vissuto nel IV secolo. Il discorso è analogo per le spoglie dei santi: che si trattasse della punta di un mignolo o di un *corpus incorruptus* conservato in prossimità dell'altare di una qualsiasi chiesa, la componente mistica dell'oggetto rimaneva inalterata, sebbene fosse preferibile possedere l'intera salma del santo in questione, a Beatificazione avvenuta.

Tuttora un santo viene definito tale dal processo di Canonizzazione, preceduto normalmente da quello di Beatificazione, per il quale è prevista una raccolta di prove relative al “grado di eroicità” del candidato. Se per un beato il culto risulta facoltativo e limitato a piccole comunità di fedeli, nel caso d'inserimento nella lista dei Santi la sua venerazione viene legittimata a livello globale. Anche il completamento dello “step” di Beatificazione conferisce al defunto una capacità particolare, ossia quella di poter intercedere con la sfera divina a favore della persona che prega nel nome del beato; inoltre il contatto diretto con le reliquie o la visita ai luoghi in cui egli ha dimorato in vita, o è conservato in morte, può ulteriormente facilitare l'ottenimento della grazia richiesta. Alcuni degli attributi necessari a raggiungere uno o entrambi gli status sono indubbiamente singolari, oltre che estremamente aleatori; ad ogni modo quelli che più colpiscono sono relativi alla fase post-mortem. L'essudazione di olii o balsami da parte del cadavere e l'esalazione di profumi soavi (il cosiddetto odore di santità) rientrano negli eventi mistici autenticanti la natura straordinaria dell'individuo che li produce. Se per l'espulsione di balsami miracolosi è facile pensare alla fuoriuscita dei liquidi cadaverici (o di imbalsamazione), “l'odore soave” della salma a poche ore dalla morte risulta paradossale e difficilmente giustificabile in termini scientifici. Questo profumo, descritto a più riprese in caso di morte santa con connotazioni alquanto ambigue, non è considerabile come un epifenomeno aneddotico della religiosità medievale, ma una prevalente umanizzazione e socializzazione della sperimentazione del divino. È una costante non esclusiva del Cristianesimo, un residuo del mondo pagano che probabilmente va ben oltre l'esperienza mistica; la presenza di una correlazione con eventi a natura fisico-chimica potrebbe essere più

che plausibile, e soprattutto potrebbe essere strettamente legata al mondo vegetale, già protagonista di multiple idealizzazioni (e pratiche) medievali concretizzate con la nascita di orti e giardini.

A seguito delle ricognizioni condotte dai membri stessi del clero, allo scopo di accertare l' idoneità del candidato al processo di beatificazione, possediamo informazioni preziose sia sul *modus vivendi* di queste figure sia sul trattamento delle loro spoglie mortali. Talvolta conosciamo in maniera abbastanza puntuale le successive interazioni o eventuali rilocalizzazioni della salma, dettagli che possono avere una discreta rilevanza se contestualizzati nel substrato culturale di appartenenza e interpretati in maniera trasversale. Non si ha certamente la stessa fortuna per quel che riguarda gli interventi di studio mirato, in quanto la maggior parte di quelli performati in tempi recenti sono stati effettuati prevalentemente a fini di restauro e di preservazione delle reliquie.

Materiali e metodi

La ricerca si è svolta in maniera estensiva a partire dalle fonti bibliografiche reperibili, mirando a considerare in toto i cosiddetti *corpi incorrotti*, indipendentemente dal tipo di preservazione occorsa (naturale o artificiale) e le loro successive manipolazioni (es. ablazione di singoli organi, smembramento etc.), al fine di carpire ogni indizio relativo all'uso di essenze vegetali. Durante la raccolta dati sono state considerate le seguenti variabili per ogni individuo (ovviamente dove possibile), suddivisibili in due principali macrocategorie:

Culturali: affiliazione religiosa, estrazione sociale, luogo di morte;

Tafonomiche: circostanze deposizionali, successive manipolazioni, metodo di preservazione, essenze vegetali in uso.

Nel caso delle reliquie, figuranti come argomentazione di supporto alla tematica centrale, l'approccio usato è stato necessariamente diverso: data la scarsa affidabilità intrinseca alla categoria sono stati considerati solo i casi aventi alla base analisi scientifiche a supporto di evidenze archeologiche o storiche reputate affidabili.

Risultati

È stato possibile comporre una lista di ben 55 casi di mummificazione noti tra il X e il XVIII secolo (*Tabella 1*), dei quali pochissimi risultano indagati in tempi recenti e in maniera completa. Di essi 16 sono stati confermati essere il prodotto di fenomeni di preservazione naturale (N), 8 interventi antropici diretti e decisamente invasivi (A) e 5 manipolazioni parziali (PA). Purtroppo per 20 di questi casi non è stato possibile raccogliere informazioni precise sulle tecniche di conservazione. Infine 8 di questi fenomeni sono attestati esclusivamente dalle fonti e non sono perdurati sino ai giorni nostri (NP), ma sono stati inclusi ugualmente nel ragionamento per motivazioni cronologiche e contestuali all'analisi antropologica. In *Tabella 1a* vengono riportati brevemente i nominativi dei santi i quali corpi hanno

subito interventi più o meno invasivi da parte dell'uomo. Per ovviare alla penuria di dati scientifici si è cercato di attingere quanto più possibile alle fonti letterarie e agli studi di settore (farmacopea medievale, storia della medicina, etc.)

Variabili culturali. I contesti di sviluppo sembrano essere ben definiti, riconducibili all'ambito conventuale o monastico e limitati ad aree geografiche specifiche: come già era stato osservato in precedenza, il centro-Italia sembra esserne il fulcro. Da questo elenco è stata prodotta una mappatura parziale, che suggerisce un'espansione verso il nord-Italia, già apprezzabile nel XIV secolo (*Fig. 1b*), mentre per il Sud Italia si ha una fenomenologia aspecifica, di più ampia portata e con caratteristiche simili ma differenziate.

N.	Nome	AdM LdM	Affiliazione ecclesiastica	Tipo
1	<i>S. Romuoldo</i>	1027 Val di Castro	Fondatore dell'Ordine Camaldolese	U
2	<i>San'Anselmo da Lucca</i>	1086 Lucca	Vescovo	N
3	<i>San Ubaldo da Gubbio</i>	1160 Gubbio	Vescovo	N
4	<i>Beata Elena Eusebini</i>	1231 Padova	Monaca - Ordine delle Clarisse	N
5	<i>Beato Giordano Forzani</i>	1248 Venezia	Abate - Ordine Benedettino	N
6	<i>Santa Rosa da Viterbo</i>	1252 Viterbo	Religiosa - Terz'Ordine Francescano	N
7	<i>Beata Beatrice d'Este</i>	1270 Ferrara	Monaca	S
8	<i>Santa Sperandea</i>	1276 Cingoli	Religiosa - Ordine Benedettino	U
9	<i>Santa Zita</i>	1278 Lucca	Religiosa	N
10	<i>Santa Margherita da Cortona</i>	1297 Cortona	Religiosa - Terz'Ordine Francescano	A
11	<i>San Nicola di Tolentino</i>	1305 Tolentino	Sacerdote - Ordine degli Eremiti di Sant'Agostino	PA
12	<i>Beato Angelo di Borgo San Sepolcro</i>	1306 San Sepolcro	Religioso - Ordine degli Eremiti di Sant'Agostino	U
13	<i>Beato Pietro da Gubbio</i>	1306 Gubbio	Sacerdote - Ordine degli Eremiti di Sant'Agostino	S
14	<i>Santa Chiara di Montefalco</i>	1308 Montefalco	Religiosa - Ordine degli Eremiti di Sant'Agostino	PA
15	<i>Santa Agnese di Montepulciano</i>	1317 Montepulciano	Religiosa - Secondo Ordine Domenicano	N
16	<i>Beata Maria Nazareti di Matelica</i>	1319 Matelica	Badessa - Ordine delle Clarisse	PA
17	<i>Beata Margherita di Città di Castello</i>	1320 Città di Castello	Religiosa - Suora della Penitenza di San Domenico	PA
18	<i>Beata Diana Giuntini</i>	1327 Santa Maria a Monte	Religiosa	S
19	<i>San' Odorico da Pordenone</i>	1331 Udine	Frate - Ordine Francescano	N

20	<i>Beato Giovanni di</i> <i>Chiaromonte</i>	1339 Caramola	Eremita	N
21	<i>San Pellegrino</i> <i>Laziosi</i>	1345 Forlì	Religioso - Ordine dei Servi di Maria	U
22	<i>Beata Sibillina</i> <i>Riscossi</i>	1367 Pavia	Monaca - Terzo Ordine Domenicano	U
23	<i>Santa Caterina da</i> <i>Siena</i>	1380 Siena	Religiosa e Dottoressa della Chiesa - Ordine Domenicano	U
24	<i>Beato Andrea</i> <i>Franchi</i>	1401 Pistoia	Vescovo - Ordine Domenicano	U
25	<i>Santa Francesca</i> <i>di Roma</i>	1440 Roma	Religiosa - Oblate di S. Benedetto	N
26	<i>San Bernardino</i> <i>da Siena</i>	1444 Siena	Sacerdote - Ordine Francescano	A
27	<i>San Ercolano di</i> <i>Piegara</i>	1451 Castronovo	Sacerdote - Ordine Francescano	U
28	<i>Santa Rita da</i> <i>Cascia</i>	1457 Cascia	Monaca - Ordine di S. Agostino	PA
29	<i>Beata Cristina da</i> <i>Spoleto</i>	1458 Spoleto	Religiosa - Ordine di Santa Chiara	A
30	<i>Sant'Antonio da</i> <i>Firenze</i>	1459 Firenze	Vescovo - Ordine Domenicano	U
31	<i>Beato Antonino</i> <i>Vici</i>	1461 Stroncone	Religioso - Ordine di S. Agostino	U
32	<i>Santa Caterina da</i> <i>Bologna</i>	1463 Bologna	Religiosa - Ordine Francescano	N
33	<i>Beata Margherita</i> <i>di Savoia</i>	1464 Alba (Piemonte)	Terzo Ordine Domenicano	N
34	<i>Beata Eustochia</i> <i>di Padova</i>	1469 Padova	Monaca - Ordine Benedettino	S
35	<i>Beato Antonio</i> <i>Bonfadini</i>	1482 Cotignola	Frate - Ordine Francescano	U
36	<i>Beata Eustochia</i> <i>Calafato</i>	1485 Montevergine	Religiosa - Ordine delle Clarisse	U
37	<i>Beato Bernardo</i> <i>Scamacca</i>	1486 Catania	Sacerdote - Ordine Domenicano	U
38	<i>Beata Arcangelo</i> <i>Giriani</i>	1495 Mantova	Religiosa - Ordine Carmelitano	U
39	<i>Beata Osanna da</i> <i>Mantova</i>	1505 Mantova	Religiosa - Ordine Domenicano	U
40	<i>Santa Caterina da</i> <i>Genova</i>	1510 Genova	Francescane	N
41	<i>Sant'Antonio</i> <i>Maria Zaccaria</i>	1539 Cremona	Sacerdote - Fondatore della Congregazione dei Barnabiti	S
42	<i>Santa Angela</i> <i>Merici</i>	1540 Brescia	Religiosa - Fondatrice della Compagnia delle dimesse di Sant'Orsola	N
43	<i>Beata Lucia di</i> <i>Narni</i>	1544 Ferrara	Ordine dei Frati Domenicani	U
44	<i>Beata Maria</i> <i>Bagnesi</i>	1577 Firenze	Religiosa - Ordine dei Frati Domenicani	U
45	<i>San Carlo</i>	1584 Milano	Vescovo	A

Tabella 1. Elenco completo dei santi/beati analizzati. AdM: Anno di morte; LdM: Luogo di morte

Nome	AdM LdM	Affiliazione religiosa	Tipo
<i>Santa Margherita da Cortona</i>	1297 Cortona	Religiosa - Terz'Ordine Francescano	A
<i>San Nicola di Tolentino</i>	1305 Tolentino	Sacerdote - Ordine degli Eremiti di Sant'Agostino	PA
<i>Santa Chiara di Montefalco</i>	1308 Montefalco	Religiosa - Ordine degli Eremiti di Sant'Agostino	PA
<i>Beata Mattia Nazzaresi di Matelica</i>	1319 Matelica	Badessa - Ordine delle Clarisse	PA
<i>Beata Margherita di Città di Castello</i>	1320 Città di Castello	Religiosa - Suore della Penitenza di San Domenico	PA
<i>San Bernardino da Siena</i>	1444 Siena	Sacerdote - Ordine Francescano	A
<i>Santa Rita da Cascia</i>	1457 Cascia	Monaca - Ordine di S. Agostino	PA
<i>Beata Cristina da Spoleto</i>	1458 Spoleto	Religiosa - Ordine di Santa Chiara	A
<i>San Carlo Borromeo</i>	1584 Milano	Vescovo	A
<i>San Filippo Neri</i>	1595 Monte Cassino	Sacerdote	A

Tabella 1a. Elenco dei casi di mummificazione artificiale (A) e parzialmente artificiale (PA) riscontrati. AdM: Anno di morte; LdM: Luogo di morte

Variabili tafonomiche. Ciò che risulta evidente è la mancanza di un *trend* specifico nelle pratiche di conservazione: le fonti lasciano trasparire, in maniera implicita, una certa “casualità” nella sopravvivenza più o meno riuscita dei resti di questi individui. La deposizione dei resti avviene in casse di legno (o altro materiale non meglio specificato) o nella terra nuda, a seconda dell’ordine religioso di appartenenza, apparentemente senza particolari cure. Proprio questa “noncuranza” è il motivo più frequente delle riesumazioni: la distruzione o il danneggiamento della cassa a causa di infiltrazioni d’acqua o eccessiva umidità. Nemmeno il sesso risulta essere un fattore particolarmente determinante (31 donne e 24 uomini). Non vi sono trattamenti specifici in base alla casta di provenienza, seppur sia plausibile una maggior cura nell’esecuzione dell’autopsia e nelle esequie per chi possedeva nobili origini in vita. Ciò che invece incuriosisce sono le successive manipolazioni dei resti, che non sempre risultano dettagliate con buona risoluzione nelle cronache (cosa che peraltro accade con le autopsie), ma suggeriscono una serie di interventi a cadenza regolare sulle salme, richiesti dalla comunità di fedeli o dalla curiosità del ministro di Dio in carica. Un esempio interessante in questo caso può essere quello di beata Beatrice D’Este, morta a Ferrara nel 1262, il cui culto diretto delle reliquie si è protratto fino al 1512: annualmente le monache ne riesumavano il corpo, lo lavavano e distribuivano l’acqua del lavaggio agli ammalati. Dissoltasi la salma se ne continuarono a lavare le ossa sino a che, nel 1530, non comincia il fenomeno dello stillicidio della pietra posta sopra la tomba della beata. L’evento miracoloso pare aver ovviato alla problematica della lavatura dei resti.

Le evidenze correlabili alle essenze vegetali sono pressoché nulle o imprecise, se non per pochissimi casi, elencati in maniera estensiva a seguire. Sfortunatamente solo per la salma di beata Cristina da Spoleto si hanno informazioni precise circa i materiali

di afferenza archeobotanica, prodotto di un'analisi interdisciplinare molto recente¹. Di seguito vengono elencati i casi più interessanti dal punto di vista botanico e rituale. *Santa Margherita da Cortona (1247-1279)*. Dell'imbalsamazione di questa salma non è mai stato fatto mistero, tanto da figurare nelle cronache e nelle ricognizioni in maniera molto esplicita “[...] la Città non si sarebbe presa il disturbo di imbalsamare un povero peccatore qualsiasi”. Non siamo in possesso di informazioni dettagliate sui metodi e le sostanze usate per l'imbalsamazione della salma, sebbene possano essere affini a quelle usate per Beata Cristina da Spoleto².

Santa Chiara di Montefalco (1268-1308). Anch'essa subì una pratica invasiva al momento della morte, eseguita da Sorella Francesca, inesperta in termini chirurgici ma in grado di riconoscere gli organi interni e portare comunque a termine un'autopsia. Il quinto-sesto giorno dalla morte, nonostante il caldo fosse opprimente (era il 21 agosto) e il corpo non fosse stato ancor imbalsamato, “[...] esalava un odore gentile, una fragranza paradisiaca”³. Ciò che colpisce è l'intervento vero e proprio d'imbalsamazione, effettuato dalle suore stesse ma a partire dalle istruzioni dell'apotecario, Tomaso di Bartolone. La familiarità con cui le suore di Montefalco manipolavano i corpi, rimuovevano intestini, cuori, fegati, bile, dissezionavano organi, perforavano crani, [...] può risultare sconcertante ai giorni nostri, ma le suore di Montefalco erano solo una tra le numerose comunità praticanti queste attività⁴.

Beata Mattia Nazzei di Matelica (1252 – 1319). Di nobili origini, la peculiarità di questa beata sta nel “sudore santo”. A seguito della morte accadono miracoli (sempre in odor di santità), sia in prossimità del corpo che dinnanzi alla tomba. Viene seppellita dinnanzi all'altare e riesumata a ben 217 anni di distanza dalla morte: la salma si presenta in ottimo stato di conservazione, se non che il corpo trasuda un liquido misterioso e profumato. L'evento si ripete parecchi anni dopo, nel 1756, sino a diventare frequente, per protrarsi poi oltre il XX secolo, fino all'avvenuta plastinazione della reliquia, scelta compiuta a causa di un netto peggioramento delle condizioni di preservazione.

San Bernardino da Siena (1380 – 1444). A seguito della morte il corpo rimane esposto lungamente al pubblico, poiché numerosi gruppi continuavano a giungere presso il monastero in cui era deceduto per vederne la salma. San Giovanni da Capestrano (1386-1456), suo amico, giunge al suo capezzale e si meraviglia di quanto il suo corpo si presenta composto a diversi giorni dalla morte. Anch'esso compie miracoli prima di essere deposto, espellendo sangue dal naso al ventiquattresimo giorno della sua esposizione pubblica. Trascorsi 27 anni dall'evento il corpo viene traslato in un sarcofago d'argento (dono di re Luigi XI di Francia?) in una chiesa di nuova fondazione ad egli dedicata. Numerose sono le ricognizioni successive; una delle ultime, risalente al 1968, descrive il corpo come avvolto in foglie di tabacco e con tracce evidenti di interventi conservativi.

¹ FORNACIARI ET AL. 2008.

² Ciò è quello che si desume dalle analisi paleopatologiche, FULCHERI 1996.

³ PIERGILLI 1663.

⁴ CAMPORESI 1988.

Santa Rita da Cascia (1381-1457). L'unica notizia d'interesse sull'ambito botanico è il riempimento delle cavità corporee è noto dalle fonti, attuato mediante l'uso di bambagia aromatizzata alla rosa.

Beata Cristina da Spoleto (1432-1458). La pratica imbalsamatoria più affine a quella usata per la salma è curiosamente simile a quella descritta da Ambroise Paré, nonostante egli viva nel secolo successivo a quello di Cristina; ciò probabilmente sta a indicare un certo grado di conoscenza preconsolidata e con un buon spettro di diffusione negli ambienti specializzati. Le evidenze archeobotaniche sono una testimonianza estremamente preziosa in questo caso, perché permettono di dare un genere e una specie al concetto di olii ed essenze per l'imbalsamazione. I resti macroscopici erano in buone condizioni, tanto da permettere l'identificazione della canapa (*Cannabis sativa*) come riempitivo principale delle cavità corporee, assieme all'uso collaterale di rosmarino (*Rosmarinus officinalis*) e lavanda (*Lavandula sp.*). I campioni pollinici hanno determinato la presenza di ulteriori essenze di varia provenienza, alcune afferenti all'ambiente naturale circostante (graminacee, querce decidue, chenopodiacee, etc.), altre con possibili implicazioni nella conservazione del corpo, nello specifico mirto (*Myrtus communis*), salvia (*Salvia sp.*), capperi (*Capparis sp.*), ulivo (*Olea europaea*) e noce (*Juglans regia*).

San Carlo Borromeo (1538-1584). Figlio del conte Gilberto Borromeo e di Margherita De Medici. Per vent'anni le sue spoglie giacquero in una doppia bara di piombo e legno, al di sotto di una lastra posta al centro della cattedrale in cui aveva officiato in vita. Fu riesumato, viste le pessime condizioni della zona di sepoltura. Durante la ricognizione del 1880 viene confermata l'esistenza di una procedura d'imbalsamazione performata in "maniera usuale" dopo l'autopsia.

San Filippo Neri (1515 -1595). Questo è indubbiamente uno dei casi più interessanti. Dalle fonti risulta che su di esso siano state praticate sia autopsia che imbalsamazione e che, a tre giorni dalla morte, la salma sia stata seppellita in una piccola cappella. A quattro anni di distanza essa viene riportata alla luce probabilmente per via dei danni riportati alla bara, a causa dell'eccessiva umidità trasudata dai muri: il corpo risulta perfettamente integro e dall'apparenza "vitale". Dopo una serie di cerimonie ufficiali il corpo viene nuovamente deposto nella cappella, stavolta all'interno di una bara in cipresso. Tre anni dopo questo evento le sacre spoglie vengono nuovamente esposte in cerimonia solenne e traslate in una cappella costruita appositamente, della quale si erano cominciati i lavori poco dopo la morte di Filippo. Infine abbiamo notizia che nel 1622, a seguito dell'avvenuta Canonizzazione, il corpo viene nuovamente trattato, in modo da prolungare gli effetti dell'imbalsamazione originale.

Discussione

L'esigua componente vegetale crea indubbiamente problemi nell'interpretazione di questi eventi: non è stato possibile comprendere una sistematicità o un uso specifico di varie sostanze vista l'unicità dei casi. Come ci viene rimarcato per il caso di Santa Margherita da Cortona, l'imbalsamazione era un processo costoso, che necessitava sicuramente di grandi quantità di materie prime (oltre a un operatore

esperto) per essere effettuata. Evidentemente le suore di Montefalco, aventi forse una conoscenza anatomica derivante dalle pratiche di conservazione dei cibi, molto raffinate già all'epoca, si improvvisarono imbalsamatrici preferendo pagare materie prime e farsi guidare nella preparazione della salma dall'apotecario. Non c'è molta distanza temporale tra i due casi. Colpisce l'accuratissima opera di imbalsamazione per Cristina da Spoleto, che probabilmente non è un unicum nel panorama, ma frutto di una distorsione dei dati dovuta alla reperibilità di fonti. Ciò che però risulta più degno di nota è che l'esposizione dei corpi, di lunghezza estremamente variabile (da pochi giorni a mesi), non è determinante. Al contrario lo sono tutte le successive ricognizioni dei resti, probabilmente molto più frequenti di quanto non venga riportato dalle fonti. Questo poteva essere il background per l'uso e il consumo di prodotti a base vegetale per aromatizzare i corpi, in dipendenza con l'epoca, le conoscenze dei praticanti, la necessità di valorizzare le reliquie. Non è da trascurare l'importanza di possedere una reliquia di prima classe, simbolo di prestigio della città (e della chiesa, cappella o cattedrale in cui poteva essere custodita).

Conclusioni

Il panorama relativo alle pratiche di preservazione dei corpi è risultato alquanto dissimile all'idea di partenza. Un fenomeno più complesso e multiforme di quanto ci si era aspettati che, seppur considerando un numero di campioni abbastanza cospicuo, rimarca l'individualità e la particolarità di ogni singolo caso. Numerose figure ruotano attorno a queste complesse attività, nascondendone o mostrandone le caratteristiche peculiari a seconda della tradizione di appartenenza, e probabilmente a necessità che andavano ben oltre la salvazione dell'anima. Se fu necessario, a partire dal basso medioevo, compiere una parziale autenticazione delle reliquie e dei corpi, significa che il proliferare di questi elementi aveva dato luogo a una vera battaglia sul piano commerciale. Difficilmente ciò poteva avvenire per l'intero corpo di un individuo, uno strumento geograficamente "statico", utile alla catalizzazione di credenti e offerte e, magari, un'ispirazione per qualche individuo illuminato. Seppure la preservazione di questi santi resti, dapprima passava per l'imbalsamazione vera e propria (o la disposizione in luoghi attrezzati per favorire una mummificazione di derivazione ambientale, artificialmente indiretta), poi aveva un'espressione nettamente vegetale e olfattiva nelle fasi dedicate alla venerazione, cosa che potrebbe emergere ampliando questa embrionale rassegna con una analisi fitoiconografica⁵, e con un paragone a campione più ampio, coinvolgendo altre mummie a "status speciale", come quelle dei nobili.

La perpetua ricognizione, il controllo costante di questi resti che più volte all'anno venivano reintegrati nella società, indipendentemente dal loro status di conservazione in una "finzione di corporeità" consueta per il Cristianesimo, non era un'esperienza limitata nel tempo e nello spazio.

⁵ Il riconoscimento botanico delle piante incluse in un dipinto, dato l'alto grado di codifica simbolica delle varie essenze, già riscontrabile in epoca Carolingia, che viene a tradursi in primis nell'hortus-giardino medievale.

L'odore di santità, l'aromaticità delle reliquie stesse, i cuori e i resti di nobili che "dovevano profumare similmente a quelli dei santi" probabilmente nascondono tracce di una memoria olfattiva legata a sperimentazioni dirette, a funzione di memento del dipartito e soprattutto del suo ruolo sociale in vita, in grado di trascendere la morte. Una resurrezione dei corpi che non avviene, perché morte mai vi è stata.

GIULIA OSTI
giulia01.osti@gmail.com

LARA DAL FIUME
laradalfume86@gmail.com

BIBLIOGRAFIA

- BRAZINSKY, FRYXELL 2013: P. A. BRAZINSKY, A. R. FRYXELL, "The Smell of Relics: Authenticating Saintly Bones and the Role of Scent in the Sensory Experience of Medieval Christian Veneration", in *Papers from the Institute of Archaeology* 23.11, 2013, pp. 1-15.
- CAMPORESI 1988: P. CAMPORESI, *The incorruptible flesh: bodily mutation and mortification in religion and folklore*, Cambridge Studies in Oral and Literate Culture, Cambridge - New York 1988.
- CARDINI, MIGLIO 2002: F. CARDINI, M. MIGLIO, *Nostalgia del paradiso. Il giardino medievale*, 2002.
- CEPPI 1725: N. G. CEPPI, *Il Sangue miracoloso del Santo protettore di Santa Chiesa Nicolo di Tolentino dell'Ordine Eremitano di Sant'Agostino*, Roma 1725.
- CHARLIER ET AL 2009: P. CHARLIER, J. POUPON, A. EB. P. MAZANCOURT, T. GILBERT, I. HUYNH-CHARLIER, Y. LOUBLIER, ET AL., "The 'relics of Joan of Arc': A forensic multidisciplinary analysis", in *Forensic Science International* 194, 2009.
- CHARLIER ET AL. 2013: P. CHARLIER, J. POUPON, G. F. JEANNEL, "The embalmed heart of Richard the Lionheart (1199 AD): a biological and anthropological analysis", in *Scientific reports* 3, 2013.
- CRUZ 1991: J. C. CRUZ, *The Incorruptibles: A Study of the Incorruption of the Bodies of Various Catholic Saints and Beati*, Rockford (IL) 1991.
- FORNACIARI, CAPASSO 1996: G. FORNACIARI, L. CAPASSO, "Natural and artificial mummies in Italy (13th and 19th centuries)", in K. SPINDLER, H. WILFING, E. RASTBICHLER-ZISSERNIG, D. ZUR NEDDEN, H. NOTHDURFTER (eds.), *The Man in the Ice, Human Mummies*. Springer-Verlag, Wien - New York 1996, pp. 195-203.
- FORNACIARI 1998: G. FORNACIARI, "Italian mummies", in A. COCKBURN, E. COCKBURN, T.A. REYMAN (eds.), *Mummies, Disease & Ancient Cultures*, Cambridge 1998, pp. 266-281.
- FORNACIARI ET AL. 2008: G. FORNACIARI, A. FORNACIARI, V. GIUFFRA, S. MARVELLI, "The blessed Christina from Spoleto: a case of 15th century artificial mummy from Umbria", in P. ATOCHE, C. RODRIGUEZ, M. RAMIREZ (eds.), *Mummies and Science. World Mummies research*, Proceedings of the VI world congress on mummy studies, Santa Cruz de Tenerife, Canary Islands, Spain 2008, pp. 521-527.
- FORNACIARI ET AL. 2010: A. FORNACIARI, V. GIUFFRA, F. PEZZINI, "Secondary burial and mummification practices in the Kingdom of the two Sicilies", in *Mortality* 15.3, 2010, pp. 223-249.
- FULCHERI 1996: E. FULCHERI, "Mummies of Saints: a particular category of Italian mummies", in K. SPINDLER, H. WILFING, E. RASTBICHLER-ZISSERNIG, D. ZUR NEDDEN, H. NOTHDURFTER (eds.), *Human Mummies: a global survey of their status and the techniques of conservation*, Vienna 1996, pp. 219-230.

- MARINOZZI, FORNACIARI 2005: S. MARINOZZI, G. FORNACIARI, *Le mummie e l'arte medica nell'Evo Moderno. Per una storia dell'imbalsamazione Artificiale dei corpi umani nell'Evo Moderno*, Medicina nei Secoli s. 1, Roma 2005.
- PIERGILLI 1663: B. PIERGILLI, *Vita della Beata Chiara detta della Croce da Montefalco dell'Ordine di Sant'Agostino*, Foligno 1663.
- PIOMBINO MASCALI ET AL. 2011: D. PIOMBINO-MASCALI, S. PANZER, S. MARVELLI, S. LÖSCH, A. C. AUFDERHEIDE, A. R. ZINK, "The Sicily Mummy Project: first results of the scientific campaigns 2007–2010", in R. SÖRRIES (ed.), *Geschichte und Tradition der Mumifizierung in Europa*, Kassel 2011, pp. 25-31.
- PIOMBINO MASCALI ET AL. 2013: D. PIOMBINO-MASCALI, A. ZINK, S. MARVELLI, "Un approccio paleobotanico alla storia della conservazione dei corpi nella Sicilia di età moderna", in *Rivista di Storia della Medicina* XXIII NS (XLIV) fasc. 2 luglio-dicembre 2013, pp. 125-143.

I MORTI TRA I VIVI. GLI ANTENATI TRA RINALDONE E AFRICA SUB-SAHARIANA

Premessa

L'età del rame dell'Italia centrale è caratterizzata, come noto, dalla cultura di Rinaldone, che a oggi appare individuabile in tre aree distinte: l'Etruria meridionale, definita "area eponima", quella del Gruppo marchigiano e l'area del Gruppo laziale¹. Da sempre questa cultura, nota quasi esclusivamente da rinvenimenti funerari, ha affascinato per il suo rigido e complesso rituale funerario, che con qualche differenza è ravvisabile in tutte le manifestazioni di questo aspetto culturale.

Gli studiosi associano molte manifestazioni di questo periodo a una sorta di "devozione" verso gli antenati². Anche il complesso rituale di deposizione dei morti di Rinaldone è spiegato con questo "culto degli antenati".

Nell'ottica di tentare di comprendere più in profondità i motivi ideologici che stanno alla base del rituale, abbiamo voluto provare ad avvicinare questo tema da una prospettiva nuova, ovvero cercando di capire prima di tutto cosa potrebbe voler dire "antenato" e come un rituale, come quello rinaldoniano, possa essere considerato un culto della figura degli antenati.

Con questa idea in mente abbiamo provato a ricorrere, con metodo analogico, a un confronto etno-antropologico con comunità lontane nel tempo e nello spazio, che ancora oggi da qualche parte nel mondo riservano uno speciale culto agli antenati. Le comunità che ci sembrano avere queste caratteristiche sono quelle dell'Africa sub-sahariana e in particolare quelle caratterizzate dal fenomeno dei "secondi funerali" come il *Famadihana* (il rovesciamento delle ossa).

Il rituale della cultura Rinaldone

Il rituale funerario della cultura³ di Rinaldone appare molto complesso e, seppur con qualche differenza e anomalia, abbastanza ben codificato.

L'uso funebre di queste genti prevedeva in primo luogo l'utilizzo di strutture ipogee, le cosiddette tombe a forno o a grotticella artificiale, precedute da un accesso in gran parte dei casi a pozzetto⁴.

All'interno della camera oltre ai morti veniva deposto un corredo che generalmente prevedeva l'associazione del tipico vaso a fiasco e di una ciotola carenata, in più

¹ Come è noto, si è proposto da tempo l'inserimento in Rinaldone del Gruppo marchigiano, (NEGRONI CATACCHIO 2000), nonostante il parere diverso o dubitativo di alcuni studiosi che sottolineano le differenze tra i due aspetti culturali.

² In merito a tale argomento si rimanda a due interessanti pubblicazioni: la pubblicazione di A. M. Conti, C. Perisani, P. Petitti del 2006 (CONTI ET AL. 2006) e una più recente di N. Negrone Catacchio (NEGRONI CATACCHIO 2011).

³ Si usa il termine di "cultura" (d'ora in avanti riportato come cultura) nell'accezione illustrata in Negrone Catacchio 2006, cioè non un'associazione di manufatti costantemente ricorrenti, ma un sistema di relazioni tra componenti costanti: la cultura materiale, l'ideologia religiosa e funeraria, il territorio e l'ambiente ecc. in cui il cambiamento di una provoca il cambiamento di tutte le altre e quindi dell'intero sistema-comunità.

⁴ Le tipologie dei pozzetti attestati sono almeno di quattro tipi: accesso semplice, con pozzetto quadrangolare, circolare o con un piccolo *dromos* (NEGRONI CATACCHIO 2006).

venivano posti anche altri tipi di oggetti di corredo che possiamo definire “personale”, probabilmente correlati o con il rango del defunto o con il suo ruolo in vita.

Prima di considerare i defunti va detto che le tombe venivano riaperte più volte, come testimoniato dalle datazioni al C 14 e dalla stratigrafia di alcune tombe come ad esempio la tomba 8 di Poggilati Vallelunga, e probabilmente erano anche questi soggetti a un cerimoniale che appare ancora poco chiaro. In alcune tombe è attestato l'uso della deposizione di vasi nel vestibolo, ad esempio la tomba 4 di Poggilati Vallelunga o nella tomba 23 della Selvicciola, ma i casi sono assai rari e non è chiaro il motivo di tale costume.

Il trattamento dei defunti

Nelle tombe rinaldoniane i defunti erano soggetti a diversi tipi di trattamento *post-mortem*, riassumibili in tre categorie principali⁵: morti deposti singolarmente in connessione anatomica (*Fig. 1*), morti in connessione deposti con altri defunti manipolati (*Fig. 2*) e morti che le cui ossa vengono selezionate e manipolate (*Fig. 3*). In questa cultura il culto per i defunti è indicato chiaramente da un rituale ben codificato di cui noi oggi riusciamo a scorgere la grande complessità, ma che non riusciamo a decifrare completamente.

Tralasciando la tematica dei defunti non rappresentati nelle necropoli, in altre parole tutti coloro che non potevano accedere a questi luoghi, abbiamo provato a spiegare queste diverse modalità di seppellimento, sulla scorta delle riflessioni fatte da altri⁶, con un differente “ruolo” che questi individui dovevano avere una volta morti.

Appare chiaro che la differenza principale, che crea il discrimine tra coloro che vengono mantenuti con connotazioni anatomiche chiare e chi viene, per così dire, “smaterializzato” è la volontà di mantenere un'identità ontologica dell'individuo anche dopo la morte.

Partendo dall'assunto che le pratiche attestate fossero dovute a una sorta di “culto degli antenati”, si può ipotizzare che ci fossero diversi concetti di “antenato” e che la funzione sociale di una persona e il comportamento in vita condizionassero il ruolo che doveva avere una volta morto.

In questo caso potremmo riconoscere un ruolo preminente, di “antenati illustri”, per quei defunti che mantengono la propria identità grazie alla conservazione della connessione anatomica dei resti, mentre coloro che subiscono la selezione e la manipolazione delle ossa vanno a inserirsi in quel complesso senza identità specifica riferibile a un concetto più generale di “antenato”.

Vanno poi distinti quei personaggi che, mantenendo la connessione anatomica, venivano seppelliti singolarmente, forse a causa di un loro ruolo sociale preminente, e quegli inumati che pur mantenendo la loro identità fisica non godono di una sepoltura singola, ma la condividono con altri individui.

⁵ La casistica è in realtà molto più complessa, ma per brevità si è deciso in questa sede di raggruppare in tre categorie principali le varie evidenze allo scopo di sottolineare le differenze ideologiche che dovevano stare alla base di scelte differenti.

⁶ CONTI *ET AL.* 2006; NEGRONI CATACCHIO 2011; DOLFINI 2004.

Tale diversità potrebbe essere dovuta alla differenza di riconoscimento di “antenato illustre”: i primi potrebbero essere quelli la cui rilevanza viene riconosciuta da tutta la comunità riferibile a una data necropoli, gli altri sono quelli che sono riconosciuti come importanti dalla sola famiglia.

Ovviamente quest’ultima ipotesi avrebbe bisogno di uno studio approfondito e ricerche mirate a riconoscere eventuali rapporti di parentela tra i defunti, ma la si propone più come una suggestione o una linea di ricerca.

Può essere avanzata anche un’ulteriore ipotesi: i morti deposti in connessione anatomica, e che non condividono la sepoltura con individui manipolati⁷, sono coloro che non devono essere rimaneggiati a causa del loro ruolo raggiunto in vita e riconosciuto dalla comunità. Le altre sepolture che presentano morti in connessione e altri manipolati sono da attribuire a persone che non si sono distinte particolarmente e, in questo caso, i morti che mantengono la connessione anatomica sarebbero solo i defunti più recenti, mentre i manipolati sono coloro di cui non si conserva la memoria.

Tale ipotesi è sostenibile anche grazie a recenti datazioni che evidenziano la receniorità dei morti in connessione rispetto a quelli manipolati e ammassati lungo la parete di fondo: è il caso della tomba IV della Porcareccia (*Fig. 4*) dove un inumato in connessione ha una datazione di circa 1000 anni più recente rispetto a quello manipolato e ammassato sulla parete di fondo della camera⁸.

Il confronto etno-antropologico

I dati raccolti dagli antropologi presso le culture aurorali, che ancora sopravvivono, possono aiutarci ad avanzare ipotesi sul significato delle manipolazioni *post-mortem* in relazione al culto degli antenati. Il cosiddetto “secondo funerale” è infatti diffuso in diverse parti del mondo, tra cui figurano alcune zone dell’Africa sub-sahariana, ed è di particolare interesse in quanto la situazione dello scheletro dopo il rituale richiama quella di alcuni inumati della cultura di Rinaldone.

In Africa la venerazione rivolta agli antenati è una parte fondamentale della religiosità, strettamente connessa alla concezione dell’immortalità dell’etnia.

Prima di tutto va detto che nell’Africa sub-sahariana le popolazioni generalmente hanno una concezione del tempo bipartita: da un lato esiste il tempo mitico, quello riferito alla collettività che si ritiene eterna, mentre dall’altro c’è il tempo reale legato all’individuo che finisce con la morte.

La morte rappresenta il passaggio dalla sfera del tempo reale a quello del tempo mitico e i riti funerari sono da considerarsi come strumento utile a favorire il passaggio tra queste due sfere del tempo. La sopravvivenza dell’etnia è fondamentale ed è contraddistinta da un riferimento al passato che fa sì che i defunti assumano un ruolo importante nella società dei vivi (RIES 2012).

⁷ Va ricordato che oltre ai morti in connessione anatomica deposti singolarmente esistono anche le sepolture bisome che vedono la presenza di due individui in connessione.

⁸ NEGRONI CATACCHIO, ASPESI 2013.

In quest'ottica elemento indispensabile della religiosità di queste comunità è la credenza negli antenati. Il concetto di antenato racchiude due componenti: la purezza del modello sociale e la cura della continuità e dell'identità dell'etnia, che insieme formano la nozione di immortalità individuale e collettiva.

Esistono diversi tipi di antenati: gli antenati mitici sono quelli che potremmo definire fondatori, poi ci sono quelli che acquisiscono questo stato in seguito alla loro vita; ci sono gli antenati vicini, ovvero quelli defunti da poco, e infine ci sono i morti ordinari che non si sono distinti e che rappresentano una folla anonima.

Se prendiamo in considerazione i Bantu, vasto gruppo etno-linguistico composto da più di 400 etnie distribuite nell'Africa centrale, meridionale e orientale, si vede chiaramente questa distinzione tra antenati illustri chiamati *Ba-vidye* e i morti che potremmo definire ordinari, ovvero i *Ba-fu*⁹.

I riti funerari nell'Africa sub-sahariana sono da intendere proprio come riti di passaggio tra il mondo dei vivi e quello dei morti, caratterizzati da stadi successivi che devono essere compiuti dal defunto.

Ai fini della nostra trattazione diventa interessante sottolineare il fenomeno dei "secondi funerali", nel corso dei quali le ossa vengono tolte dalla tomba, ornate, poste su di un altare e infine riposte all'interno del sepolcro.

Tale fenomeno può essere analizzato presso i *Fali* del Camerun che preparano ritualmente il cranio per deporlo in un urna prima di riposizionarlo nella tomba, ma è osservabile anche presso i *Lobi* del Ghana o tra i *Mpongwè* del Gabon che hanno delle vere e proprie capanne per le reliquie in cui sono deposti su dei letti crani dipinti di ocre rosse.

In particolare è interessante soffermarsi su quanto accade in Madagascar. Qui è diffuso, in particolare tra il gruppo tribale Merina, il rituale del *Famadhihana* (lett. "il rovesciamento delle ossa"), ora in lento decadimento a causa dell'elevato costo ma un tempo molto praticato (BBC 2008).

Si hanno notizie dell'inizio della sua pratica fin dal XVII sec., al tempo della massima deportazione di schiavi dall'isola verso il Sud America, ma potrebbe risalire alle prime colonizzazioni del Madagascar da parte di popolazioni provenienti dal Sud-Est asiatico. Una premessa necessaria riguarda proprio la prima colonizzazione dell'isola da parte dell'uomo.

Va ricordato che il Madagascar venne colonizzato in seguito agli spostamenti di popolazioni austronesiane, che muovendosi lungo le coste dell'India e dell'Africa orientale giunsero sull'isola. I Merina sono una popolazione dai chiari tratti orientali che discende da questi primi colonizzatori e che rimase per lungo tempo quasi isolata nella zona dell'altopiano, coinvolta solo marginalmente dalle vicissitudini che interessarono le coste dell'isola, conservando tratti peculiari delle prime popolazioni quali appunto il *Famadhihana*¹⁰.

A conferma di questa discendenza della popolazione Merina e della conservazione di caratteri tipici di tradizione asiatica, si può sottolineare la presenza di rituali, simili

⁹ THOMAS 1982.

¹⁰ MOSCA 1994.

al *Famadhihana*, in alcune regioni del Sud-Est asiatico e nelle zone meridionali della Cina, dove prende il nome di *ercizang*¹¹.

Il *Famadhihana* è un rito che, secondo Maurice Bloch, ha il doppio scopo di esibire lo *status* della comunità tribale, la *fokon'olona*, tramite la realizzazione di un reiterato funerale maestoso e contemporaneamente rinsaldarne i legami, riunendone i componenti e ricordandone le origini comuni. Non è fuori luogo parlare di un vero e proprio culto degli antenati quale aspetto principale della religione Merina. Sebbene, infatti, si ricordino divinità creatrici quali, ad esempio, *Andriamanitra*, il vero aspetto fondamentale della religiosità malgascia, che sopravvive vitale anche in un contesto cristiano, è la venerazione verso i morti. Da questi provengono le maledizioni o le benedizioni, loro sono i garanti della buona riuscita di qualsiasi azione e sempre loro sono i destinatari dei sacrifici. La morte è il mezzo tramite cui il singolo raggiunge la condizione semi-divina di *Razana*, e come tale è un momento importantissimo e oggetto di un complesso rituale.

Presso i malgasci il funerale vero e proprio deve essere officiato il giorno dopo la morte e spesso se ne predilige uno poco dispendioso o addirittura in nuda terra, rimandando in un secondo momento il fasto o l'inumazione nella necropoli comunitaria. Il rinvio della celebrazione sontuosa diventa d'obbligo in alcuni casi specifici: il soggetto ha la qualifica di *Zazarano* ("Fanciulli dell'acqua", bambini sotto i cinque anni che necessitano di essere "accompagnati" nella tomba da un adulto), il defunto si trova lontano dalla *tanindrazana* (letteralmente "patria", intesa qui come la tomba di famiglia) o la tomba è stata aperta per più di due volte all'anno.

In ogni caso, appena vi è il decesso, le donne della famiglia puliscono la stanza principale della casa, la profumano, e adagiano il cadavere su tappeti di papiro. Dopodiché di che, uscendo dalla casa con i capelli sciolti e cadenti sulle spalle nella tipica posa di "piangenti", ne danno annuncio al villaggio lasciandosi andare a espressioni di dolore condivise. In seguito, abbandonano qualsiasi altra occupazione, iniziano a preparare il pasto funebre, che nei casi di persone ricche può comprendere anche l'uccisione di un bovide. Infine, verso sera, la famiglia si riunisce per consumare il pasto funebre e cantare inni religiosi alla presenza del defunto, quindi vegliano sul corpo tutta notte praticando giochi di società per tenersi svegli ed evitare che le streghe (*mpamosavy*) possano impossessarsi del cadavere per compiere malefici. Al mattino la famiglia si disperde per poi tornare e organizzare il ricevimento per i visitatori: è costume che i componenti della *fokon'olona* che non siano parenti stretti, visitino il defunto esposto per salutarlo e lascino un contributo in denaro per l'organizzazione del funerale e l'acquisto di almeno un costoso *lamba mena* (tipico abito malgascio, di seta), per poi procedere al funerale religioso che si svolge in chiesa secondo il rito Cattolico o Protestante e alla sepoltura nella *tanindrazana* o eventualmente in nuda terra.

Dopo almeno due anni dal funerale, può iniziare il "secondo funerale", il *Famadhihana*.

¹¹ WATSON, RAWSKY 1988.

La data viene decisa dopo il consulto con l'astrologo, che tramite l'interpretazione dei sogni dei parenti stretti e pratiche di divinazione stabilisce il tempo e i dettagli secondo i quali deve essere compiuto il rituale. Esso consiste nella riesumazione da parte di un parente del cadavere ormai completamente scheletrizzato (Fig. 5), il suo avvolgimento in un nuovo *lamba mena* e il suo successivo seppellimento nella tomba di famiglia, ormai scomposto. In questa occasione, un corpo precedentemente seppellito in altra sede può trovare spazio tra gli antenati, giungendo alla tomba collettiva (Fig. 6).

La sera prima del rituale, la famiglia dispersa, la *zana'drazana*, compie una processione (Fig. 7) che termina davanti alla sepoltura (Fig. 8), nel quale viene "chiamato" il defunto e vengono consumate bevande alcoliche. In seguito, la *zana'drazana* torna al villaggio dove si riunisce per mangiare e danzare assieme, e in questa occasione vengono raccolte ulteriori donazioni. Verso mezzogiorno del giorno successivo, i partecipanti vengono benedetti dall'anziano e danno inizio a una danza più frenetica rispetto a quelle più rilassate della notte precedente. Una nuova processione viene organizzata sotto la guida dell'astrologo, portando assieme un bovino necessario al sacrificio. Giunti davanti alla tomba, il parente prescelto entra nel mausoleo, cosparge il corpo con alcolici e medicinali, quindi lo porta all'esterno, dove viene adagiato su un tappetino di papiro ed esaminato dalle donne che verificano la completa scomparsa della carne. Inizia qui la più intensiva danza del rituale, che dura tutto il pomeriggio e porta allo sfinimento le donne. Seguendo la gerarchia delle parentele, a turno tutti i famigliari toccano il defunto e scherzano con lui: ne impediscono il ritorno alla tomba, ne scompongono le ossa o le lanciano in aria con grida. Infine, il morto viene avvolto nel nuovo *lamba mena* e portato nella tomba collettiva.

Interessante notare come i defunti più antichi di cui si sia persa la memoria e che non siano antenati illustri non subiscono lo stesso trattamento: può capitare che questi vengano onorati e inseriti in un *Famadhiana* riservato a un altro parente, ma più spesso i loro corpi vengono mescolati assieme in uno stesso *lamba mena* o gettati per far spazio a nuovi arrivati, e di loro vengono tenuti solo alcuni resti significativi. Il posto d'onore, centrale all'interno della tomba famigliare, è comunque sempre riservato all'ultimo arrivato, a cui fanno seguito i parenti deceduti più di recente e, negli angoli, i resti ammassati degli antenati di cui si è persa la memoria.

In conclusione

Confrontando le due situazioni è possibile mettere evidenza alcune analogie per quanto riguarda il trattamento degli inumati *post-mortem*.

Se si considera quanto accade ancora oggi nell'Africa sub-sahariana sembra possibile sostenere, sulla base di un confronto etno-antropologico, che anche la cultura di Rinaldone fosse interessata da una sorta di venerazione per i propri antenati.

Il complesso rituale che si può scorgere dalle evidenze archeologiche sembra avere forti analogie con i fenomeni osservabili tra le popolazioni che presentano un culto

degli antenati e, in particolar modo, ci sembra particolarmente stringente il paragone con il rituale malgascio.

A Rinaldone, come nel *Famadhiana*, i defunti subiscono una serie di interventi di manipolazione, che prevedono la selezione delle ossa e la loro rideposizione all'interno delle camere insieme ad altri individui che conservano la loro identità corporale.

Nel *Famadhiana* il motivo che sta alla base di questo rituale riguarda l'importanza che viene attribuita agli antenati in quanto parte integrante del sistema familiare: grazie agli antenati è possibile mantenere la coesione della famiglia tramite la conservazione della loro memoria e i morti, seppelliti in un momento recente, conservano l'integrità delle spoglie, in quanto il riconoscimento dell'identità fisica è utile al mantenimento dell'unità familiare.

Alla luce di questi dati è pertanto possibile ipotizzare che anche nella cultura di Rinaldone vigesse un'ideologia simile a quella che oggi sta alla base della religiosità delle popolazioni sub-sahariane, in cui il culto per i defunti è centrale. Gli antenati anche in questo caso potevano conservare o meno la propria identità fisica: troviamo sepolture sia in connessione anatomica, sia manipolati dopo la morte.

Nella tomba 4 della Porcareccia¹² (Fig. 4), come probabilmente nelle altre riferibili alla stessa casistica, i morti in connessione risultano essere più recenti di quelli manipolati deposti sul fondo della camera, in analogia a quanto osservato nel *Famadhiana*: i morti in connessione manterrebbero la propria identità, in quanto sono gli ultimi ad essere deposti e la loro memoria è ancora viva, mentre quelli manipolati, con la perdita di identità, rientrerebbero in quella *turba* di antenati comunque degni di ricordo, ma privi di funzione identitaria.

Altresì coloro che vengono deposti singolarmente in connessione potrebbero rientrare in un caso particolare di "antenato illustre", la cui conservazione dopo la morte viene considerata necessaria da tutta la comunità.

La parzialità del dato archeologico non permette sicuramente di ricostruire il modello ideologico che ha portato la cultura di Rinaldone a sviluppare un rituale funerario così complesso, ma i dati in nostro possesso sembrano essere sufficienti per permetterci di avvalorare l'ipotesi che le comunità rinaldoniane tributassero un ruolo di tutta importanza ai propri antenati.

MATTEO ASPESI

Centro Studi di Preistoria e Archeologia
maspesi@gmail.com

ANDREA JACOPO SALA

Centro Studi di Preistoria e Archeologia
andreajacoposala@gmail.com

¹² NEGRONI CATACCHIO, ASPESI 2013.

BIBLIOGRAFIA

- ASPESI 2016: M. ASPESI, “Una rivisitazione della necropoli rinaldoniana di Garavicchio alla luce dei diari Rittatore-Cardini”, in NUCCIA NEGRONI CATAACCHIO (a cura di), *Ornarsi per comunicare con gli uomini e con gli Dei Gli oggetti di ornamento come status symbol, amuleti, richiesta di protezione*, Atti del XII incontro di Studi Preistoria e Protostoria in Etruria.
- BBC 2008: *Madagascar's dance with the dead*, BBC. *Electronic Document*.
- BLOCH 1971: M. BLOCH, *Placing the dead. Tomb, Ancestral Villages and Kinship Organization in Madagascar*, London 1971.
- CONTI ET AL. 1997: A. M. CONTI, C. PERSIANI, P. PETITTI, “I riti della morte nella necropoli eneolitica della Selvicciola (Ischia di Castro – Viterbo)”, in *Origini XXI*, 1997, pp. 169-185.
- CONTI ET AL. 2006: A. M. CONTI, C. PERSIANI, P. PETITTI, “Analisi dei rituali: depositi archeologici e ‘Mito degli antenati’”, in NUCCIA NEGRONI CATAACCHIO (a cura di), *Pastori e guerrieri nell'Etruria del IV e III millennio a.C.: la civiltà di Rinaldone a 100 anni dalle prime scoperte*, Atti del VII incontro di Studi Preistoria e Protostoria in Etruria (Valentano – Pitigliano 17-18 settembre 2004), Milano 2006, pp. 455-459.
- DOLFINI 2004: A. DOLFINI, “La necropoli di Rinaldone (Montefiascone, Viterbo): rituale funerario e dinamiche sociali di una comunità eneolitica in Italia centrale”, in *BPI* 95, 2004, pp. 127-278.
- MOSCA 1994: L. MOSCA, *Il più bell'enigma del mondo: il popolamento dell'isola del Madagascar. Alcune riflessioni in merito*, C.S.L., Napoli 1994.
- NEGRONI CATAACCHIO 2000: N. NEGRONI CATAACCHIO, “La facies di Rinaldone e i suoi rapporti con le comunità eneolitiche dell'Italia centrale”, in M. SILVESTRINI (a cura di), *Recenti acquisizioni, problemi e prospettive della ricerca sull'Eneolitico dell'Italia Centrale*, Atti del Convegno Arcevia 1999, Ancona 2000, pp. 131-147.
- NEGRONI CATAACCHIO 2006: N. NEGRONI CATAACCHIO “La cultura di Rinaldone”, in NUCCIA NEGRONI CATAACCHIO (a cura di), *Pastori e guerrieri nell'Etruria del IV e III millennio a.C.: la civiltà di Rinaldone a 100 anni dalle prime scoperte*, Atti del VII incontro di Studi Preistoria e Protostoria in Etruria (Valentano - Pitigliano 17-18 settembre 2004), Milano 2006, pp. 31-45.
- NEGRONI CATAACCHIO 2011: N. NEGRONI CATAACCHIO, “Rituali funerari e aspetti simbolici della “cultura” di Rinaldone”, in *L'età del rame in Italia*, Atti della XLIII Riunione Scientifica IIPP 2011, pp. 289-296.
- NEGRONI CATAACCHIO, ASPESI 2013: N. NEGRONI CATAACCHIO, M. ASPESI, “La cronologia di Rinaldone lo stato della questione e le nuove datazioni”, in D. COCCHI GENICK (a cura di), *Cronologia Assoluta e relativa dell'età del Rame in Italia*, Atti dell'Incontro di Studi (Università di Verona 25 giugno 2013), Verona 2013, pp.81-89.
- RIES 2012: J. RIES, *Preistoria e immortalità*, Milano 2012.
- SILVESTRINI, PIGNOCCHI 1997: M. SILVESTRINI, G PIGNOCCHI, “La necropoli eneolitica di Fontenoce di Recanati: lo scavo 1992”, in *RSP XLVIII*, 1997, pp. 309-366.
- THOMAS 1982: L. V. THOMAS, “La mort africaine. Ideologie funeraire in Afrique noire”, in *Revue Française de sociologie* 24, 1982, pp. 122-136.
- WATSON, RAWSKI 1988: J. L. WATSON, E. S. RAWSKI, *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, Berkeley 1988.



Fig. 1. Sepoltura singola dalla necropoli di Garavichio (GR) (ASPESI 2016)

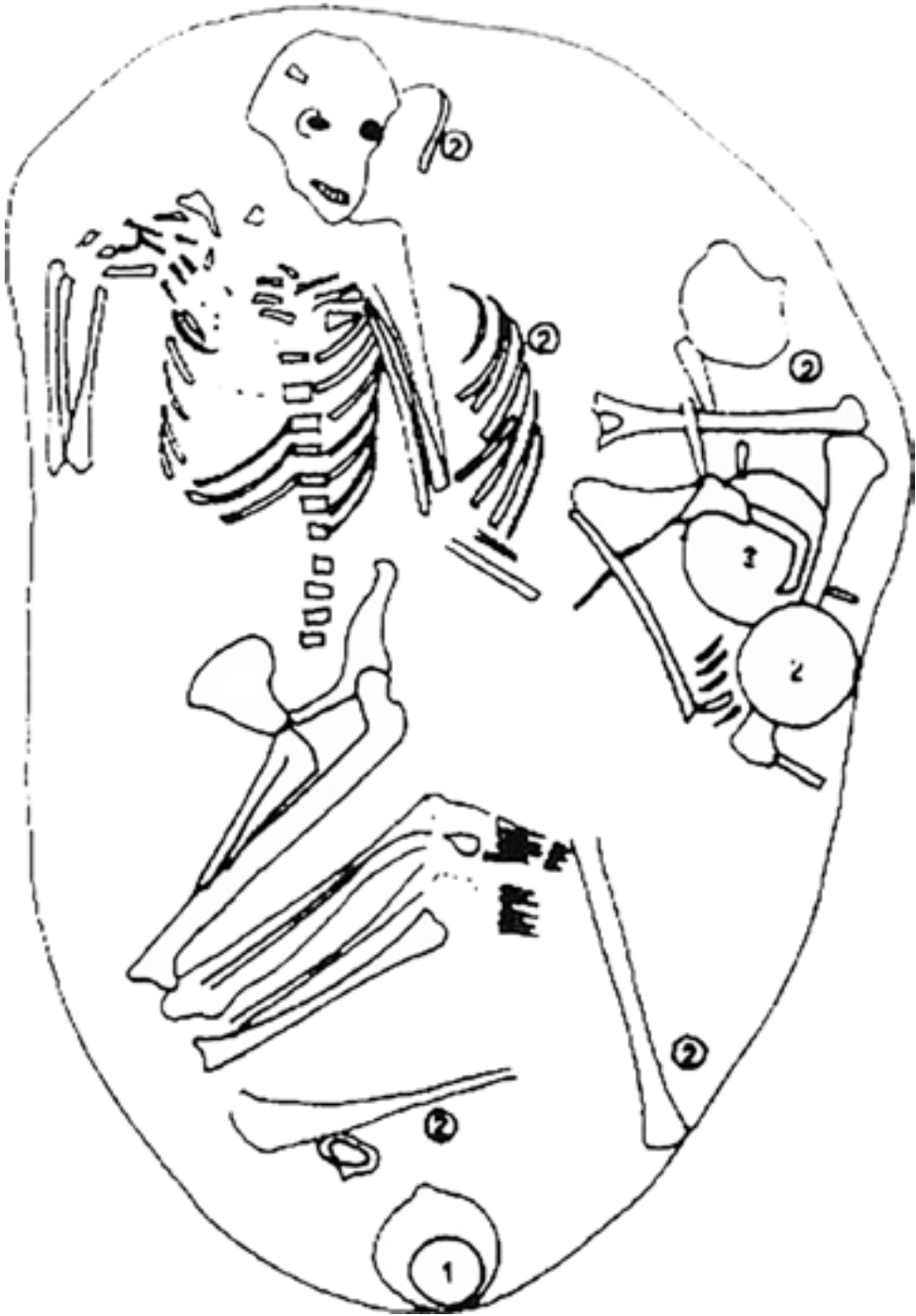


Fig. 2. Sepoltura in connessione anatomica con inumati manipolati, tomba 12 da Fontenoce-area Guzzini (AN) (SILVESTRINI, PIGNOCCHI 1997)

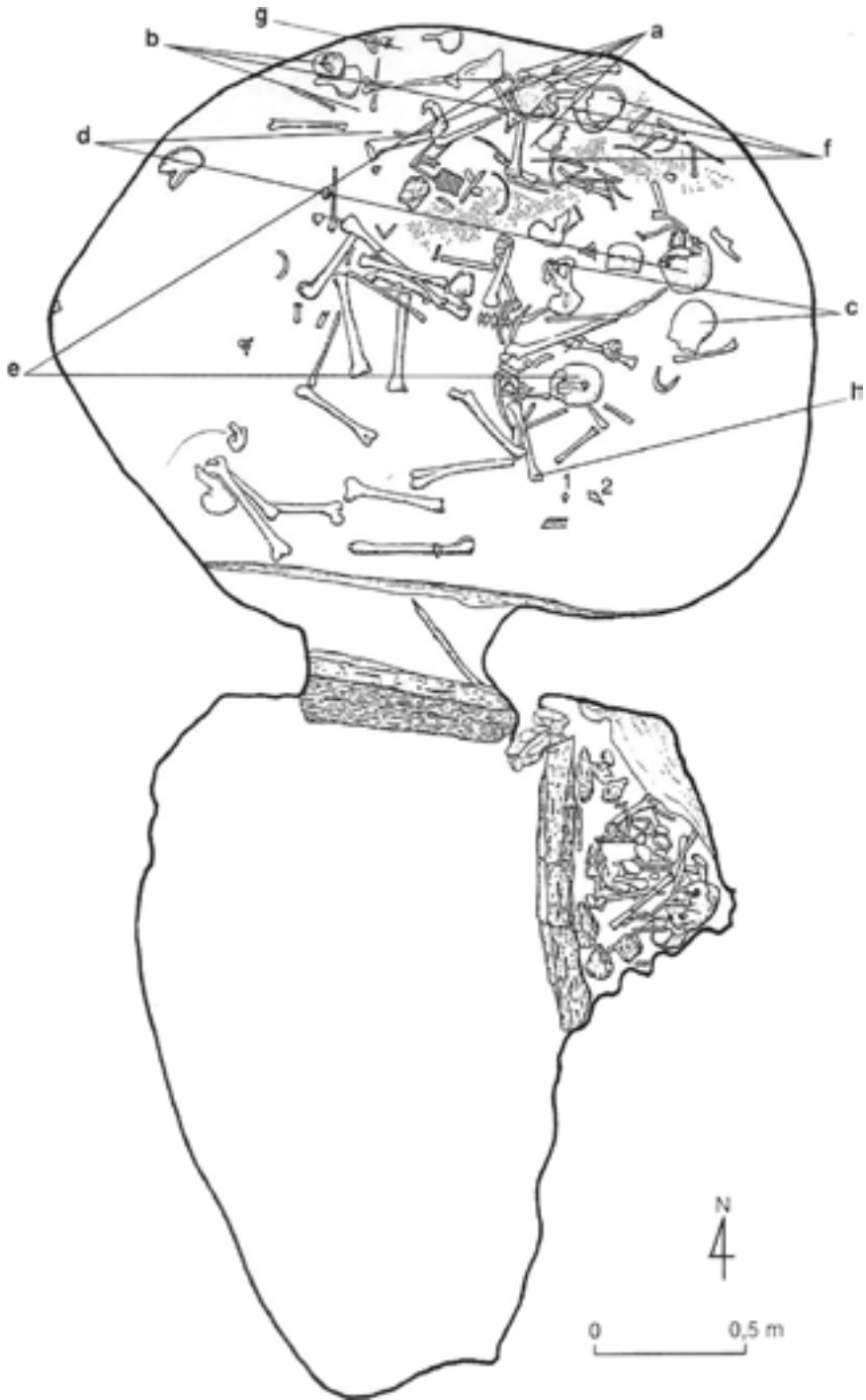


Fig. 3. Tomba ossuario, tomba 3 della Necropoli della Selvicciola (Ischia di Castro-VT) (CONTI *ET AL.* 1997)



Fig. 4. Necropoli della Porcareccia (GR) tomba 4 (NEGRONI CATACCHIO, ASPESI 2013)



Fig. 5. Manipolazione dei morti (da <http://whitneyinmadagascar.blogspot.it>)



Fig. 6. Esempio di tomba collettiva malgascia (da <http://satrama.com/blog/tag/famadihana>)



Fig. 7. Processione per la commemorazione dei defunti (da www.jcatkinson.co.ukcontent.aspxid=103)



Fig. 8. Invocazione del defunto (da <http://thefairytaletraveler.com20141020madagascar-death-legends>)

TAVOLA ROTONDA

LA DIMENSIONE SOCIALE DELLE PRATICHE FUNERARIE[?]

**INTRODUZIONE E INQUADRAMENTO TEMATICO E
PROBLEMATICO**

LA DIMENSIONE SOCIALE DELLE PRATICHE FUNERARIE[?]

Introduzione e inquadramento tematico e problematico

Nel novembre del 1966, in un simposio organizzato a Pittsburgh col patrocinio dell'*American Anthropological Association*, la componente più vitale di quelli che da poco avevano cominciato a denominarsi *New Archaeologists*¹ si incontrò per discutere il tema complesso e ambizioso della *Social Dimensions of Mortuary Practices* e definire una strategia condivisa per la sua commisurazione, secondo quella che era la prassi ipotetico-deduttiva all'epoca adottata da quanti ambivano a perseguire un approccio di tipo processuale in campo archeologico.

Gli scopi dell'incontro venivano così esplicitati dal promotore: «*to move from the restricting considerations of chronology building and other traditional classificatory uses of burial data that prompted the interest in organizing a symposium centering attention on the components of social behavior represented by burials.*»². Un risultato che, almeno limitatamente alla prospettiva che li accomunava, i simposiasti senza dubbio conseguirono e che è molto ben esemplificato dalle cosiddette otto ipotesi predittive – citate spesso in letteratura come *Binford/Saxe hypothesis*³ – formulate da uno dei protagonisti dell'incontro del 1966, Arthur Alan Saxe (1935-1999), in un fortunatissimo Ph.D. in antropologia, discusso nel 1970 e rimasto inspiegabilmente inedito, intitolato, significativamente, *Social Dimensions of Mortuary Practices*⁴.

¹ Parteciparono, tra gli altri, James A. Brown (che ne fu l'organizzatore), Lewis e Sally Binford, James Deetz, Lewis H. Larson, Christopher S. Peebles e Arthur A. Saxe. I risultati del simposio apparvero nel 1971 in un volume monografico dei *Memoirs of the Society for American Archaeology*, intitolato «*Approaches to the Social Dimensions of Mortuary Practices*», nel quale figuravano solo alcuni dei contributi presentati nel 1966, tutti oggetto di una estensiva rielaborazione durante i cinque anni intercorsi prima della pubblicazione. Per una storia del simposio del 1966 cfr. BROWN 2008, pp. 301 ss. Sul suo significato e importanza teorica cfr., inoltre, CHAPMAN 2003. Per una rapida sintesi sull'evoluzione del pensiero processuale in merito all'interpretazione delle pratiche funerarie cfr. CHAPMAN, RANDSBORG 1981, pp. 6-10, O'SHEA 1984, pp. 1 e ss., BROWN 1995, McHUGH 1999, pp. 2-13, RAKITA, BUIKSTRA 2005, IID. 2008, pp. 10 s. e, da ultimo, in chiave storiografica, NIZZO 2015, pp. 99-146 con ulteriori riferimenti e una estensione della discussione anche alla prospettiva "post-processuale", con particolare riferimento alle teorizzazioni di I. Hodder e M. Parker Pearson (*ib.* pp. 195-288).

² J. A. BROWN. "Introduction", in AA.VV. 1971, p. 1.

³ Perché complementari alle prospettive teoriche sviluppate da L. Binford nell'articolo presentato per il simposio di Pittsburgh (BINFORD 1971) e, evidentemente, confluite anche nel Ph.D. di Saxe, suo allievo (cfr. nota seguente).

⁴ SAXE 1970. La tesi oggi è liberamente consultabile in forma integrale tramite questo link: < <http://users.clas.ufl.edu/davidson/arch%20of%20death/Week%2004/saxe%201970.pdf> >. Il Ph.D. venne seguito, fra gli altri, da Henry Wright, Robert Whallon e Jeffrey Parsons dell'università del Michigan. Nella premessa del suo lavoro Saxe indica espressamente i nomi dei suoi principali referenti scientifici, fra i quali meritano di essere menzionati gli antropologi James Spuhler, Marshall Sahlins, Elman Service, Morton Fried e, fra gli archeologi, Lewis Binford. Arthur Alan (o, anche, Allen) Saxe era più giovane di Binford di appena 4 anni; partecipò a molti degli scavi condotti da quest'ultimo nel Michigan e nell'Illinois, per poi dirigere personalmente ricerche sul campo in Ohio, nel Belize, in Nubia (Sudan), in Micronesia e, soprattutto, nelle isole Hawaii, della cui preistoria divenne uno specialista. Un breve necrologio è apparso in *Anthropology News* 42/6, 2001, p. 26. Sulla fortuna del Ph.D. inedito di Saxe cfr. quanto Ian Morris ebbe a osservare: «*Few doctoral dissertations win a wide readership; fewer still make a lasting mark on archaeological research. Arthur Saxe's Social dimensions of mortuary practices (1970) did both.*» (MORRIS 1991, p. 147). Analogo giudizio in CHAPMAN 2003, p. 308. Cfr., con particolare riguardo per l'8° ipotesi (nota anche come *Saxe-Goldstein hypothesis* per l'apporto dato alla sua riformulazione da L. Goldstein), anche NIZZO 2016,

Negli anni successivi, la critica archeologica, in particolare quella di matrice post-processuale, ha progressivamente demolito molti degli assunti sviluppati dalla *New Archaeology* in relazione all'ottimistica pretesa di poter ricostruire una società a partire dai suoi residui funerari. Tuttavia, nel tempo, alcuni dei metodi sviluppati in quell'alveo teorico hanno dato frutti importanti, in particolare grazie all'apporto interpretativo di discipline "analitiche" come, ad esempio, la bioarcheologia in tutti i suoi possibili risvolti⁵. Si è così determinato, almeno a partire dall'inizio del nuovo millennio, un lento riavvicinamento tra le prospettive un tempo diametralmente opposte dei processualisti e dei post-processualisti, definizioni sempre più convenzionali che non rendono adeguatamente l'idea della complessità teorica insita in tali impostazioni euristiche.

Di tale attitudine possono ravvisarsi diverse testimonianze, soprattutto da parte di studiosi variamente riconducibili all'*entourage* prospettico della *New Archaeology* più evoluta, come L. Goldstein – passata da tempo a posizioni prossime concettualmente a quelle postprocessuali (soprattutto in merito a temi quali quelli del simbolismo e del *gender*), seppur concilianti rispetto all'esigenza di ritornare a una maggiore analiticità e attenzione per le questioni legate alla ricostruzione delle gerarchie e delle differenziazioni sociali⁶ – o R. W. Chapman, artefice, negli ultimi anni, di un

passim e, in particolare, pp. 94-101. Va rilevato, tuttavia, che sebbene il Ph.D. di Saxe abbia avuto una discreta fortuna in campo archeologico, lo stesso non si può dire sia accaduto in quello antropologico al quale l'opera, per contenuto, metodo e impostazione, risultava maggiormente rivolta.

⁵ Nizzo 2015, pp. 499-507 con riferimenti.

⁶ Cfr., da ultimo, GOLDSTEIN 2006: «*Archaeology has changed significantly since the early 1980s and it is an even greater mistake to reduce archaeological mortuary theory to such simplistic assumptions as "there is always a one-to-one relationship between grave wealth and social status," [...] While these assumptions may hold true sometimes, they do a serious disservice to theoretical developments in archaeology, they are culturally insensitive, and they fail to recognize the complex social fabric of the past and the present.*» (*ib.*, p. 378); «*In terms of what was missing from mortuary analyses, such critiques were certainly accurate, and the 1980s and 1990s saw a shift away from the social ranking – social organization orientation of mortuary analysis. Unfortunately, instead of supplementing or enriching mortuary analysis with additional approaches, the analysis of social organization was abandoned by many, only to be supplanted by topics such as emotive analyses [...], which is fine, but also limited. There is no reason why one cannot focus on both or at least develop aspects from each, creating a richer and more complex picture of the past, but this tended not to happen, with a number of notable exceptions [...]. With this shift away from social ranking and organization was a shift away from most statistical analyses and work that appeared to be scientific or positivist; research tended to be more humanistic and symbolic.*» (*ib.*, p. 379). Una posizione non troppo dissimile da quella di Goldstein ha contraddistinto, almeno a partire dagli anni '90, un altro importante protagonista dell'archeologia funeraria processuale, J. A. Brown, che in diversi scritti ha mostrato una peculiare attenzione per le problematiche legate al *gender* e al simbolismo (BROWN 1995, *Id.* 1996, *Id.* 2008). A V. J. Knight Jr., più o meno simultaneamente, si deve una rivisitazione sociologica di alcuni dei principali contesti funerari (e non solo) sui quali si era soffermata la critica processuale, riesaminati attraverso il filtro della riflessione antropologica degli anni '60 sui temi del simbolismo rituale e religioso, finalizzati, tuttavia, secondo i canoni processuali, ancora una volta alla formulazione di modelli tesi a identificare i «*probable number, nature, and structural role of the most significant cult institutions that coexist in a given complex preliterate society*» (KNIGHT 1986, p. 677; cfr. anche *Id.* 1998, KNIGHT, BROWN, LANKFORD 2001, KNIGHT 2004). Sul tema cfr. anche DAVIDSON, MAINFORT 2008 (lavoro nel quale le differenze «*drammatically*» riscontrabili tra cimiteri portano a considerare che «*a single archaeological site should never serve as an idealized "type" for any time period or geographic region*»: *ib.*, p. 408) e il volume collettaneo MAINFORT, SULLIVAN 2010, nel quale cfr., in particolare, MARCOUX 2010. Si noti, incidentalmente, come in quest'ultimo saggio la riabilitazione di alcuni assunti metodologici del «*Saxe-Binford program*» presupponesse una maggiore attenzione alla «pratica» e alle strategie di rappresentazione dei viventi («*The solid body of middle-range theory Binford,*

tentativo di rilettura e recupero dei semi più fertili della tradizione processuale, innestati in un substrato teorico che cerca di trarre beneficio dagli spunti critici della riflessione postprocessuale⁷.

Alla prevalente “speculatività” caratterizzante l’approccio di gran parte dei postprocessualisti di prima e seconda generazione messa in evidenza da Trigger⁸ e deprecata in più occasioni da J. Bintliff⁹, in molti hanno infatti provato a contrapporre delle soluzioni di compromesso, cercando di adattare la metodologia processuale

Peebles, and others constructed still has much to offer current mortuary studies. Indeed, I believe that Mississippian mortuary practices at the Koger’s Island site did in some way reflect the social persona of the deceased but through the practices of the living, as it was they who constructed the identity of the deceased. In doing so, I believe that the living also took that opportunity to construct their own identities, at least in part, by materializing in their kin-group affiliations both spatially and through the selection of funerary objects.»: ib., p. 171), nonché ai meccanismi di interazione tra cose e persone, secondo i principi delineati da Latour e da altri nell’«Actor-network-theory» (cfr., a tal proposito, anche MARCOUX, WILSON 2010 e quanto accennato in questa sede nell’introduzione alla II sessione).

⁷ Cfr., in particolare, CHAPMAN 1995, ID. 2003, ID. 2003A, ID. 2004, ID. 2005, ID. 2007 e ID. 2009. Per un saggio delle critiche di Chapman all’approccio postprocessuale di Parker Pearson cfr., inoltre, ID. 2002. Una simile impostazione può essere parimenti riscontrata negli esiti più recenti dell’opera di J. Bintliff che, anche attraverso un approfondimento delle teorizzazioni della scuola delle *Annales*, perviene a un superamento dell’impianto predittivo tipicamente processuale che, sotto molti punti di vista (soprattutto per quel che concerne la «landscape archaeology»), pur non condividendone alcune estremizzazioni speculative, mostra dei significativi punti di contatto con la riflessione postprocessuale: «*Firstly, it is now apparent that an investigation of the past which commences with grand models is inappropriate. We must assemble the varied data from our region, site, or landscape without interpretive preconceptions as to its “predictableness.” Notwithstanding the fact that we must consider carefully how much we are limited by our technologies and forms of data collection and analysis (something learnt from postprocessualism). At the same time, we require a breadth of anthropological, historical scenarios: these are valuable for purposes of comparison with any patterns or trends which become visible as we order the archaeological evidence. A major focus remains the identification of time-persistent “shapes” – the “attractors” – which may emerge out of the purely unique, non-recurrent events met with in the data. Secondly, after this stage of study we hope to have clarified a sequence of stabilities and transformations in society and landscape for the area and period which are our research focus, graded against varied timescales, with the aim of separating out the different wavelengths of Braudelian time-process. If we are fortunate in the resolution of our evidence, it may be possible to compare structures and their lack, both at the level of whole societies or communities and at the level of the household, or even the individual.» (BINTLIFF 2004, p. 192; cfr. anche ID. 2008).*

⁸ TRIGGER 2004, pp. 59-60.

⁹ Da ultimo in BINTLIFF 2011, dove tale tendenza (con riferimento al panorama universitario anglofono) viene assimilata a una sorta di strumentalizzazione della conoscenza, nella quale i teorici della *New* e della *Postprocessual Archaeology* risultano accomunati: «*The most debilitating result of what I have earlier called the New Scholasticism ([BINTLIFF 1991]), has been the emasculation of independent, critical thinking amongst students and young researchers within the discipline. By constantly changing the goalposts, the list of required sacred texts, theory teachers have led young scholars to feel intellectually inadequate, since hardly have they scoured the pages of Lévi-Strauss so as to parrot Structuralism, then they are told this is dropped in favour of Giddens’ Agency theory, and so on. Keeping up with cultural fashion, rather than bringing students to self-evaluation of intellectual approaches, places power in the hands of teachers. We have found an increasing trend in classes, for students to repeat pages of leading theory texts as factual accounts of the world, making them less and less able to find their own critical voices. If one challenges students or young researchers to justify why a particular concept or approach has been taken, it is generally the case that the answer is merely that “a leading authority wrote this”. Citation of sacred texts becomes more and more the only authority needed to prove a case-study, rather than the matching of several alternative models to the data. Published papers increasingly begin with pages of scholastic citation to works of theory, followed by applications to archaeological data which rely more on repeated reference to the favoured approach than providing convincing matching of concepts to recovered material evidence. Testing more than one reading of the data is almost never conceived of as necessary or desirable.» (ib., pp. 8-9).*

alle “domande” di quanti criticamente (dall’interno oltre che dall’esterno)¹⁰ avevano contestato le velleità analitiche e gli eccessi ipotetico-deduttivi della *New Archaeology*.

Da tale sforzo di conciliazione tra prassi e teoria sono scaturite negli anni esperienze di vario successo e portata, alcune delle quali – pur non essendo prive di un qualche interesse come nel caso di McHugh¹¹ – sono rimaste sostanzialmente senza seguito, mentre altre hanno senz’altro il merito di aver saputo rinnovare il dibattito dischiudendo nuovi approcci ermeneutici. È questo, ad esempio, il caso delle prospettive teoriche indagate da I. Morris e J. Whitley, in grado di attrarre l’attenzione di studiosi di varia formazione, fornendo stimoli metodologici suggestivi sebbene, nei loro esiti interpretativi, non da tutti condivisi¹². Sono impostazioni come queste che hanno introdotto nella discussione sulle «*social dimensions of mortuary practices*» quell’approccio filologico, stilistico e storiografico tipico della “*grande tradizione*” dell’archeologia classica, il quale – in termini forse quasi paradossali trattandosi di principi e criteri maturati sin dalle origini della nostra disciplina – si è rivelato un efficace e, spesso, diromponente diaframma tra le risultanze critiche della riflessione antropologica e/o etnoarcheologica (variamente indirizzata) e le velleità semiotiche di quanti fondano le loro ricostruzioni sociologiche sui lacerti della cultura materiale di una data civiltà¹³. L’introduzione di fattori di “controllo” esterni e, per quanto possibile, oggettivi, come quelli demografici, infatti, consentiva di affinare criticamente l’analisi e di calare il processo interpretativo in una dimensione più propriamente storica, in grado, almeno, di valutare la rappresentatività della documentazione analizzata o, quanto meno, la sua eventuale corrispondenza a modelli fondati su parametri di tipo biologico. Con l’ausilio di nuove metodologie e una maggiore apertura all’interdisciplinarietà diveniva pertanto possibile introdurre dei criteri obiettivi nella lettura delle fonti archeologiche, in grado di spostare l’attenzione degli interpreti dai dati “positivi” a quelli “negativi” e, nella fattispecie, dal “modello astratto” alla sua negazione, per condizionamenti esterni o intenzionale contraddizione. L’appiattimento modellistico tipico di molti processualisti lasciava quindi posto alla valorizzazione delle “differenze”, sollevando nuove questioni

¹⁰ Nizzo 2015, pp. 130-146.

¹¹ McHUGH 1999.

¹² MORRIS 1987, ID. 1989, ID. 1991, ID. 1992, ID. 1998, WHITLEY 1991, ID. 1994, ID. 1994A, ID. 1995, ID. 2002. Sulla questione Nizzo 2015, pp. 257-267.

¹³ Cfr., ad esempio, quanto ha asserito recentemente al riguardo I. Morris rivendicando le potenzialità interpretative dell’archeologia classica e auspicando una sua maggiore apertura verso il dibattito teorico: «*The material and textual records are less detailed than those from the industrial world, but on the other hand, the ancient Mediterranean provides greater time-depth and a range of phenomena unrepresented in modern times. The basic structures of the Greek city-states challenge archaeological theories about social complexity (MORRIS 1997), and I believe that classical archaeology can play a major role in putting historical archaeology at the forefront of theoretical debates in the next generation (MORRIS 2000). Like Snodgrass, I see a strong future if classical archaeologists work toward new aims rather than clinging to old ones. But engaging with both archaeological theory and ancient social history to remake the field as part of a broad movement in postprocessual historical archaeology means speaking to very different audiences from those of the past; and the more we do so, the less “classical” classical archaeology will be.*» (MORRIS 2004, p. 264). Morris è tornato di recente su questi temi e sulla misurabilità dello sviluppo sociale in termini processuali in alcuni saggi dotati di una forte trasversalità tra passato e contemporaneità: MORRIS 2013.

volte a spiegare le ragioni della “devianza” e a contestualizzarle sia in termini storici che ideologici, dopo aver, naturalmente, escluso l’ipotesi che si trattasse di mere lacune documentarie.

Un approccio integrato che, nell’ultimo quindicennio, ha cominciato a caratterizzare anche la riflessione teorica italiana sull’interpretazione sociologica della documentazione funeraria protostorica peninsulare. Sulla scia di alcune delle sperimentazioni di Morris si sono infatti mosse le sintesi di P. Ruby sulla necropoli di Sala Consilina¹⁴ e quelle di M. A. Cuozzo sui sepolcreti orientalizzanti di Pontecagnano¹⁵, cercando di sviluppare degli strumenti matematico-statistici capaci di contestualizzare analiticamente le opposizioni di carattere qualitativo piuttosto che quelle quantitative, solitamente privilegiate in ambito processuale. Per restare in Italia, i semi di una convergenza metodologica sul piano dell’esame “qualitativo” della documentazione funeraria con l’ausilio delle tecniche informatiche messe a punto dalla *New Archaeology* possono essere ravvisati anche nell’opera di alcuni studiosi che, pur rivendicando apertamente un’impostazione autonoma rispetto a quelle processuali e postprocessuali, hanno sviluppato dei metodi di analisi che sembrano configurarsi come un tentativo di conciliazione tra gli opposti approcci, come dimostra, ad esempio, l’adesione di A. Vanzetti al concetto di “indice di rarità” che parimenti contraddistingue l’impostazione di una studiosa dalle dichiarate “tendenze” postprocessuali come M. A. Cuozzo¹⁶.

Sul piano teorico più che su quello metodologico si può constatare come velleità simili, sebbene non sempre apertamente esplicitate, ricorrano in altri autori come A. M. Bietti Sestieri, A. Iaia, M. Pacciarelli, P. von Eles, le cui opere più recenti, pur essendo alla base contraddistinte da criteri tendenzialmente analitici e/o modellistici, sono variamente caratterizzate da una più o meno spiccata sensibilità per quegli aspetti contestuali, simbolici, semiotici e rituali dell’ideologia funebre che rappresenta una delle principali acquisizioni della riflessione postprocessuale¹⁷.

Si potrebbe pertanto asserire con sufficiente certezza, almeno limitatamente all’archeologia funeraria che ha per oggetto la protostoria della nostra Penisola, come nell’ultimo decennio vi sia una generalizzata (seppure ancora non compiutamente avvertita) convergenza su alcune tematiche teoriche di ascendenza postprocessuale, la cui trattazione, tuttavia, non è ancora riuscita a sviluppare strumenti euristici condivisi o, almeno, tra loro adeguatamente confrontabili. In alcuni degli Autori citati, infatti, vi è di fondo ancora il preconcetto dell’esistenza di una equazione diretta tra la dimensione funeraria e quella sociale, tale da consentire di ricostruire analiticamente quest’ultima a partire da una osservazione dei comportamenti funebri e dei loro correlati materiali. In alcuni casi gli sforzi compiuti in quest’ultimo senso sembrano porsi in contraddizione rispetto alla consapevolezza teorica che, almeno

¹⁴ RUBY 1995. Cfr. per l’approccio teorico anche il volume collettaneo RUBY 1999.

¹⁵ In particolare CUOZZO 2003 a partire dalle precocissime intuizioni del suo Maestro, B. d’Agostino, sul rapporto “complesso” tra società dei vivi e comunità dei morti, ampiamente ricordate anche in questa sede: D’AGOSTINO 1985.

¹⁶ NIZZO 2015, s.v. “indice di rarità”.

¹⁷ NIZZO 2015, pp. 289-442.

nelle premesse, pare sostanziarli. Talvolta i risultati conseguiti possono assumere i tratti caratteristici di una ibridazione irrisolta, soprattutto se vengono posti a confronto con la netta dicotomia riscontrabile tra le esperienze più articolate tra quelle maturate in ambito processuale (O'Shea) e postprocessuale (Parker Pearson) e/o con la maggiore avvedutezza critica che sembra contraddistinguere i lavori di quanti, come I. Morris, hanno tentato di operare una qualche conciliazione tra le opposte "fazioni".

Si deve tener conto, tuttavia, che a differenza di quanto suole accadere in ambito anglofono, la tradizione di studi sulla protostoria italiana è contraddistinta piuttosto nettamente da un rapporto diretto con la documentazione, per cui la pratica risulta precedere in molti casi la riflessione teorica, dando luogo a soluzioni interpretative profondamente legate al contesto da cui sono ispirate e, più o meno conseguentemente, alle sue eventuali contingenze storiche, simboliche, ideologiche, rituali o, anche, semplicemente, alle sue stesse caratteristiche documentarie. Ci si può trovare dunque di fronte a una sommatoria di esperienze disgiunte che, in quanto tali, nei loro risvolti teorici non sempre possono essere automaticamente esportabili, replicabili e/o, addirittura, condivisibili, come si è cercato di evidenziare esaminando più o meno dettagliatamente le opere che, per i fini perseguiti in questa sede, sono state ritenute maggiormente rilevanti. Alla logica "speculativa" e da "laboratorio" che contraddistingue una parte significativa della riflessione teorica anglosassone sui temi dell'archeologia della morte si contrappone, nei casi in discorso, quella della "ricerca diretta sul campo", con tutte le contaminazioni, i limiti e le alterazioni cui essa, inevitabilmente, può essere soggetta.

Sulla base di tali premesse, a poco meno di mezzo secolo di distanza dal simposio processualista del 1966, è sembrato dunque opportuno tornare a proporre una occasione di riflessione e di confronto attraverso la quale provare a verificare costruttivamente (e senza schematismi preconcepi) quanto sia oggi sopravvissuto dei paradigmi interpretativi, delle applicazioni metodologiche e delle velleità euristiche del positivismo di ascendenza processuale sulle tematiche connesse all'interpretazione sociologica delle pratiche funebri.

Con tali obiettivi la discussione, oltre a riconsiderare quanto emerso dalle precedenti sessioni, ha tentato di confrontarsi col tema più ampio della dialettica tra isomorfismo e distorsione ideologica nella proiezione funeraria della dimensione sociale di un singolo individuo e/o della sua collettività di appartenenza. Senza trascurare i filtri che possono intercorrere nelle modalità stesse di raccolta e condivisione scientifica delle informazioni, spesso legati alle stesse condizioni in cui l'archeologo si trova a espletare il proprio mestiere, com'è ampiamente emerso nel dibattito scaturito dalla comunicazione presentata in questa sede da Roberto Sirigu, che ha consentito – cosa rara in Italia – di spostare per una volta lo sguardo dalla parte opposta del microscopio¹⁸.

¹⁸ Un aspetto, quest'ultimo, che da qualche tempo ha cominciato ad essere approfondito in particolare in ambito anglofono, sviluppando alcune indagini per molti versi ancora non adeguatamente approfondite sull'influenza dell'archeologia (e degli archeologi; cfr., ad esempio, l'interessante caso dei funerali dell'archeologo Leslie Grinsell,

Le comunicazioni e il relativo dibattito sono stati quindi orientati a porre l'attenzione, in particolare, sull'efficacia o i limiti delle varie strategie euristiche (paleodemografia, analisi della composizione dei corredi, valutazione dell'indice di rarità, determinazione della variabilità funeraria, approccio insiemistico-combinatorio, determinazione della complessità funeraria, ecc. ecc.), messe volta per volta in atto nell'indagine sociologica e, conseguentemente, anche storica e antropologica sulle necropoli.

Ma questo, come altri, è solo un primo passo per pervenire, con l'aiuto imprescindibile dell'antropologia culturale e di quella fisica, a una migliore comprensione delle potenzialità e dei limiti correlati alla ricostruzione e all'interpretazione delle società del passato a partire dal loro riflesso funerario.

VALENTINO NIZZO

Museo Nazionale Etrusco di Villa Giulia – MiBACT
valentino.nizzo@beniculturali.it

BIBLIOGRAFIA

- AA. VV. 1971: AA. VV., *Approaches to the Social Dimensions of Mortuary Practices*, in *Memoirs of the Society for American Archaeology* 25, 1971.
- BACK DANIELSSON 2009: I.-M. BACK DANIELSSON, "A rare analogy: Contemporary cremation practices", in I.-M. BACK DANIELSSON, I. GUSTIN, A. LARSSON, N. MYRBERG, S. THEDÉEN (eds.), *On the threshold: Burial archaeology in the twenty-first century*, Stockholm 2009, pp. 57-80.
- BACK DANIELSSON 2011: I.-M. BACK DANIELSSON, "Presenting the past: On archaeologists and their influence in modern burial practices", in *Mortality* 16, 2011, pp. 98-112.
- BECK 1995: L.A. BECK (ed.), *Regional Approaches to Mortuary Practices*, New York 1995.
- BINFORD 1971: L. R. BINFORD, "Mortuary Practices: Their Study and Their Potential", in AA. VV. 1971, pp. 6-29.
- BINTLIFF 1991: J. L. BINTLIFF, "Post-modernism, rhetoric and scholasticism at TAG: the current state of British archaeological theory", in *Antiquity* 65, 1991, pp. 274-278.
- BINTLIFF 2004: J. L. BINTLIFF, "Time, structure, and agency: The Annales, emergent complexity, and archaeology", in BINTLIFF 2004A, pp. 174-194.
- BINTLIFF 2004A: J. L. BINTLIFF (ed.), *A Companion to Archaeology*, Oxford 2004
- BINTLIFF 2008: J. L. BINTLIFF, "History and Continental Approaches", in R. A. BENTLEY, H. D. MASCHNER (eds.), *Handbook of Archaeological Theories*, Lanham 2008, pp. 147-164.
- BINTLIFF 2011: J. L. BINTLIFF, "The Death of Archaeological Theory?", in J. L. BINTLIFF, M. PEARCE (eds.), *The Death of Archaeological Theory*, Oxford 2011, pp. 7-22.
- BROWN 1995: J. A. BROWN, "On Mortuary Analysis - with Special Reference to the Saxe-Binford Research Program", in BECK 1995, pp. 3-26.
- BROWN 1996: J. A. BROWN, *The Spiro Ceremonial Center: The Archaeology of Arkansas Valley Caddoan Culture in Eastern Oklahoma*, *Memoirs of the Museum of Anthropology* 29, Ann Arbor 1996.
- BROWN 2008: J. A. BROWN, "Approaches to the Social Dimensions of Mortuary Practices in the Third

citato in CHAPMAN, GAYDARSKA 2007, pp. 1-2 per le sue profonde valenze simboliche) nella definizione delle moderne pratiche funebri, a partire dall'esame del modo in cui il rituale contemporaneo può risultare ideologicamente plasmato col fine di essere assimilato a quello ricostruito attraverso l'indagine archeologica (CROSSLAND 2009, BACK DANIELSSON 2009, ID. 2011, WILLIAMS 2011, ID. 2011A), un approccio che si pone perfettamente in linea con i presupposti concettuali dell'«*inventing traditions*» teorizzati in HOBBSAWM 1984.

- Millennium AD: 1966-2006", in N. LANERI (ed.), *Performing death. Social analyses of funerary traditions in the ancient Near East and Mediterranean*, Chicago 2008, pp. 299-308.
- CHAPMAN 1995: R. W. CHAPMAN, "Ten years After-Megaliths, Mortuary Practices, and the Territorial Model", in BECK 1995, pp. 29-50.
- CHAPMAN 2002: R. W. CHAPMAN, "Archaeological Studies of the Social Practices of Death", in *Current Anthropology* 43.4, 2002, pp. 685-686.
- CHAPMAN 2003: R. W. CHAPMAN, "Death, society and archaeology: the social dimensions of mortuary practices", in *Mortality* 8.3, 2003, pp. 305-312.
- CHAPMAN 2003A: R. W. CHAPMAN, *Archaeologies of complexity*, London, New York 2003.
- CHAPMAN 2004: R. W. CHAPMAN, "Beyond the Archaeology of death", in *Historiae* 1, 2004, pp. 1-15.
- CHAPMAN 2005: R. W. CHAPMAN, "Mortuary analysis. A matter of time?", in G. F. M. RAKITA, J. E. BUIKSTRA, L. BECK, S. R. WILLIAMS (eds.), *Interacting with the Dead: Perspectives on Mortuary Archaeology for the New Millennium*, Gainesville 2005, pp. 25-40.
- CHAPMAN 2007: R. W. CHAPMAN, "Evolution, complexity and the state", in S. KOHRING, S. WYNNE-JONES (eds.), *Socialising Complexity. Structure, Interaction and Power in Social Discourse*, Oxford 2007, pp. 13-28.
- CHAPMAN 2009: R. W. CHAPMAN, "Working with the Dead", in D. SAYER, H. WILLIAMS (eds.), *Mortuary Practices and Social Identities in the Middle Ages. Essays in Burial Archaeology in Honour of Heinrich Härke*, Exeter 2009, pp. 23-37.
- CHAPMAN, GAYDARSKA 2007: J. CHAPMAN, B. GAYDARSKA, *Parts and Wholes. Fragmentation in Prehistoric Context*, Oxford 2007.
- CHAPMAN, RANDSBORG 1981: R. W. CHAPMAN, K. RANDSBORG, "Approaches to the archaeology of death", in R. W. CHAPMAN, I. KINNES, K. RANDSBORG, *The Archaeology of Death*, Cambridge 1981, pp. 1-24.
- CROSSLAND 2009: Z. CROSSLAND, "Acts of estrangement. The post-mortem making of self and other", in *Archaeological Dialogues* 16, 2009, pp. 102-125.
- CUOZZO 2003: M. CUOZZO, *Reinventando la tradizione. Immaginario sociale, ideologie e rappresentazione nelle necropoli orientalizzanti di Pontecagnano*, Paestum, 2003.
- D'AGOSTINO 1985: D'AGOSTINO, "Società dei vivi, comunità dei morti: un rapporto difficile", in *DialArch* n.s. II, 1985, pp. 47-58.
- DAVIDSON, MAINFORT 2008: J. M. DAVIDSON, R. C. MAINFORT JR., "Two Late Nineteenth-Century Cemeteries in Northwest Arkansas: A Study in Contrasts", in *The Arkansas Historical Quarterly* 67.4, 2008, pp. 414-428.
- GOLDSTEIN 2006: L. G. GOLDSTEIN, "Mortuary Analysis and Bioarchaeology", in J. E. BUIKSTRA, L. A. BECK (eds.), *Bioarchaeology. The Contextual Analysis of Human Remains*, Amsterdam 2006, pp. 375-388.
- HOBBSAWM 1984: E. J. HOBBSAWM, "Inventing traditions", in E. J. HOBBSAWM, T. RANGER, *The Invention of Tradition*, Cambridge 1984, pp. 1-14.
- KNIGHT 1986: V. J. KNIGHT JR., "The Institutional Organization of Mississippian Religion", in *American Antiquity* 51, 1986, pp. 675-687.
- KNIGHT 1998: V. J. KNIGHT JR., "Moundville as a Diagrammatic Ceremonial Center", in V. J. KNIGHT, JR., V. P. STEPONAITIS (eds.), *Archaeology of the Moundville Chiefdom*, Washington 1998, pp. 44-62.
- KNIGHT 2004: V. J. KNIGHT JR., "Characterizing Elite Midden Deposits at Moundville", in *American Antiquity* 69, 2004, pp. 304-321.
- KNIGHT, BROWN, LANKFORD 2001: V. J. KNIGHT JR., J. A. BROWN, G. E. LANKFORD, "On the Subject Matter of Southeastern Ceremonial Complex Art", in *Southeastern Archaeology* 20, 2001, pp. 129-141.
- MAINFORT, SULLIVAN 2010: R. C. MAINFORT JR., L. P. SULLIVAN (eds.), *Mississippian Mortuary Practices: Beyond Hierarchy and the Representationist Perspective*, Gainesville 2010.

- MARCOUX 2010: J. MARCOUX, "The Materialization of Status and Social Structure at the Koger's Island Cemetery, Alabama", in MAINFORT, SULLIVAN 2010, pp. 145-173.
- MARCOUX, WILSON 2010: J. MARCOUX, G. D. WILSON, "Categories of Complexity and the Preclusion of Practice", in S. ALT (ed.), *Ancient Complexities: New Perspectives in Pre-Columbian North America*, Salt Lake City 2010, pp. 138-152.
- McHUGH 1999: F. McHUGH, *Theoretical and quantitative approaches to the study of mortuary analysis*, BAR i.s. 785, Oxford 1999.
- MORRIS 1987: I. MORRIS, *Burial and Ancient Society: The Rise of the Greek City-State*, Cambridge 1987.
- MORRIS 1989: I. MORRIS, "Attitudes toward Death in Archaic Greece", in *ClAnt* 8, 1989, pp. 296-320.
- MORRIS 1991: I. MORRIS, "The archaeology of ancestors: The Saxe/Goldstein hypothesis revisited", in *CambRAJ* 1.2, 1991, pp. 147-169.
- MORRIS 1992: I. MORRIS, *Death-Ritual and Social Structure in Classical Antiquity*, Cambridge 1992.
- MORRIS 1997: I. MORRIS, "An archaeology of equalities? The Greek city-states", in D. L. NICHOLS, T. CHARLTON (eds.), *The Archaeology of City-states. Cross-Cultural Approaches*, Washington, London 1997, pp. 91-105.
- MORRIS 1998: I. MORRIS, "Burial and Ancient Society after ten years", in S. MARCHEGAY, M.-T. LE DINAHET, J.-F. SALLES, *Nécropoles et pouvoir. Idéologies, pratiques et interprétations*, Actes du colloque "Théories de la nécropole antique" (Lyon 1995), Paris 1998, pp. 21-36.
- MORRIS 2000: I. MORRIS, *Archaeology as Cultural History: Words and Things in Iron Age Greece*, Oxford 2000.
- MORRIS 2004: I. MORRIS, "Classical Archaeology", in BINTLIFF 2004A, pp. 253-271.
- MORRIS 2013: I. MORRIS, *The Measure of Civilization: How Social Development Decides the Fate of Nations*, Princeton 2013.
- NIZZO 2015: V. NIZZO, *Archeologia e Antropologia della Morte: Storia di un'idea. La semiologia e l'ideologia funeraria delle società di livello protostorico nella riflessione teorica tra antropologia e archeologia*, Bari 2015.
- NIZZO 2016: V. NIZZO, "L'idea della «città» alle radici della «Storia». Sociologia del confronto fra mondo indigeno peninsulare e mondo egeo all'alba della «colonizzazione»: metodi, problemi e prospettive", in S. SANCHIRICO, F. PIGNATARO (a cura di), *Ploutos & Polis. Aspetti del rapporto tra economia e politica nel mondo greco*, Atti del convegno internazionale di studi, Accademia Belgica di Roma 20 Maggio 2013, Roma 2016, pp. 85-155.
- O'SHEA 1984: J. M. O'SHEA, *Mortuary Variability: An Archaeological Investigation*, New York 1984.
- RAKITA, BUIKSTRA 2005: G. F. M. RAKITA, J. E. BUIKSTRA, "Introduction", in G. F. M. RAKITA, J. E. BUIKSTRA, L. BECK, S. R. WILLIAMS (eds.), *Interacting with the Dead: Perspectives on Mortuary Archaeology for the New Millennium*, Gainesville 2005, pp. 1-11.
- RAKITA, BUIKSTRA 2008: G. F. M. RAKITA, J. E. BUIKSTRA, "Feather Waving or The Numinous?: Archaeological Perspectives on Ritual, Religion, and Ideology", in G. F. M. RAKITA, J. E. BUIKSTRA (eds.), *An Introduction to An Archaeological Perspective on Ritual, Religion, and Ideology from American Antiquity and Latin American Antiquity*, Washington 2008, pp. 1-17.
- RUBY 1995: P. RUBY, *Le crépuscule des marges: le premier Âge du Fer à Sala Consilina*, Rome, Naples 1995.
- RUBY 1999: P. RUBY (éd.), *Les princes de la protohistoire et l'émergence de l'état*, Actes de la table ronde internationale (Naples 1994), Naples 1999.
- SAXE 1970: A. A. SAXE, *Social Dimensions of Mortuary Practices*, University of Michigan, Unpublished Ph.D. dissertation, University of Michigan 1970.
- TRIGGER 2004: B. TRIGGER, "Cross-Cultural Comparison and Archaeological Theory", in L. M. MESKELL, R. W. PREUCEL (eds.), *A companion to social archaeology*, Malden 2004, pp. 43-65.
- WHITLEY 1991: J. WHITLEY, *Style and Society in Dark Age Greece. The Changing Face of a Pre-Literate Society 1100-700 BC*, Cambridge 1991.

- WHITLEY 1994: J. WHITLEY, "The monuments that stood before Marathon. Tomb cult and hero cult in archaic Attica", in *AJA* 98, 1994, pp. 213-230.
- WHITLEY 1994A: J. WHITLEY, "Protoattic pottery: a contextual approach", in I. MORRIS (ed.), *Classical Greece: Ancient histories and Modern Archaeologies*, Cambridge 1994, pp. 51-70.
- WHITLEY 1995: J. WHITLEY, "Tomb cult and hero cult. The uses of the past in archaic Greece", in AA. VV., *Time, tradition and society in Greek archaeology. Bridging the great divide*, London 1995, pp. 43-63.
- WHITLEY 2002: J. WHITLEY, "Too many ancestors", in *Antiquity* 76, 2002, pp. 119-126.
- WILLIAMS 2011: H. WILLIAMS, "Archaeologists on contemporary death", in *Mortality* 16, 2011, pp. 91-97.
- WILLIAMS 2011A: H. WILLIAMS, "Cremation and present pasts: A contemporary archaeology of Swedish memory groves", in *Mortality* 16, 2011, pp. 131-144.

KEYNOTE SPEECH



Per vedere il filmato integrale dell'intervento inquadrare il QR Code con il cellulare (dopo aver scaricato l'apposita applicazione).

CORPSES, SKELETONS AND MUMMIES: ARCHAEOLOGICAL APPROACHES TO THE DEAD

This conference has brought together many people interested in the fascinating subject of the archaeology of death and burial and it has been a privilege for me to deliver a keynote lecture to so many funerary archaeologists. My contribution addresses three separate themes. The first of these is a review of funerary archeology: where we have come from, where we are at and, perhaps more difficult, where I think we are going. The second theme examines some of the issues that were discussed at the conference, focusing on how to interpret social status and social organization, and how to overcome the difficulties of working out 'who was who' in the past. Reading social status from burials is complicated by that simple problem that the dead do not bury themselves, and because the living may manipulate the dead for their own ends. This brings us, in turn, into another area of investigation which is that of the 'living dead': the extent to which the dead have agency and are active forces in the social, economic, political and symbolic world of the living.

The third theme – post-mortem treatment – develops an archaeological case study. Mummification is a long-lived and near-global practice, documented in many different cultures, that may extend the liminal period of mortuary treatment without necessarily elaborate methods of soft tissue preservation; for example, Sellier's conference presentation on mummification in the Marquesas Islands raises a fascinating and, until now, largely unaddressed question for archaeologists: how do we know if human remains that survive today only as skeletons were once mummified in the distant past? Moreover, once mummified, as Sellier explains, mummies were sometimes actually present for a long time above ground, potentially playing a role as active agents within those societies. My paper concludes with a look at some of the new applications of scientific methods to identify former cases of mummification from remains now reduced to skeletal material.

Funerary archaeology: a review of research trends. Processual and Post-Processual approaches, 1970-1990

I will take my first period in the development of an explicit funerary archaeology as dating from the 1970s to the 1990s. This encapsulates the theoretical struggle between the Processualists (or New Archaeologists) and the Post-Processualists. These two paradigms are normally viewed as two separate research strands, one following the other from about 1980, but I really want to consider them together because there were significant shared themes. The Post-Processual critique of the New Archaeology initially questioned claims that social complexity and social organization could be measured by applying law-like generalizations to the archaeological remains from burials and cemeteries. Yet at the heart of these disagreements lay a common interest in recovering social and cultural information about past societies and their trajectories of change. Post-processual archaeology also accompanied a critique of gender that developed during the 1980s in British and American archaeology: until that point women and

children were seen as largely irrelevant subjects for archaeological study. This was the rather chauvinistic world of the mid-20th century where society's actors such as chiefs, commoners and slaves were commonly conceptualized as adult and male. As Gilchrist¹ has pointed out, gender is as important an aspect of past lives as social status.

Another important development that affected both Processual and Post-Processual approaches to mortuary practice was the influence of social anthropology as a source of analogy and middle-range theory². The works of Bloch³, Goody⁴ and many others inspired these generations of theoretical archaeologists to learn more about the wide variety of human responses to death and to beware of ethnocentric pitfalls and overly simplistic use of analogy in archaeological interpretation⁵.

This interest in the ethnographic present led to a new field of study, the ethnoarchaeology of death, in which archaeologists – both Processual and Post-Processual – conducted their own ethnographic investigations⁶. Archaeologists found that social anthropologists rarely recorded information most relevant for archaeologists: who was buried where, the grave goods provided, the style of coffin, and so on. All those 'micro' details, so crucial for answering archaeologists' questions, were generally not reported by ethnographers concerned with their own questions about kinship, cosmology and eschatology, so it was up to archaeologists to go and ask those questions in the field in a variety of contemporary societies. For my own research, I studied funerary practices in England, discovering that funerary investment was not correlated with social status⁷. Out of that research developed a growing interest in exploring the archaeological manifestations of relationships between the living and the dead⁸.

The study of the relationship between the living and the dead featured frequently in papers at this conference. We heard a lot about where the living put the dead, where the dead were placed mentally as well as physically within the world of the living, and also the ways in which the dead have come to play a role amongst the living.

Alongside this developing interest in the social archaeology of death, in the later decades of the 20th century there was a rather separate renaissance in the science of human osteoarchaeology. With the 1970s came a new rigor, a new sense of scientific enquiry, and new methodological standards in the scientific reporting of human skeletal material. We have benefited from this methodological revolution ever since, especially in integrating this 'archaeology of the living' with the social archaeology of the dead. Yet the notion of an objective and neutral archaeology of death was coming under increasing attack, as colleagues were discovering in North America, Australia and

¹ GILCHRIST 1991.

² E.g. SCHIFFER 1987.

³ BLOCH 1971; BLOCH, PARRY 1982.

⁴ GOODY 1962.

⁵ UCKO 1969.

⁶ DAVID, KRAMER 2001.

⁷ PARKER PEARSON 1982.

⁸ E.g. PARKER PEARSON 1993; 1999.

other post-colonial nations during the 1970s and, particularly, during the 1980s⁹. The decades either side of 1990 were a time of deep ethical introspection for archaeologists confronted by indigenous and aboriginal peoples angry at what they considered to be violation of the remains of their ancestors. Reburial of human bones became a paramount issue in North America, Australia and many other countries.

Integration and consolidation, 1990-2016

I think that many of the key developments in the 1990s and up to the present day are related to the innovations in scientific analysis that have provided a large and impressive suite of scientific techniques for studying human bones. We now have a wonderful array of methods and approaches, from forensic archaeology¹⁰ to ancient DNA analysis¹¹.

Forensic archaeology (literally archaeology for the purposes of the law) has been applied to modern-day crime scenes and atrocities, employing many recent graduates in human osteology and archaeology in former conflict zones such as Bosnia, the Middle East and South America, excavating the remains of people murdered just in the last 50 years. Yet the term ‘forensic’ has also been taken in recent years, however incorrectly, to mean the detailed and impartial gathering of scientific evidence from prehistoric and ancient burials.

One such development is that of the ‘Anthropologie de Terrain’, a field of research discussed at this conference by its originator, Henri Duday, as well as by others. This approach’s close reading of the skeleton’s bodily positioning has allowed many inferences to be made, for example, about the wrapping and containment of the corpse by no-longer surviving perishable materials such as shrouds and wooden coffins¹².

In just the last two years, there have been tremendous advances in the recovery of ancient DNA from human bones. The technology has been slow to develop but we are now beginning to see the results coming through, especially in reconstructing histories of migration and long-term adaptations to diet and disease¹³. The future looks bright for studies of genetic relationships within cemeteries and similar collectivities of human remains to investigate patterns of kinship and marriage in prehistoric and protohistoric societies.

One area of work that I have been particularly involved in is the study of strontium, oxygen, sulphur, carbon and nitrogen isotopes from variously tooth enamel, dentine and bone to investigate issues of mobility, migration and diet. A recent study of Beaker burials in Britain from 2400–1500 BC, during the Chalcolithic and Early Bronze Age has integrated these analyses with osteoarchaeology, dental microwear,

⁹ WEBB 1987; ZIMMERMAN 1989; PARDOE 2013.

¹⁰ HUNTER, COX 2005.

¹¹ BRAMANTI 2013.

¹² DUDAY 2009.

¹³ E.g. HAAK *ET AL.* 2015.

and social archaeology to investigate the different processes of migration and cultural adoption for the Bell Beaker phenomenon¹⁴.

What's been happening on the social and theoretical side since 1990 is the development and amplification of certain aspects of the Post-Processual approach. One of these is an exploration of the processes of memory and materiality. The latter developed out of the realization that the materials used in mortuary practices help to construct the reality of death and to form representations of the dead. For example, many cultures employ stones as markers for the dead in the implicit knowledge that their permanence serves to symbolize the immortality of the dead and the eternal memory by the living¹⁵. We have also been thinking about the ways that the dead are deliberately forgotten, of which some very interesting examples have been presented at this conference.

There has been a long-running interest in the archaeology of ideology and power, the social dimensions of manipulation of the dead, and also of archaeologies of bodies and being. There is now an entire domain of social archaeology focused on analysis of the body¹⁶. Since the 1990s, the development of a phenomenology of landscape from the work of Christopher Tilley¹⁷ and others, has led to studies of how the dead occupy living landscapes, and how they are so integral to its construction and continuous modification.

We have also seen in public archaeology how issues involving ethics of reburial have spread to areas other than those post-colonial nations such as the USA and Australia. Even within the UK there have been major concerns and debate and conflicts over reburial, even affecting remains from prehistoric times with no established link to living descendants¹⁸. Many archaeologists in Europe and the UK will have followed the reburial pageantry of King Richard III, the English medieval king found in a car park: the issue of where he should be buried, whether in Leicester (where his skeleton was found) or in York (the seat of his dynastic line), or even in Westminster Abbey (the resting place of many of the kings of England) was hotly debated before Leicester Cathedral was chosen¹⁹. For the wider public in the UK, the question of where to rebury a long-dead king was a matter of national interest.

We have also seen an enormous development in televised archaeology over the last 25 years. Today, many millions of people know about archaeology from the television and, of course, the aspects that the public particularly love are skeletons, mummies and pyramids. Archaeologists are concerned that TV producers force us to pander to the lowest common denominator in society, sensationalizing our discoveries and over-simplifying narratives of what happened in the long-term past for the sake of making television programmes that are primarily entertaining rather than informative.

¹⁴ PARKER PEARSON *ET AL.* 2016.

¹⁵ PARKER PEARSON, RAMILISONINA 1998; TILLEY 2004.

¹⁶ E.g. ROBB, HARRIS 2013.

¹⁷ TILLEY 1994.

¹⁸ PARKER PEARSON *ET AL.* 2013.

¹⁹ PITTS 2015.

The future

So where are we going? I think we can make a number of predictions. We may well see increasing conflict over human remains, in terms of who controls them and whether they should be reburied regardless of their scientific value. Tiffany Jenkins²⁰ has argued that calls for reburial by minority groups may well be a vehicle for expressing a broader concern about their uneasy relationship with archaeology. Archaeologists are now just one group of ‘stakeholders’ amongst many who feel that they have claims on sometimes extremely ancient remains. In the UK, for example, there are factions within the ‘New Age’ religious movements of Druids and Pagans, who consider that all prehistoric bones and skeletons are the remains of ancestors that should be reburied. Intriguingly, it is prehistory that has caught the New Age imagination – there is minimal concern for the remains of people who lived in the Roman or medieval periods.

We have seen, I think, in recent years a degree of scholarly introspection into ethics; in the UK there has occasionally been an all-too-ready willingness to just hand over any responsibility and allow human remains to be reburied rather than curated for future study. Between 2008 and 2011, all human remains excavated during this period were destined for reburial regardless of their antiquity or scientific value, as the result of an unfortunate government ruling. Fortunately, protests by archaeologists led to the UK government changing its ruling in favour of curating remains where requested. I think this is part of a growing sense that archaeologists do have a say, that we are as much stakeholders as anybody else, and that we are the experts.

I also predict that we are going to see continued interest in applications of archaeological theory. The ‘archaeology of the body’ has tremendous potential for the future, but one area that I think we have not looked at sufficiently is the evolution of human consciousness and its links with the human experience of death from earliest hominins onwards²¹. As funerary archaeologists, we are looking not simply at the record of all past funerary practices but, embodied within those, the long-term evolution of human attempts to answer the biggest question of all: what happens when we die? And what we see in this history of our attempts to deal with death, being and time, to overcome death, to explain it all in some meaningful way, to transcend our tragic limitation of mortality, are the evolution of religion and philosophy.

Finally, I think we are going to see continuing advances in scientific innovations. Yet economic conditions may well limit what we can do with these. Certainly in the UK we live in an age of austerity with cuts in funding for archaeological research. Our recent political events have not given us much faith that we will see any increase in government funding. What it means is that we will be forced back on analysis of materials in long-term curation, working on old collections at least as much as on new discoveries, since new material mostly derives from commercial archaeology, and that sector shrinks in times of recession.

²⁰ JENKINS 2010.

²¹ See SOLOMON *ET AL.* 2015.

Death and status

Today, in this world of unprecedented wealth inequality, one can be buried like an Egyptian pharaoh. Perhaps the most recent example is the construction by Hugo Chavez, the late president of Venezuela, of a £90 million mausoleum for Simón Bolívar, built over 180 years after his death. Michael Jackson, the ‘King of Pop’, was buried in a gold coffin to the adulation of millions around the world, a prime example of how status is reflected in death in a way that is archaeologically retrievable. Of course, we would acknowledge that he was somebody of elite status, although as a celebrity rather than an individual with political power.

Yet there are many others who, regardless of their personal wealth, have received far less lavish funerals. For example, the burial of King Abdullah of Saudi Arabia in 2015 is marked by the simplest of graves and yet he was one of the richest and most powerful men on the planet. Now, archaeologists have been aware for some time that the dead do not bury themselves; as Edmund Leach²² put it: ‘If graves are in any way an index of social status, it is the social status of the funeral organisers as much as the social status of the deceased that is involved’.

Returning to that funeral of King Abdullah, one could say that his simple burial was dictated by the tenets of Islam that graves should not be monumental, that this is more to do with religion than politics. Yet this rule does not hold across the Islamic world; a notable exception is the Taj Mahal, the 17th-century mausoleum of Shah Jahan and his favorite wife Mumtaz Mahal.

This brings me to a key theme of funerary archaeology that dates back to 1945, first raised by Gordon Childe. He observed that rich burials occur at times of political change when kin-based societies evolve into class-based states, at the moment that the new ruling class asserts its power and authority. According to his theory, lavish and monumental tombs are constructed at historical conjunctures rather than being built successively over long timespans. It has been suggested that the royal pyramids of Egypt helped to actually build the state, summed up by Peter Metcalf and Richard Huntington’s remark that ‘the pharaohs built the pyramids, and the pyramids built the pharaohs’²³.

This notion of manipulating the dead for political ends draws upon a reflexive relationship between agency and material culture; we build the monuments and then they build us. Splendid examples from the 20th century of political manipulation of the dead include the treatment of Lenin and Eva Perón. Quite possibly the decision to embalm Lenin was taken because of the recent discovery in 1922 of the tomb of Tutankhamen; his body suspended in limbo still serves as a reminder of the Russian Revolution. The embalmed corpse of Eva Perón, the wife of Argentinian dictator Juan Perón, spent the best part of two decades on the move, not just within Argentina but also to Spain and back; she reached her final resting only in 1976, long after her death in 1952²⁴.

²² LEACH 1977.

²³ METCALF, HUNTINGDON 1991.

²⁴ DUJOVNE ORTIZ 1997; FRASER, NAVARRO 1996.

Burials and funerals can be used as political events, performances for display, competition and contestation amongst the living. They may be exploited for hegemonic control and ideological symbolism, as was the case of the president of Germany's death in 1934. Paul Von Hindenburg had wished to be buried in his family burial plot, but the Nazis decided otherwise. Albert Speer, Hitler's architect, stage-managed the funeral at the Tannenberg monument, close to the sites of famous German battles of the 20th and 15th centuries²⁵. Not only were Speer and Hitler drawing on the past for purposes of propaganda but Hitler also used Hindenburg's death for his own political advancement. With Hindenburg dead, Hitler appointed himself Führer by merging the presidency with the chancellorship.

Mummification and agency

One category of the dead that can have considerable agency as an active force in the affairs of the living are mummies. Mummified bodies provide a physical presence of the dead in day-to-day affairs. A particularly graphic example comes from South America's Inca Empire and a post-conquest account of the conquistadores' introduction to the power of the royal mummies. Pizarro's first cousin, Pedro, recorded how he represented an Inca captain asking for the hand in marriage of a noblewoman. Permission had to be obtained from her master, a royal Inca mummy bundle placed on a litter, but how could a corpse give permission? Fortunately the mummy had an interpreter who was able to understand the mummy's wishes and the permission was granted²⁶.

We know from ethnography that biological death may be only the beginning of a very long liminal period of transformation in which the corpse – or bits of it – circulates amongst the living. We know this well in the case of medieval saints' bones²⁷ but there are also many examples of preserving and circulating bodies and body parts in prehistory. The earliest evidence for mummification currently dates to 5000 BC in the Chinchorro culture of South America²⁸ yet mummification could be much more ancient. We are limited by circumstances – normally arid or permafrost environments – where long-term soft tissue preservation is possible so we would not recognize ancient cases of mummification in temperate environments where only bones have survived from former mummies.

A number of prehistoric burials have postures suggestive of being tightly bound or buried in seated positions, for example a 30,000-year-old Upper Paleolithic burial at Markina Gora, a Natufian one from El Wad around 12,000 BP, and also one from the Epi-Paleolithic at 'Ayn Qasiyya 20,000 years ago. Of course, they may have been buried with no use of mummification techniques but such postures are particularly

²⁵ SPEER 1959, p. 54.

²⁶ SILLAR 1992; ISBELL 1997.

²⁷ GEARY 1978.

²⁸ ARRIAZA 1995.

common for mummified bodies in many parts of the world²⁹. How would we ever know whether they were once mummified?

Detecting mummification from skeletal remains

Well, we have had a piece of luck recently in our excavations at Cladh Hallan, a Bronze Age settlement on the Scottish island of South Uist (*Fig. 1*). This 30km-long island has a remarkable landscape of peat lands and mountains with a strip of calcareous shell sand (known as machair) along its west coast. This shell-based sediment preserves bone extremely well and, under the Bronze Age houses of the settlement, we found a series of burials in various stages of articulation and disarticulation³⁰. One of these was actually three individuals – the skull and cervical vertebrae of one individual, the torso of a second person, and the mandible of a third individual – all fitted together as a single skeleton. The body was tightly flexed and the bones were deeply discolored (*Fig. 2*).

A second skeleton also proved to be a composite, formed of the skull of one person, the torso of another and the right arm of a third³¹; the skull is likely, at 68% probability, to be 70–200 years older than the rest of the skeleton³². Unusually, this composite skeleton was holding two lateral incisors taken from the maxilla, the left in the left hand and the right in the right hand (*Fig. 3*). The left knee had been broken off and buried, still in articulation, in a pit five metres away. Although still in articulation, the leg bones had been broken long after death (this was an old fracture and not a ‘green’ fracture). We could only conclude that the bones had been held together by soft tissue long after death and well before the body was put in the ground.

These unusual discoveries led to us devising a suite of scientific methods to see if we could demonstrate the practice of mummification on these remains prior to their burial: histological thin-section analysis, mercury intrusion porosimetry, short-angle X-ray scattering and FTIR (Fourier transform infrared spectroscopy). The histological thin-section analysis revealed that bacterial decay had commenced soon after death but had then been arrested, consistent with mummification. The FTIR analysis demonstrated that the surface of the bone had become de-mineralized, indicating that these bodies had been immersed in an acidic environment very different to the alkaline shell sand in which they were finally buried. We suspect that they were preserved by temporary immersion in a peat bog.

This discovery prompted a scientific reassessment of prehistoric skeletons from across Britain, to find out whether the Cladh Hallan mummies were part of a more widespread practice of post-mortem preservation³³. The results indicate that the

²⁹ AUFDERHEIDE 2003.

³⁰ PARKER PEARSON *ET AL.* 2005.

³¹ HANNA *ET AL.* 2012.

³² PARKER PEARSON *ET AL.* 2007.

³³ BOOTH *ET AL.* 2015.

practice is found throughout the British Bronze Age but not in the Neolithic or the Iron Age. Its earliest instance is in the Bell Beaker period around 2400 BC, with examples occurring until the end of Bronze Age, around 800 BC. The time has now come to extend this methodology to other parts of Europe and beyond to discover just how extensive mummification was in prehistory.

Conclusion

To conclude, I want to introduce you to my mummy. Since moving to UCL in London just four years ago, I have got to know one of my colleagues very well. He has been dead for 168 years, and he is Jeremy Bentham, a founding ancestor of UCL. He lives in a glass-fronted box in the main university building and he has a waxwork head set upon a wired and padded skeleton clothed with his original garments. The waxwork head was crafted for him soon after death, but the head itself has been preserved and is now kept separately in our conservation laboratory (*Fig. 4*). Bentham had the head's glass eyes specially made to precisely match his blue eyes; he apparently carried these glass eyes around in his pocket in his later years.

Bentham was a great philosopher, an exponent of utilitarianism. He was fascinated by religion, because he considered it pernicious thought that should be eradicated³⁴, so I suspect that his desire to be survived by his 'auto-icon' was linked to this disdain for belief in an afterlife. Technically he is an example of the dead 'burying themselves' because he was able to stipulate his post-mortem treatment in his will. He even requested that his body be present at meetings of the University Council, a wish that is very occasionally met, so he still plays an active role in university life.

MIKE PARKER PEARSON
UCL Institute of Archaeology

BIBLIOGRAFIA

- ARRIAZA 1995: B. T. ARRIAZA, *Beyond Death: the Chinchorro mummies of ancient Chile*, Washington D.C. 1960.
- AUFDERHEIDE 2003: A. C. AUFDERHEIDE, *The Scientific Study of Mummies*, Cambridge 2003.
- BLOCH 1971: M. BLOCH, *Placing the Dead: tombs, ancestral villages, and kinship organisation in Madagascar*, London 1971.
- BLOCH, PARRY 1982: M. BLOCH, J. PARRY, *Death and the Regeneration of Life*, Cambridge 1982.
- BOOTH, CHAMBERLAIN, PARKER PEARSON 2015: T. BOOTH, A. CHAMBERLAIN, M. PARKER PEARSON, "Mummification in Bronze Age Britain", in *Antiquity* 89, 2015, pp. 1155-1173.
- BRAMANTI 2013: B. BRAMANTI, "The use of DNA analysis in the archaeology of death and burial", in S. TARLOW, L. NILSSON STUTZ (ed.), *The Oxford Handbook of the Archaeology of Death and Burial*, Oxford 2013, pp. 123-146.
- CHILDE 1945: V. G. CHILDE, "Directional changes in funerary practices during 50,000 years", in *Man* 4, 1945, pp. 13-19.

³⁴ CRIMMINS 1986.

- CRIMMINS 1986: J. E. CRIMMINS, "Bentham on religion: atheism and the secular society", in *Journal of the History of Ideas* 47, 1986, pp. 95-110.
- DAVID, KRAMER 2001: N. DAVID, C. KRAMER, *Ethnoarchaeology in Action*, Cambridge 2001.
- DUDAY 2009: H. DUDAY, *The Archaeology of the Dead: lectures in archaeoethanatology*, Oxford 2009.
- DUJOVNE ORTIZ 1997: A. DUJOVNE ORTIZ, *Eva Perón: a biography*, London 1997.
- FRASER, NAVARRO 1996: N. FRASER, M. NAVARRO, *Evita: the real life of Eva Perón*, New York 1996.
- GEARY 1978: P. GEARY, *Furta Sacra: thefts of relics in the central Middle Ages*, Princeton 1978.
- GILCHRIST 1991: R. GILCHRIST, "Women's archaeology? Political feminism, gender theory and historical revision", in *Antiquity* 65, 1991, pp. 495-501.
- GOODY 1962: J. GOODY, *Death, Property and the Ancestors: a study of the mortuary customs of the Lo Daga of West Africa*, London 1962.
- HAAK *ET AL.* 2015: W. HAAK, I. LAZARIDIS, N. PATTERSON, N. ROHLAND, S. MALLICK, B. LLAMAS, G. BRANDT, S. NORDENFELT, E. HARNEY, K. STEWARDSON, Q. FU, A. MITNIK, E. BÁNFFY, C. ECONOMOU, M. FRANCKEN, S. FRIEDRICH, R. GARRIDO PENA, F. HALLGREN, V. KHARTANOVICH, A. KHOKHLOV, N. KUNST, P. KUZNETSOV, H. MELLER, O. MOCHALOV, V. MOISEYEV, N. NICKLISCH, S. L. PICHLER, R. RISCH, N. A. ROJO GUERRA, C. ROTH, A. SZÉCSÉNYI-NAGY, J. WAHL, M. MEYER, J. KRAUSE, D. BROWN, D. ANTHONY, A. COOPER, K. WERNER ALT, D. REICH, "Massive migration from the steppe was a source for Indo-European languages in Europe", in *Nature* 522, 2015, pp. 207-211 doi:10.1038/nature14317.
- HANNA *ET AL.* 2012: J. HANNA, A. S. BOUWMAN, K. A. BROWN, M. PARKER PEARSON, T. A. BROWN, "Ancient DNA typing shows that a Bronze Age mummy is a composite of different skeletons", in *Journal of Archaeological Science* 39, 2012, pp. 2774-2779.
- HUNTER, COX 2005: J. HUNTER, M. COX, *Forensic Archaeology: advances in theory and practice*, Abingdon 2005.
- ISELL 1997: W. H. ISBELL, *Mummies and Mortuary Monuments: a postprocessual prehistory of Central Andean social organization*, Austin 1997.
- JENKINS 2010: T. JENKINS, *Contesting Human Remains in Museum Collections: the crisis of cultural authority*, London-Routledge 2010.
- LEACH 1977: E. LEACH, "A view from the bridge", in M. SPRIGGS (ed.), *Archaeology and Anthropology: areas of mutual interest*, Oxford 1977, pp. 161-176.
- METCALF, HUNTINGTON 1991: P. METCALF, R. HUNTINGTON, *Celebrations of Death: the anthropology of mortuary ritual*, Cambridge 1991.
- PARDOE 2013: C. PARDOE, "Repatriation, reburial, and biological research in Australia: rhetoric and practice", in S. TARLOW, L. NILSSON STUTZ (eds), *The Oxford Handbook of the Archaeology of Death and Burial*, Oxford 2013, pp. 733-761.
- PARKER PEARSON 1982: M. PARKER PEARSON, "Mortuary practices, society and ideology: an ethnoarchaeological study", in I. HODDER (ed.), *Symbolic and Structural Archaeology*, Cambridge 1982, pp. 99-113.
- PARKER PEARSON 1993: M. PARKER PEARSON, "The powerful dead: archaeological relationships between the living and the dead", in *Cambridge Archaeological Journal* 3, 1993, pp. 203-229.
- PARKER PEARSON 1999: M. PARKER PEARSON, *The Archaeology of Death and Burial*, Stroud 1999.
- PARKER PEARSON *ET AL.* 2005: M. PARKER PEARSON, A. T. CHAMBERLAIN, M. J. COLLINS, O. E. CRAIG, P. MARSHALL, J. MULVILLE, H. SMITH, C. CHENERY, M. J. COLLINS, G. COOK, G. CRAIG, J. EVANS, J. HILLER, J. MONTGOMERY, J. L. SCHWENNINGER, G. TAYLOR, T. WESS, "Evidence for mummification in Bronze Age Britain", in *Antiquity* 79, 2005, pp. 529-546.
- PARKER PEARSON *ET AL.* 2007: M. PARKER PEARSON, A. T. CHAMBERLAIN, M. J. COLLINS, C. COX, G. CRAIG, O. E. CRAIG, J. HILLER, P. MARSHALL, J. MULVILLE, H. SMITH, "Further evidence for mummification in Bronze Age Britain", in *Antiquity* 81, 2007, pp. 617-640. <<http://antiquity.ac.uk/ProjGall/parker312/html>>.
- PARKER PEARSON 2016: M. PARKER PEARSON, A. CHAMBERLAIN, M. JAY, M. RICHARDS, A. SHERIDAN, N.

- CURTIS, J. EVANS, A. M. GIBSON, M. HUTCHISON, P. MAHONEY, P. MARSHALL, J. MONTGOMERY, S. NEEDHAM, M. PELLIGRINI, N. WILKIN, S. THOMAS, "Beaker people in Britain: migration, mobility and diet", in *Antiquity* 90, 2016, pp. 620-637.
- PARKER PEARSON *ET AL.* 2013: M. PARKER PEARSON, M. PITTS, D. SAYER, "Changes in policy for excavating human remains in England and Wales", in M. GIESEN (ed.), *Curating Human Remains: caring for the dead in the United Kingdom*, Woodbridge 2013, pp. 147-157.
- PARKER PEARSON, RAMILISONINA 1998: M. PARKER PEARSON, RAMILISONINA, "Stonehenge for the ancestors: the stones pass on the message", in *Antiquity* 72, 1998, pp. 308-326.
- PITTS 2015: M. PITTS, *Digging for Richard III: how archaeology found the king*, London 2015.
- ROBB, HARRIS 2013: J. ROBB, O. HARRIS (eds.), *The Body in History: Europe from the Palaeolithic to the future*, Cambridge 2013.
- SCHIFFER 1987: M. B. SCHIFFER, *Formation Processes of the Archaeological Record*, Albuquerque 1987.
- SILLAR 1992: W. SILLAR, "The social life of the Andean dead", in *Archaeological Review from Cambridge* 11, 1992, pp. 107-123.
- SOLOMON *ET AL.* 2015: S. SOLOMON, J. GREENBERG, T. PYSZCZYNSKI, *The Worm at the Core: on the role of death in life*, London 2015.
- SPEER 1970: A. SPEER, *Inside the Third Reich*, London 1970.
- TILLEY 1994: C. TILLEY, *A Phenomenology of Landscape: places, paths and monuments*, Oxford 1994.
- TILLEY 2004: C. TILLEY, *The Materiality of Stone: explorations in landscape phenomenology*, Oxford 2004.
- UCKO 1969: P. J. UCKO, "Ethnography and the archaeological interpretation of funerary remains", in *World Archaeology* 1, 1969, pp. 262-290.
- WEBB 1987: S. WEBB, "Reburying Australian skeletons", in *Antiquity* 61, 1987, pp. 292-296.
- ZIMMERMAN 1989: R. ZIMMERMAN, "Made radical by my own: an archaeologist learns to accept reburial" in R. LAYTON (ed.), *Conflict in the Archaeology of Living Traditions*, London 1989, pp. 60-67.



Fig. 1. The Bronze Age settlement of Cladh Hallan in the Outer Hebrides. Under the roundhouse in the foreground were found two composite skeletons found to be formerly mummified (photo M. Parker Pearson)



Fig. 2. One of two Bronze Age skeletons that were formerly composite mummies from Cladh Hallan, Outer Hebrides. The skull and mandible belong to two separate individuals, placed on top of the torso of a third individual (photo M. Parker Pearson)



Fig. 3. The second of two skeletons that were formerly composite mummies from Cladh Hallan, Outer Hebrides. The head is likely to have been 70-200 years older than the torso when they were buried as a composite around 1200 BC (photo M. Parker Pearson)



Fig. 4. The preserved head of Jeremy Bentham is now kept separately from his 'auto icon' which is on display within University College London (photo W. Birch)

RELAZIONI



Per vedere il filmato integrale dell'intervento inquadrare il QR Code con il cellulare (dopo aver scaricato l'apposita applicazione).

L'ARCHEOLOGIA COME PRATICA FUNERARIA

1

Sono archeologo. So che dovrei dire – più prudentemente – che pratico questo mestiere (non si può parlare, legittimamente, di ‘professione’ in Italia) da 26 anni. Ma sento che la mia condizione è questa: ‘sono’ archeologo.

Da che ho memoria di me come individuo, non mi sono mai pensato se non come archeologo. Lo ero in potenza, prima che in atto. Aristotele ci ha insegnato che l'*entelechia* ci fa giungere ad essere nient'altro che ciò che già siamo, da sempre. Si diventa ciò che si è. *Ecce homo*.

Non mi sono dunque mai chiesto perché desiderassi praticarlo, questo mestiere. Almeno non fino a poco tempo fa. Quando, in occasione di una presentazione di un mio libro, mi è stato chiesto esplicitamente: “Perché hai scritto questo libro? Perché fai l'archeologo?”, io ho risposto, senza esitazioni e senza riflettere un solo istante: “Per dialogare con i morti”.

Le mie parole mi hanno raggiunto e attraversato, innescando reazioni inattese.

Questo faccio io, mi sono detto. E non solo io. Questo tenta di fare ogni archeologo: si impegna a instaurare e coltivare un dialogo – *il* dialogo – con i morti.

La morte ci cammina accanto lungo tutta la nostra esistenza. Porta via con sé – prima che le sue attenzioni si rivolgano a noi – alcuni dei compagni di viaggio che sentiamo più prossimi: familiari, amici, colleghi di lavoro, conoscenti. Sono quelli a cui pensiamo come i ‘nostri’ morti. Ma quando – se accade – la nostra empatia riesce a farci attraversare i confini angusti del ‘nostro’ mondo, il numero di morti che ci chiama, ci evoca cresce in misura così esponenziale da spingere la nostra mente e la nostra coscienza a vacillare. Tutti i morti diventano così – potenzialmente – ‘nostri’. E tutti ci riguardano.

L'emersione inattesa e potente – tanto più potente proprio perché inattesa – di questa mia convinzione intima ha impresso un radicale mutamento di prospettiva del mio orizzonte di senso professionale e personale. Che mi accingo a descrivere.

2

Nel 1981 Andrea Carandini pubblica *Storie dalla terra. Manuale di scavo archeologico*. La sua funzione dichiarata è quella di “manuale di stratigrafia archeologica”¹: uno strumento concepito per insegnare agli studenti destinati a diventare i futuri archeologi le tecniche di indagine sul campo metodologicamente ritenute – allora come oggi – scientificamente più corrette. Un testo apparentemente canonico, quindi. In realtà, si tratta di un'opera rivoluzionaria.

Io mi iscrivo all'università – Lettere classiche, indirizzo archeologico – nel 1984. Il mio incontro con questo testo non avviene subito. Tra i miei docenti – e non solo, come scoprii ben presto – la sua ricezione incontra resistenze, in qualche caso manifesta ostilità.

¹ CARANDINI 1991, p. XI.

Forte diffidenza suscita l'importanza che esso attribuisce al rigore metodologico con cui deve essere plasmata la ricerca. Ancora più accentuata la diffidenza nei confronti del senso più autentico del testo, che emerge progressivamente dalla lettura proprio come avviene nell'indagine sul campo. Quando infatti il lettore raggiunge la seconda parte del libro si imbatte nella visione teorica dell'archeologia che ha animato Carandini nella stesura del suo testo. Non a caso, proprio questa parte risulta spesso 'rimossa' nelle indicazioni bibliografiche dei programmi di studio.

Ecco come l'autore, giunto quasi al termine del suo percorso analitico – nel senso pieno del termine – descrive il senso dell'agire archeologico:

In fondo l'archeologo ricostruisce una psicopatologia materiale della vita, isolando quel che si è salvato e i suoi nessi per riorganizzarlo, come se si trattasse di reidratare un fiore essiccato².

Ricostruire una psicopatologia materiale della vita.

Ecco l'obiettivo dell'indagare archeologico, secondo Carandini, che propone come logicamente conseguente la comparazione tra archeologia e psicoanalisi, peraltro già sottolineata a suo tempo da Freud stesso.

3

La lettura di questo libro ha agito in me come un *imprinting* formativo.

Il mio agire sul campo ne è stato conformato. E ancor più lo è stata la mia riflessione sui presupposti concettuali che governano il mio agire scientifico. Alcuni interrogativi si sono quindi coagulati e resi impellenti.

Il primo. Se compito specifico dell'indagine archeologica è "ricostruire una psicopatologia materiale della vita", diventa necessario chiarire quanto più possibile quale forma patologica venga messa in luce dall'indagine.

Il secondo. Se questo è il compito dell'archeologo, occorre chiedersi se questa figura professionale sia adeguatamente attrezzata a trattare una patologia psichica. Mi pare evidente infatti che, se l'archeologo assume come validi questi presupposti epistemologici – cosa tutt'altro che scontata, come abbiamo visto – egli non possa limitarsi a portare allo stato consapevole della coscienza l'esistenza di una specifica psicopatologia senza preoccuparsi di individuare le strategie che consentano di affrontarne la cura. Occorre porsi il problema della cura.

4

Invertendo la direzione dell'esperienza che compiamo ogni giorno nel nostro mondo 'intero' – qui la materia viene continuamente riorganizzata, per cui l'universo delle forme sempre vi si moltiplica – riusciamo a capire anche la discesa agli Inferi, salvando dalla rimozione, dall'alterazione,

² CARANDINI 1991, p. 268.

e dall'illeggibilità quanto un tempo era saturo di contorni ed è poi stato condannato ai processi dissolventi e unificanti della rovina³.

Così si esprime Carandini. Proviamo a intraprenderne una lettura 'analitica' di queste parole, adottando cioè la modalità di attraversamento delle parole di cui si fa esperienza nella 'stanza dell'analisi', il luogo di incontro tra paziente e analista. Qui avviene qualcosa che non può facilmente essere esportato al di fuori. Non conta tanto ciò che paziente e analista dicono. Contano piuttosto gli effetti psichici che quel dire innesca in entrambi. Tra questi, la scoperta da parte del paziente – e dell'analista in qualità di "guaritore ferito", in conflitto con le proprie ombre – delle proprie concezioni emotive riguardanti i fenomeni, gli oggetti, le persone, le relazioni che attraverso il proprio discorso rende espliciti innanzi tutto a se stesso.

Ebbene, se così leggiamo queste parole, emerge chiaramente quale atteggiamento psichico attraversi Carandini quando si confronta da archeologo con la realtà materiale che si prefigge di indagare. La lettura archeologica del mondo materiale è da lui vissuta come "inversione della direzione dell'esperienza" che viviamo nel mondo 'intero': il mondo vitale in cui "la materia viene continuamente riorganizzata". Il mondo 'intero' appare a Carandini contrapposto al mondo degli "Inferi", ossia al mondo della "rimozione, dell'alterazione, dell'illeggibilità". L'inversione della direzione dell'esperienza rende possibile giungere a "capire anche la discesa agli Inferi, salvando dalla rimozione, dall'alterazione, e dall'illeggibilità quanto un tempo era saturo di contorni ed è poi stato condannato ai processi dissolventi e unificanti della rovina".

Inferi, rimozione, alterazione, illeggibilità, dissoluzione, rovina: sono queste le tracce psichiche che Carandini incontra nel rilevare quelle materiali. E sono – inequivocabilmente – tracce di morte. Morte del *mondo* concepito e desiderato come 'intero', miticamente evocato nella sua integrità proprio da questa parola virgolettata: un mondo in cui nulla scompare e tutto si riorganizza e addirittura si moltiplica in mutevoli nuove forme. Carandini immagina un mondo 'esterno' alla psiche così configurato. In realtà questo è il mondo della psiche così come lo descrive Ignacio Matte Blanco, lo psicoanalista da cui Carandini è stato in analisi e dalle cui riflessioni teoriche e terapeutiche egli attinge a piene mani ispirazione nel conformare il proprio esperimento analogico⁴.

Ecco dunque configurarsi la specifica patologia di cui l'archeologia mi pare debba essere recepita innanzi tutto come sintomo: la paura della morte.

5

L'indagine archeologica è un atteggiamento di risposta della psiche umana all'angoscia di morte.

Questo mi pare emerga con chiarezza dalle parole di Carandini. Un tentativo di annullarne l'esistenza e i conseguenti effetti invertendo la direzione dell'esperienza.

³ CARANDINI 1991, p. 268.

⁴ MATTE BLANCO 2000.

L'illusione di poter ripercorrere il tempo a ritroso per tornare a dar vita, a "reidratare" il "fiore essiccato" della realtà materiale spezzato nella sua integrità vitale dalla morte. Il tentativo di fermare la freccia del tempo nella speranza di poter così placare quella che Elvio Fachinelli ha chiamato la "ferocia degli antenati"⁵.

Non è difficile, per me, comprendere il sentimento che anima Carandini nel formulare questa visione dell'indagine archeologica. Da tempo sento il richiamo della voce dei morti ogni volta che metto piede in cantiere, o che mi accingo a visitare un museo. Sento il loro richiamo. Che, in fondo, è il mio. Perché, come ho ricordato in principio di discorso, viviamo nell'*entelechia*. E tutti noi, in quanto vivi – proprio perché vivi, in atto – siamo, in potenza, già morti. Mortali, appunto. Ed è la nostra voce che sentiamo echeggiare nei siti archeologici, se ci predisponiamo all'ascolto.

Nostra anche quando è la voce di altri, se impieghiamo l'empatia come organo di senso. La voce di un ceramista, di un contadino, di un regnante vissuti decine, centinaia, migliaia di anni fa, di cui rileviamo le tracce fisiche ancora leggibili nel terreno. La voce di un collega, che durante l'attività quotidiana scompare, una mattina. E che solo il giorno dopo riesco a raggiungere. Troppo tardi, per lui.

Ma forse non è troppo tardi per tutti coloro che sono morti solo in potenza. I vivi in atto. Se l'archeologo prende coscienza di tutto ciò, se si fa carico del ruolo che le parole di Carandini rendono esplicito, qualcosa può – deve – ancora essere fatto.

6

Vita e morte sono separate da un confine. Un *pomerium*. Il sacro protegge entrambi gli spazi. E sappiamo che l'attraversamento di un limite sacro ne costituisce sempre una profanazione. Ma sappiamo anche che proprio tale profanazione rende possibile la vita. Senza porte e ponti che, profanando il *pomerium* sacro che cinge e protegge una città, essa è destinata a morire⁶.

In certi momenti, in certe situazioni, occorre che qualcuno si faccia carico della responsabilità della profanazione. Per consentire, a tutti, di continuare a vivere.

Questo richiede la collettività all'archeologo e all'archeologia. Farsi carico della discesa agli Inferi. Tentare di attraversare il lutto suscitato dalla morte: dei nostri cari, degli estranei, degli oggetti, di noi stessi. Per elaborarlo⁷, nell'accezione psicoanalitica del termine.

Un archeologo che assuma su di sé un tale onere non può essere più – non può essere solo – uno scienziato. Deve sapere che il compito che lo attende è quello di *medium* sacerdotale tra mondi. E attrezzarsi di conseguenza, prima di intraprendere il viaggio. Questa, a mio avviso, è la cura.

ROBERTO SIRIGU
Archeologo - Libero professionista
rosirigu@gmail.com

⁵ FACHINELLI 1992.

⁶ BENVENISTE 1960.

⁷ BASTIANONI, PANIZZA 2013.

BIBLIOGRAFIA

- BENVENISTE 1960: E. BENVENISTE, "Profanus et profanare", in *Hommages à G. Dumézil*, Coll. Latomus XLV, Bruxelles 1960, pp. 46-53.
- CARANDINI 1991: A. CARANDINI, *Storie dalla terra. Manuale di scavo archeologico*, Torino 1991 (Ed. orig. 1981).
- FACHINELLI 1992: E. FACHINELLI, *La freccia ferma. Tre tentativi di annullare il tempo*, Milano 1992.
- MATTE BLANCO 2000: I. MATTE BLANCO, *L'inconscio come insieme infiniti. Saggio sulla bi-logica*, Torino 2000 (Ed. orig. 1975).
- BASTIANONI, PANIZZA 2013: P. BASTIANONI, P. PANIZZA, *Uno sguardo al cielo. Elaborazione del lutto*, Roma 2013.

DISCUSSIONI ONLINE

ABA LOSI: Apprezzo molto il coraggio nell'affrontare certi temi, molto spinosi e anche nuovi. Quello che Roberto solleva qui è un tema cui ho pensato spesso, da assoluta non addetta ai lavori. Nonostante lo desiderassi da piccola, non avrei mai potuto fare l'archeologa, perchè mi sarei sentita una profanatrice di tombe, una disturbatrice dei morti: pur non essendo religiosa. Il centro dell'intervento di Roberto mi pare essere la frase "L'indagine archeologica è un atteggiamento di risposta della psiche umana all'angoscia di morte". Con l'archeologo che viola un confine e nel farlo, se capisco cosa intende, compie sì una profanazione ma anche instaura una connessione e si carica di un tale peso e di una tale responsabilità che travalicano gli aspetti puramente tecnici del suo lavoro. Secondo Roberto Sirigu quindi, parte importante della "missione" archeologica è esorcizzare la paura della morte invertendo la freccia del tempo. Questa inversione della freccia però è un'illusione, l'entropia e il secondo principio della termodinamica finora non sono mai stati violati: è una "mission impossible". Soprattutto è impossibile cancellarne la consapevolezza negli umani: non c'è nulla di cui siamo più consci dell'irreversibilità della freccia. Quindi? Non so, ripeto non ho mai fatto questa esperienza; credo che la stragrande maggioranza di chi scava questa questione l'abbia accantonata, così come la stragrande maggioranza degli appassionati di archeologia: e meno male, perchè altrimenti forse saremmo presi dalla disperazione e ogni archeologo che scava avrebbe bisogno della costante presenza dello psicoterapeuta al suo fianco! Qualcuno vorrà "attrezzarsi di conseguenza, prima di intraprendere il viaggio"?

ROBERTO SIRIGU: Gli interrogativi che mi poni mi consentono di tentare un chiarimento. Sono anch'io – fermamente? – convinto che l'inversione della direzione dell'esperienza sia illusoria ed impossibile. Non a caso ho citato il lavoro di Elvio Fachinelli, "La freccia ferma. Tre tentativi di annullare il tempo" – al quale rinvio per una più adeguata comprensione del fenomeno – che è molto chiaro su questo punto. Il fatto che una cosa non sia possibile non la rende però automaticamente non desiderabile. Anzi, a volte è proprio l'irraggiungibilità dell'oggetto verso cui tende il mio desiderio ad acuirlo, il desiderio. La certezza di dover morire non annulla certo il nostro desiderio di non morire (peraltro non scontato...). Carandini afferma che l'inversione della direzione dell'esperienza sia ciò che l'archeologo compie nel suo procedere analitico. E – aggiungo io – questo è ciò che la delega collettiva alla ricerca gli affida come compito. Attribuire all'indagine archeologica una simile capacità significa muoversi all'interno dell'orizzonte di senso generato dal pensiero magico. Significa convincersi di poter agire – per usare le categorie elaborate da Matte Blanco – nell'ambito della logica simmetrica. Ma al termine di uno scavo che porta in luce le strutture di un monumento dell'età del bronzo non sono tornato indietro nel tempo in nessun senso possibile. Ho anzi dato il mio contributo a quel percorso di rimozione e dissoluzione della realtà fisica e psichica che mi illudevo di attenuare e/o annullare. Solo un mutamento radicale

della funzione analitica del processo di indagine archeologica può farci trovare, a mio parere, una possibile via d'uscita da tale aporia. L'archeologo non deve essere gravato del 'peso magico' di annullare il tempo e con esso la morte. Deve piuttosto aiutarmi a elaborare il lutto che essa genera in me. Accompagnarmi nell'attraversamento delle fasi che lo caratterizzano: Negazione, Rabbia, Depressione, Patteggiamento, Accettazione (Elisabeth Kübler-Ross). Avendo cura di non abbandonarmi prima che l'elaborazione sia giunta a compimento. Ammesso che ciò possa davvero avvenire.

VALENTINA ERCULIANI: Da psicoanalista trovo molto interessante porsi la questione di quale sia la "patologia" che l'archeologia andrebbe a curare. In primis definendo però "chi" andrebbe a curare "chi". Leggendo alcuni degli interventi proposti in questo Convegno non ho potuto non notare la particolare forma che gli scritti scientifici assumono per descrivere le diverse aree di indagine. Mi sono accorta che in molti casi i "soggetti" e gli "oggetti" degli articoli degli archeologi sono: un "si" o un "noi" impersonale, la ricerca archeologica, gli archeologi, la letteratura archeologica, le sepolture, le riflessioni epistemologiche, i lavori, le sintesi, gli scavi, i reperti... L'umano, da una parte e dall'altra, scompare. Non capisco chi sia la persona che scrive, non capisco chi siano (e se ci sono) le persone di cui si parla. Chi sarebbero i "nostri" morti? Vale a dire noi, nel nostro futuro, presente in potenza? Non li trovo, restituiti a una presenza che me li faccia sentire vicini, apparentati nella sorte di esseri umani destinati a vivere e a morire in modi così diversi, ma anche così naturalmente risonanti da poter suscitare anche com-mozione oltre all'interesse scientifico. Nè mi pare di trovare l'uomo, la donna, che per passione o necessità hanno scelto di andarli a cercare, a costo di affrontare una carriera professionale impegnativa e non priva di asperità e frustrazioni. Forse di questi "scomparsi" ci si dovrebbe pre-occupare. Nella mia professione la prima attenzione è proprio quella rivolta a capire, prima del resoconto, prima della biografia o della cronologica rivelazione degli accadimenti, chi sia il narratore. I morti non possono parlare, il narratore ha una grande responsabilità. E chi si ritrova ad avere una grande responsabilità, me lo insegna il mio lavoro, non può affrontarla se non continuando a interrogare se stesso.

ROBERTO SIRIGU: Questo è l'intento del mio contributo. Tentare di dare consistenza a entrambi i soggetti che si trovano relegati ai due capi del filo rosso della comunicazione: l'archeologo – io, più precisamente – e il defunto di cui rilevo e analizzo le tracce. La speranza: che la nostra voce risuoni prima di scomparire del tutto.

ROBERTO SIRIGU: Continuare a interrogare te stesso. Anche se ti insegnano a non farlo. Soprattutto se ti insegnano a non farlo.

PAOLA MAZZEI: Se permettete do due risposte, la prima adesso, dopo aver letto la prima pagina di questo articolo, in modo da non esserne troppo influenzata. E la seconda dopo che lo avrò letto tutto, in modo da poter dare un altro tipo di risposta. Anch'io, come tutte le persone che si sono dedicate all'archeologia mi sono posta la domanda del perché. E ho sempre trovato che la risposta era nel "perché". In primo luogo. Molto semplicemente, volevo sapere perché: perché siamo qui e perché le cose sono così? Che cosa c'era prima? Lo so che anche questo ha a che fare con la psicoanalisi, ma tutti i comportamenti umani ci hanno a che fare. Procediamo. Come quasi tutte/i le bambine e i bambini chiedevo il perché delle cose e volevo sapere che cosa c'era prima che io nascessi. Era il motivo per cui ascoltavo e archiviavo tutti i racconti dei nonni e dei genitori e di chiunque, che riguardassero epoche in cui io non c'ero. Anche per me le visite ai musei e ai luoghi archeologici, facili per chi vive a Roma, hanno fatto il resto, e insieme "Civiltà sepolte" nella biblioteca di casa. Ma insomma, non sarebbe bastato. Di più c'era la tigna del voler capire come erano le cose e come erano andate le cose, quando io non

c'ero. Certo avrei potuto dedicarmi alla storia contemporanea, alla biologia, all'astrofisica, all'investigazione poliziesca, e questa esigenza sarebbe stata ugualmente soddisfatta. Ma qui torna il museo e il luogo archeologico. E cioè l'oggetto materiale che è contemporaneamente passato e presente. Perché l'oggetto di studio dell'archeologia sono cose (di tutte le categorie) che hanno una consistenza materica, e che appartengono, allo stesso tempo, a due dimensioni temporali: il passato in cui sono state create e il presente in cui persistono. Bene, allora potreste dirmi che lo stesso risultato avrei potuto ottenerlo studiando la storia dell'arte medievale e moderna. Eh no, non è lo stesso, perché l'oggetto archeologico non ci ha sempre accompagnato nella nostra vita "storica", come l'oggetto delle arti, e non solo perché l'oggetto archeologico deve essere spesso scoperto, tratto fuori dalla terra o dall'oblio. Ma perché quell'oggetto, anche se rimasto presente, ha cambiato il suo ruolo, ed è rimasto, insieme, come un testimone materiale del passato in mezzo a noi. Come un oggetto immortale ed ubiquo. Allo stesso modo dell'oggetto tratto dalla terra. L'orciolo dell'età del bronzo come il Colosseo. Forse la mia è una ricerca dell'immortalità delle cose. Ma delle cose fatte dagli esseri umani.

ROBERTO SIRIGU: Aspetto la seconda risposta con molto interesse. Per ora, grazie, per queste riflessioni...

ROBERTO SIRIGU: La ricerca dell'immortalità delle cose umane.....

JUAN ANTONIO CAMARA SERRANO: Penso di essere la voce discordante del coro. Il mio interesse per l'archeologia è nato dal mio interesse per la Storia. Non voglio dare voce ai morti bensì ai vivi. L'utilità della Storia è poter offrire nuove possibilità di futuro imparando dall'origine del presente. D'altra parte l'Archeologia non è diversa da altre discipline storiche. Anche se le fonti che si studiano sono specifiche (certi aspetti della cultura materiale) i loro problemi sono simili (preservazione, manipolazione ideologica.....)

ROBERTO SIRIGU: Un coro è tale proprio perché la sua anima è la polifonia. Quindi vedo le voci discordanti dal coro come una risorsa. E mai totalmente estranee al coro. Grazie per le sue riflessioni

ANNALISA TASSO: Mi unisco anche io al coro delle voci discordanti. Come per Juan Antonio il mio interesse per l'archeologia è nato dall'interesse per la storia. Ho letto *Storie della terra* di Carandini qualche mese dopo la mia laurea, conoscevo l'archeologo, di nome, ma non avevo avuto occasione di leggere niente di suo, poi un giorno ho comprato il suo libro su una bancarella per pochi euro. Dobbiamo studiare i morti perché solo loro possono darci voce, perché da loro veniamo e probabilmente da loro andremo. Un saluto a tutti

ROBERTO SIRIGU: Vi chiedo di aiutarmi a capire. Di quale 'coro' si sta parlando? Non mi risulta che il mio discorso sia rappresentativo, in termini di proposta, se non di me stesso. Inoltre, le confesso dott.ssa Tasso, che io sento l'assonanza e non la dissonanza tra le sue parole e le mie.... Ma forse mi sbaglio

VALENTINA ERCULIANI: Gentile Annalisa Tasso, Il suo breve ma intenso commento non mi appare per nulla discordante, affidare ai nostri morti la possibilità di darci voce, e con questo intento tradurre la Storia, nell'ottica di appartenenza (anche noi moriremo) al loro mondo, mi sembra una concezione assai vicina alla visione di un'archeologia che "ci" cura....

MARCO RENDELI: Gli anni '80 del secolo scorso sono stati anni di grandissimi e profondi laboratori nei quali l'ingegno umano ha "scavato" profondamente le ragioni di quel che

si faceva. Per gli studiosi italiani, ma forse sarebbe meglio dire per quegli studiosi legati all'archeologia classica, si andava scoprendo la "potenza" del metodo, il processo di riflessione sul dato archeologico che poteva diventare modello generale. Era anche l'epoca della comparsa dei primi computer con i quali si sognava di schedare tutto lo scibile, mai meno, con sistemi esperti e quant'altro. Era anche il tempo della riflessione, dell'arrivo in Italia delle sirene dell'antropologia dell'antico di schietta impronta francese, dei meravigliosi volumetti di Vernant, Detienne, Vidal Naquet, e poi Schmitt Pantel, Lissarague, Scheid, Rouveret. Se mi posso permettere una brevissima sintesi, era quell'epoca prefigurata un paio di decenni prima dal titolo di un articolo di D. Clarke "la perdita dell'innocenza"⁸: l'archeologia in quegli anni era diventata una disciplina altra dalla storia in tutte le sue branche e per tutti i suoi interessi. Era altro rispetto alla storia almeno per tecniche e procedure: doveva fornire risultati che poi avrebbero contribuito a "fare storia" ma era una cosa ben diversa dalla storia. Iniziava in quegli anni un percorso lungo, duro, difficile che da un lato imponeva la creazione di regole (le regole del gioco), dall'altro apriva straordinarie praterie della riflessione e della ricostruzione del dato materiale. In questo A. Carandini ha rappresentato un modo di intendere la disciplina archeologica, creando un collegamento con la psicanalisi di Matte Blanco, che a ben vedere non era diverso da quello che B. Trigger scriveva nel suo "Storia del pensiero archeologico"⁹: ciascuna epoca vedeva il passato come lo specchio del presente. Il che significava anche profonda contrapposizione, non semplice e inconscia adesione. Dunque non so per quale ragione effettiva mi sono messo a scrivere queste righe in questa discussione, ma intervengo per dire che la ricchezza della dottrina archeologica che si è coltivata nel mondo, non solamente in Italia o in Europa, in quegli anni è qualcosa che dovremmo riscoprire, e far riscoprire, se non altro per una caratteristica di metodo intrinseca a quella fase degli studi: ovvero che si fondava su delle possenti fondamenta analitiche, di studi, cataloghi, tipologie, descrizioni e successive riflessioni che poi abbiamo più o meno perduto sempre di più nel corso dei decenni successivi.

VALENTINA ERCULIANI: Noto che, rispetto alle specifiche ed esplicite dichiarazioni dell'articolo di Sirigu, risulta in generale poco presente negli interventi successivi una riflessione sul tema centrale: la morte. Anzi, ancora di più: la paura della morte, e l'angoscia che può generare al punto da attivare (forse) possibili percorsi "riparativi" nell'indagine archeologica e non solo. Qualcuno tra di noi non sente che la cosa lo/la riguarda? L'angoscia di morte è tema centrale nella esplorazione psicanalitica, ma ritengo che come donna, anzi come persona, anzi come essere vivente dotato (fortuitamente) di autocoscienza, il tema della (mia stessa) morte vada oltre ogni possibile speculazione teorica io possa compiere. In qualsivoglia disciplina. Certo, i già morti sono rassicuranti: pensare a loro non ci interpella personalmente... forse...

MARCO RENDELI: Gentile Valentina, il tema della morte, della paura o dell'angoscia della morte giustamente dovrebbe essere trattato per quel riguarda il mondo antico. Ho scavato in diverse necropoli e numerose tombe, qualche volta ho riflettuto sul fatto che stavo facendo qualcosa che non mi sarebbe piaciuto ricevere da defunto; mi sono spesso fermato a riflettere sulla ritualità della morte e della sepoltura, dei filtri personali e sociali, del gruppo che seppellisce. Roberto ha dato un input differente dicendo che tutto quel che si fa in archeologia è morte e la nostra attività è una sorta di *nekyia*... (mi sbaglio?); per diversi anni ho invece convissuto con una vignetta inglese che presentava l'archeologia come una ricerca della immondizia, altro punto di vista apprezzabile... Le devo una risposta: quello che penso della morte sono problemi personali che nei limiti del possibile non entrano nelle mie ricerche...

⁸ D. L. CLARKE, "Archaeology: The Loss of Innocence", in *Antiquity* 47, 1973, pp. 6-18 [N.d.R.].

⁹ B. G. TRIGGER, *A History of Archaeological Thought*, New York 2007² (ed. orig. 1989).

VALENTINA ERCULIANI: Gentile Marco, la ringrazio per quella che sento e vedo essere una replica vera, che può e deve naturalmente comprendere la possibilità di non mettere in gioco aspetti delicati e personali. Sul piano della professione dell'archeologo, appartenendo io ad altra disciplina, sono sinceramente interessata a cogliere le molteplici declinazioni di senso di cui ciascuno di voi può farsi testimone. In particolare la ringrazio della sua apertura, stimolante alla riflessione e interlocutoria. Mi fa molto piacere che si sia sentito interpellato, pur da altra professionista, e mi abbia risposto con tale qualità di presenza.

ROBERTO SIRIGU: Sì, Marco, sento che l'archeologia svolge la funzione di una sorta di *nekylia*, per coloro che se ne sentono attratti. Se questa mia sensazione sia fondata, se sia giusto che questo sia l'archeologia, se l'archeologo sia la figura giusta per dialogare con i morti: non so. Di questo, comunque, sento la necessità di parlare.

MARCO RENDELI: Siamo qui per farlo, con Valentina, con Paola, Con Juan Antonio, Aba e Valentino... pronti anche a continuare quando scadrà la sessione...

INTERVENTI PROGRAMMATI



Per vedere il filmato integrale dell'intervento inquadrare il QR Code con il cellulare (dopo aver scaricato l'apposita applicazione).

EZENE: IL RITO FUNERARIO NZEMA COME MESSA IN SCENA DELL'ORDINE SOCIALE*Premessa*

I rituali che seguono la morte di una persona rappresentano uno dei passaggi fondamentali dell'esistenza umana che l'antropologia, a differenza dell'archeologia, è in grado di testimoniare e documentare. La morte impone ad ogni contesto sociale norme che mirano insieme a esibirla e a occultarla. Queste si esplicitano in comportamenti ritualizzati che hanno luogo ad ogni evento luttuoso, e mettono in scena una particolare rappresentazione dell'ordine sociale che è stato sconvolto e deve immediatamente essere ripristinato. La ricerca etnografica può osservare questi rituali, mentre l'archeologia deve limitarsi a recuperare ciò che di essi rimane di tangibile, come indizi di contesti, regole e significati che possono essere ricostruiti solo indirettamente e ipoteticamente. In simili rituali, in cui in genere sono prevalenti aspetti di ordine religioso, e spesso anche estetico, sono tuttavia presenti, e si combinano insieme, le dimensioni sociale, economica e politica. Dai più modesti funerali di persone qualsiasi, ai più pomposi rituali funebri di esponenti delle classi dominanti, tutte queste dimensioni si articolano reciprocamente e contestualmente. I resti di società che hanno prodotto documenti e monumenti offrono indizi in quantità e qualità suscettibili di favorire ricostruzioni e interpretazioni dense. Al contrario, molte società in cui gli antropologi partecipano alla vita sociale lasciano scarse tracce¹, mentre le osservazioni etnografiche forniscono una documentazione che permette l'elaborazione di modelli analitici. Non intendo sostenere che questi siano automaticamente applicabili all'analisi dei reperti archeologici, neppure nel caso di indagini etnoarcheologiche integrate nel medesimo contesto territoriale, ma certamente possono fornire spunti metodologici, e stimolare una maggiore problematizzazione nella riflessione teorica dell'archeologia come antropologia della morte².

In ogni contesto culturale, le forme rituali con cui i sopravvissuti si ingegnano ad addomesticare il trauma della morte si concretizzano in peculiari modalità di relazione della società con il corpo del defunto e per il suo trattamento materiale finale, nonché di attualizzazione e/o monumentalizzazione della sua memoria. In genere, gli eventi che seguono la morte di una persona consistono in una cerimonia più o meno pubblica, divisa normalmente in due momenti distinti, una esibizione del cadavere per l'estremo saluto al defunto, e una fase rituale vera e propria che si conclude con l'occultamento o distruzione del corpo. Molti altri aspetti di ordine sociale connessi al trattamento della sua memoria, alle disposizioni relative al trasferimento dei suoi beni, e così via, costituiscono operazioni separate nelle quali

¹ La scarsità o assenza di tracce del passato in molte società extraeuropee dipende spesso da condizioni ambientali che non permettono la conservazione di molte categorie di oggetti. È questa una delle fondamentali ragioni della particolare difficoltà della pratica archeologica, per esempio, nelle aree equatoriali.

² Vedi il monumentale studio di NIZZO 2015 in cui archeologia e antropologia della morte sono poste a confronto in un dialogo serrato e affascinante.

possono intervenire specifiche categorie di persone. Il funerale in senso stretto, cioè la fase rituale, rappresenta un tipico “rito di passaggio”³, e in quanto tale mette in scena alcuni peculiari aspetti ed elementi dell’ordine sociale cui appartiene. In vari modi, ciascun rito di passaggio (rituali della nascita, della pubertà, del matrimonio e della morte) presenta caratteri che ne fanno una sorta di performance del particolare ordine sociale cui appartiene. Durante un funerale, i partecipanti si dispongono negli ambienti deputati al suo svolgimento (camera ardente, luogo di culto, percorso pubblico del trasporto del feretro, luogo della cremazione o sepoltura) secondo un ordine, dettato dalle convenzioni, che mette in scena l’organizzazione della parentela e la gerarchia sociale. Inoltre, esibiscono un abbigliamento e manifestano comportamenti che, a loro volta, lasciano trasparire i legami tra loro e con il defunto, nonché i rispettivi status sociali.

Il funerale in Africa: evento religioso, estetico o politico?

In questo contributo, discuterò l’organizzazione formale del funerale in area Akan⁴ (Africa occidentale), mettendo a fuoco il suo carattere di evento sociale, e lo farò trattando particolarmente del funerale Nzema⁵ (*ezene*), esempio rilevante di performance dell’ordine sociale. Uso il termine ‘performance’ perché nel funerale Akan sono presenti forti elementi di spettacolarità, in quanto l’evento ‘mette in scena’ alcuni aspetti cruciali dell’organizzazione sociale secondo un ordine che ne fa una vera e propria rappresentazione. Uno studioso Nzema, Kofi Agovi, afferma che la ‘performance’ è:

un complesso evento comunicativo ovvero un complesso fenomeno creativo in cui l’artista stabilisce una relazione tra la sua immaginazione, il suo messaggio e il suo pubblico attraverso l’armonizzazione dei vari mezzi di espressione⁶.

Questa definizione descrive perfettamente il funerale Akan a condizione di sostituire la parole ‘artista’ con ‘società’, in quanto la «relazione creativa» si stabilisce in virtù della complessa interazione tra le regole sociali che governano il procedimento funebre, le

³ GENNEP 1909.

⁴ Il termine Akan si riferisce a un gruppo di popolazioni stanziate sul golfo di Guinea tra i fiumi Volta in Ghana e Bandama in Costa d’Avorio che condividono un comune stock di elementi culturali e un comune *phylum* linguistico. Per il “problema Akan”, vedi KIYAGA-MULINDWA 1980; PESCHEUX 2003; TERRAY 1995; WILKS 1982, 1993, 2005.

⁵ Gli Nzema, società del gruppo Akan, sono insediati sull’estrema costa sud occidentale del Ghana, tra il basso corso del fiume Ankobra a est e il sistema lagunare al confine con la Costa d’Avorio a ovest. La lingua (*Nzema anee*) appartiene al sottogruppo Bia del gruppo linguistico Volta-Comoë (vd. DOLPHYNE e KROPP DAKUBU 1988). Alcune comunità Nzema sono storicamente stanziate in Costa d’Avorio (Canton Aduvlé; Grand Bassam; Abidjan). Ho condotto ricerca etnografica in area Nzema dal 1989 al 2013 per una durata complessiva di 35 mesi. Una bibliografia essenziale sugli Nzema può includere: GROTTANELLI 1977, 1978, 1988; PAVANELLO 1995, 2000, 2007, 2011; VALSECCHI 2011. Sui riti di sepoltura e i funerali tra gli Nzema, vd. GROTTANELLI 1978, pp. 406-429; PAVANELLO 1996, pp. 385-387; Id. 2000, pp. 104-109.

⁶ AGOVI 1988, p. 1.

agentività politiche dei partecipanti, e i vari mezzi di espressione soprattutto musicale che dominano la scena. Le differenze tra una performance artistica e un funerale sono sostanzialmente due: nel funerale non c'è distinzione tra attori e pubblico, e mentre scopo prevalente della prima è soddisfare esigenze estetiche e ludiche, il secondo ha una finalità essenzialmente politica. Tuttavia, come vedremo, aspetti estetici e ludici non sono affatto assenti nei rituali funebri in tutte le regioni dell'Africa sub-sahariana⁷. Meyer Fortes è stato forse il primo a notare che le cerimonie funerarie dei Tallensi dell'allora Costa d'Oro (Ghana) settentrionale riassumono l'intera struttura sociale e consentono a un osservatore di percepire la struttura del lignaggio⁸. Alcuni contributi recenti hanno focalizzato l'attenzione su aspetti significativi di ordine economico e politico dei funerali in Africa e sulla loro natura di spazi pubblici in cui l'attenzione sociale si focalizza sulle reti sia di parentela che politiche⁹.

Tra i caratteri salienti dei rituali funebri in tutta l'Africa sub-sahariana ci sono tuttavia espressioni di notevolissima creatività figurativa, come nel caso emblematico delle maschere Bobo del Burkina Faso¹⁰, o nella *coffin art* del Ghana, in cui i sarcofagi lignei sono prodotti da artigiani specializzati con ricche decorazioni, e nelle forme più diverse (banane, telefoni cellulari, canoe, automobili, ecc.) che mirano a rappresentare la vita, i gusti, il lavoro, o il carattere dei defunti¹¹. I funerali africani mostrano una serie di aspetti che, all'interno della trama rituale, tradiscono una natura artistica, performativa o figurativa, capace di esprimere insieme sentimenti religiosi ed estetici anche per la presenza preponderante della musica e della danza. Se il senso ultimo del rituale funerario è legato alla vita oltre la morte, e quindi deve essere classificato come religioso, qui noi abbiamo a che fare con le sue espressioni esteriori e sociali. Queste sono chiaramente di ordine estetico perché producono una performance pubblica estremamente dinamica e piena di colori e suoni. I funerali sono sempre arricchiti da tamburi, musiche, danze e canti funebri, e, sempre maggiormente nell'epoca presente e in contesti sia urbani che rurali, da assordanti musiche moderne amplificate da enormi casse di risonanza che veicolano una percezione di spettacolo più che di un evento luttuoso. Eicher ed Erekosima, a proposito dei funerali Kalabari in Nigeria, affermano:

Gli eventi che si succedono in una cerimonia funebre per un anziano costituiscono un'esperienza complessa ed esteticamente intensa¹².

⁷ Una bibliografia completa non sarebbe possibile né utile, perciò mi limiterò a citare, per l'Africa francofona, la monografia di CREMER 1924 sui Bobo dell'Alto Volta (Burkina Faso) che dedica una lunga sezione ai rituali funerari (pp. 148-177), e il saggio di DAVIS 2002 sui funerali Dogon. Per l'antropologia sociale britannica, oltre RAITRAY 1923, 1927, 1929, mi limito a citare FORTES 1945 e TURNER 1968, 1982.

⁸ FORTES 1945, p. 31.

⁹ Vedi ABASI 1995; ARHIN 1994; CHUKWUKERE ET AL. 1981; DURHAM, KLAITS 2002; EICHER, EREKOSIMA 1987; GABLE 2006; GEEST 2000; GESCHIERE 2005; SMITH 1987; SMITH 2004; SUTHERLAND-ADDY 2009-2010; WITTE 2003.

¹⁰ Vedi LE MOAL 1980.

¹¹ La *coffin art* è una particolare forma di artigianato della scultura lignea funeraria di origine Ga (regione di Accra), ma diffusa in gran parte del territorio ghanese (vedi TSCHUMI 2008).

¹² EICHER, EREKOSIMA 1987, p. 38.

C'è dunque da chiedersi se, nell'Africa sub-sahariana, il funerale sia prevalentemente un evento religioso, estetico o politico. Credo, tuttavia, di poter affermare che la natura estetica delle espressioni pubbliche dei funerali risieda non solo nei reali aspetti artistici che li compongono, ma anche nel senso di ordine veicolato dalle diverse operazioni sociali del ciclo cerimoniale. Per esempio, nei funerali Akan si snoda una serie coordinata di momenti sociali dal significato pregnante: i ripetuti scambi formali di saluti e ringraziamenti; le danze e i canti femminili¹³; le procedure di assegnazione dei posti a sedere agli uomini che si presentano durante il corso della cerimonia; la consegna rituale dei regali e delle donazioni. Un funerale è un ciclo continuo di rappresentazioni guidate da regole precise, accompagnate da una straordinaria mistura di musiche e colori. Tutto ciò crea la percezione di una corrispondenza armoniosa tra le norme che governano la vita politica e sociale e l'insieme delle idee sulla vita e la morte.

Il funerale Akan come ostentazione della ricchezza e riflesso dell'ordine sociale

Per l'area Akan in epoca precoloniale, disponiamo di preziose testimonianze sugli usi funebri particolarmente degli Ashanti¹⁴. Il primo aspetto che attrae l'attenzione di un osservatore è il carattere a volte sfacciatamente suntuario dell'esibizione della ricchezza. I partecipanti a un funerale indossano generalmente raffinate tuniche di grande pregio e gioielli, spesso monili d'oro massiccio, e siedono nello spazio rituale secondo il loro rango. Regalie e donazioni sono offerte con grande ostentazione. Le descrizioni precoloniali sono ricche di dettagli su questi aspetti. La morte di una persona è accompagnata da un'esibizione cospicua di ricchezza secondo il suo rango e l'importanza della sua famiglia.

Thomas E. Bowdich, funzionario britannico incaricato di partecipare a una missione ufficiale a Kumasi, la capitale dell'impero Ashanti, nei primi anni dell'Ottocento, partecipò nel 1817 al funerale della madre di un alto esponente della corte:

Descriverò la cerimonia per la madre di Quatchie Quofie cui noi abbiamo assistito il 2 agosto; è stata decisamente una cosa grandiosa che può fornire un'idea esatta di questo tipo di splendidi funerali. Il re, Quatchie Quofie e Odumata hanno, ciascuno di loro tre, sacrificato contemporaneamente una giovane ragazza non appena la defunta ha esalato l'ultimo respiro, in modo che non mancasse di servitù fino al momento del grande sacrificio. Tutti gli amici e i seguaci della famiglia mandarono allora regalie in oro, bevande e tuniche da esibirsi durante il funerale. [...] Doni di pecore e rum furono scambiati tra il re e Quatchie Quofie, mentre i tamburi annunciavano il sacrificio delle vittime. Mi fu dato ad intendere che ci sarebbero stati otto giorni di grandi cerimonie per questa defunta, cioè una settimana, e che il

¹³ Vedi NKETIA 1969; OWUSU-SARPONG 2001.

¹⁴ Vedi BOWDICH 1819; BONNAT 1869-1874 vd. PERROT, VAN DANTZIG 1994; RAMSEYER 1875. Gli Ashanti [Asante] sono la più nota tra le società Akan del Ghana (vd. WILKS 1975; McCASKIE 1995).

re stesso alla fine avrebbe sparato¹⁵. L'ultimo giorno, tutte le donne della famiglia sfilarono in processione per la città cantando e ringraziando tutti coloro che avevano aiutato a realizzare il funerale¹⁶.

L'esposizione di Bowdich è particolarmente importante perché fornisce un quadro vivido del funerale di una persona di alto rango, ed è la prova che la durata dell'intero evento era tradizionalmente di otto giorni come nel presente.

Il commerciante francese Marie-Joseph Bonnat visse a Kumasi tra il 1869 e il 1874, prigioniero degli Ashanti insieme a due missionari tedeschi, Friedrich August Ramseyer e Johannes Kühne, e redasse un diario dal 1871 fino alla conclusione della sua cattività. Le sue note sui rituali funerari sono particolarmente interessanti e mostrano che la differenza tra i funerali di gente comune e quelli di capi e personaggi di alto rango era unicamente di ordine quantitativo:

Alla morte di una persona comune (voglio dire un Ashanti libero, uomo o donna), non appena ha chiuso gli occhi, la notizia del trapasso viene trasmessa a tutti i vicini e parenti del villaggio e delle località vicine. Questi si riuniscono nella casa del defunto per piangerlo. [...] Tutti sono vestiti di tuniche di colore scuro. [...] Il secondo giorno, ciascuno porta un dono per il defunto [...] tuniche e oro sono esibiti con il massimo di ostentazione possibile¹⁷.

Questi scrittori precoloniali offrono abbondanti dettagli dell'ostentazione di ricchezza e sacrifici umani durante i funerali di persone di rango elevato. I sacrifici umani si praticavano per fornire al defunto un appropriato seguito di servi dopo la morte¹⁸. Il numero di costoro era un chiaro indice del rango del defunto. Queste cerimonie erano prevalentemente organizzate in luoghi pubblici proprio allo scopo di favorire la partecipazione della popolazione ed eccitarne i sentimenti di appartenenza e le emozioni estetiche.

L'antropologo e funzionario coloniale britannico, Robert S. Rattray, ha fornito testimonianze di funerali di aristocratici e di gente comune nell'Ashanti sotto il regime coloniale negli anni Venti del Novecento, maggiormente dettagliate rispetto ai racconti precoloniali: otto capitoli del suo *Religion and Art in Ashanti* sono dedicati ai costumi funerari, mentre il cap. XIV descrive particolarmente i funerali delle persone comuni¹⁹. Alla morte di un individuo, dopo il completamento delle operazioni di vestizione del cadavere,

¹⁵ Un uso ancora in vigore durante i funerali è di sparare colpi in aria con fucili.

¹⁶ BOWDICH 1819, pp. 283, 287, 288.

¹⁷ PERROT, VAN DANTZIG 1994, pp. 621, 622.

¹⁸ Un'interessante osservazione di Rattray riguarda il sacrificio di pecore come sostituto del sacrificio umano: «Il costume di sacrificare una pecora in luogo di una persona in tali occasioni non è, come uno potrebbe immaginare, una moderna evoluzione. Sono stato informato che nei tempi antichi, molto prima che i sacrifici umani venissero proibiti, una pecora veniva spesso sacrificata da coloro che non erano in grado di provvedere una vittima umana, o quando non si riusciva a ottenere il permesso del re di uccidere uno schiavo. Infatti, secondo la legge Ashanti, anche uccidere un proprio schiavo senza l'autorizzazione del re era considerato un omicidio» (RATTRAY 1927, pp. 160-161).

¹⁹ RATTRAY 1927, pp. 103-121, 147-186.

si lavora per i preparativi del funerale, mentre le persone legate da relazione di sangue e *ntoro* e gli amici stanno arrivando; si comprano grandi quantità di polvere da sparo, e regali per il morto che verranno esibiti davanti al corpo²⁰.

Inoltre, i significati sottostanti il carattere sontuario dell'intero ciclo cerimoniale sono di ordine sia estetico che sociale, economico e politico, e veicolano l'idea di una stretta relazione tra rituali funebri e arti performative:

La presentazione formale dei doni, specialmente quelli offerti direttamente al morto, costituisce uno spettacolo impressionante ed emozionante²¹.

Rattray non descrive la disposizione spaziale dei partecipanti, né l'ordine dei posti a sedere durante le riunioni che caratterizzano i funerali, ma offre alcuni dettagli rivelatori di come l'ordine sociale sia perfettamente imbricato nella struttura e nello svolgimento della cerimonia funebre. Per esempio, l'elenco delle donazioni consuetudinarie presentate al defunto dimostra:

l'esatta relazione dei donatori con il defunto. Le regole non scritte che impongono a certe persone di compiere determinati atti e presentare determinati doni sono talmente rigide che nei tribunali quegli atti e quei doni sono considerati prova legale di certe relazioni che legano il defunto e la persona che ha adottato quei comportamenti e ha presentato quei doni²².

La performance retorica dell'ordine sociale

Il funerale Akan riunisce in un unico e prolungato rituale una serie di momenti cruciali: sepoltura con espressione del lutto; manifestazione della solidarietà familiare e della comunità locale attraverso la raccolta delle donazioni per il pagamento delle spese; definizione della successione ed eredità. Per assolvere queste funzioni, la famiglia matrilineare (*abusua*) e la comunità locale (*oman*)²³ si dispongono secondo un ordine in cui si riconosce la peculiare struttura sociale della matrilinearità insieme alla struttura politica della patrilocalità, nonché le ambiguità e contraddizioni della gerarchia sociale rappresentata dalle linee di origine legittima e quelle di origine servile che compongono l'assetto della famiglia (lignaggio).

²⁰ RATTRAY 1927, p. 152. Con «relazioni di sangue e *ntoro*» l'autore indica i parenti matrilineari (sangue), e patrilaterali (*ntoro*).

²¹ *Id.*, p. 158.

²² *Id.*, p. 155.

²³ *Abusua* (plur. *mmusua*) è un termine diffuso in tutta l'area Akan col significato di gruppo di discendenza (clan, lignaggio), e normalmente tradotto in inglese con *family*. *Oman* (*maanle* in lingua Nzema) è una parola Twi, lingua che, con diverse varianti, è parlata dagli Akan orientali (Ashanti, Akuapem, Fanti, ecc.) col significato di comunità politica che si applica dal villaggio allo stato.

Le società Akan seguono di norma il principio di discendenza matrilineare, cioè l'appartenenza ai grandi gruppi di discendenza, è ordinata attraverso le donne. Questo significa semplicemente che gli eredi, successori e discendenti di un uomo non sono i figli delle sue mogli, bensì i figli delle sue sorelle. Le donne, in linea di principio, col matrimonio vanno a vivere nelle residenze dei loro mariti e i figli maschi sono tenuti a rimanere nelle case dei loro padri. Questo è il principio che gli antropologi chiamano della 'patrivirilocalità', o più semplicemente 'patrilocalità'. Non può sfuggire che i due assi portanti dell'organizzazione sociale costituiscono anche i due piatti della bilancia politica ed economica. Un matrilineaggio si trova naturalmente ad essere disperso nei luoghi dove le madri hanno generato figli. I luoghi di dispersione della famiglia molto spesso divengono anche luoghi di concentrazione di interessi locali, per cui una particolare matrilinea può riuscire a radicarsi in un territorio diverso da quello di origine del matrilineaggio attraverso alcune strategie di alleanza matrimoniale²⁴ e gestire patrimoni derivanti dalle relazioni con i rispettivi 'padri'. Nel caso di lignaggi che detengono diritti allodiali²⁵ su territori di villaggi, alla morte di un anziano, le procedure di selezione degli eredi e successori (*koliagya*, colui che mangia l'*agya*)²⁶ mirano a favorire la ricompattazione territoriale della famiglia sostituendo il defunto in tutte le posizioni sociali, economiche e politiche²⁷. I successori del defunto, scelti dalla famiglia al termine del funerale, sono tradizionalmente tre: il primo, colui che siede sul seggio (*mɔɔ tenla ebiane zo*) è l'erede della posizione politica del defunto, la penna che rimpiazza quella strappata; il secondo, colui che siede sulle ginocchia (*mɔɔ tenla ɔgyake zo*), è l'erede destinato a occuparsi dei beni che il defunto amministrava a nome della famiglia; e infine il terzo, colui che spazza via le foglie (*mɔɔ bu nwonle nya*), è l'erede che si appropria dei beni personali del morto. Secondo un principio seguito normalmente, il primo *koliagya* appartiene alla linea genealogicamente (e geograficamente) più lontana rispetto a quella del defunto; il secondo appartiene di norma a una linea intermedia; mentre il terzo è, in genere, un fratello o un nipote uterino reale.

²⁴ Nel passato anche recente erano molto diffusi i matrimoni tra cugini incrociati (quasi sempre classificatori), definiti in lingua Nzema *suanu agyale*, matrimonio in casa. Con questa medesima espressione si indicavano un tempo anche i matrimoni con le schiave che venivano adottate come figlie o nipoti uterine. Il matrimonio con la FZD (figlia della sorella del padre) produce in contesto matrilineare una successione patrilocale, nel senso che un figlio genera eredi per i propri 'padri'. Il matrimonio con la MBD (figlia del fratello della madre) produce il ritorno dei nipoti uterini nella casa dello zio materno. Per una trattazione esauriente di questi problemi anche dal punto di vista storico, vedi PAVANELLO 2007, 2011.

²⁵ Il diritto allodiale è una forma di diritto di proprietà mutuata da sistemi giuridici non conformi al diritto romano. L'allodio, nel mondo Akan, è la proprietà collettiva di un gruppo familiare affidata ad una o più persone che ne dispongono secondo le esigenze e le tradizioni (vd. BENTSI-ENCHILL 1964; KLUDZE 1993; OLLENNU 1962; WOODMAN 1996).

²⁶ Il concetto di *agya* è tra le idee più importanti del mondo Akan e copre un'area semantica che comprende il patrimonio familiare, l'asse ereditario sia collettivo del lignaggio che individuale, le successioni ereditarie (vd. PALUMBO 1991; PAVANELLO 1995).

²⁷ Un proverbio Nzema recita: *edeke tua edeke sia nu* (una penna si strappa, una penna la rimpiazza). La continuità genealogica si rappresenta come una successione ereditaria che metaforicamente evoca l'immagine delle penne di uccello che crescono una sull'altra. Un altro proverbio recita: *Agyabe wu a Agyabe de aze* (muore Agyabe, c'è un altro Agyabe).

Non ci sono differenze significative nei rituali funerari tra le varie società Akan. Si ritiene generalmente che il sabato²⁸, ovvero i fine settimana, siano i giorni da dedicare ai funerali, ma in realtà questi possono iniziare in un qualsiasi giorno. Subito dopo la morte di una persona, il corpo viene riccamente vestito e accuratamente preparato su un letto per essere esposto al pubblico nel cortile o nel portico interno della casa²⁹. La sepoltura si svolge di norma il giorno successivo al decesso. Nel frattempo, viene preparata un'area nel cortile interno della casa, se questo è sufficientemente ampio, altrimenti si sceglie uno spazio anche sulla pubblica via, o in un'area di mercato, che viene coperto con ampi tendoni per riparare dal sole. Vengono posizionate molte panche, sedie e poltrone destinate agli uomini che le occuperanno secondo un ordine che descriverò tra poco. Le donne generalmente non siedono con gli uomini, a meno che non ricoprano cariche pubbliche, ma sono impegnate in canti e danze eseguite intorno all'assembramento principale della cerimonia³⁰. I vari gruppi che compongono le cerchie familiari del defunto (per parte sia di madre che di padre) provvedono gli abiti per il cadavere e il cibo per i presenti durante l'intera durata del funerale. Bevande e regalie vengono portate nell'area cerimoniale da parenti, amici e membri della comunità locale, e sono pubblicamente annunciati ed esibiti. Degli otto giorni di durata, il primo è dedicato all'espressione del lutto e alla sepoltura; il terzo, dopo il tempo necessario per consentire ai membri della famiglia di raggiungere il luogo del defunto, è dedicato alla raccolta delle donazioni (*asiedee*) cui tutti sono tenuti, parenti matrilineari e comunità locale di villaggio o di quartiere. L'ottavo è il giorno in cui si decide sull'eredità, e gli anziani del lignaggio con le *mreladane*, le anziane madri e nonne che conoscono le genealogie interne alla famiglia, scelgono gli eredi e i successori della persona defunta. Se questa era un capo o una *ɔbahema*³¹, e il funerale si svolge nel villaggio dove la famiglia detiene il diritto allodiale, gli anziani si riuniscono nell'*ebia sua*, la stanza dei seggi, il luogo più sacro di una casa aristocratica in cui sono conservati i seggi lignei dei capi defunti³². In tutti gli altri casi, si radunano in una stanza metaforicamente assimilata all'*ebia sua*. Attualmente, e sempre più frequentemente, grazie ai mezzi di trasporto e in ragione della sempre minore propensione a spendere tempi eccessivamente lunghi, un funerale si conclude in tre giorni celebrando in successione il primo, il terzo e l'ottavo giorno.

²⁸ OWUSU-SARPONG 2001, p. 9.

²⁹ L'unità abitativa, *aako*, ha normalmente una struttura che ricorda l'*insula* romana con almeno un cortile interno. Un *aako*, in genere, è abitato da diversi nuclei familiari, composti da uomini, spesso fratelli classificatori, o imparentati per via paterna, con le rispettive mogli e figli.

³⁰ Vedi ABORAMPAH 1999.

³¹ L'*ɔbahema*, termine tradotto in inglese con *queen mother*, è la controparte femminile del potere Akan che si trova ad ogni grado della gerarchia, dal re al capo del più piccolo villaggio. La regina madre di regola è una sorella (o sorella della madre) del capo.

³² Il seggio (Nzema: *ebia*; Twi: *akonua*, *akoɲua*) corrisponde al nostro concetto di 'trono' ed è il simbolo principale e il corredo cerimoniale più importante del sistema di potere Akan. I seggi sono gerarchicamente ordinati secondo tradizioni precoloniali e sulla base dell'attuale assetto costituzionale del Ghana moderno (vedi il cap. 22 "Chieftaincy" della Costituzione della Repubblica del Ghana del 1992; e il Chieftaincy Act 2008, n. 759). Il livello più alto è quello dell'*ɔmanhene*, capo supremo di una *Traditional Area*, corrispondente a un antico stato precoloniale. Un *ɔmanhene* è investito del diritto allodiale primario sulla terra della sua area tradizionale, e sotto di lui, i seggi dei capi subordinati rivestono un diritto allodiale derivato sulle terre dei loro villaggi.

Sulla base della mia personale esperienza etnografica, la rappresentazione retorica dell'ordine sociale nei funerali Nzema può essere individuata nel modo di distribuzione spaziale e nell'ordine dei posti a sedere delle persone che partecipano alla cerimonia. Le varie linee di discendenza localizzate nei villaggi più disparati convergono nel luogo del defunto. Nello spazio predisposto, due contrapposte file di panche sono posizionate, una per i membri dell'*abusua* che arrivano da ogni dove, l'altra per i rappresentanti dell'*ɔman*, la comunità politica locale cui il defunto apparteneva. I due gruppi si fronteggiano come due formazioni militari, o come in una partita di scacchi³³. Infatti, le prime panche dei due schieramenti sono occupate dai giovani, da un lato i 'figli' dell'*abusua*, cioè i figli maschi di uomini del matrilineaggio, gli *abusua eku*, le compagnie dei 'figli' che difendono i 'padri'; dall'altro, i giovani componenti gli *asafo eku*³⁴ della comunità locale. Le panche posteriori ospitano gli uomini adulti delle due formazioni, mentre gli anziani (*mgbanyima*) e i capi siedono sulle sedie e sulle poltrone poste rispettivamente nelle ultime file. Un comitato misto composto da membri della famiglia e della comunità sovrintende al buon funzionamento del ciclo cerimoniale, definisce l'entità della donazione standard cui tutti sono obbligati, accoglie i nuovi venuti e indica i posti a sedere in base alla loro identità. Le donne si radunano a parte, le parenti matrilineari e le vedove, se il defunto è un uomo, si raccolgono accanto alla casa; le altre donne della comunità si disperdono nell'area. Di tanto in tanto, tutte insieme danzano e cantano tradizionali canzoni funebri (i *su*), ma talora i canti hanno lo scopo di attirare l'attenzione su qualcuno in particolare per convincerlo a una donazione più generosa, oppure per qualche sottile, e anche meno sottile, presa in giro.

Alcuni giovani, sia 'figli' del lignaggio del defunto che membri delle compagnie *asafo*, sostano in piedi ai lati dell'area del funerale e hanno il compito di accogliere i partecipanti. Appena arriva qualcuno, dopo i saluti consuetudinari, gli viene chiesto il nome e la relazione con il defunto, e questo accade ogni volta anche se il nuovo venuto è persona ben conosciuta. Dopo l'accertamento dell'identità, il nuovo arrivato viene fatto sedere in un posto appropriato scelto secondo il suo rango (se, cioè, giovane o adulto, anziano, oppure un capo), e in relazione alla sua posizione nel reticolato dei rapporti sociali o di parentela.

Le relazioni tra le due formazioni del funerale sono abbastanza complesse. Innanzitutto, l'*abusua* e l'*ɔman* devono scambiarsi saluti e ringraziamenti formali e reciproci in alcuni momenti salienti del ciclo cerimoniale. È tradizione che, a un certo momento, gli uomini adulti dell'*ɔman* si alzino in piedi e, formando una processione guidata dall'*asafo eku*, faccia il giro dell'area da destra a sinistra

³³ RATTRAY 1927, p. 178 cita un solo caso di funerale dove la disposizione dei partecipanti richiama il costume Nzema: «Questo funerale fu celebrato per Amo Yao (famoso capo di Tekyiman), e per la defunta Queen Mother, Akua Ata, che erano morti rispettivamente ventisette e ventisei anni prima. [...] Io arrivai a Nsoko dal nord e trovai una grande folla radunata in un'ampia radura del villaggio. La gente era divisa in due gruppi che si fronteggiavano l'un l'altro. In uno di questi gruppi c'erano il capo e i membri del suo clan, mentre il gruppo opposto era composto dai Wirempefo. [...] La funzione di questi Wirempefo è di natura politica, si tratta di gruppi di ufficiali e funzionari di corte che, alla morte di un re o di un capo, afferrano immediatamente i seghi ancestrali».

³⁴ Le compagnie *asafo* sono antiche formazioni militari, oggi impiegate in compiti di ordine pubblico e di lavoro comunitario.

porgendo il benvenuto a tutti i membri dell'*abusua* che restano seduti. Gli anziani e i capi della comunità rimangono seduti mentre il gruppo di giovani e adulti compie questo dovere di ospitalità. Dopo qualche tempo, i membri dell'*abusua* devono reciprocamente ringraziando la comunità, così si ripete la scena con gli anziani della famiglia che rimangono seduti, mentre 'figli' e adulti compiono il gesto di ringraziamento. Questo scambio reciproco di saluti e ringraziamenti può essere ripetuto ogniqualvolta le circostanze lo richiedano (per es. l'arrivo di un parente o di un ospite particolarmente importante). Uno speciale ringraziamento è, inoltre, dovuto dalla famiglia alla comunità dopo la raccolta delle donazioni. Possiamo arguire che tutte queste particolari regole di comportamento sociale mirino a mantenere un equilibrio nelle relazioni tra le due formazioni (famiglia matrilinea dispersa e comunità politica locale), e nelle loro obbligazioni reciproche che devono essere solennizzate e pubblicamente sottolineate. In realtà, il potere della comunità politica locale è considerato generalmente superiore a quello delle famiglie, e viene enfatizzato dall'organizzazione stessa dell'area cerimoniale, e dalla posizione dell'*ɔman* nei confronti dell'*abusua* del morto. Tuttavia, la ricchezza e il rango delle famiglie aristocratiche sono molto spesso sottolineati contro l'*ɔman* attraverso l'esibizione sontuaria di tuniche, oro e gioielli, come anche dal fiume di doni. Le procedure pubbliche di reciprocità servono a mantenere o ristabilire l'equilibrio nella rete delle relazioni tra le varie famiglie che compongono la comunità locale, al di là dell'esibizione delle ineguaglianze.

Nei funerali di membri della locale famiglia del seggio, e soprattutto nel caso del funerale di un Capo villaggio, la normale relazione tra *ɔman* e *abusua* è rovesciata, e la performance è sempre finalizzata a confermare il superiore status del seggio e della famiglia che lo possiede. Così, i funerali sono il mezzo per attualizzare i legami tra i diversi segmenti politici della società locale e la comunità nel suo complesso. L'insieme dei funerali che vengono celebrati in una regione in un determinato periodo di tempo costituisce la più gratificante rete di eventi sociali in cui le obbligazioni politiche tra i gruppi e gli individui raggiungono quasi sempre un punto di equilibrio. Le persone si percepiscono come parti di un processo in cui l'agentività degli attori sociali si esprime attraverso l'attenzione perspicua che viene prestata di volta in volta nella valutazione del livello di soddisfazione di tali obbligazioni, e tutti sono consapevoli che l'equilibrio nel processo può essere raggiunto solo se un funerale dopo l'altro dimostra di essere celebrato nel modo appropriato.

L'ordine occulto e la sua rivelazione

Nella particolare disposizione spaziale dei partecipanti nei funerali Nzema devono essere sottolineati due aspetti problematici. Innanzitutto, la percezione di un campo dove due formazioni devono confrontarsi non è del tutto incongrua, come vedremo in seguito. In secondo luogo, sotto l'ordine apparente si nasconde un ordine invisibile nei rapporti tra le persone che trascende l'empirica distinzione di *abusua* e *ɔman*. Mi riferisco sia alle reti multiple di relazioni in cui il defunto era inserito

insieme a molti dei partecipanti, sia alle relazioni presuntamente segrete tra le linee aristocratiche e quelle di origine servile del matrilineaggio del morto. Questi aspetti creano un livello di indeterminazione che rende impossibile riconoscere l'assetto reale delle relazioni sociali e di parentela nascosto sotto l'esibizione oggettiva dell'appartenenza all'*abusua* o all'*oman*. Questo ordine invisibile si riferisce a dimensioni molto diverse dell'organizzazione sociale e della parentela che possiamo sintetizzare (i) nella divisione della società tra aristocratici e plebei, e (ii) nella parentela simbolica. La contemporanea percezione della gerarchia sociale è il legato storico della schiavitù domestica³⁵. Tutti i matrilineaggi che detengono diritti allodiali su territori di villaggi, e quindi possiedono almeno un seggio, comprendono al loro interno un nucleo aristocratico (*suakunlu abusua*, la famiglia del palazzo), insieme a un certo numero di matrilinee, collettivamente definite *asalo abusua* (la famiglia del cortile) che derivano da schiave comprate e adottate, oppure da donne prese in pegno. Le matrilinee *asalo* non hanno alcun diritto di ereditare il seggio secondo un famoso proverbio che recita "il formicaleone e la rana non celebrano lo stesso festival"³⁶ il cui senso fuori metafora è che il plebeo non eredita dall'aristocratico.

Nel 1997 fui invitato ad accompagnare a Nkroful³⁷ un Capo villaggio mio amico che doveva partecipare al funerale di un suo parente di lignaggio. La cerimonia era ormai al suo ottavo giorno. Fummo accolti secondo il costume, ma con mia sorpresa mi resi conto che fummo invitati a sedere dalla parte dell'*oman*, malgrado che il mio compagno fosse un autorevole membro di quell'*abusua*. Pensai che dipendesse dal mio status di ospite. Improvvisamente, nello schieramento della famiglia, scoppiò una violenta colluttazione. I giovani dell'*asafo eku*, che sedevano nelle prime file della nostra parte, si precipitarono tra i contendenti tentando di separarli, ma il tumulto andò avanti per un pezzo e l'intera comunità fu obbligata a intervenire per sedare gli animi. Il mio amico mi invitò ad allontanarmi con lui, e solo più tardi mi confidò che il tumulto era stato provocato dalle matrilinee di origine servile che non intendevano accettare di rimanere escluse dalla riunione che avrebbe deciso la scelta degli eredi. Mi confessò anche che nutriva il sospetto che ciò sarebbe accaduto, e per questo aveva preferito sedere dalla parte della comunità per non essere coinvolto. La disposizione formale dei posti può, infatti, occultare le reali relazioni politiche: persone appartenenti al medesimo clan, ma non al medesimo lignaggio del morto, possono sedere indifferentemente dalla parte dell'*abusua* come da quella dell'*oman*, confondendo così anche un osservatore acuto. Infine, le reali relazioni di parentela tra alcune persone che siedono dalla parte dell'*abusua*, per esempio membri di matrilinee *asalo*, se il morto è un aristocratico (*dehele*), oppure membri del *suakunlu* se il morto è di origine servile (*kanra*), sfuggono a un osservatore estraneo e molto spesso anche ai locali.

³⁵ Vedi PERBI 2004.

³⁶ *Futukonyima nee kelene bengulu nu benli evoyia* (vedi KWESI 2007, p. 130).

³⁷ Nkroful è la città natale di Kwame Nkrumah, primo Presidente del Ghana. Attualmente è il capoluogo del distretto di Elemgbenle (Western Region).

Le prime panche dello spazio della famiglia sono occupate senza distinzione da ‘figli’ reali di membri maschi dell’*abusua* del defunto, ma anche da ‘figli’ di uomini appartenenti allo stesso clan del morto e non necessariamente al suo lignaggio. Questo introduce il problema della parentela simbolica. Il riconoscimento della relazione ‘padre-figlio’ compete al ‘figlio’ e non al ‘padre’. Secondo il sistema matrilineare, i figli di un uomo appartengono ai clan e lignaggi delle loro madri. Un padre conosce l’appartenenza clanica dei suoi figli, ma non può conoscere quella di tutti i figli degli uomini appartenenti al suo clan. Inoltre, la paternità nel mondo Akan è un concetto sia individuale che collettivo, nel senso che i figli sono generati dalla famiglia matrilineare cui l’uomo appartiene, perciò ogni uomo che fa parte del clan di mio padre è per me un ‘padre’. Questa paternità collettiva ha diversi gradi, da quello più simbolico che reale, quando il ‘padre’ appartiene al clan, ma non al lignaggio del vero padre; a uno più reale che simbolico quando il ‘padre’ appartiene allo stesso lignaggio del vero padre, o addirittura è un fratello reale del padre (figlio della stessa madre). Perciò, compete a un ‘figlio’ riconoscere un uomo come proprio ‘padre’ secondo la sua appartenenza clanica. Il contrario non è plausibile, se infatti un uomo appartiene allo stesso clan di uno dei miei figli non può automaticamente essere riconosciuto come mio ‘figlio’, perché il suo vero padre può non appartenere al mio stesso clan. Un altro esempio di parentela simbolica consiste nella ricognizione della relazione di fratellanza da parte di due uomini appartenenti allo stesso clan, anche se non allo stesso lignaggio. Queste relazioni sono fedelmente riprodotte nei casi di adozione. Se una persona è adottata in una famiglia diversa da quella di origine, si instaura uno speciale legame di parentela simbolica che inserisce l’adottato nella rete parentale della persona che ha celebrato la cerimonia di adozione. Durante i funerali, tutte queste relazioni possono riflettersi in modi diversi non permettendo a un osservatore di cogliere immediatamente i legami reali o simbolici esistenti tra le persone che siedono dalla parte dell’*abusua*.

Su questo punto è particolarmente illuminante un episodio che mi è accaduto insieme a mia moglie nel 1998 nel villaggio di Kabenlasuazo³⁸, dove avevamo accompagnato un nostro caro amico al funerale di un anziano suo conoscente. Devo chiarire che due anni prima, mia moglie era stata ufficialmente adottata dalla famiglia del seggio di Kabenlasuazo, appartenente al clan *Alɔnwɔba*³⁹, con una cerimonia pubblica celebrata dall’allora Capo villaggio, Kabenla Tendenle IV⁴⁰. Il defunto del 1998 era un *Alɔnwɔba*, ma di un lignaggio diverso da quello del seggio. Quando raggiungemmo il sito del funerale, fummo fatti sedere, insieme al nostro amico, dalla parte dell’*ɔman*. Qualche minuto dopo, un intervento a voce molto alta dalla parte della famiglia suscitò un’accesa discussione. Fummo informati che un uomo molto anziano, *Esɔfo Ndah Awuah*, l’esponente di maggiore spicco della

³⁸ Kabenlasuazo è un popoloso villaggio nella parte occidentale del distretto di Jomoro, pochi chilometri da Half Assini capoluogo del distretto.

³⁹ Uno dei sette clan Nzema.

⁴⁰ L’adozione era legata a una raccolta di fondi che mia moglie aveva promosso per la costruzione dell’asilo d’infanzia del villaggio.

famiglia del seggio, e quindi membro dello stesso clan, seppure non dello stesso lignaggio del defunto, assisteva al funerale seduto in una poltrona nell'ultima fila dell'*abusua*. Questo anziano, che conosceva bene lo status di mia moglie (*abɔnra*, sua pronipote uterina simbolica)⁴¹ e il mio (*mezobia*, affine), stava reclamando che noi due dovevamo sedere dalla parte dell'*abusua*. Si era scatenata una discussione perché altri anziani della comunità commentavano che noi eravamo stati fatti accomodare dalla parte giusta. Alla fine, Esɔfo Ndah Awuah perse la pazienza e intimò alle autorità dell'*ɔman* di farci sedere accanto a lui. L'ordine fu prontamente eseguito, e noi sedemmo nell'ultima fila dello schieramento familiare sotto gli occhi attoniti di molti dei presenti.

MARIANO PAVANELLO
Sapienza Università di Roma
mariano.pavanello@gmail.com

BIBLIOGRAFIA

- ABASI 1995: A. K. ABASI, "'Lua-Lia', the 'Fresh Funeral': Founding a House for the Deceased among the Kasena of North-East Ghana", in *Africa. Journal of the International African Institute* 65, 3, 1995, pp. 448-475.
- ABORAMPAH 1999: O. M. ABORAMPAH, "Women's Roles in the Mourning Rituals of the Akan of Ghana", in *Ethnology* 38, 3, 1999, pp. 257-271.
- AGOVI 1988: K. E. AGOVI, "The Aesthetics of Creative Communication in African Performance Situations", in *Research Review* (Legon, Institute of African Studies), n. s., 4, 1, 1988, pp. 1-9.
- ARHIN 1994: K. ARHIN, "The Economic Implications of Transformations in Akan Funeral Rites", in *Africa. Journal of the International African Institute* 64, 3, 1994, pp. 307-322.
- BENTSI-ENCHILL 1964: K. BENTSI-ENCHILL, *Ghana Land Law. An Exposition, Analysis and Critique*, London 1964.
- BONNAT 1994: M. J. BONNAT. Vedi PERROT, VAN DANTZIG 1994.
- BOWDICH 1819: T. E. BOWDICH, *Mission from Cape Coast Castle to Ashantee, with a Statistical Account of that Kingdom, and Geographical Notices of the Interior of Africa*, London 1819 (3rd edition, edited with notes and an introduction by W. E. F. Ward, London, Routledge, 1966).
- CHUKWUKERE ET AL. 1981: I. CHUKWUKERE, W. DE MAHIEU, W. A. FRANK, P. HINDERLING, A. MENSAH, W. H. SANGREE, "A Coffin for 'The Loved One': The Structure of Fante Death Rituals", in *Current Anthropology* 22, 1, 1981, pp. 61-68.
- CREMER 1924: J. CREMER, *Les Bobo*, Paris 1924.
- DAVIS 2002: S. R. DAVIS, "Dogon Funerals", in *African Arts* 35, 2, 2002, pp. 66-77, 92.
- DOLPHYNE 1988: F. A. DOLPHYNE, M. E. KROPP DAKUBU, "The Volta-Comœ Languages", in *The Languages of Ghana*, London 1988, pp. 50-90.
- DURHAM 2002: D. DURHAM, F. KLAITS, "Funerals and the Public Space of Sentiment in Botswana", in *Journal of Southern African Studies* 28, 4, Special Issue: "Minorities and Citizenship in Botswana", 2002, pp. 777-795.
- EICHER 1987: J. B. EICHER, T. V. EREKOSIMA, "Kalabari Funerals: Celebration and Display", in *African Arts* 21, 1, 1987, pp. 38-45, 87-88.
- FORTES 1945: M. FORTES, *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*, London 1945.

⁴¹ In quanto adottata dal capo che era un suo nipote uterino (*awozoa*).

- GABLE 2006: E. GABLE, "The Funeral and Modernity in Manjaco", in *Cultural Anthropology* 21, 3, 2006, pp. 385-415.
- GEEST 2000: S. VAN DERGEEST, "Funerals for the Living: Conversations with Elderly People in Kwahu, Ghana", in *African Studies Review* 43, 3, 2000, pp. 103-129.
- GENNEP 1909: A. VAN GENNEP, *Les rites de passage. Étude systématique des rites de la porte et du seuil, de l'hospitalité, de l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement, de la naissance, de l'enfance, de la puberté, de l'initiation, de l'ordination, du couronnement, des fiançailles et du mariage, des funérailles, des saisons, etc.*, Paris 1909, (trad. it. *I riti di passaggio*, Torino 1981).
- GESCHIERE 2005: P. GESCHIERE, "Funerals and Belonging: Different Patterns in South Cameroon", in *African Studies Review* 48, 2, 2005, pp. 45-64.
- GOODY 1962: J. GOODY, *Death, Property and the Ancestors: a Study of the Mortuary Customs of the LoDagaa of West Africa*, London 1962.
- GROTTANELLI 1977: V. L. GROTTANELLI (a cura di), *Una società guineana, gli Nzema. 1. I fondamenti della cultura*, Torino 1977.
- GROTTANELLI 1978: V. L. GROTTANELLI, *Una società guineana, gli Nzema. 2. Ordine morale e salvezza terrena*, Torino 1978.
- GROTTANELLI 1988: V. L. GROTTANELLI, *The Python Killer*, Chicago 1988.
- KIYAGA-MULINDWA 1980: D. KIYAGA-MULINDWA, "The Akan Problem", in *Current Anthropology* 21, 4, 1980, pp. 503-506.
- KLUDZE 1993: A. K. P. KLUDZE, *Ghana Law of Landlord and Tenant*, New York 1993.
- KROPP DAKUBU 1988: M. E. KROPP DAKUBU (a cura di), *The Languages of Ghana*, London 1988.
- KWESI 2007: G. B. KWESI, *Nzema Mrelebule. Nzema Proverbs*, edited and with a new Introduction by M. PAVANELLO, Legon 2007.
- LE MOAL 1980: G. LE MOAL, *Les Bobo. Nature et fonction des masques*, Paris 1980.
- LEVINE 1982: R. A. LEVINE, "Gusii Funerals: Meanings of Life and Death in an African Community", in *Ethos* 10, 1, 1982, pp. 26-65.
- MCCASKIE 1995: TH. C. MCCASKIE, *State and Society in Precolonial Asante*, Cambridge 1995.
- NIZZO 2015: V. NIZZO, *Archeologia e antropologia della morte. Storia di un'idea*, Bari 2015.
- NKETIA 1969: J. H. K. NKETIA, *Funeral Dirges of the Akan Peoples*, New York 1969.
- OWUSU-SARPONG 2001: CH. OWUSU-SARPONG, *La mort Akan. Étude ethno-sémiotique des textes funéraires Akan*, Paris 2001.
- PALUMBO 1991: B. PALUMBO, *Le noci della discordia. Terra, eredità e parentela in una comunità Nzema (Ghana)*, Tesi di dottorato di ricerca in Scienze Etnoantropologiche, Università di Roma "La Sapienza", a. a. 1990-91.
- PAVANELLO 1995: M. PAVANELLO, "The Work of the Ancestors and the Profit of the Living: Some Nzema Economic Ideas", in *Africa. Journal of the International African Institute* 65, 1, 1995, pp. 36-57.
- PAVANELLO 1996: M. PAVANELLO, "Parenté, catégories économiques et théorie du pouvoir. Le cas des Nzema du Ghana", in *Cahiers d'Études Africaines* 143, XXXVI, 3, 1996, pp. 373-396.
- PAVANELLO 2000: M. PAVANELLO, *Il formicaleone e la rana. Liti, storie e tradizioni in Apollonia*, Napoli 2000.
- PAVANELLO 2007: M. PAVANELLO, *Il segreto degli antenati*, Torrazza Coste 2007.
- PAVANELLO 2011: M. PAVANELLO, "Reconsidering Ivor Wilks' 'Big Bang' Theory of Akan History", in *Ghana Studies* 14, 2011, pp. 11-52.
- PERBI 2004: A. A. PERBI, *A History of Indigenous Slavery in Ghana from the 15th to the 19th Century*, Accra 2004.
- PERROT, VAN DANTZIG 1994: C. H. PERROT, A. VAN DANTZIG, *Marie-Joseph Bonnat et les Ashantis. Journal (1869-1874)*, Paris 1994.
- PESCHEUX 2003: G. PESCHEUX, *Le Royaume asante (Ghana). Parenté, pouvoir, histoire: XVIIe-XXe siècles*, Paris 2003.

- RAMSEYER 1875: F. A. RAMSEYER, *Four Years in Ashantee* (by the missionaries Friedrich August Ramseyer and Johannes Kühne, edited by Mrs. Weitbrecht; with introduction by Rev. Dr. Gundert, and preface by Professor Christleib), London 1875.
- RATTRAY 1923: R. S. RATTRAY, *Ashanti*, Oxford 1923.
- RATTRAY 1927: R. S. RATTRAY, *Religion and Art in Ashanti*, London 1927.
- RATTRAY 1929: R. S. RATTRAY, *Ashanti law and constitutions*, Oxford 1929.
- SMITH 1987: F. T. SMITH, "Symbols of Conflict and Integration in Frafra Funerals", in *African Arts* 21, 1, pp. 46-51, 87.
- SMITH 2004: D. J. SMITH, "Burials and Belonging in Nigeria: Rural-Urban Relations and Social Inequality in a Contemporary African Ritual", in *American Anthropologist*, n. s., 106, 3, 2004, pp. 569-579.
- SUTHERLAND-ADDY 2009-2010: E. SUTHERLAND-ADDY, "The Funeral as a Site for Choreographing Modern Identities in Contemporary Ghana", in *Ghana Studies* 12-13, 2009-2010, pp. 217-248.
- TERRAY 1995: E. TERRAY, *Une histoire du royaume abron du Gyaman. Des origines à la conquête coloniale*, Paris 1995.
- TSCHUMI 2008: R. TSCHUMI, *The Buried Treasures of the Ga. Coffin Art in Ghana*, Bern 2008.
- TURNER 1968: V. TURNER, *The Drums of Affliction. A Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia*, Oxford 1968.
- TURNER 1982: V. TURNER, *Celebration. A World of Art and Ritual*, Washington D.C. 1982.
- VALSECCHI 2011: P. VALSECCHI, *Power and State Formation in West Africa. Appolonia from the Sixteenth to the Eighteenth Century*, Basingstoke - New York 2011.
- WILKS 1975: I. WILKS, *Asante in the Nineteenth Century: The Structure and Evolution of a Political Order*, Cambridge 1975.
- WILKS 1982: I. WILKS, "The State of the Akan and the Akan States: A Discussion", in *Cahiers d'Études Africaines* XXII, 3-4, "Systèmes étatiques africains", 1982, pp. 231-49.
- WILKS 2005: I. WILKS, "The Forest and the Twis", in G. CHOUIN, C. H. PERROT, G. PESCHEUX (a cura di), *Approches croisées des mondes Akan I*, in *Journal des Africanistes* 75, 1, Paris 2005, pp. 19-75.
- WITTE 2003: M. DE WITTE, "Money and Death: Funeral Business in Asante, Ghana", in *Africa. Journal of the International African Institute* 73, 4, 2003, pp. 531-559.
- WOODMAN 1996: G. R. WOODMAN, *Customary Land Law in the Ghanaian Courts*, Accra 1996.



Per vedere il filmato integrale dell'intervento inquadrare il QR Code con il cellulare (dopo aver scaricato l'apposita applicazione).

SOCIETÀ DEI VIVI, COMUNITÀ DEI MORTI: TRENT'ANNI DOPO

Nel 1985, sui Dialoghi di Archeologia, in un numero monografico sui rapporti tra archeologia e antropologia, veniva pubblicato un contributo di Bruno D'Agostino dall'intrigante titolo "Società dei vivi, comunità dei morti: un rapporto difficile"¹. Lo studioso asseriva come fosse impossibile considerare le tombe di una necropoli specchio fedele della struttura sociale. La necropoli, in quest'ottica, poteva essere immaginata solo come una complicata metafora di quelle strutture, i corredi come peculiari narrazioni da interpretare secondo specifici codici, in alcuni casi tendenti a mascherare o a nascondere l'identità in vita del defunto.

D'Agostino citava correttamente in nota l'intervento di Ian Hodder al *meeting* della Society for American Archaeology tenutosi a Philadelphia nella primavera del 1980.

In quest'importante primo manifesto dell'archeologia post-processuale Hodder, riprendendo le teorie di un ideologo del blairismo, Anthony Giddens, tra l'altro scriveva:

Depending on the ideology material symbols in burial could be used and could relate to ranking in different ways. If here was an ideology of denial, we might find that the burial pattern denied the social differentiation... what goes in the graves can be used as part of an ideology which makes domination acceptable by denying it [...].

In altri casi:

[...] we might find that burial differentiation accurately reflects social differentiation².

In realtà nello stesso articolo d'Agostino riconosceva l'importanza dell'esperienza condotta dagli esponenti della scuola francese di psicologia della storia, in particolare Jean-Pierre Vernant (come d'Agostino uno studioso di formazione marxista), che nel 1964 aveva istituito, presso l'Ecole Pratique des Hautes Etudes il centro Louis Gernet sullo studio delle società antiche.

Fin dall'inizio gli aderenti del centro avevano sviluppato una serie di dibattiti sulle pratiche funerarie intese come metafora e non semplice riflesso delle società antiche. Nel 1976 quest'ipotesi era stata il fulcro di un celebre ciclo di lezioni tenute da Vernant al Collège de France; l'anno seguente, con il coordinamento di Gnoli e Vernant e con la partecipazione di diversi studiosi italiani (tra cui D'Agostino, che portava una relazione su alcune sepolture di Pontecagnano) e francesi, si era tenuto a Ischia un convegno dal titolo *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, i cui atti vennero pubblicati purtroppo solo nel 1982³.

¹ D'AGOSTINO 1985.

² HODDER 1980, pp. 152-153.

³ GNOLI, VERNANT 1982.

Una posizione simile a quella di D'Agostino e dei suoi colleghi francesi, in un convegno su *Lazio arcaico e mondo greco* tenutosi alcuni mesi prima, sempre nel 1977, a Roma, era stata sostenuta in un celebre articolo (anche questo peraltro mai citato in alcun testo post-processuale!) sulle sepolture datate tra metà del VI e V secolo a.C. nel Lazio, di Giovanni Colonna⁴.

Riscontrando la povertà, se non la quasi completa assenza, nella nostra regione, di sepolture di quest'epoca (un dato assolutamente in contrasto sia con la ricchezza delle tombe della fase precedente, sia con l'evidenza dello sviluppo urbanistico e architettonico ben visibile a Roma e in altri centri del Lazio), Colonna esamina le spiegazioni offerte da vari studiosi (le tombe di quel periodo non sono state trovate / mancano perché sono state distrutte o spogliate / mancano perché non ci sono mai state) smontandole una a una, fino ad arrivare alla teoria espressa da Pinza nel 1912 (le tombe ci sono ma siamo noi a non saperle riconoscere). Colonna dimostra l'esattezza di questo assunto riconoscendo in alcuni corredi laziali "poveri" le sepolture di questo periodo. Tale "povertà" dei corredi va interpretata come conseguenza di ben precise disposizioni giuridiche di tipo suntuario che Colonna riconduce in modo convincente alla Legge delle XII tavole, datata al V secolo a.C., ma il cui impianto risente certamente dell'influenza delle disposizioni di Solone ad Atene della metà del VI secolo a.C.

È infine interessante notare come l'origine di una simile "linea" di pensiero possa essere rintracciata addirittura in un libro del 1944 (*Progress and Archaeology*) del più importante studioso di preistoria del Novecento, Vere Gordon Childe.

Childe sostiene che sulla base dei dati archeologici si può constatare come man mano che la ricchezza media di una società cresce sempre meno oggetti di corredo vengono messi nelle sepolture e, più in generale, come in conseguenza dello sviluppo della tecnologia sempre meno "ricchezza" venga dissipata nei rituali funerari o nei sacrifici. Unico dei suoi contemporanei a conoscere la letteratura sovietica, Childe a sua volta si ispirava a un testo del 1935 di Kruglov e Podgayetskij, *Le società pre-claniche delle steppe dell'Europa orientale*, in cui si sosteneva come il fenomeno si dovesse attribuire alla crescente avidità degli eredi che in coincidenza con l'affermazione della proprietà privata come fonte di ricchezza divennero sempre più riluttanti a seppellire con i loro parenti oggetti di valore, preferendo tenerli per sé⁵.

Anche la teoria processuale della *social persona*, del resto, ha un suo significativo antecedente in un articolo del 1951 di Karl-Heinz Otto (uno studioso della ex Germania orientale) sulle possibilità di ricostruire i ruoli ricoperti in vita dai defunti sepolti nelle ricche tombe della cultura dell'antica età del bronzo della cultura centro-europea di Aunjetitz⁶.

Qui Otto cercava di identificare sulla base degli oggetti del corredo le figure del condottiero, dei capi militari e dei sacerdoti, delineando l'esistenza di un'élite che sorge in varie parti d'Europa, nello stesso periodo (si vedano le sepolture più eminenti dell'Almeria, in Spagna, e del Wessex, in Gran Bretagna), e che deve la sua

⁴ COLONNA 1977.

⁵ CHILDE 1944.

⁶ OTTO 1955.

fortuna al controllo della produzione metallurgica. Otto considerava queste culture come correlati archeologici della cosiddetta “democrazia militare” di Engels (si veda *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, del 1884), che la considerava l'ultimo stadio della barbarie immediatamente precedente la civiltà, riscontrabile nelle tradizioni sui Greci dell'età eroica, le tribù italiche precedenti la fondazione di Roma, i Germani del tempo di Tacito e i Vichinghi.

Scendendo dai cieli della teoria ai concreti dati archeologici, nella protostoria dell'Italia centrale tirrenica (e in una certa misura anche del resto della penisola) è possibile individuare periodi in cui la struttura sociale appare profondamente mascherata, come la fase antica della prima età del ferro e altri in cui le élites decidono di autorappresentarsi come tali, come la fase recente dello stesso periodo. Senza arrivare al modello proposto più di venti anni fa da Jean-Paul Demoule, secondo il quale le oscillazioni tra le fasi della preistoria europea in cui ci sono forti concentrazioni di potere archeologicamente riconoscibili e altre con manifestazioni di tipo funerario o cultuale assai meno rilevanti derivano dai ricorrenti tentativi della popolazione (a volte riusciti, a volte no) di mettere un freno a un tipo di organizzazione troppo ineguale e centralizzata⁷, bisogna dunque riconoscere in questi mutamenti di costume un riflesso profondo della dialettica tra i gruppi responsabili della formazione delle prime entità protourbane e protostatali e il resto della popolazione; in altre parole, da un lato il desiderio di non alimentare contrasti sociali all'inizio del gigantesco esperimento della fondazione delle città, dall'altro la necessità, con l'evoluzione del processo di trasformazione dei centri protourbani in vere e proprie città, di usare la piena ostentazione del proprio potere, legata all'impiego della forza (le tante tombe di guerriero ce lo testimoniano) come strumento di dominio dei pochi sui tanti.

ALESSANDRO GUIDI

Roma 3. Università degli studi

BIBLIOGRAFIA

- CHILDE 1944: V. G. CHILDE, *Progress and Archaeology*, London 1944.
- COLONNA 1977: G. COLONNA, “Un aspetto oscuro del Lazio arcaico. Le tombe del VI-V secolo a.C.”, in *Lazio arcaico e mondo greco, La parola del passato XXXII*, 1977, pp. 131-165.
- D'AGOSTINO 1985: B. D'AGOSTINO, “Società dei vivi, comunità dei morti: un rapporto difficile”, in *Dialoghi di Archeologia* n.s. II, 1985, pp. 47-58.
- DEMOULE 1993: J. P. DEMOULE, “L'archéologie du pouvoir”, in A. DAUBIGNEY (a cura di), *Fonctionnement social de l'âge du fer. Opérateurs & hypothèses pour la France*, Paris 1993, pp. 259-274.
- GNOLI, VERNANT 1982: G. GNOLI, J. P. VERNANT (a cura di), *La mort, le morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge 1982.
- HODDER 1980: I. HODDER, “The identification and interpretation of ranking in prehistory: a contextual perspective”, in C. RENFREW, S. SHENNAN (a cura di), *Ranking, resource and exchange. Aspects of the archaeology of early European society*, Cambridge 1980, pp. 150-154.
- OTTO 1955: K. H. OTTO, “Die Sozialökonomische Verhältnisse bei den Stämmen der Leubinger Kultur in Mitteldeutschland”, in *Etnographisch-Archäologische Forschungen* 3, 1955, pp. 1-124.

⁷ DEMOULE 1993.



Per vedere il filmato integrale dell'intervento inquadrare il QR Code con il cellulare (dopo aver scaricato l'apposita applicazione).

DURCH DIESE HOHLE GASSE MUSS ER KOMMEN: L'INELUDIBILE STRETTOIA DELLA DETERMINAZIONE DI SESSO ED ETÀ ALLA MORTE NEI REPERTI ODONTOSCHELETRICI UMANI

Introduzione

Le organizzazioni sociali, le strategie di sussistenza, i riti funebri – e i modi in cui essi si materializzano nella documentazione bio-archeologica – rappresentano l'obiettivo principale della moderna antropologia fisica. Non a caso, nel corso degli ultimi decenni l'interesse delle scienze storico-archeologiche per le evidenze desumibili dalle analisi dei resti umani da contesti archeologici è andato crescendo. Ossa e denti umani rappresentano, infatti, una fonte informativa essenziale per la ricostruzione delle caratteristiche e delle dinamiche delle popolazioni antiche, soprattutto se lette e definite all'interno di un sistema integrato di evidenze biologiche, ecologiche, storiche e archeologiche. Tuttavia, l'estrazione e l'interpretazione dei dati funerari non sono processi semplici e lineari: la comunità dei morti molto raramente tende a riflettere quella dei vivi, piuttosto, rappresenta il risultato dell'interazione di fenomeni culturali, ambientali e biologici che non sono sempre quantificabili¹.

Con particolare riferimento al contributo proprio dell'antropologia fisica nelle ricostruzioni delle società del passato, si vogliono qui presentare e discutere criticamente le potenzialità e i limiti della raccolta dei dati biologici di base (sesso ed età alla morte) e della loro elaborazione popolazionistica-demografica.

Qualsiasi tipo di analisi antropologica, sia essa semplice o complessa, sia essa attuata con metodi tradizionali o mediante avanzate tecniche d'indagine, deve, necessariamente, tener conto di due fondamentali parametri: il sesso e l'età alla morte dell'individuo(i) in esame. Conseguentemente, nessuna ricostruzione popolazionistica (concernente, ad esempio, la paleodieta, la paleoepidemiologia, la paleopatologia, i trend migratori, la paleogenetica) può prescindere dal profilo demografico del campione scheletrico in esame. Per tale motivo, gran parte degli studi di biologia dello scheletro, sin dai suoi inizi, è stata dedicata alla questione di come ottenere migliori stime di sesso ed età alla morte e come ricostruire un quadro demografico coerente a partire dai dati individuali ottenuti da ossa e denti. In effetti, pochi altri settori dall'antropologia fisica sono stati esplorati tanto estesamente e, allo stesso tempo, sottoposti a critica così serrata. Sin dagli anni '80 del secolo scorso una serie di contributi sperimentali e teorici ha messo sostanzialmente in discussione le tecniche d'identificazione/quantificazione del dimorfismo sessuale e dei tassi d'invecchiamento sullo scheletro e sui denti, arrivando a ridurre, se non a minare, l'affidabilità delle determinazioni. Non di grande aiuto è stata l'introduzione dello studio del DNA antico (per la diagnosi di sesso) e rari sono i casi in letteratura che ne abbiano fatto uso in modo convincente e sistematico (cfr. *infra*). Sorte anche peggiore è riservata alla determinazione dell'età di morte negli individui, soprattutto adulti maturi e senili, ove è stato spesso stigmatizzato

¹ D'AGOSTINO 1985.

come il grado di indeterminazione sia veramente elevatissimo. Eppure, come prima affermato, la stima del sesso biologico e dell'età alla morte rappresenta il parametro interpretativo fondamentale di qualsiasi ricostruzione, interpretazione, ipotesi e teoria sul record funerario ed è un passo ineludibile, anche se ulteriormente "complicata" dalla destrutturazione imposta dall'*Osteological Paradox*² sul rapporto tra le comunità dei vivi e il loro aspetto biologico nei campioni di mortalità. Si viene quindi a creare un collo di bottiglia (la *hohle Gasse*) attraverso cui deve passare l'interpretazione antropologica (il povero Balivo) che rischia di perire sotto i verrettoni della critica del dato (l'eroico Guglielmo Tell). Questo stato di fatto non ha però in alcun modo inibito il progredire degli studi antropologici e dell'archeologia funeraria, e raro, se non del tutto assente, è l'accenno a questa problematica di base nei contributi a stampa. Anzi, sempre più chiaramente, si sta formando un consenso sulle tecniche di stima dei due parametri, che ormai sembra sostanzialmente basarsi non più solamente su oggettive misure parametriche, ma anche su modelli interpretativi esperienziali che spesso sembrano avere un'efficacia molto superiore di quanto atteso³.

La determinazione del sesso biologico

A partire dall'osservazione delle differenze morfologiche e dimensionali tra scheletri maschili e femminili, numerosi metodi diagnostici sono stati sviluppati e vengono oggi comunemente usati nelle indagini di routine⁴. Allo stesso tempo, si continua a lavorare per incrementare il numero degli indicatori osteo-dentari e affinare le tecniche di rilevamento, alla ricerca di una sempre maggiore affidabilità delle stime. Dal lavoro di Stone e collaboratori⁵ del 1996, la paleoantropologia si è arricchita dell'analisi del DNA antico quale ulteriore strumento diagnostico; tuttavia, l'esperienza ha dimostrato come il tempo e i costi legati a simili analisi le rendano non sempre applicabili e comunque quasi mai su larga scala⁶.

Per quanto riguarda i criteri morfologici, i più comunemente usati, non si registrano sostanziali avanzamenti metodologici rispetto al lavoro di Ferembach e collaboratori del 1979⁷. Il metodo da loro presentato implica una specifica formazione – e un certo grado di esperienza – da parte dell'operatore, in quanto le valutazioni vengono effettuate sulla base di osservazioni qualitative (grande, piccolo; meno sporgente, più sporgente, etc), chiaramente influenzate dal giudizio soggettivo. Tutto questo riduce il tasso di coerenza nella ripetibilità e nella replicabilità delle stime⁸. Ciò nonostante,

² WOOD *ET AL.* 1992.

³ FALYS, LEWIS 2011; BACCINO *ET AL.* 1999.

⁴ Si veda ad esempio FEREMBACH *ET AL.* 1979. BUIKSTRA, MIELKE 1985; BUIKSTRA, UBELAKER 1994; KROGMAN, ISCAN 1986; ISCAN, KENNEDY 1989; WHITE, FALKENS 2000; GARVIN 2012.

⁵ STONE *ET AL.* 1996.

⁶ Per una review di tale metodologia ÁLVAREZ-SANDOVAL *ET AL.* 2014.

⁷ FEREMBACH *ET AL.* 1979.

⁸ WALRATH *ET AL.* 2004.

le stime del sesso dello scheletro possono raggiungere livelli molto elevati di affidabilità: dal 90% per il solo cranio, al 95% per il solo bacino, al 98% utilizzando i due distretti in combinazione⁹. Spradley e Jantz¹⁰ hanno dimostrato valori simili per alcune variabili metriche del post-cranio relative al bacino e alle epifisi delle ossa lunghe. I metodi di stima su base dimensionale sono inoltre applicabili anche a resti molto frammentari (come nel caso d'individui cremati)¹¹ grazie a insiemi di misure rigorosamente definite¹² che assicurano una maggiore oggettività (e replicabilità) dei rilevamenti. Tuttavia, il dimorfismo dimensionale – poiché fortemente dipendente dal background genetico, dalle condizioni di vita e dalla variabilità interna della popolazione in esame – risulta un parametro non pienamente esente da errori di classificazione. Numerosi studi hanno dimostrato inoltre che gli standard metrici e morfologici derivati da popolazioni moderne perdono molto della loro efficacia qualora applicati a serie scheletriche cronologicamente e geograficamente distanti¹³. Maggiore problematicità presenta la determinazione di sesso in individui immaturi, poiché il dimorfismo sessuale scheletrico si esprime pienamente solo nel periodo post pubere e alla fine dell'accrescimento. I metodi proposti¹⁴ non sembrano essere convincenti e non è ancora stato individuato (o forse, molto probabilmente, non esiste) un distretto anatomico di tessuto mineralizzato che permetta di andare significativamente oltre la soglia del 50% di affidabilità, meglio quindi del lancio della moneta.

Nei contesti con grande prevalenza di individui immaturi, o laddove la determinazione di sesso degli infanti sia di rilevanza, l'unica soluzione possibile rimane l'analisi del DNA antico¹⁵, ove sufficientemente conservato.

La determinazione dell'età alla morte

La determinazione dell'età alla morte pone senza dubbio maggiori criticità rispetto alla diagnosi di sesso. Anche in questo caso, diversi distretti scheletrici e diversi criteri sono stati provati e testati con risultati non sempre soddisfacenti. Il principio di fondo è quello di individuare su ossa e denti processi graduali di accrescimento (nei giovanili) o di invecchiamento (negli adulti) e di ricondurli a classi di età. In linea generale un marcatore di età, sia esso scheletrico o dentario, si rivela utile e affidabile qualora soddisfi una serie di condizioni, quali: il cambiamento temporale progressivo attraverso stadi chiaramente identificabili e distinguibili tra le diverse età; l'applicabilità che si estenda per tutta la durata della vita o almeno per ampi tratti di

⁹ KROGMAN, ISCAN 1986, ROGERS, SAUNDERS 1994.

¹⁰ SPRADLEY, JANTZ 2011.

¹¹ La Sezione di Bioarcheologia del Museo Nazionale Preistorico Etnografico "Luigi Pigorini" ha avviato un'originale linea d'indagine per la creazione di standard metrici specifici per la determinazione del sesso sui resti cremati (D'INNOCENZO ET AL. 2015).

¹² WEISS 1973.

¹³ WALKER 2008; GUYOMARC'H, BRUZEK 2011; GARVIN 2012.

¹⁴ Si veda la revisione di SUTTER 2003.

¹⁵ Si veda, ad esempio, MAYS, FAERMAN 2001; HASSAN ET AL. 2014.

essa; la ridotta influenza da parte di fattori ambientali e stili di vita, quali ad esempio patologie, alimentazione, carico di lavoro, ecc; e, infine, la buona correlazione con l'età cronologica del soggetto¹⁶.

I criteri utilizzati per la determinazione dell'età alla morte degli individui giovanili si differenziano nettamente da quelli che si riferiscono agli adulti. Per i primi ci si affida per lo più al processo di formazione ed eruzione dei denti e all'ossificazione, fusione e aumento dimensionale di diversi elementi¹⁷. Per i secondi prevalgono invece gli indicatori legati a processi di natura depletiva o degenerativa, rilevati sia tramite osservazioni morfologiche (usura dei denti, alterazioni a carico della sinfisi pubica ecc), sia attraverso tecniche radiologiche¹⁸, sia attraverso metodi istologici¹⁹. Poiché il processo di crescita e sviluppo è piuttosto regolare e costante, anche tra popolazioni geneticamente distanti, i criteri utilizzati per i subadulti risultano certamente più affidabili, permettendo, tra l'altro, di ottenere stime per classi di età particolarmente ridotte²⁰.

Nonostante il gran numero di studi pubblicati sull'argomento e la continua ricerca di tecniche e metodi più affinati e affidabili, occorre comunque sottolineare che nessun criterio è esente da limiti applicativi in modo tale da garantire elevati livelli di affidabilità (buona concordanza tra età biologica ed effettiva età cronologica) e di precisione delle stime²¹. Una delle principali fonti di errore nella stima dell'età scheletrica è la variabilità individuale e popolazionistica nei processi di accrescimento, maturazione e invecchiamento²², la dissociazione tra età cronologica e biologica è inoltre influenzata dal background genetico, nonché da fattori ambientali, quali il tipo e l'entità di attività fisica, lo stato di salute, la nutrizione, o la presenza di specifiche patologie. Osservazioni sperimentali hanno inoltre evidenziato come i tassi di modificazione in relazione all'età non siano omogenei tra i diversi distretti anatomici, anche di un singolo individuo²³.

Un ulteriore elemento di criticità nella determinazione dell'età alla morte riguarda l'effettiva applicabilità di standard derivati da serie di riferimento moderne a campioni scheletrici di diversa provenienza cronologica e geografica²⁴.

La questione è stata sollevata in particolare da Bocquet-Appel e Masset nel loro famoso contributo critico *Farewell to Paleodemography*²⁵. Gli autori rilevano come le stime ottenute sui campioni in esame tendano a riflettere la distribuzione per età delle serie di riferimento inizialmente utilizzate per lo sviluppo dei criteri di attribuzione di età, discostandosi dalla reale distribuzione di mortalità del sepolcreto. La questione

¹⁶ SPIRDUSO 1995; SCHMITT *ET AL.* 2002; COX 2000; CORSINI *ET AL.* 2005.

¹⁷ Per una rassegna, si veda SCHAEFER *ET AL.* 2009.

¹⁸ MACCHIARELLI *ET AL.* 1990.

¹⁹ Si veda la sintesi in KEMKES-GROTTENHALER 2002.

²⁰ KLEPINGER 2006.

²¹ SOOMER *ET AL.* 2003; BACCINO *ET AL.* 1999; GARVIN, PASSALACQUA 2012; GARVIN *ET AL.* 2012.

²² NAWROCKI 2010, per una discussione approfondita.

²³ SPIRDUSO 1995.

²⁴ KATZ, SUCHEY 1989; SCHMITT 2004; FALYS *ET AL.* 2006; HENS *ET AL.* 2008; MERRITT 2014; MAYS 2014.

²⁵ BOCQUET-APPEL, MASSET 1982.

dell'intrinseca influenza del campione di riferimento è parzialmente superabile dall'adozione di metodi che prendano contemporaneamente in considerazione un elevato numero d'indicatori osteologici e dentari²⁶. Tra questi, si annoverano il metodo "combinato"²⁷, quello multifattoriale²⁸ e l'analisi trasizionale²⁹. Tali criteri di analisi assicurano un maggiore successo diagnostico, ma la loro efficacia è molto dipendente dal grado di completezza dello scheletro e dunque dalla possibilità di rilevare tutti gli indicatori previsti.

Una nuova generazione di studi, per lo più concentrata sulla rivalutazione critica delle metodologie³⁰ ha permesso comunque di mantenere in limiti accettabili l'errore diagnostico a livello di campioni sufficientemente numerosi.

La determinazione di età alla morte è '*an art, not a precise science*' scriveva Maples circa 30 anni fa³¹, un'affermazione che, per certi versi, alla luce di quanto finora esposto, rimane ancora attuale. Eppure quest'ambito di ricerca continua a ricevere nuovi impulsi, sia nella valutazione delle potenzialità informative di nuovi indicatori di età³² sia nella ricerca di una maggiore standardizzazione dei rilevamenti, con la precipua finalità di rendere tali analisi più scientifiche e meno soggettive³³.

Tra i pochissimi indicatori di età alla morte che soddisfano i criteri sopra esposti vi sono le tecniche di analisi istologica dei tessuti dentari. Lo smalto e dentina (lo studio delle anulazioni del cemento dentario è cosa a parte³⁴) hanno, infatti, la caratteristica di accrescere in modo ritmico, misurabile tramite specifici marcatori temporali (cross striations, linee di Retzius, nello smalto, linee di Owen e di Adresen nella dentina³⁵) e non si modificano nel tempo (al massimo si obliterano per usura). Inoltre, quando la secrezione della matrice proteica di questi tessuti e la loro mineralizzazione (amelogenesi e dentinogenesi) sono disturbati da agenti stressanti (stati patologici o momenti di stress fisiologico normale) si possono osservare delle linee Retzius e di Adresen più marcate³⁶.

Poiché la nascita, passaggio anche traumatico dalla protetta vita intra uterina all'ambiente extrauterino, lascia nello smalto dei denti decidui (e nei primi molari permanenti) una linea di Retzius accentuata chiamata linea neonatale (NL³⁷) è possibile fissare per ciascun individuo, che abbia ancora dei denti decidui (e/o un primo molare permanente) in formazione, il momento "zero" della cronologia.

²⁶ KEMKES-GROTTENHALER 2002.

²⁷ ACSADI, NEMESKÉRI 1970.

²⁸ LOVEJOY ET AL. 1985.

²⁹ BOLDSSEN ET AL. 2002.

³⁰ Ad esempio GOWLAND, CHAMBERLAIN 2002; HOPPA, VAUPEL 2002; SOOMER ET AL. 2003; GOWLAND 2007; JACKES 2011.

³¹ MAPLES 1989, p. 323.

³² FALYS, PRANGLE 2015; TANG ET AL. 2014.

³³ KONIGSBERG ET AL. 2016.

³⁴ Si veda GEUSA ET AL. 1999.

³⁵ Si veda SMITH ET AL. 2006.

³⁶ FITZGERALD ET AL. 1999.

³⁷ SABEL ET AL. 2008.

Contando quindi i marcatori di accrescimento (giornalieri o circa settimanali) a partire dalla LN è possibile quindi dedurre con ottima approssimazione l'età cronologica in cui lo smalto (e la dentina) hanno smesso di crescere. Se l'arresto della crescita fu dovuto alla morte dell'individuo, si ha quindi una stima accurata dell'età cronologica alla morte. In pratica si può determinare l'età alla morte di soggetti infantili tra zero e circa i 6,5 sei anni di età. Smith e co-autori³⁸, lavorando sui macachi, hanno riportato che le tecniche istologiche di età alla morte tendenzialmente offrono una sovrastima del 3,5% e presentano una differenza assoluta media del 7,2%, se comparati con l'età nota. Pertanto, i metodi basati sull'istologia dei tessuti dentali offrono, rispetto ai tradizionali metodi morfologici, una diagnosi molto più precisa dell'età infantile alla morte e dovrebbero essere maggiormente utilizzati, in particolare, per la ricostruzione dei profili di mortalità infantile negli studi sull'età di svezzamento.

La paleodemografia

Le ricostruzioni paleodemografiche a partire dall'analisi dei resti scheletrici di provenienza archeologica hanno la potenzialità di fornire informazioni circa la struttura, le dimensioni e le dinamiche bio-demografiche delle popolazioni umane del passato. L'elaborazione dei parametri individuali di base (sesso ed età alla morte) – attraverso il calcolo di indici demografici e la costruzione di tavole di mortalità – consente teoricamente di descrivere la popolazione di riferimento in termini di sex-ratio, natalità, mortalità, aspettativa di vita, etc. La stima di tali parametri offre una chiave di lettura per la valutazione di particolari aspetti paleopatologici e paleoepidemiologici, per la definizione delle condizioni di vita e del grado di adattamento delle popolazioni all'ambiente. Va comunque rilevato che, nonostante le ambiziose prospettive, l'effettiva efficacia della paleodemografia è indebolita da gravi criticità e limiti³⁹. Accanto alle questioni legate all'affidabilità delle determinazioni di sesso ed età alla morte degli individui (cfr. *supra*), fattori quali il recupero parziale del materiale scheletrico dai contesti funerari, l'influenza di pratiche funerarie differenziate (soprattutto per le classi di età più giovani) e possibili variazioni diacroniche e stagionali nell'uso delle aree sepolcrali agiscono sulla struttura del campione, inficiando le validità delle ricostruzioni paleodemografiche⁴⁰. Wood e collaboratori hanno inoltre individuato altre fonti di errore, come la non stazionarietà demografica, la mortalità selettiva e l'eterogeneità nascosta del rischio di morte degli individui appartenenti alla stessa classe di età⁴¹.

³⁸ SMITH *ET AL.* 2006.

³⁹ BOCQUET-APPEL, MASSET 1982, 1985, 1996; VAN GERVEN, ARMELAGOS 1983; KONIGSBERG, FRANKENBERG 1994, 2002; PAINE, HARPENDING 1998; HOPPA, VAUPEL 2002; JACKES 2011.

⁴⁰ BOCQUET-APPEL, MASSET 1982, 1985.

⁴¹ Per la discussione di tali fonti d'errore si veda WOOD *ET AL.* 1992 e i più recenti lavori di WRIGHT, YODER 2003; DEWITTE, STOJANOWSKI 2015.

Per la costruzione delle curve e delle tavole di mortalità emergono dunque importanti questioni teoriche, inerenti, tra le altre, la congruità dell'uso, in paleodemografia, di modelli demografici desunti dall'analisi di popolazioni moderne⁴². Per il calcolo dei parametri demografici, infatti, un campione deve essere considerato come una singola coorte d'individui con il medesimo intervallo di nascita. La popolazione in esame è assunta come stazionaria e chiusa, cioè caratterizzata dalla mancanza di flussi migratori e di eventi (di natura biologica e/o culturale) che ne abbiano alterato i tassi di mortalità, natalità e crescita. Quanto sia effettivamente possibile accertare l'esistenza tali condizioni a partire da un insieme di sepolture accumulate nel tempo è ancora oggetto di dibattito. Non è dunque un caso che studi paleodemografici, *sensu stricto*, siano ormai virtualmente spariti dalla letteratura internazionale, sostituiti da contributi incentrati su aspetti teorici e metodologici. Eppure è ancora presto per dire “addio alla paleodemografia”⁴³, rinunciare a definire il campione in esame almeno in termini di sex-ratio e distribuzione per categorie di età significa, infatti, limitare fortemente la possibilità di rilevare e interpretare correttamente dati di altra natura, tra i quali, gli indicatori di salute, di attività occupazionale, della dieta. Infine, contare i morti (e organizzarli in categorie di età) ha ancora senso, soprattutto se si opera un ampliamento degli obiettivi e delle strategie di ricerca. Le anomalie demografiche, se opportunamente riconosciute e interpretate, rappresentano una potenziale chiave di lettura degli eventi e delle dinamiche sociali che hanno determinate⁴⁴, a patto di intervenire con un nuovo approccio analitico e interpretativo fondato sulla stretta interazione tra le discipline storiche, archeologiche e antropologiche.

LUCA BONDIOLI

Sezione di Bioarcheologia - Museo Preistorico Etnografico Luigi Pigorini - Museo delle Civiltà Roma
luca.bondioli@beniculturali.it

ALESSANDRA SPERDUTI

Università di Napoli “L'Orientale”
asperduti@unior.it

ACKNOWLEDGMENTS

This article is the product of a long-term collaboration between the authors and Peter Garnsey (Emeritus Professor of History of Classical Antiquity, Jesus College – Cambridge). His precious inputs and comments contributed to the writing of this article. The authors wish to thank also Federica Crivellaro (Assistant Director In-Africa Project – University of Cambridge) for reviewing the manuscript.

⁴² WEISS 1973; COALE, DEMENY 1983; HOPPA, VAUPEL 2002.

⁴³ Titolo del famoso contributo di BOCQUET-APPEL, MASSET 1982: “*Farewell to paleodemography*”.

⁴⁴ Tra i quali specifici costumi funerari, migrazioni; infanticidi, sacrifici, guerre, esecuzioni, schiavismo, epidemie, catastrofi naturali.

BIBLIOGRAFIA

- ACSÁDI, NEMESKÉRI 1970: G. ACSÁDI, J. NEMESKÉRI, *History of human life span and mortality*, Budapest 1970.
- ALQAHTANI 2009: S. J. ALQAHTANI, *Atlas Of Human Tooth Development and Eruption*, Queen Mary and Westfield College 2009.
- ÁLVAREZ-SANDOVAL ET AL. 2014: B. A. ÁLVAREZ-SANDOVAL, L. R. MANZANILLA, R. MONTIEL, "Sex Determination in Highly Fragmented Human DNA by High-Resolution Melting (HRM) Analysis", in *PLoS ONE* 9(8), 2014, e104629, <<http://doi.org/10.1371/journal.pone.0104629>>.
- BACCINO ET AL. 1999: E. BACCINO, D. H. UBELAKER, L.-A. C. HAYEK, A. ZERILLI, "Evaluation of seven methods of estimating age at death from mature human skeletal remains", in *Journal of Forensic Science* 44, 1999, pp. 931-936.
- BOCQUET-APPEL, MASSET 1982: J.-P. BOCQUET-APPEL, C. MASSET, "Farewell to paleodemography", in *Journal of Human Evolution* 11, 1982, pp. 321-333.
- BOCQUET-APPEL, MASSET 1985: J.-P. BOCQUET-APPEL, C. MASSET, "Paleodemography: resurrection or ghost?", in *Journal of Human Evolution* 14, 1985, pp. 107-111.
- BOCQUET-APPEL, MASSET 1996: J.-P. BOCQUET-APPEL, C. MASSET, "Palaeodemography: expectancy and false hope", in *American Journal of Physical Anthropology* 89, 1996, pp. 235-256.
- BOLDSEN ET AL. 2002: J. L. BOLDSEN, O. R. MILNER, L. K. KONIGSBERG, J. W. WOOD, "Transitional analysis: a new method for estimating age from skeletons", in R. D. HOPPA, J. VAUPEL (eds.), *Paleodemography: age distributions from skeletal samples*, Cambridge 2002, pp. 73-106.
- BONDIOLI, SPERDUTI, 2011: L. BONDIOLI, A. SPERDUTI, "Comunità dei morti ed individui scheletrici: dallo studio di popolazioni alla ricostruzione della storia biologica individuale", in V. NIZZO (ed.), *Dalla nascita alla morte: antropologia e archeologia a confronto*. Atti dell'Incontro Internazionale di studi in onore di Claude Lévi-Strauss. Roma, Museo Nazionale Preistorico Etnografico "Luigi Pigorini", Roma 2011, pp. 431-460.
- BUIKSTRA, MIELKE 1985: J. E. BUIKSTRA, J. H. MIELKE, "Demography, diet and health", in R. I. GILBERT, J. H. MIELKE (eds.), *The Analysis of Prehistoric Diets*, Orlando 1985, pp. 359-422.
- BUIKSTRA, UBELAKER 1994: J. E. BUIKSTRA, D. H. UBELAKER, "Standards for data collection from human skeletal remains", Arkansas Archeological Survey Research Series 44, Fayetteville 1994.
- COALE, DEMENY 1983: A. J. COALE, P. DEMENY, *Regional Model Life Tables and Stable Populations*, Princeton 1983.
- CORSINI ET AL. 2005: M. CORSINI, A. SCHMITT, J. BRUZEK, "Ageing process variability on the human skeleton: artificial network as an appropriate tool for age at death assessment", in *Journal of Forensic Science* 148, 2005, pp. 163-167.
- COX 2000: M. COX, "Ageing adults from the skeleton", in M. COX, S. MAYS (eds.), *Human Osteology in Archaeology and Forensic Science*, London 2000, pp. 61-81.
- D'AGOSTINO 1985: B. D'AGOSTINO, "Società dei vivi, comunità dei morti: un rapporto difficile", in *Dialoghi di Archeologia* n.s. II, 1985, pp. 47-58.
- D'INNOCENZO ET AL. 2015: C. D'INNOCENZO, B. BRESADOLA, S. INTERLANDO, A. SPERDUTI, C. CAVAZZUTI, "Con il calibro tra la cenere. Nuovi standard metrici per la determinazione del sesso di resti umani incinerati", in *Congresso degli Antropologi Italiani*, Bologna 2015.
- DEWITTE, STOJANOWSKI 2015: S. N. DEWITTE, C. M. STOJANOWSKI, "The Osteological Paradox 20 years later: past perspectives, future directions", in *Journal of Archaeological Research* 23, 2015, pp. 397-450.
- FALYS ET AL. 2006: C. G. FALYS, H. SCHUTKOWSKI, D. WESTON, "Auricular surface ageing: worse than expected? A test of the revised method on a documented historic skeletal assemblage", in *American Journal of Physical Anthropology* 130, 2006, pp. 508-513.
- FALYS, LEWIS 2011: C. G. FALYS, M. E. LEWIS, "Proposing a way forward: a review of standardisation in the use of age categories and ageing techniques in osteological analysis (2004-2009)", in *International Journal of Osteoarchaeology* 21, 2011, pp. 704-716.

- FALYS, PRANGLE 2015: C. G. FALYS, D. PRANGLE, "Estimating age of mature adults from the degeneration of the sternal end of the clavicle", in *American Journal of Physical Anthropology* 156, 2015, pp. 203-214.
- FEREMBACH *ET AL.* 1979: D. FEREMBACH, I. E. SCHWIDETZKY, M. STLOUKAL, "Raccomandazioni per la determinazione dell'età e del sesso sullo scheletro", in *Rivista di Antropologia* 60, 1979, pp. 5-51.
- FITZGERALD *ET AL.* 1999: C. M. FITZGERALD, S. R. SAUNDERS, R. MACCHIARELLI, L. BONDIOLI, "Large scale histological assessment of deciduous crown formation", in J. T. MAYHALL, T. HEIKKINEN (eds.), *Dental Morphology*, Oulu 1999, pp. 92-101.
- GARVIN 2012: H. M. GARVIN, "Adult sex determination: methods and application", in D. C. DIRKMAAT (ed.), *A Companion to Forensic Anthropology*, Oxford, Malden 2012, pp. 239-247.
- GARVIN *ET AL.* 2012: H. M. GARVIN, N. V. PASSALACQUA, N. M. UHL, D. R. GIPSON, R. S. OVERBURY, L. L. CABO, "Developments in forensic anthropology: age at-death estimation", in D. C. DIRKMAAT (ed.), *A Companion to Forensic Anthropology*, Oxford, Malden 2012, pp. 202-223.
- GARVIN, PASSALACQUA 2012: H. M. GARVIN, N. V. PASSALACQUA, "Current practices by forensic anthropologists in adult skeletal age estimation", in *Journal of Forensic Science* 57, 2012, pp. 427-433.
- GEUSA *ET AL.* 1999: G. GEUSA, L. BONDIOLI, E. CAPUCCI, A. CIPRIANO, G. GRUPE, C. SAVORE, R. MACCHIARELLI, *Osteodental Biology of the People of Portus Romae (Necropolis of Isola Sacra, 2nd-3rd Cent. AD). II. Dental Cementum Annulations and Age at Death Estimates*, Digital Archives of Human Paleobiology, 2. Rome: Museo Nazionale "L. Pigorini" (CD-ROM, E-LISA, Milano), 1999.
- GOWLAND 2007: R. L. GOWLAND, "Age, ageism and osteological bias: the evidence from late Roman Britain", in M. HARLOW AND R. LAURENCE (eds.), *Age And Ageing In The Roman Empire*, *Journal of Roman Archaeology*, suppl. 65, 2007, pp. 153-169.
- GOWLAND, CHAMBERLAIN 2002: R. L. GOWLAND, A. T. CHAMBERLAIN, "A Bayesian approach to ageing perinatal skeletal remains: implications for the evidence of infanticide in Roman Britain", in *Journal of Archaeological Science* 29, 2002, pp. 677-685.
- GUYOMARC'H, BRUZEK 2011: P. GUYOMARC'H, J. BRUZEK, "Accuracy and reliability in sex determination from skulls: a comparison of Fordisc 3.0 and the discriminant function analysis", in *Forensic Science International* 208, 2011, pp. 80-e1.
- JACKES 2011: M. JACKES, "Representativeness and bias in archaeological skeletal samples", in S. C. AGARWAL, B. A. GLENCROSS (eds.), *Social Bioarchaeology*, Chichester 2011, pp. 107-146.
- HASSAN *ET AL.* 2014: N. A-M. HASSAN, K. A. BROWN, J. EYERS, T. A. BROWN, S. MAYS, "Ancient DNA study of the remains of putative infanticide victims from the Yewden Roman villa site at Hambleden, England", in *Journal of Archaeological Science* 43, 2014, pp. 192-197.
- HENS *ET AL.* 2008: S. M. HENS, E. RASTELLI, G. BELCASTRO, "Age estimation from the human os coxa: a test on a documented Italian collection", in *Journal of Forensic Science* 53, 2008, pp. 1040-1043.
- HOPPA, VAUPEL 2002: R. D. HOPPA, J. W. VAUPEL, *Paleodemography: age distributions from skeletal samples*, Cambridge 2002.
- IŞÇAN, KENNEDY 1989: M. Y. IŞÇAN, K. A. KENNEDY, *Reconstruction of life from the skeleton*, New York 1989.
- KATZ, SUCHEY 1989: D. KATZ, J. M. SUCHEY, "Race differences in pubic symphyseal aging patterns in the male" in *American Journal of Physical Anthropology* 80, 1989, pp. 167-172.
- KEMKES-GROTTENTHALER 2002: A. KEMKES-GROTTENTHALER, "Aging through the ages: historical perspectives on age indicator methods", in R. D. HOPPA, J. W. VAUPEL (eds.), *Paleodemography: age distributions from skeletal samples*, Cambridge 2002, pp. 48-72.
- KLEPINGER 2006: L. L. KLEPINGER, *Fundamentals of Forensic Anthropology*, Hoboken 2006.
- KONIGSBERG, FRANKENBERG 1994: L. W. KONIGSBERG, S. R. FRANKENBERG, "Paleodemography: Not quite dead", in *Evolutionary Anthropology* 3, 1994, pp. 92-105.

- KONIGSBERG, FRANKENBERG 2002: L. W. KONIGSBERG, S. R. FRANKENBERG, "Deconstructing death in paleodemography", in *American Journal of Physical Anthropology* 117, 2002, pp. 297-309.
- KONIGSBERG ET AL. 2016: L. W. KONIGSBERG, S. R. FRANKENBERG, H. M. LIVERSIDGE, "Optimal Trait Scoring for Age Estimation", in *American Journal of Physical Anthropology* 159, 2016, pp. 557-576.
- KROGMAN, İŞCAN 1986: W. M. KROGMAN, M. Y. İŞCAN, *The human skeleton in forensic medicine*, Springfield 1986.
- LOVEJOY ET AL. 1985: C. O. LOVEJOY, R. S. MEINDL, R. P. MENSFORTH, T. J. BARTON, "Multifactorial determination of skeletal age at death: A method and blind test of its accuracy", in *American Journal of Physical Anthropology* 68, 1985, pp. 1-14.
- MACCHIARELLI ET AL. 1990: R. MACCHIARELLI, A. SPERDUTI, L. BONDIOLI, "L'indagine radiografica dello scheletro nella attribuzione dell'età alla morte. II. Analisi sperimentale dei corpi vertebrali", in *Rivista di Antropologia* 68, 1990, pp. 103-127.
- MAPLES 1989: W. R. MAPLES, "The practical application of age-estimation techniques", in M. Y. İŞCAN (ed.), *Age Markers in the Human Skeleton*, Springfield 1989, pp. 319-324.
- MAYS 2014: S. MAYS, "A test of a recently devised method of estimating skeletal age at death using features of the adult acetabulum", in *Journal of Forensic Science* 59, 2014, pp. 184-187.
- MAYS, FAERMAN, 2001: S. MAYS, M. FAERMAN "Sex identification in some putative infanticide victims from Roman Britain using ancient DNA", in *Journal of Archaeological Science* 28, 2001, pp. 555-559.
- MERRITT 2014: C. E. MERRITT, "A test of Hartnett's revisions to the pubic symphysis and fourth rib methods on a modern sample", in *Journal of Forensic Science* 59, 2014, pp. 703-711.
- NAWROCKI 2010: S. P. NAWROCKI, "The nature and sources of error in the estimation of age at death from the skeleton", in K. LATHAMAND, M. FINNEGAN (eds.), *Age Estimation of the Human Skeleton*, Springfield 2010, pp. 79-101.
- PAINE, HARPENDING 1998: R. R. PAINE, H. C. HARPENDING, "Effect of sample bias on palaeodemographic fertility estimates", in *American Journal of Physical Anthropology* 105, 1998, pp. 231-240.
- ROGERS, SAUNDERS 1994: T. ROGERS, S. SAUNDERS, "Accuracy of sex determination using morphological traits of the human pelvis", in *Journal of Forensic Science* 39, 1994, pp. 1047-1056.
- SABEL ET AL. 2008: N. SABEL, C. JOHANSSON, J. KÜHNISCH, A. ROBERTSON, F. STEINIGER, J.G. NORÉN, G. KLINGBERG, S. NIETZSCHE, "Neonatal lines in the enamel of primary teeth. A morphological and scanning electron microscopic investigation", in *Archives of Oral Biology* 53, 2008, pp. 954-963.
- SCHAEFER ET AL. 2009: M. SCHAEFER, S. M. BLACK, L. SCHEUER, *Juvenile osteology: A laboratory and field manual*, Amsterdam 2009.
- SCHMITT 2004: A. SCHMITT, "Age-at-death assessment using the os pubis and the auricular surface of the ilium: a test on an identified Asian sample", in *International Journal of Osteoarchaeology* 14, 2004, pp. 1-6.
- SCHMITT ET AL. 2002: A. SCHMITT, P. MURAIL, E. CUNHA, D. ROUGE, "Variability of the pattern of aging on the human skeleton: evidence from bone indicators and implications on age at death estimation", in *Journal of Forensic Science* 47, 2002, pp. 1203-1209.
- SOOMER ET AL. 2003: H. SOOMER, H. RANTA, M. J. LINCOLN, A. PENTILÄ, E. LEIBUR, "Reliability and validity of eight dental age estimation methods for adults", in *Journal of Forensic Science* 48, 2003, pp. 149-152.
- SMITH ET AL. 2006: T. M. SMITH, D. J. REID, J. E. SIRIANNI, "The accuracy of histological assessments of dental development and age at death", in *Journal of Anatomy* 208, 2006, pp. 125-138.
- SPIRDUSO 1995: W. W. SPIRDUSO, *Physical dimensions of aging*, Champaign 1995.
- SPRADLEY, JANTZ 2011: M. K. SPRADLEY, R. L. JANTZ, "Sex estimation in forensic anthropology: skull versus postcranial elements", in *Journal of Forensic Science* 56, 2011, pp. 289-296.
- STONE ET AL. 1996: A. C. STONE, G. R. MILNER, S. PAABO, M. STONEKING, "Sex Determination of Ancient Human Skeletons Using DNA", in *American Journal of Physical Anthropology* 99, 1996, pp. 231-238.

- SUTTER 2003: R. C. SUTTER, "Nonmetric subadult skeletal sexing traits. I. A blind test of the accuracy of eight previously proposed methods using prehistoric known-sex mummies from Northern Chile", in *Journal of Forensic Science* 48, 2003, pp. 927-935.
- TANG *ET AL.* 2014: N. TANG, D. ANTOINE, S. HILLSON, "Application of the Bang and Ramm age at death estimation method to two known-age archaeological assemblages", in *American Journal of Physical Anthropology* 155, 2014, pp. 332-351.
- VAN GERVEN, ARMELAGOS 1983: D. P. VAN GERVEN, G. J. ARMELAGOS, "Farewell to paleodemography"? Rumors of its death have been greatly exaggerated", in *Journal of Human Evolution* 12, 1983, pp. 353-360.
- WALKER 2008: P. L. WALKER, "Sexing skulls using discriminant function analysis of visually assessed traits", in *American Journal of Physical Anthropology* 136, 2008, pp. 39-50.
- WALRATH *ET AL.* 2004: D. E. WALRATH, P. TURNER, J. BRUZEK, "Reliability test of the visual assessment of cranial traits for sex determination", in *American Journal of Physical Anthropology* 125, 2004, pp. 132-137.
- WEISS 1973: K. M. WEISS, "Demographic Models for Anthropology", in *American Antiquity* 38 (2), *Memoirs of the Society for American Archaeology* 27, 1973, pp. 1-186.
- WHITE, FOLKENS 2005: T. D. WHITE, P. A. FOLKENS, *The Human Bone Manual*, Boston 2005.
- WOOD *ET AL.* 1990: J. W. WOOD, G. R. MILNER, M. C. HARPENDING, K. M. WEISS, 1990. "The Osteological Paradox: Problems of inferring prehistoric health from skeletal samples", in *Current Anthropology* 33, 1990, pp. 343-358.
- WRIGHT, YODER 2003: L. E. WRIGHT, C. J. YODER, "Recent Progress in Bioarchaeology: Approaches to the Osteological Paradox", in *Journal of Archaeological Research* 11, 2003, pp. 43-70.

DISCUSSIONE GENERALE

MODERATORI

PIERO GIOVANNI GUZZO, STEFANO ALLOVIO

INTERVENTI DI

***STEFANO ALLOVIO, VALENTINO NIZZO,
MARIANO PAVANELLO, ANNA MARIA BIETTI SESTIERI,
BRUNO D'AGOSTINO, PIERO GIOVANNI GUZZO,
HENRI DUDAY, LUCA BONDIOLI, ROBERTO SIRIGU,
ALESSANDRO GUIDI, CARMELO RIZZO,
BARBARA PANICO, ALESSANDRA SPERDUTI***



Per vedere il filmato integrale della discussione inquadrare il QR Code con il cellulare (dopo aver scaricato l'apposita applicazione).

DISCUSSIONE GENERALE

STEFANO ALLOVIO: Questo era l'ultimo intervento. Mi dissocio dall'esigenza espressa da Luca Bondioli di avere più morti... [Risate] PIERO GIOVANNI GUZZO: Morti antichi... STEFANO ALLOVIO: Tutto un discorso incentrato sulla prudenza e poi gli ultimi dieci secondi... [Risate]. Direi di aprire le danze. Ringrazio tutti i relatori per la precisione nel mantenere i tempi. Abbiamo da programma più di un'ora di dibattito. Forse Valentino mi consentirai in parte anche di richiamare il dibattito della mattinata, perché ci sono discussioni in atto e anche il dibattito dei giorni precedenti, essendo questo l'ultimo atto di un appuntamento che si ripeterà, visto che oramai è una consuetudine incontrarci ogni tanto tra antropologi e archeologi.

VALENTINO NIZZO: Siccome fa freddo, rompiamo il ghiaccio. Sono felicissimo di aver invitato Luca Bondioli, davvero felice, non ti devi affatto sentire in colpa per il riferimento critico che hai fatto al mio articolo¹. Queste discussioni dovete farle fra di voi [antropologi fisici]. Tu nel tuo intervento non hai voluto menzionare l'articolo, perché ovviamente il riferimento implica anche la citazione del collega. Lo faccio io, perché nel mio articolo è riportata sia l'ipotesi di Mauro Rubini riguardo la tomba di Caracupa, sia l'obiezione che tu facesti all'epoca e lo scetticismo palesato in quell'occasione anche da Duday. Non ho voluto tuttavia all'epoca modificare il mio testo perché sarebbe stato necessario avere a disposizione un tuo scritto sul quale fondarmi per tenere conto delle tue critiche e motivazioni. E ti invito a farlo, magari nel testo della tua relazione. Se non emergono nuovi dati o vengono messi in discussione quelli editi, io non posso non tener conto di quello che è stato pubblicato finora, nel quale viene messo in luce un presunto handicap della defunta che sembra coerente con l'analisi della sepoltura e della disposizione del corredo, sulla base di una lettura complessiva di tutti i dati della necropoli di Caracupa e del resto del *Latium vetus*. La mia analisi era quindi fondata non su una singola sepoltura ma su un campione potenziale di 3500 contesti (non sempre editi integralmente e/o adeguatamente). Invito però i bioarcheologi e gli archeoanatomologi a intervenire di più in queste occasioni e a fare sentire di più la vostra voce, "Out of the appendix and into the dirt", come diceva la Buikstra², perché abbiamo davvero bisogno anche del vostro apporto critico. Faccio l'esempio delle analisi di Loretana Salvadei – che stimo molto – sui materiali osteologici di Osteria dell'Osa condotte insieme a Marshall Joseph Becker, autore della ricognizione dei resti antropologici anche per la necropoli di Pithekoussai. Se si tiene conto dei grammi effettivi su cui tali determinazioni spesso si fondano, dando in alcuni casi anche esiti con "???" sulla base di appena tre grammi di una incinerazione, si possono certo nutrire dei dubbi, ma come archeologo devo necessariamente prendere atto delle loro conclusioni e cercare di contestualizzarle rispetto al loro stesso

¹ Nell'intervento orale, Bondioli ha chiamato in causa criticamente l'interpretazione della tomba 12 di Caracupa avanzata in V. NIZZO, "Introduzione", in V. NIZZO (a cura di), *Dalla nascita alla morte: antropologia e archeologia a confronto. Incontro di studi in onore di Claude Lévi-Strauss*, Atti del Convegno Internazionale (Roma 2010), Roma 2011, pp. 30-33 (cfr. ivi anche il rif. alla nota 4 di p. 30), sulla base dei dati antropologici presentati preliminarmente da M. RUBINI in N. CASSIERI, "Una nuova tomba femminile da Caracupa Sermoneta", in S. RIZZO (a cura di), *Roma città del Lazio*, Catalogo della mostra (Roma 2002), pp. 76-82. Tale riferimento non è stato poi inserito nel contributo presentato negli atti da Bondioli e Sperduti, ma si è ritenuto utile preservare in questa sede tale cenno per garantire la comprensibilità e mantenere l'integrità della discussione [N.d.R.].

² J. E. BUIKSTRA, "Out of the Appendix and into the Dirt: Comments on Thirteen Years of Bioarchaeological Research", in M. L. POWELL, P. S. BRIDGES, A. M. W. MIRES (eds.), *What Mean These Bones?*, Tuscaloosa 1991, pp. 172-188 [N.d.R.].

livello di attendibilità, confrontandomi criticamente con tutti i dati disponibili. Fra l'altro, un caso di determinazione fondata su resti di appena tre grammi relativo a una incinerazione infantile di Pontecagnano su cui mi sono in passato soffermato³ è stato tempo fa richiamato da Bruno [d'Agostino] invocando maggiore prudenza per l'interpretazione che ne avevo dato anche sulla scorta dei dati antropologici⁴. Questi erano semplici esempi per vedere se dalla tua giustissima provocazione può poi nascere un confronto costruttivo e si può raccogliere insieme la fiaccola del dialogo.

A quest'ultimo proposito voglio fare un cenno al bell'intervento di Sirigu. Spero che in questa tre giorni abbiate fatto uno sforzo per comprendere il perché siano stati selezionati, tra i tanti pervenuti, determinati interventi o, magari, quale fosse la prospettiva che si auspicava potesse emergere da determinati interventi inseriti nel programma. Come tu stesso hai evidenziato, avevi proposto il tuo intervento per un'altra sessione. Mi assumo la responsabilità, d'intesa tra gli altri con il professor Duday, di averlo spostato in questa sessione perché, come alcuni antropologi [culturali], naturalmente, hanno subito compreso, hai proposto nel contributo un approccio antropologico all'archeologia, che è quanto ci invitava a fare anche la professoressa Bietti Sestieri prima, proponendo una riflessione sul nostro stesso mestiere. A questo proposito vi anticipo – tanto ormai avete capito che sono un personaggio abbastanza strano – che proveremo a fare un'analisi “antropologica” di quello che è stato il modo in cui è stato percepito virtualmente questo convegno, esaminando il numero di visualizzazioni e di contatti generati da determinati contributi, anche in termini di quelli che possono essere i sistemi relazionali che sono stati generati da alcuni interventi⁵. Il tuo contributo, come hai accennato, ha registrato circa 800 contatti e non so a che punto sono arrivati i commenti perché ancora adesso ricevo ogni tanto delle notifiche. Cosa significa questo? Dobbiamo prendere atto del fatto che è ora che anche noi acquisiamo la consuetudine di confrontarci con noi stessi nel nostro lavoro; gli antropologi sono abituati a farlo e, forse, a volte lo fanno anche troppo. Questo, ad esempio, è uno dei dati che sta emergendo, laddove il “sociale” [oggetto di analisi] non è il “sociale degli altri” ma è il “nostro sociale”, la “nostra dimensione sociale”, che può essere anch'essa individuale o collettiva. Per cui la tua “provocazione”, la tua riflessione introspettiva, il tuo ragionamento mi hanno molto colpito e sono davvero contento che abbiano colpito anche gli altri, rivelando attraverso il numero di visualizzazioni un'esigenza che, magari, può non emergere dal dialogo o dal dibattito [verbale]. Questo è uno dei risultati che questo convegno voleva conseguire e che ritengo – anche se non dovrei essere io a dirlo – abbia conseguito. Allora accettate la sfida, continuiamo questa discussione! Cercate di prospettare anche voi le vostre difficoltà interpretative, cercate di offrirci la vostra prospettiva, perché su di essa possiamo cercare di fare qualche passo avanti!

³ Il riferimento è alla tomba 3191 della fase IIA della necropoli di Pontecagnano, discusso in V. NIZZO, ««Antenati bambini». Visibilità e invisibilità dell'infanzia nei sepolcreti dell'Italia tirrenica dalla prima età del Ferro all'Orientalizzante: dalla discriminazione funeraria alla costruzione dell'identità», in V. NIZZO (a cura di), *Dalla nascita alla morte: antropologia e archeologia a confronto. Incontro di studi in onore di Claude Lévi-Strauss*, Atti del Convegno Internazionale (Roma 2010), Roma 2011, pp. 64-65 [N.d.R.].

⁴ Tale riferimento, contenuto nelle prebozze del contributo (p. 5, nota 17, consultabili a questo link < https://www.academia.edu/7264722/La_cultura_orientalizzante_tirrenica_come_frutto_di_una_crescita_endogena_lesempio_di_Pontecagnano>) è poi saltato nella pubblicazione: B. D'AGOSTINO, P. GASTALDI, “La cultura orientalizzante tirrenica come frutto di una crescita endogena: l'esempio di Pontecagnano”, in L. DONNELLAN, V. NIZZO, G.-J. BURGERS (eds.), *Contexts of Early Colonization*, Papers of the Royal Netherlands Institute in Rome 64, Roma 2016, pp. 159-176 [N.d.R.].

⁵ Cfr. a tale proposito i cenni nell'introduzione al volume e il contributo di Alessandra Botta in questa sede [N.d.R.].

MARIANO PAVANELLO: Volevo fare una osservazione e una domanda alla professoressa Bietti Sestieri. Perché mi ha colpito molto il suo intervento. Lei ha parlato di un rapporto problematico tra valutazione etica e valutazione emica su determinate questioni che riguardano lo scavo archeologico, quindi il contesto di lavoro dell'archeologo che, secondo quello che lei ha detto, lavora su contesti che cerca in qualche modo di ricostruire ai fini di una comprensione storica, se non ho capito male. A parte il fatto che io sono molto scettico di fronte a questa contrapposizione tra etico ed emico, non la condivido, non credo che esista un punto di vista universale e un punto di vista particolare; tutti i punti di vista sono particolari anche quello più scientificamente accreditato. Questo per lo meno è quello che penso io e non pretendo che sia la verità. Ma a parte questo, come pensa di ricostruire il punto di vista emico all'interno di uno scavo archeologico? Perché temo che sia una pretesa, un po' come quella di Lévi-Strauss che ha preteso di darci il significato dei miti analizzandoli secondo un suo schema analitico e secondo sue categorie interpretative. Allora, se fosse così, la ricerca di un significato e di una contestualizzazione storica della "realtà archeologica" resterebbe pur sempre una chimera.

ANNA MARIA BIETTI SESTIERI: Mi sembrava che tutto quello che ho detto andasse proprio in questa direzione. Chiarire, se possibile, in che modo l'archeologia può permetterci di fare delle letture e di dare delle interpretazioni. Proprio perché le attività umane, in genere, hanno un punto di partenza – che è l'essere in una [determinata] situazione – e si dirigono verso un'altra situazione, attraverso la conoscenza dell'ambiente nel quale l'uomo o la donna si trovano, tanto più il contesto è, appunto, "contestuale". Risulta, quindi, effettivamente indicato e limitato lo spazio nel quale tutto questo avviene. Dopo di che, ci sono ovviamente attività più difficili da mettere a fuoco e in merito alle quali è più difficile fare delle ipotesi, ma ci sono delle attività che, invece, siamo in grado di comprendere, con una certa esperienza. Come ho detto, in genere, la comprensione specifica di ciò in cui consiste l'archeologia sul terreno non è molto diffusa; spesso c'è l'idea che chi lavora con le mani e chi zappa la terra non è un intellettuale e non può capire al di là di un certo limite. È difficile che io possa dimostrare a chi non fa l'archeologo come si fa, ma posso dire che, per esempio, se io conosco – tanto per tornare al caso di Osteria dell'Osa – a fondo e ho studiato seriamente e in modo interdisciplinare una necropoli, sulla base di tutti questi dati e delle ipotesi che posso formulare e verificare, posso anche riuscire a capire e a formulare delle ipotesi che non siano campate per aria. Molti, invece, ritengono che per leggere una situazione o un'attività sia meglio fare delle ipotesi di tipo intuitivo, piuttosto che fare un discorso sul meccanismo scientifico come quello che avevo indicato. Posso assicurare personalmente sulla mia esperienza che, per arrivare a una ragionevole certezza – anche se, ovviamente, non abbiamo certezze nemmeno su quello che mangeremo questa sera – in merito ad alcune domande che ci poniamo su un determinato contesto, purché il contesto sia stato effettivamente studiato a fondo, credo che ci sia una certa probabilità di dare delle interpretazioni non sballate.

VALENTINO NIZZO: Provo a dare anche io una risposta dalla mia prospettiva. Conosco bene il modo in cui Anna Maria Bietti Sestieri e Anna De Santis hanno affrontato il loro lavoro di ricostruzione tipologica della cultura materiale di Osteria dell'Osa e lo hanno fatto con modalità molto diverse da quelle che erano state fino ad allora sperimentate. Furono, ad esempio, tra le prime a testare sperimentalmente quelle che sono le tecniche di produzione vascolare, con esiti che possono essere riscontrati nella loro seriazione del 1992⁶, soprattutto

⁶ A. M. BIETTI SESTIERI, A. DE SANTIS, "La classificazione dei manufatti mobili", in A. M. BIETTI SESTIERI (a cura di), *La necropoli laziale di Osteria dell'Osa*, Roma 1992, pp. 219-438 [N.d.R.].

se confrontati con la prima tipologia proposta nel volume *Ricerca su una comunità preistorica*, in cui appare una impostazione più tradizionale⁷. Nella tipologia confluita nella sintesi finale del 1992, infatti, si colgono – [ma è una mia opinione] fondata su un esame [dall'esterno della documentazione], incentrato necessariamente sui disegni editi – notevoli differenze rispetto all'analisi più tradizionale edita in precedenza; sembra evidente che deve essere subentrato un livello di confidenza con il dato materiale che deve aver favorito un tentativo di seriazione più “emico” di quelli che erano stati compiuti altrove. Detto questo, non credo tuttavia che possa esistere una tipologia emica, pur avendo avuto l'opportunità di testare in prima persona un'esperienza – almeno fino a un certo punto – fortemente emica, in occasione dell'analisi tipologica della necropoli di Pithekoussai a Ischia⁸. In quella occasione, infatti, ebbi modo di impostare una analisi tipologica della cultura materiale fondata non sulla base di categorie preordinate e inevitabilmente soggettive (il collo, la pancia, il fondo, l'ansa ecc.), ma sulla definizione di parametri morfologici “evolutivi” determinati, più o meno indirettamente, a partire dalle dettagliatissime informazioni desumibili attraverso le relazioni stratigrafiche esistenti oggettivamente tra una tomba e l'altra, dovute a legami di tipo fisico derivanti dalla sovrapposizione progressiva e reciproca di decine e decine di sepolture in un arco di tempo relativamente limitato, pari a poche generazioni. Questa analisi mi ha aiutato a riflettere su quello che è poi uno degli obiettivi che ci proponiamo di raggiungere attraverso le seriazioni tipologiche: ricostruire una linea ideale del tempo coniugandola poi con i dati associativi e le ricorrenze degli oggetti nei rispettivi contesti. Mi è capitato in tal modo di avere una prospettiva diversa da quella che mi sarei aspettato come archeologo-tipologo-peroniano, perché anche io ho studiato con un nostro comune maestro, Renato Peroni. La sequenza della necropoli, infatti, mi suggeriva delle scelte tipologiche diverse da quelle cui ero abituato; lo stesso “linguaggio semiotico” della tipologia – permettetemi questa espressione – variava a seconda del fatto che una determinata classe di manufatti venisse prodotta o imitata localmente o venisse importata. Mi sono quindi trovato a dover fare uno sforzo notevole per diversificare la tipologia dei prodotti importati da quella delle loro imitazioni/rielaborazioni locali, introducendo dei livelli di approfondimento morfologico naturalmente differenziati a seconda dell'origine di manufatti che, pur in apparenza simili, sembravano “seguire” delle logiche evolutive differenti. In questa inconsueta analisi, il principale incoraggiamento veniva offerto dal racconto “emico” del sistema di relazioni sotteso allo strutturarsi nel tempo della necropoli. La stratigrafia, quindi, può costituire in alcuni casi un dato “emico”, poiché consente di ricomporre “dall'interno” il quadro originario; seppure, chiaramente, attraverso l'interpretazione dell'archeologo che resta pur sempre “etica”. Suggestivo di approfondire problematiche come queste che, purtroppo, hanno pochi confronti nel resto del Mediterraneo e che, non a caso, avevano già nel corso degli anni '70 acceso l'attenzione degli studiosi, dando origine a convegni fondamentali come *La mort, les morts...* del 1977 citato poco fa anche da Guidi⁹, per il contributo che ha dato allo sviluppo di un modo nuovo di confrontarsi con il dato funerario. Quando abbiamo opportunità di confronto come queste dobbiamo cercare di utilizzarle criticamente per fare passi avanti. L'esperienza di analisi compiuta sulla

⁷ A. M. BIETTI SESTIERI, (a cura di), *Ricerca su una comunità del Lazio Protostorico*, Roma 1979. Sulla questione cfr. quanto accennato in V. NIZZO, *Archeologia e antropologia della morte. Storia di un'idea*, Bari 2015, pp. 187-188 e 345-347 [N.d.R.].

⁸ V. NIZZO, *Ritorno ad Ischia. Dalla stratigrafia della necropoli di Pithekoussai alla tipologia dei materiali*, Collection du Centre Jean Bérard 26, Naples 2007, cfr. ivi in particolare, alle pp. 19-23 [N.d.R.].

⁹ G. GNOLI, J.-P. VERNANT (a cura di), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Atti (Napoli, Ischia 1977), Paris, Cambridge 1982 [N.d.R.].

cultura materiale di Pithekoussai, seppure oggetto di alcune critiche per il fatto di avermi portato a conclusioni diverse da quelle degli editori/scavatori¹⁰, ha costituito per me un momento di crescita enorme perché mi ha portato a confrontare me stesso direttamente con il dato materiale di un contesto che, ovviamente, non avevo avuto l'opportunità di scavare in prima persona. Spero naturalmente che il destino mi dia l'opportunità in futuro di scavare un complesso funerario come quello che ha scavato la professoressa Bietti Sestieri o i professori d'Agostino e Gastaldi. Finora questa fortuna non l'ho avuta, pur avendo scritto tanto di tombe. Ma ho sempre cercato di leggere, scomporre e rielaborare con grande attenzione tutti i dati editi, comprese note e discussioni. È inevitabile, quindi, che le mie fonti siano i vostri resoconti. C'è quindi un altro livello di complessità tra l'emico e l'etico quando l'uno e l'altro devono essere filtrati attraverso la trasposizione scritta dell'esperienza diretta degli scavatori, come si diceva poco fa con Bondioli. Se gli unici dati disponibili sono quello derivanti dai vostri scritti e dalle vostre sintesi è su di essi che devo cercare di fondare la mia analisi e la mia ricostruzione critica, che a volte, come dovrebbe essere sempre prassi nella ricerca, può essere concorde o discorde. Sono naturalmente tutti elementi di riflessione.

ALESSANDRO GUIDI: Volevo infatti sottolineare questo dato. In effetti, personalmente, pur essendo anche io un allievo di Renato Peroni, non condivido affatto la sua convinzione che il tipo sia un modello mentale¹¹, come diceva anche Childe. Il tipo è, assolutamente, quello che designiamo noi, non c'è dubbio. Siamo noi che studiamo gli oggetti, siamo noi che decidiamo le varietà, i tipi, le varianti eccetera. Ma, a parte questo, quello che non ho forse capito del discorso di Anna Maria è la sua critica sulla tipologia. Perché è vero che la tipologia, e su questo pure concordo, non deve mai essere un fine a sé; però, come dimostra anche il suo grande lavoro su Osteria dell'Osa che è stato già citato da Valentino, senza una tipologia non c'è quello che viene dopo. Non vorrei che il discorso molto interessante che hai fatto venisse scambiato con un "attacco" o una diffidenza verso chi si sofferma troppo sulla tipologia. Ieri abbiamo visto quello che ci ha mostrato Andrea Cardarelli, che di tipologie ne ha fatte anche lui tante; non lo so giudicare subito, perché il suo libro non l'ho ancora digerito; però è solo sulla base di questo tipo di analisi che si riesce a fare storia; solo sulla base di questo si riescono a fare interpretazioni. Non riesco quindi a capire questi tuoi accenti polemicici.

ANNA MARIA BIETTI SESTIERI: Io ho impiegato moltissimi anni a fare tipologie. Quindi è certo che ci credo. Dico soltanto che, nel momento in cui poi si passa all'"interpretazione" – scusate la parola che non mi piace – si deve sapere che quello è uno strumento e non è la realtà. ALESSANDRO GUIDI: Chi è che non lo sa? ANNA MARIA BIETTI SESTIERI: Molti, moltissimi. Informati!

VALENTINO NIZZO: Siccome prima Pavanello era partito citando criticamente Lévi-Strauss, mi fa piacere ricordare che fu proprio Lévi-Strauss ad affermare provocatoriamente [rispetto ai tentativi compiuti per inscrivere entro schemi biologici la cultura materiale] che "l'ascia non genera mai un'altra ascia"¹².

BRUNO D'AGOSTINO: Scusate intervengo solo per non polarizzare troppo la discussione. Io sono stato ovviamente molto contento della relazione di Guidi non tanto perché ha parlato di me, ma perché ha posto l'accento secondo me su un aspetto importante.

¹⁰ Cfr. V. NIZZO, "Cronologia versus Archeologia. L'«ambiguo» scorrere del tempo alle soglie della «colonizzazione»: i casi di Cuma e Pithekoussai", in L. DONNELLAN, V. NIZZO, G.-J. BURGERS (eds.), *Contexts of Early Colonization*, Papers of the Royal Netherlands Institute in Rome 64, Roma 2016, pp. 59-65, con rif. alla nota 45 [N.d.R.].

¹¹ R. PERONI, "Classificazione tipologica, seriazione cronologica, distribuzione geografica", in *AquilNost* 69, 1998, p. 10 [N.d.R.].

¹² C. LÉVI-STRAUSS, *Antropologia strutturale*, Milano 19808 (ed. or. 1958), p. 16 [N.d.R.].

Mi veniva in mente la storia della scoperta dell'America. La scoperta dell'America confronta l'Europa saggia e colta con la presenza dei nativi. Chi sono questi nativi? Non sono Semiti, non sono Camiti, Japhet non ha avuto discendenti. A un certo punto, non sapendo più che pesci prendere, viene fuori la tradizione della tribù perduta d'Israele. C'è la tribù perduta d'Israele e, quindi, evidentemente gli Indiani d'America o non hanno l'anima – che era la teoria prevalente, poi c'erano alcuni gesuiti che cercavano di sostenere che, al contrario, l'anima ce l'avevano anche se peccaminosa e quindi erano da redimere – o dovevano derivare dalla tribù perduta d'Israele. Voi mi direte: “dove vado a parare con questo discorso?”. Vado a parare in questa direzione. Processualisti, postprocessualisti, *network analysis*... siamo di fronte a una mania classificatoria per la quale, a un certo punto, anche io – scusate se anche io parlo un secondo di me – mi sono trovato classificato tra i postprocessualisti. Oddio, non è che la cosa mi facesse dispiacere, ma dal punto di vista anagrafico, almeno, io sapevo come sono cresciuto. Allora, a un certo punto, ho cominciato a pensare alla matrice di certe riflessioni che gentilmente avete voluto citare come cose che potevano essere utili alla discussione. Tutto è partito, direi, dal *Congresso internazionale di antropologia economica* di Firenze che, mi pare, fosse nel 1974. In quel contesto Maurice Godelier fece una relazione nella quale rimise in discussione i rapporti struttura/sovrastruttura, rifacendosi alla riflessione filosofica di Althusser sul “principio di determinazione in ultima istanza”, che è quello che permette al mito e alla religione di agire come movente sociale, alla stregua e con la stessa dignità dell'economia. Fu quindi una sorta di rivoluzione copernicana all'interno della riflessione marxista. Io sono un marxista e continuerò ad esserlo. Partendo da questa riflessione sul modo di funzionare della società, sulla funzione dell'ideologia come espressione e come mascheramento e, poi, anche sulla base della riflessione della scuola italiana marxista che rimetteva in discussione i granitici principi della dottrina, a questo punto è chiaro che si poteva tentare un approccio con l'evidenza archeologica che rifuggisse gli schematismi e cercasse di far parlare l'evidenza senza “reificarla” o “ossificarla”, prima ancora di averla considerata. Questo “pistolotto” serve a dire che ho l'impressione che in molti casi si finisca per riflettere troppo su gli “-ismi” e si perda di vista il reale funzionamento del sociale; mentre questo è un campo estremamente fecondo di riflessione. Faccio solo un esempio e poi, fortunatamente, sto zitto. Maria Assunta Cuozzo ha parlato poco fa. Diciamo che io la riconosco come l'unico allievo che è riuscito nella dialettica di darmi la soddisfazione di sentirmi archiviato e superato. La nostra discussione è sempre stata sul problema se una società dovesse ritenersi necessariamente in equilibrio – dal momento che funzionava in quanto società – o se si dovesse invece immaginare la presenza di modelli conflittuali all'interno della stessa società, senza per questo venir meno al principio del modo di produzione. Bene, probabilmente aveva ragione lei; non si può postulare con necessità che una società sia in equilibrio per giustificare il fatto stesso della sua esistenza. Ma vedete che – se vogliamo andare ad affrontare i problemi archeologici con qualche speranza di trovare elementi nuovi e vie nuove per riflettere su un dato archeologico – dobbiamo andare a riprendere l'analisi del sociale e della società e non contemplare le nostre riflessioni sull'archeologia. Con questo devo congratularmi, perché mi sembra che il dibattito che si è aperto in questi giorni sia stato fecondo e probabilmente un po' di dissacrazione ci vuole.

PIERO GIOVANNI GUZZO: Vorrei dire qualche cosa considerando, appunto, che abbiamo ascoltato in questi tre giorni numerose rappresentazioni o “percezioni” della realtà. Come direbbe Anna Maria. A seconda dei modi di tradurre e di oggettivizzare questa percezione da parte dei diversi ricercatori, studiosi e via dicendo. E abbiamo visto, a valle di tutto

questo lavoro di elaborazione, di analisi e di presentazione, esiti difformi. Oggi pomeriggio, in maniera direi chiarissima, abbiamo avuto la percezione di esiti differenti di fronte alla medesima realtà. D'altra parte, questo credo che sia quello che sa chiunque abbia letto un po' di bibliografia su un qualsiasi argomento. A parte l'aumentare dei dati oggettivi, dei dati delle "evidenze", le elaborazioni e le percezioni di queste evidenze si sono modificate, si modificano, vanno in contraddizione l'una con l'altra e via dicendo. La discussione sulla tipologia, ad esempio, o qualsiasi altro argomento che si è trattato ammette *almeno* due visioni differenti. La conclusione qual è? La conclusione, io credo che, stirandola un po' – mi perdonerò – sia quella che diceva Sirigu. C'è nel presente, nella quotidianità, nel contemporaneo un'esigenza di sapere. Questa esigenza di sapere, però, oggi si configura in una determinata maniera; ieri s'era determinata in un maniera differente, domani si configurerà in maniera ancora più differente. Poiché, come diceva proprio adesso Bruno, questo equilibrio non deve essere in atto necessariamente perché la società funzioni, così è per la ricerca. L'equilibrio non esiste, perché se no la ricerca non esisterebbe più. Se noi fossimo in equilibrio con noi stessi, con la nostra esigenza di conoscere, con la nostra esigenza di percepire, perché dovremmo fare ricerca? Ci accontenteremmo di quello che sappiamo oggi. Poiché invece non siamo in equilibrio su questo piano, continuiamo a cercare di conoscere; le nostre conclusioni non piaceranno ad altri che hanno altrettanta esigenza di cercare e di conoscere e così via. Questo equilibrio sarà *sempre* in disequilibrio e così *sempre* il cervello potrà evolversi e produrre nuovi pensieri.

HENRI DUDAY [FRA]: Parafrasando Bruno d'Agostino, vorrei dire che anche io sono molto contento perché Mike Parker Pearson mi ha citato, perché Valentino mi ha citato etc. etc. [risate]. Vorrei nondimeno tornare brevemente sulle questioni relative all'archeotanatologia, contestualizzandola come un paradosso e finalmente cercando di mostrare il carattere relativamente limitato della sua importanza. Ho difeso l'idea che il morto fosse il personaggio principale della sepoltura; quindi, quando si analizza una sepoltura, in linea di principio, il suo primo movente è il cadavere. I gesti funebri sono stati preordinati in base e attorno al cadavere e, per ricostruirli, dobbiamo cercare di capire come questo apparato sia stato costruito attorno al cadavere e come, in secondo luogo, la tafonomia ha potuto trasformarlo. Dobbiamo conoscere i fenomeni tafonomici per ripristinare la situazione originaria. Ma oggi, in particolare, abbiamo sentito pronunciare più volte la parola "paradosso": "paradosso paleodemografico"; Pascal Sellier ci ha parlato di una "decomposizione paradossale", d'ordine paradossale, nel cedimento delle articolazioni. Il vero paradosso dell'archeologia funeraria è che è fondata sul cadavere, su ciò che rimane del cadavere; ma i principali attori non sono i morti, erano i vivi, ed è su questo punto che tutta la riflessione antropologica acquisisce il suo significato. Se ci limitiamo a costruire la correlazione tra le nostre discipline solo sui resti del cadavere, sterilizziamo a priori, ancor prima che inizi, la discussione, perché il discorso è incentrato sui viventi, sugli attori della costruzione di cui noi troviamo le tracce materiali a livello del suolo. In questo senso i resti all'interno della sepoltura sono solo una parte relativamente piccola, ci sono ovviamente anche gli oggetti di corredo e così via. Ma c'era anche – ne abbiamo parlato ieri soprattutto riguardo al paesaggio funerario – tutto ciò che avveniva in superficie, tutti i gesti post-sepolcrali che sono aspetti fondamentali – gli antropologi lo sanno bene – a cui è difficile accedere, ma che devono rimanere per noi una priorità essenziale nella ricerca. Penso che nel modo in cui "costruiamo" l'archeologia funeraria, in cui la organizziamo, in cui la programiamo – dal momento che alcuni di noi hanno delle responsabilità in questa programmazione – dobbiamo cercare davvero di

affermare questo concetto essenziale. Per tornare brevemente su quello che ho detto nella comunicazione inaugurale il primo giorno, c'è una cosa che non ho avuto il tempo di approfondire ma che mi sembra essenziale. Non ne abbiamo parlato, ma chi sono gli attori? In termini generali siamo soliti ritenere che sono i detentori dei diritti emotivi, i familiari, i membri del gruppo ecc. Ma a volte ci troviamo di fronte a scoperte che ci pongono in situazioni completamente diverse e penso in particolare a un'archeologia che si è considerevolmente sviluppata in Francia – mi riferisco alla Francia perché, forse, conosco meno male la Francia di altre regioni – l'archeologia dei conflitti armati. Siete tutti a conoscenza della scoperta di fosse comuni, con esecuzioni di massa. Uno degli esempi più catastrofici – ma ce ne sono purtroppo molti altri e, sfortunatamente, l'umanità non smette di offrircene – è il massacro di Katyń¹³. Se si considerano solo le esumazioni delle decorazioni degli ufficiali polacchi di Katyń, sono relative a decine e decine di migliaia individui assassinati. Quando si guarda a Katyń, vengono in mente le tombe dei soldati inglesi nel nord della Francia. In una scala dimensionale più piccola, si somigliano molto. La grande differenza è che sono i compagni d'armi che hanno seppellito i loro commilitoni uccisi e conosciamo molto bene quali gesti siano stati fatti. Il significato profondo di tali gesti è completamente diverso, sebbene la loro traduzione materiale sia relativamente simile. Personalmente mi sono confrontato con qualcosa che è ancora più complesso. Una vera e propria sepoltura di soldati e ufficiali francesi che sono stati trovati nel nord-est della Francia, in Lorena. Il ritrovamento ha avuto una certa risonanza perché tra i morti c'era uno scrittore francese, Alain-Fournier¹⁴. Ciò che è straordinario è che l'immagine è esattamente la stessa; la differenza è che quelli che li hanno sepolti sono gli stessi tedeschi che li hanno uccisi. Possiamo quindi porci la domanda universale se si tratti o meno di sepolture. In questo caso sappiamo che si tratta di una vera e propria sepoltura, perché abbiamo la testimonianza che il sacerdote militare tedesco, quello che chiamiamo il cappellano, ha dato gli ultimi sacramenti ai soldati francesi, ha recitato la preghiera dei morti. Quindi erano nemici, ma per il fatto che i morti erano dei cristiani, gli altri cristiani hanno dato loro una sepoltura.

Dunque, in questi termini in cui ne ho parlato si tratta di una questione importante, perché è un problema che non abbiamo affatto toccato in questi giorni: chi sono gli attori della sepoltura? L'inumazione è una cosa, la sepoltura è un'altra. Non dobbiamo quindi presupporre sistematicamente che gli attori della sepoltura siano i parenti o simili. L'esempio dei tedeschi mostra che questi ultimi si sentivano vicini [alle persone che avevano essi stessi ucciso] perché erano cristiani, ma all'inizio mi ricordo di aver avuto molte discussioni con i colleghi che sostenevano che non si trattava di una tomba ma di una fossa comune. Ma abbiamo i documenti che ci dicono che c'era stata una preghiera per i morti e, quindi, deve trattarsi di una sepoltura. In ogni caso, vorrei davvero insistere sul fatto che spero che la pratica dell'archeotanatologia possa rappresentare un progresso nella realizzazione di scavi archeologici funerari; ma si tratta soltanto di uno strumento. Lo scopo della ricerca, in realtà, sono le relazioni tra i viventi, tra i veri attori della sepoltura.

LUCA BONDIOLI: Volevo dire un'altra cosa sulla questione della morte. La visione della morte di un biologo evolucionista è esattamente l'inverso di quello che ci ha prospettato Roberto Sirigu. Per noi la morte, che conosciamo benissimo, è il sostegno fondamentale e

¹³ Ebbe luogo in Russia nel 1943, durante la Seconda guerra mondiale, e consistette nell'esecuzione di massa da parte dell'NKVD sovietica di soldati e civili polacchi [N.d.R.].

¹⁴ Cfr. da ultimo F. ADAM, *Alain-Fournier et ses compagnons d'arme: une archéologie de la Grande Guerre*, Serpenoise 2006 con riferimenti [N.d.R.].

unico della vita, perché soltanto attraverso la morte, il divenire e l'estinzione noi possiamo avere la vita e l'evoluzione. Quindi noi non abbiamo nessun problema da questo punto di vista, perché la morte è il sostegno della vita; se non ci fosse la morte non ci sarebbe in nessun momento la vita. Questa è la prima cosa che volevo dire. Forse gli unici che parlano con i morti – mi permetto di mettermi la medaglietta – siamo noi; perché noi parliamo con questa parte forse meno importante del record, che sono i morti in sé e che rappresentano la biologia e la necessità della vita, mentre voi archeologi parlate con il sociale della morte, che è tutta un'altra cosa e un'altra essenza rispetto alla morte. La morte è semplicemente vita. Grazie!

ROBERTO SIRIGU: Questa obiezione mi consente di chiarire forse meglio che cosa ho cercato di dire. Il fatto che debba chiarirlo vuol dire che, evidentemente, così chiaro non sono stato. Il problema a cui ho cercato di dare – innanzitutto personalmente – risposta è questo. Io faccio questo mestiere [da molto tempo] e nell'articolo preciso che in Italia si tratta di un *mestiere* e, purtroppo, non ancora di una *professione*, perché sono precario stabilmente da ventisei anni e anche questa è una patologia; un Paese sano non può permettersi la quantità di persone che stanno nella condizione in cui sto io e, soprattutto, non può affidare alla precarietà la costruzione di una fetta importante dell'identità culturale collettiva; anche questa è una patologia che sperimento quotidianamente. Nello sperimentarla tocco con mano – perché dipende dalla mia precarietà – il modo in cui io faccio il mio lavoro; tocco con mano le fasce sociali che poi di fatto vanno a scavare. Io lavoro in cantiere con operai che spesso vengono, ad esempio, dalle liste di collocamento; a volte sono addirittura sessantenni, da una vita iscritti nelle liste di collocamento, altrettanto precari, altrettanto instabili. La quantità di persone che entrano in contatto fisicamente, attraverso quella percezione esperienziale tipica del cantiere, con la realtà funeraria – ma anche con quella “vitale” – è vasta; si tratta di un'esperienza che, in qualche modo, pone a me, archeologo di cantiere, il problema di come spiegare a queste persone [tale realtà]. Mi è ad esempio capitata in un cantiere l'esperienza di ritrovare un frammento di ceramica della cultura dell'età del Rame sarda di Monte Claro. Spiego a questo operaio di sessanta anni che questo frammento di ceramica che lui ha trovato ha una datazione di circa duemilacinquecento anni a.C. Lui mi guarda in faccia e mi dice: “io non ti credo!”. “Continua a fare quello che vuoi, non è che ci sono problemi, ma io non ti credo!”. Quello che mi ha colpito è il verbo, il “credere”. La credibilità che ha l'archeologo nei riguardi della collettività che lo paga... male, ma lo paga. La mia committenza sono loro; io ho dei cittadini che sono i miei committenti e che mi chiedono qualche cosa in cambio. Questo “qualche cosa in cambio”, ad esempio, consiste appunto nel far percepire al cittadino che la morte è un fatto di vita. Ma io [fallisco] se scavo e traduco tutto questo in un museo mortifero, dal quale il cittadino esce sentendosi più idiota di quando è entrato, perché non capisce il termine “frammento fittile”, perché non capisce una cronologia che non può capire perché semplicemente non è rivolta a lui. Prima due signori seduti dietro di me mi hanno detto: “io sono riuscito a capire cosa lei ha detto”. Mi sono chiesto: “perché hanno voluto sottolineare questa cosa?”. Evidentemente c'è qualche problema. Così come, quando io parlo della patologia di cui, in qualche modo, a mia volta sono venuto a conoscenza tramite Carandini, parlo di una patologia in cui il problema della morte non riesce ad essere superato attraverso l'indagine archeologica che, invece, dovrebbe aiutarci a superarlo, dovrebbe aiutarci a vivere meglio con i nostri morti, a sentire nostri, per esempio, anche i morti lontani. Ricordo un bellissimo saggio di un filosofo israeliano che parla della differenza fra etica e morale e dice che una ha a che fare con ciò che è più vicino a noi, con chi ci sta vicino e la morale ha a che fare con chi ci sta lontano. Ma in

realità se agganciamo etica e morale, agganciamo tutti. Ma – penso a un bellissimo saggio sull’empatia – [come posso fare] se non sento empatia per un ebreo messo dentro a una vasca per un esperimento sulla capacità di resistenza alle temperature sotto lo zero, fatto da due medici nazisti? Oppure, [per fare un altro esempio più personale], io sono diabetico, quando andavo nel reparto di diabetologia facevo parte di una catena di montaggio di persone a cui viene prelevato il sangue: io sono vivo, ma il mio medico guardava il monitor, guardava i dati. E sono gli stessi dati che, in certi casi, noi nei nostri musei proponiamo al pubblico. Ma il pubblico non vuole dati, vuole *empatia*. Quella vita biologica di cui stiamo parlando che, se io non sono capace di trasmetterla, a lui [all’operaio] non arriva. Continua a farmi domande e io continuo a rispondergli cronologicamente con una data o con una sequenza di date. In una visita guidata al museo, dopo che io avevo concluso dicendo: “la sardità a cui voi pensate non esiste, rivolta nella Sardegna dell’età del Bronzo”, una signora mi si avvicina e mi dice, con aria preoccupata: “senta, io ho capito quello che lei mi dice, però lei deve capire che io ho bisogno di pensare queste statue come sarde”. Io gli ho risposto: “signora, di fronte a questa sua esigenza, io che ci posso fare?”. Però io devo fare qualcosa; devo trovare il modo di spiegarle che, evidentemente, l’idea di sardità che ha lei, forse, è malintesa, ma che c’è una modalità di stare dentro un’altra idea di identità umana, che contempla una potenziale proiezione verso una sardità che la fa sentire viva. Tutto questo cos’è? Psicologia, psicanalisi, archeologia, biologia, cioè vita! Vita!

ALESSANDRO GUIDI: Volevo rispondere a Sirigu e volevo dirgli: “attenzione!”. Capisco il suo atteggiamento, ma se quell’operaio che non crede alla sua affermazione sul coccio di Monte Claro magari la sera guarda Giacobbo in televisione che dice che le piramidi sono state fatte diecimila anni fa e gli crede. Quindi, cerchiamo di essere un po’ più orgogliosi di quello che facciamo. Francamente vorrei che la gente mi credesse quando dico che questo coccio è della cultura di Monte Claro perché al merito credono. Oppure, al contrario, visto che ormai si è instaurata una cultura nella quale con internet si può capire tutto, se uno specialista – fosse pure un medico, fosse un avvocato etc. – dice una cosa, pertanto io la capisco, con internet la studio [e posso verificarla]. Sono pieno di esempi di persone che vanno da un dottore e poi tornano a casa e verificano su internet se quello che ha detto corrisponde o meno. Secondo me questo è lo spirito dei tempi. Ci vorrebbe un po’ più di orgoglio in merito al nostro mestiere. Quindi, buttiamoci giù, diciamo che facciamo cose con cui elaboriamo il lutto, forse della nostra morte, occupandoci del passato e dei morti passati. Però c’è un limite a tutto. Se a me qualcuno a cui dico che è un coccio di Monte Claro mi risponde che non mi crede, gli dico: “scusi io ho studiato e lei no!”. Anche se è un operaio. Mi dispiace.

VALENTINO NIZZO: Intanto che arriva un’altra persona che si è prenotata, vorrei fare una riflessione personale su questo tema. Paradossalmente [la situazione che ha descritto Roberto è potenzialmente simile a] quello che mi è accaduto negli ultimi giorni, per cui un ministro mi ha chiesto personalmente di trasferirmi a Roma [per prendere servizio presso la Direzione generale Musei] solo in virtù di una sua percezione derivante dal fatto di avermi ascoltato [descrivere il nuovo allestimento di un museo che avevo curato], di avermi compreso e di essersi emozionato, al punto di dirmi che avrebbe voluto che anche altri archeologi fossero in grado di trasmettere emozioni. Questo perché si domandava come mai se Piero Angela era riuscito a raggiungere determinati risultati non fosse possibile trovare qualcuno anche all’interno del Ministero che fosse in grado di conseguirli. Ora, da un momento all’altro, mi trovo ad affrontare questa nuova esperienza e mi chiedo se sarò mai in grado di raggiungere gli obiettivi che mi è stato chiesto di conseguire. Le persone

che erano sedute dietro di te le conosco bene. Sono delle persone che frequentano molto spesso le nostre iniziative. Non sono del nostro settore, seguono tutto quello che si fa a Romarché. E mi permetto a questo proposito di aprire una parentesi “promozionale”: questo evento, l’area archeologica in cui ci troviamo adesso – così carica di significati seppure, come alcuni di voi hanno lamentato, un po’ fredda –, quanto vi accennavo anche ieri in merito alla rilevanza che essa ha rispetto alle tematiche che stiamo affrontando in questi tre giorni¹⁵, sono tutti aspetti [di una visione del patrimonio e delle politiche di valorizzazione culturale] tra loro strettamente correlati che vi dovrebbero indurre a ragionare. Sono ormai sei anni che organizziamo eventi di questo tipo, cercando – anche in modo, forse, provocatorio – di affrontare in chiave interdisciplinare tematiche complesse, al più alto livello che immagino sia possibile perseguire, senza tener conto di possibili *gap* linguistici visto che tra di noi, bene o male, siamo in grado comunque di comprenderci. È chiaro che quello che ci siamo detti in questa sede è difficile da comprendere per persone esterne [al nostro mondo] come potevano essere le due che hai citato e che, come accennavo, ormai ci seguono da anni. Questo evento, quindi, a una parte prevalentemente dedicata agli specialisti, finalizzata alla nostra crescita e al confronto interdisciplinare, anche in una dimensione introspettiva, ne affianca delle altre destinate “anche” ad altri “pubblici”. A tal fine vi invito domani e dopodomani a vedere cosa altro abbiamo organizzato grazie a una fondazione privata in un luogo pubblico gestito da privati. Questa manifestazione, quindi, [può essere considerata] anche un esperimento sociologico e, da uomo dello Stato, sono felice che a renderlo possibile sia una fondazione privata. Sebbene iniziative come queste dovrebbero essere promosse – anche – dal pubblico, dalle università o dai ministeri. È vero, come diceva Sirigu, che ci sono persone che possono non credere in ciò che facciamo e, come funzionario archeologo, ne ho incontrate tante, dall’agricoltore all’industriale, dall’operaio all’ingegnere, dall’amministratore locale al cittadino comune, cui ho dovuto spiegare il senso e il perché di uno scavo archeologico preventivo che poteva rallentare la loro azione anche di diversi mesi. Ma posso dire che ci sono riuscito ogni volta, cercando – nei casi in cui era possibile – di costruire delle esperienze di condivisione sociale dell’opera di tutela e di ricerca insite nel mestiere dell’archeologo. Dovremmo sempre sforzarci di dialogare. Non sono quindi d’accordo con quanto diceva prima Alessandro [Guidi]. Non mi è mai venuto in mente di dire “io ho studiato e tu no”. Mi è sempre venuto in mente di dire a me stesso: “se non mi ha capito, provo di nuovo a spiegarglielo”. In questo momento storico, nel nostro paese c’è un grave e diffuso problema legato alla formazione culturale e al modo in cui vengono comunicate discipline come le nostre, al punto che alcune di esse si stanno letteralmente “estinguendo”. Poco fa, a tavola, parlavo con il professor d’Agostino e la professoressa Gastaldi dello stato dell’università. L’ho potuto toccare con mano nelle difficoltà che ho avuto per la pubblicazione del libro che ha ispirato questo convegno, troppo voluminoso per poter essere edito con il contributo messo a disposizione dall’istituto che aveva finanziato la ricerca, al punto da far sì che mi fosse richiesto di ridurlo di un terzo per poterlo stampare. Fortunatamente le cose non sono andate così. Capita spesso che convegni scientifici, con istituzioni importanti alla spalle, chiedano contributi ai partecipanti per poter essere organizzati e poi stampati. Anche questa è una cosa che comprendo ma non riesco a condividere, perché la ritengo eticamente difficile da accettare. Io ho avuto la possibilità di condurre delle sperimentazioni, ma tutti quanti voi, ciascuno come può, dovrebbe tentare di farne, anche solo rispondendo, ad esempio,

¹⁵ Cfr. in proposito quanto accennato nella discussione della II sessione e quanto riportato in V. NIZZO, “*Limes et Campus*”, in *Forma Urbis* XX, 4, aprile 2015, pp. 4-11 [N.d.R.].

alle persone, come ha fatto Sirigu nell'episodio che ci ha raccontato. Sono convinto che si possa "ricostruire il sociale", per parafrasare Latour. Dobbiamo "ricostruire la società" proprio perché, come diceva Guidi, abbiamo avuto il privilegio di aver studiato per anni – a spese nostre o collettive, a seconda dei casi – e, quindi, abbiamo la responsabilità di restituire agli altri quanto abbiamo appreso. Perdonate quello che vi sembrerà uno sfogo personale, ma sono riflessioni che vanno fatte e questi convegni servono anche a questo; servono ad avvicinare le "persone", servono a farle tornare. Altrimenti cosa esistiamo a fare? Il "piacere" dell'interpretazione di un contesto funerario non può essere soltanto un piacere interiore o condiviso tra pochi, dobbiamo avere la capacità di comunicare questa emozione anche ad altri, [ai non specialisti]. Quando l'avremo comunicato avremo allora compiuto la nostra missione. Poi c'è, naturalmente, chi è più portato e chi meno. Ma almeno bisogna provarci.

PIERO GIOVANNI GUZZO: Visto che abbiamo la fortuna che Valentino Nizzo sia così ascoltato dal ministro [Risata]... L'ha detto lui! VALENTINO NIZZO: Magari! PIERO GIOVANNI GUZZO: Allora è una "percezione" anche questa. Dovremmo, forse, almeno io lo faccio, pregare appunto Valentino Nizzo di rappresentare al ministro *pro tempore* quello che ha detto il dott. Sirigu; cioè la gente non gli crede perché non ha studiato; la gente non gli crede perché la scuola – già dai tempi miei direi, ma lo vedo nei miei figli e poi nei miei nipoti – non cura l'apprendimento degli strumenti essenziali per comprendere la storia. Allora sarò molto curioso e attento al termine del lavoro che Nizzo sta intraprendendo, perché lui sicuramente produrrà dei materiali molto buoni, molto duttili, molto accattivanti per la comprensione di realtà storiche antiche ma la presa che hanno questi divulgatori – più o meno da baraccone – che sono stati citati da che cosa dipende? Dipende esclusivamente dalla loro capacità ludica di affabulazione. Io scommetterei che se Nizzo avrà la stessa capacità ludica di affabulazione di quelli che sono stati citati e che compaiono sulla televisione, otterrà lo stesso risultato di accattivarsi gli ascoltatori, ma otterrà ugualmente lo stesso risultato di non far sedimentare nessuna coscienza culturale e storica all'interno di quegli stessi che sono stati affascinati. Perché la sedimentazione è una cosa, la seduzione è un'altra. E la seduzione si manifesta perché si è sedotti, la sedimentazione si manifesta perché si è convinti. Ma per essere convinti bisogna possedere gli strumenti ermeneutici di condivisione, e questi si hanno solamente con l'istruzione, con l'acculturazione, con la formazione, con lo studio e via dicendo. Allora, chiudo e torno a ripetere e a pregare Nizzo di convincere il ministro *pro tempore* di curarsi della scuola, insieme alla sua collega di governo *pro tempore*, in maniera tale che tutti i cittadini che frequentano le scuole, almeno quelle pubbliche che poi ci interessano di più, siano dotati degli strumenti adatti e confacenti e congrui a comprendere e, quindi, far sedimentare in se stessi quello che Nizzo gli racconterà, spero, presto.

CARMELO RIZZO: Buona sera, io sono uno degli 800 visualizzatori di Sirigu. Per un semplice motivo. Anche io sono un archeologo professionista, mi sento tale anche se attualmente sto facendo un dottorato di ricerca. Purtroppo la realtà è molto complessa. Credo che il problema sia che c'è un muro che non fa dialogare il professionismo e l'accademismo. Nel senso che a noi professionisti non sono dati i mezzi materiali per poter partecipare a un dibattito più ampio come quello di questa sera. Dopo quasi dieci anni dalla laurea sono entrato in un dottorato di ricerca. Perché ho deciso di fare questo? Perché non si lavorava più. Noi non siamo dei precari, noi siamo dei professionisti, dei lavoratori e non siamo considerati dallo Stato precari. Adesso c'è tutto un dibattito sui professori che sono precari e vogliono essere integrati. Noi non verremo integrati mai da nessuna parte, perché non siamo riconosciuti come precari di qualcosa. Come lei dice, noi non siamo nemmeno

collaboratori della Soprintendenza. Noi siamo pagati dal privato per risolvere un problema, che è il “problema dell’archeologia”. Dobbiamo combattere con il committente per fargli capire che un lavoro è necessario non solo per levargli il problema ma perché può essere utile a una comunità scientifica e può essere utile all’intera collettività. Combattiamo contro il funzionario che, giustamente, ha delle necessità di intervento in un territorio e combattiamo, poi, con l’operaio; magari fosse solo un problema di cultura, è un problema di legittimazione dell’archeologo e, quindi, non solo di orgoglio personale. Perché l’orgoglio personale lo mettiamo andando a lavorare alle sette e mezzo la mattina, finendo alle quattro e mezzo e lavorando a sera al computer, sottopagati. Lo voglio dire, perché per me è un nervo scoperto, quindi non prendetela come una polemica ma come un dato di fatto. Nonostante questo, combattiamo tutti i giorni e raramente abbiamo la possibilità di accesso [al confronto]. Perché chi è più fortunato lavora talmente tanto – e a me è capitato all’inizio di lavorare tanto – da non poter partecipare a dibattiti e a conferenze, perché si fanno durante la settimana e, quindi, per noi non è possibile lasciare il posto di lavoro. Quando ho iniziato a lavorare c’erano l’archeologo, un rilevatore, un operaio specializzato e due qualificati; siamo passati ora a un operaio qualificato e un archeologo. Nel mio ultimo cantiere lavoravamo con l’OS 25 – che è la categoria degli operai di scavo archeologico – che erano fasciatori di metanodotto e che, nel momento in cui c’era da fare la fasciatura, mi lasciavano da solo sul cantiere, con l’obbligo di produrre quotidianamente una documentazione; perché altrimenti ci viene detto che non lavoriamo. Da ultimo, in un altro cantiere, l’ingegnere e il legale della ditta mi hanno detto: “dottore, secondo noi lei è fondamentalmente un abusivo, perché abbiamo cercato di trovare chi è l’archeologo in Italia e abbiamo trovato che l’archeologo per la legge italiana è il funzionario di soprintendenza e, quindi, sostanzialmente se io non voglio fare lo scavo archeologico, se un giorno non la voglio pagare, anche se abbiamo una carta scritta, non è scritto da nessuna parte che lei è archeologo, perché non c’è un elenco ufficiale, non c’è un albo che vi legittima”. Hai aperto una voragine dentro di me. Mi fa piacere, perché so che Nizzo è molto sensibile a questo. E te lo dico perché per noi è molto difficile anche comunicare. C’è quindi una questione di legittimazione. Quando è stato detto, se non sbaglio l’altro ieri, “invito gli archeologi a richiedere l’antropologo fisico sul cantiere”... Magari, magari avessimo l’antropologo fisico, magari avessimo anche un rilevatore professionista. A me è capitato per fortuna di lavorare sulla Salerno-Reggio Calabria con un rilevatore che elaborava le foto digitali in 3d ed è stata per me una cosa meravigliosa ricevere la sera stessa i rilievi elaborati. In quel cantiere lo pagano, nei cantieri in cui sto lavorando difficilmente pagano me. Per fortuna ho un caro amico che fa l’avvocato e ogni tanto gli faccio mandare qualche lettera. Ritornando a noi e a quanto diceva Sirigu. C’è necessità di una legittimazione reale dell’archeologia; noi archeologi credo che riusciamo a parlare soprattutto nel momento in cui entriamo in un museo e parliamo con le persone. Le persone ci ascoltano perché noi parliamo dei “fatti”. Ne parlo non perché ci sono in questa sede d’Agostino, Gastaldi e Cuozzo, ma quando si parla delle tombe di Pontecagnano e le persone credono che la tomba 926 sia il nome del personaggio incenerato e vede quasi la pira su cui è stato bruciato, esce dal museo ringraziando, dicendo, “cavolo, però a Pontecagnano c’era tutto questo e io non sapevo nemmeno che a Pontecagnano c’era il museo!”. Ultimamente, grazie anche alla sensibilità recente del ministero di fare la notte dei musei, per esempio, si è creata una opportunità molto bella per il pubblico di passare un sabato sera diverso. Vedere i ragazzi che di solito incontro in discoteca venire al museo a passare la serata per noi è gratificante. Perché vediamo apprezzato il nostro lavoro. Il problema è che poi nel lavoro di tutti i giorni non

abbiamo questa gratificazione sia da parte della committenza che, molto spesso, purtroppo, anche da parte della Soprintendenza, che ha sicuramente mani e piedi legati e, ultimamente soprattutto, ha tutto legato. Però un “grazie”, ogni tanto, è anche piacevole da sentire. Ti sono solidale al massimo¹⁶ e l’idea di un’antropologia dell’archeologia e dell’archeologo sarebbe un argomento da dibattere. E chiudo, infine, sulla mia percezione del convegno. Sono venuto con delle certezze e le ho presentate; me ne vado con centomila dubbi e il pensiero che, se ogni visione diversa mi fa vedere diversamente quello di cui fino ad ora ero certo, mi conviene venire a convegni così complessi? È questo che mi chiedo. È meglio andare a lavorare sul cantiere! [risate].

VALENTINO NIZZO: Grazie! Be’, ora forse si è capito meglio il nesso con la tematica della morte. È che siamo passati dall’altra parte del microscopio. Cioè, adesso stiamo esaminando colui il quale raccoglie i dati sulla morte. Vi pare di poco conto una cosa del genere? Intanto assolvo un obbligo con il gestore del sito, dott. Tamburella, che poco fa mi ha detto che si poteva in ogni momento accendere l’aria calda [risata], perché, come hanno ricordato pochi giorni fa, ci sono voluti tre anni per ottenere l’autorizzazione a gestire questa struttura e un anno per renderla così. Non so chi di voi si ricorda in quali condizioni fosse prima, io sono tra quelli. Quindi il dott. Tamburella merita sicuramente un nostro applauso.

BARBARA PANICO: Visualizzatrice numero 2¹⁷. Il tuo discorso mi ha fatto tornare in mente varie cose. Siamo molto poco comunicativi, esclusi tutti i presenti e parlo solo al personale. Io riesco ad annoiarmi da sola parlando di archeologia, me ne rendo conto, e a me, pur essendo archeologa, non ho vergogna a dirlo, è capitato di uscire dai musei senza portare a termine la visita perché non ne potevo più. Sono di una noia! Scusate, forse non dovrei dirlo, però credo che aumentare in comunicazione non significhi diminuire in qualità, nella maniera più assoluta. Nei convegni tra di noi va bene usare i tecnicismi, io ne devo ancora imparare tanti. Non pensate sia un discorso legato al fatto che sono ancora all’inizio della carriera, visto che ormai “l’inizio” è sempre più avanzato negli anni, purtroppo. Ma vorrò impegnarmi a imparare sempre più tecnicismi quando parlo con i miei colleghi e a non utilizzarne mai neanche uno se faccio dei convegni di fine scavo e presento alla comunità del paese dove ho lavorato i risultati del mio lavoro. Con loro io parlo in italiano, parlo traducendo. Esistono i sinonimi e si può fare. Vorrei però provare a esprimere una riflessione che credevo sarebbe emersa in questi tre giorni e così non è stato. Se è fuori luogo e non è adatta, vi prego, ditemelo e cancelliamo la diretta. Pensavo che cogliendo l’occasione di avere archeologi e antropologi che con la morte lavorano – io sono tra quelli, l’archeologia funeraria è uno dei miei innamoramenti maggiori e ne ho contatto fisico ogni volta che scavo le sepolture – avremmo parlato un po’ di ossa, ma non dal punto di vista antropologico bensì dal punto di vista del “resto”. Quelli sono resti archeologici o sono resti di umanità? Forse mi azzardo, ma è una riflessione su cui mi interrogo quotidianamente. In ciò che vorrò continuare a fare, cioè scavare sepolture, io mi pongo questo problema: come mi devo relazionare con quei resti di persone? Ma questa è una cosa personale, per me non sono resti di un vasetto, sono altro. E, soprattutto, quando mi è capitato di dover andare a rivedere ossa da vecchi scavi, voi sapete come sono conservate nei magazzini. A me questo ha fatto riflettere, e mi sono chiesta: noi siamo fortunati ancora in Italia, perché non c’è questo dibattito che in altre nazioni è molto forte. Il primo esempio che mi viene in mente è l’Australia, ma ce ne sono molti altri. In Australia c’è un problema etico, di comunità. Forse, con l’archeologia post-

¹⁶ Rivolto a Sirigu [N.d.R.].

¹⁷ Il riferimento, come per Rizzo, è alle visualizzazioni on-line del contributo di Sirigu cui questi interventi si legano.

medievale, arriverà anche da noi. È il caso che ci riflettiamo e ci normiamo prima che alcune sensibilità, alcune riflessioni ci possano anche impedire di proseguire il nostro lavoro. Non lo so è una domanda.

PIERO GIOVANNI GUZZO: Posso dire una cosa? Una volta scavavo una necropoli romana, ante Cristo. Il prete del paese venne e mi chiese spiegazioni. Io dissi che erano pagani e lui rispose che qualche cristiano doveva esserci sicuramente stato [risate]. La cronologia, ripeto, era avanti Cristo. Ma insomma, pazienza! Visto che il tempo corre, abbiamo l'ultimo intervento della dottoressa Sperduti dopo di ché andiamo al cinema.

ALESSANDRA SPERDUTI: Mi ricollego velocemente al prete. Noi facciamo i laboratori sulla biologia degli antichi romani e qualche volta, poi, con le suore che portano i bambini, preghiamo l'anima dei defunti. Ma sono deliziose. Scusate se intervengo, però ci sono delle parole chiave che mi hanno attivato. Latour: la scuola, se funziona o non funziona. I libri di testo sono ottimi. Quelli della terza elementare parlano proprio dell'importanza delle fonti archeologiche, paleontologiche, storiche e i bambini sono veramente pronti. E poi l'*informal learning*. Quand'è che possiamo intervenire noi che facciamo ricerca? Io in realtà faccio anche molta didattica e didattica sulla scienza su argomenti molto più difficili, su cui è molto più importante convincere, perché un conto è quanto è vecchio un coccio e un conto è convincere che non esistono le razze, che non siamo stati creati ma c'è l'evoluzione, che il Neanderthal non era un brutalone! È lì che veramente bisogna lavorare ed essere convincenti. Quindi Latour: "aprire le scatole nere della scienza". Visto che l'hai citato più volte. Io, quindi, non voglio dare risposte, non voglio dire "è così", io voglio far vedere il mio processo di scienziata. Ci sono arrivate "perché ho letto queste evidenze" e "questo mi dà questo" ecc. Questa, ad oggi, è la mia interpretazione migliore, perché io non sono neanche detentrica di grandi verità. Per questo noi, devo dire, che abbiamo un successo incredibile nel prendere bambini nel nostro museo, mai nessuno ci vuole lasciare. Abbiamo bambini che ci abbracciano, i diciottenni che non ci vogliono lasciare, vogliono rimanere a lavorare con noi. Perché abbiamo una buona preparazione su come fare le cose ma, soprattutto, noi mostriamo il nostro percorso mentale, sempre, sempre, sempre, anche in un momento di *informal learning*, che è importantissimo, perché ormai siamo usciti fuori dalla scuola, lavoriamo anche con i sessantenni. Bisogna sempre dare una risposta che non sia autoritaria ma autorevole. Nel senso: sì ho studiato, ma ti faccio vedere che ci puoi arrivare anche tu e con le informazioni ci arriviamo. Grazie!

VALENTINO NIZZO: Allora, preparate per cortesia il filmato con il quale si conclude il convegno. Roberto [Sirigu], ma ti immaginavi di provocare tutto questo? ROBERTO SIRIGU: No. VALENTINO NIZZO: Io sì, invece.

[N.d.R.: Viene proiettato in sala un montaggio di alcuni minuti del film *Silent Souls* di Aleksej Fedorcenko¹⁸. La trama del film è così sintetizzata in una recensione di Luisa Ceretto apparsa sul popolare sito *Mymovies*¹⁹:

Alla morte dell'amata moglie Tanya, Miron, proprietario di una cartiera, chiede a un suo fidato dipendente, Aist, fotografo e scrittore, di accompagnarlo per compiere il rito di addio, secondo le tradizioni della cultura dei Merja, un'antica etnia ugro-finica di una remota regione del

¹⁸ Con Igor Sergejev, Yuriy Tsurilo, Yuliya Aug, Ivan Tushin. Titolo originale *Ovsyanki*. Drammatico, durata 80 min. - Russia 2010.

¹⁹ Da < <http://www.mymovies.it/film/2010/silentsouls/> >.

centro-ovest della Russia, scomparsa circa quattrocento anni fa e di cui, come ricorda il regista, le sole tracce rimaste, sono i nomi dei fiumi. Nel corso del viaggio, il marito rivelerà, secondo le usanze merja, particolari della vita intima della donna. *Silent Souls* prende spunto da un racconto di Aist Sergejev, “The Buntings”, la cui particolarità risiede nell’aver come protagonista della vicenda un uomo che è ormai “al di là dello specchio”. Tenerezza e nostalgia si fondono in questa pellicola, dando vita a una fiaba di struggente e raffinata poesia, dove l’acqua è l’elemento primordiale a cui fare ritorno, nel quale immergersi per ritrovare la propria amata e la propria identità. Nel rendere omaggio al popolo dei Merja e ai suoi rituali di passaggio, il matrimonio e il funerale, Aleksei Fedorchenko [...] mostra i luoghi in cui è ancora forte e percepibile la presenza di questa cultura, esplorandone ogni angolo remoto.

Figure fantasmatiche si muovono in uno spazio che prende vita dalle parole sussurrate in fuori campo, che si rianima, riportando alla superficie dell’acqua i ricordi, gli amori, le esperienze dei suoi protagonisti. Vite trascorse nell’osservanza di riti arcaici, come quella ad esempio di gettare nelle acque gelate del fiume l’oggetto cui si tiene di più, nella maestosa immensità di un paesaggio silente, dove appena si può udire il dolcissimo canto degli zigoli, che danno il titolo al film.

Tra le scene prescelte per la proiezione²⁰ spiccano le fasi della vestizione del cadavere, preparato e abbigliato come fosse una sposa, accompagnate dal commento fuori campo della voce dell’amico del marito, Aist, cui si deve nella finzione tutto il racconto:

L’abbiamo preparata come una sposa. È così che da noi si vestono i morti. Come una giovane sposa acconciata dalle sue amiche. La mattina prima delle nozze la lavano, l’asciugano bene, preparano dei fili colorati. La sposa si stende, si mette seduta e le amiche tutte intorno le fanno il solletico, scherzano, fanno chiasso, le legano dei fili colorati ai peli del pube. È così che il giorno dopo la sposa si presenterà a suo marito. La notte poi lui le toglierà quei fili dal pube, li raccoglierà e andrà ad annodarli a un albero, un ontano.

Il filmato prosegue con la scena della predisposizione della pira di legno che cremerà il cadavere della donna lungo le rive del fiume dove poi verranno disperse le sue ceneri].

VALENTINO NIZZO: Per chi non c’era nei giorni scorsi, quello che stiamo vedendo è la descrizione attuale di un funerale merja. I Merja sono una popolazione della Russia centrale, nei pressi del Volga, in un distretto attraversato da fiumi. Sono estinti da quattro secoli ma ci sono delle minoranze che ancora oggi cercano di portare avanti dei rituali come questi che vedete descritti in modo estremamente esaustivo in questo film del 2010 che ha avuto fortunatamente un discreto successo di pubblico e di critica nonostante in Italia sia stato trasmesso solo intorno alle 4 di notte. Un film che ritengo che faccia riflettere. Nella prima scena avete visto inserire un aspetto che sia l’archeologia che l’antropologia conoscono: la commistione di riti di passaggio.

²⁰ Fruibile anch’essa nel video della discussione linkato nel QRcode riportato in apertura di questa discussione.

Il matrimonio che si fonde con la morte; la donna morta in un'età ancora potenzialmente fertile che viene abbigliata come una sposa. In altre parti del film si aggiunge, però, che la donna non ha potuto dare figli al suo uomo e questo è ancora più significativo dal momento che la si è voluta abbigliare per l'ultimo saluto come una sposa. Il film è *Silent Souls*. Un film che ha poche parole e molti gesti rituali. Un messaggio estremamente profondo che lo diventa ancora di più nel momento in cui qualche parola viene spesa per farci comprendere una realtà così lontana. Fra breve riprenderanno la parola e ci daranno quello che, a mio avviso, è uno dei messaggi più significativi che ho avuto modo negli ultimi tempi di cogliere rispetto a cosa sia e cosa significhi il rito. L'uomo più anziano è il marito, Miron, quello che lo aiuta è un suo dipendente, Aist, entrambi Merja. Miron ha chiesto ad Aist di aiutarlo in questo momento così particolare. Hanno fatto un lungo viaggio, hanno raggiunto la loro terra di origine, hanno raggiunto questo fiume così legato alle loro tradizioni e stanno insieme celebrando l'ultimo saluto. Osservate il paesaggio rituale, osservate cosa rimane, osservate le azioni, gli oggetti che utilizzano. Il silenzio [in cui tutto ciò accade], menzionato anche nel titolo in inglese, è a mio avviso fortemente significativo. Dopo aver raccolto nel sacco della carbonella i resti della donna, il marito va nell'acqua e li disperde osservato dal suo amico e compie un altro gesto rituale [si toglie la fede e la getta nel fiume] che non necessita di commenti.

Abbiamo seppellito Tanya nell'acqua. Qui da noi si fa così, è la tradizione. I nostri cimiteri sono semivuoti, ci sono quasi soltanto gli stranieri. E l'acqua, l'acqua è il sogno di ogni Merja. Chi annega è come se morisse per la gioia, la tenerezza e la tristezza. Quando troviamo un annegato non lo bruciamo, lo leghiamo a un peso e lo restituiamo ai flutti. L'acqua gli regala un corpo nuovo, più duttile. Per un merja restare nell'acqua significa essere immortali. [...]

Che pena struggente per lui, per il mio padre strano, per mia madre e per Tanyuska. I nostri nomi verranno dimenticati come i Merja hanno dimenticato le loro parole sacre. I Merja non hanno Dei, ma solo l'amore reciproco. A Miron restava solo il suo amore per Tanyuska. Quindi doveva credere che si sarebbero riuniti una volta diventato anche lui cenere e anche lui restituito all'acqua. Confidare in questo rito dimenticato è ingenuo come questo mio desiderio di veder rivivere la nostra cultura. Se qualcosa è destinato a sparire, prima o poi sparirà. Prima o poi sparirà [...]

[²¹] Siamo precipitati dal ponte, giù nel Volga, un grande fiume merjano. Gli zigoli ci hanno aiutato, come si fossero lanciati a baciare gli occhi del conducente. Miron Aleksievic è andato subito a cercare Tanja. Io invece ho ritrovato in mezzo alla melma la macchina da scrivere di papà con la quale ho scritto questa storia, circondato dai pesci morti. E l'acqua continuerà a portare via i segreti dei Merja. Quali segreti? E verso dove? Ognuno lo scoprirà quando verrà il suo turno. Soltanto l'amore non ha fine. Soltanto l'amore non ha fine.

VALENTINO NIZZO: Traete voi le vostre conclusioni. Grazie!

²¹ Nella scena seguente gli zigoli che i due amici avevano portato con loro in una gabbia scappano e li fanno uscire di strada e cadere con l'auto nel fiume Volga, nel quale scompaiono per sempre. Si scopre così che la voce fuori campo appartiene al fantasma di Aist, l'amico di Miron.



Fig. 1. Un momento del convegno con i moderatori, Piero Giovanni Guzzo e Stefano Allovio, e Anna Maria Bietti Sestieri



Fig. 2. Un momento del convegno con i moderatori, Piero Giovanni Guzzo e Stefano Allovio, e Mike Parker Pearson



Fig. 3. La locandina del film *Silent Souls* [2010]

**LA “DIMENSIONE SOCIAL” DEL CONVEGNO
ARCHEOLOGIA E ANTROPOLOGIA DELLA MORTE**

#ANTARC3: STRATEGIE DIGITALI PER LA COMUNICAZIONE CULTURALE E SCIENTIFICA

Sin dalla prima edizione gli incontri di *Antropologia e Archeologia a confronto* sono stati caratterizzati dal “desiderio...di creare una piattaforma di confronto più ampia e libera sulle tematiche del convegno, andando oltre i limiti imposti, al contempo, dalla consuetudine e dalle possibilità logistiche...”¹. Questo desiderio si è concretizzato nell’utilizzo diffuso del *web*: sia per divulgare la *Call for Papers e poster*, ma anche e soprattutto per discutere in modo aperto e democratico le tematiche del convegno, estendendo in questo modo la possibilità di discussione e confronto a un numero molto maggiore di persone rispetto a quelle che fisicamente hanno animato gli incontri. Con l’edizione 2015 si è deciso di portare avanti il lavoro fatto in precedenza, migliorando gli aspetti di grafica e fruibilità della piattaforma *web* dedicata, e di introdurre una novità: una strategia integrata di comunicazione, condivisione e diffusione totalmente basata sull’uso di quattro *social network* *Academia, Facebook, Twitter e YouTube*.

1. Una breve introduzione sull’evoluzione dei social network

Gli anni ’70 hanno visto la nascita di tre innovazioni destinate a rivoluzionare il mondo della comunicazione: si introduce sul mercato il personal computer, alla Motorola viene fatta la prima chiamata da cellulare e comincia l’evoluzione di ARPANET che, in un decennio, porterà alla nascita del *Word Wide Web*².

Nascono così nuovi linguaggi e strumenti per la comunicazione. Tra questi quello che sicuramente ha segnato il nostro tempo è il *social network*, apparso negli anni ’90 con i primi *forum* (*chat* con un’interfaccia molto simile a quella tuttora in uso, ma con la tendenza a concentrarsi su comunità specifiche, distinte per tipo o per interessi); negli anni Duemila fanno il loro ingresso *Friendster* e poi *Myspace*, un *mix* tra un *Forum* e un *Personal Blog*, ma entrambi vengono ridimensionati dall’arrivo di *Facebook* nel 2004 e dalla vera rivoluzione social che dal 2007 ha cambiato il nostro modo di interagire, di conoscere e di condividere informazioni.

Da allora sono stati creati molti altri social di successo come *Twitter, Instagram, Snapchat* e numerosi ne nascono ogni giorno: la tendenza è quella di specializzarsi e creare network sempre più omogenei per interessi, ma anche provenienza o estrazione sociale. Oggi 3 miliardi di persone si connettono quotidianamente dai loro dispositivi. Tra questi, la maggior parte usa o frequenta almeno un *social network*, numeri che garantiscono a tali strumenti il primato indiscusso per la comunicazione mediatica sul web³.

Popolati per la maggior parte da utenti “comuni”, i *social network* sono strumenti utilissimi anche per professionisti, aziende, istituzioni, non solo a scopo commerciale, ma anche e soprattutto per creare legami, raccontarsi e aprire il dialogo.

¹ CELLA 2010, p. 487.

² <www.storiadiinternet.wordpress.com>.

³ <www.digitaltrends.com/features/the-history-of-social-networking>.

2. L'uso dei social network in ambito scientifico-accademico

Obiettivo di questo articolo – attraverso una ricognizione, per quanto parziale, sull'uso dei *social network* nel settore scientifico-accademico e in particolare nell'ambito dell'organizzazione e svolgimento di convegni scientifici – è quello di illustrare e analizzare la strategia digitale messa in campo per il convegno *Antropologia e Archeologia a confronto: Archeologia e Antropologia della Morte* organizzato nell'ambito di *RomArché. Salone dell'Editoria Archeologica* (2015).

È usuale identificare un determinato gruppo di accademici e/o scienziati attivi in uno specifico ambito di studi come “comunità”, concetto che è alla base della natura stessa dei *social network*.

Tale termine indica generalmente un insieme di individui legati fra loro da un elemento di comunione riconosciuto come tale dagli individui stessi⁴: nel caso della comunità scientifica è il campo di studi – ma ancora di più il fatto stesso di essere identificati come studiosi – che li rende una comunità. Questa premessa è utile per comprendere che in realtà il mondo accademico era già un “*social network*” ancora prima degli anni Novanta, con la sua comunità, i suoi sottogruppi, i suoi codici e i suoi linguaggi. Che rapporto ha, quindi, il mondo accademico con i *social network*? Una ricerca condotta nel 2012 su un campione di accademici americani e britannici attestava che il 3% di loro utilizzava *Twitter* in ambito lavorativo e affermava anche che questo numero era destinato a crescere; studi condotti nel 2013⁵ e poi nel 2014, sempre in ambito anglofono, hanno tuttavia dimostrato che l'uso attivo dei *social network* in ambito lavorativo stentava a incrementarsi e, anzi, molti accademici affermavano esplicitamente che non avrebbero fatto uso di determinate piattaforme (*Twitter* nello specifico) in ambito lavorativo⁶.

Un'altra ricerca, condotta nel 2014⁷ su un campione di 587 accademici (che già usavano almeno un *social network*, provenienti da 31 paesi, soprattutto anglofoni, di diverse età e afferenti a diversi ambiti scientifici) con lo scopo di indagare il loro uso dei *social network* in chiave qualitativa, concludeva che nonostante l'uso di questi strumenti fosse piuttosto diffuso (in particolare l'88% usava *Twitter*, l'82% *Facebook* e il 66% *LinkedIn*), la maggior parte del campione non ne faceva uso in ambito lavorativo, ma solo personale. Interrogati sul perché non utilizzassero questi strumenti in ambito lavorativo le risposte si sono concentrate intorno a tre motivazioni principali: poca conoscenza dello strumento, mancanza di tempo, percezione dei *social network* come “frivoli” e non adatti alla comunicazione scientifica.

Entrando più nel merito di questo contributo, se è vero che negli ultimi anni molte conferenze e seminari sono stati trasmessi *online* e il “*live tweeting*” è stato spesso incoraggiato tra i partecipanti, è altrettanto vero che non siamo riusciti a rintracciare alcun convegno scientifico in cui la dimensione “*social*” fosse utilizzata (come nel

⁴ Definizione di comunità: <<http://sociologia.tesionline.it/sociologia/glossario.jsp?GlossarioID=3342>>.

⁵ WILKINSON, WEITKAMP 2013.

⁶ BARTEAU ET AL. 2014.

⁷ COLLINS ET AL. 2016.

nostro caso) prima, durante e dopo l'evento per incrementare il pubblico, ma anche per ampliare e arricchire il dibattito intorno alle tematiche in esame.

Siamo, dunque, portati a concludere che le stesse o alcune delle barriere riscontrate nella ricerca del 2014 possano essere alla base di questa scarsa integrazione tra gli strumenti offerti dai *social network* e le più tradizionali attività di networking del mondo scientifico-accademico.

Le modalità di comunicazione “veloce” tipiche dei *social network* comportano per il mondo scientifico-accademico un'evoluzione del linguaggio della comunicazione scientifica⁸; allo stesso tempo la natura non “binaria” e democratica della comunicazione *social* rende necessaria la presenza di un moderatore che indirizzi in modo chiaro la discussione e limiti gli interventi “di disturbo” alla conversazione.

Infatti se i *forum*, che consentono la creazione di gruppi omogenei di partecipanti, sono stati subito adottati come strumento di *e-learning*⁹ per favorire la comunicazione tra gruppi di ricerca (come è peraltro avvenuto nel 2010 e nel 2011 in occasione delle prime due edizioni di questo convegno), la natura inclusiva e non moderabile dei *social network* non ne ha favorito la stessa diffusione in ambiente accademico.

Infine è importante evidenziare che quando uno studioso partecipa a un dibattito pubblico *online* lasciando una traccia scritta compie un atto creativo, crea cioè nuovi contenuti, immediatamente fruibili a tutti: questa immediatezza è un tratto assolutamente estraneo al mondo accademico-scientifico che invece è caratterizzato nell'elaborazione di una ricerca da un lavoro estremamente mediato (dalle fonti, dalla revisione, dai dati etc.). Anche Cella, parlando dei dati emersi dall'analisi dei risultati della strategia web del convegno del 2010, notava che all'altissimo numero di visualizzazioni dei messaggi nel *Forum* non corrispondeva un altrettanto elevato numero di commenti: “si ha l'impressione che l'assunzione di responsabilità nel promuovere o mettere in discussione, in prima persona, le ricerche proprie o altrui si scontri con delle remore ancora profondamente radicate¹⁰”.

Per favorire, quindi, l'adozione di questi strumenti anche nel mondo accademico sembra fondamentale l'attività di istituti di ricerca e istituzioni culturali¹¹, presenti e attivi sui *social network*. L'ambizione di questi luoghi della cultura deve essere quella di divenire laboratori di sperimentazione, di “fare e fruire cultura”, agevolando una maggiore conoscenza del mezzo, lo sviluppo di un nuovo linguaggio e la diffusione della consapevolezza di quanto i *social network* siano uno strumento ideale per la

⁸ COLLINS ET AL. 2016.

⁹ Ibidem.

¹⁰ CELLA 2010, p. 495: “Il secondo dato sul quale siamo invitati a riflettere, emerso dalle statistiche d'uso del Forum, è l'altissimo numero di letture dei messaggi, sia da parte degli iscritti che da parte degli utenti esterni, che, pur indicando il seguito e il desiderio di attingere a risorse open source, e pur segnalando il successo dell'iniziativa per quel che riguarda la facilità di accesso dei dati proposti e la loro immediata comunicazione, resta comunque maggiore rispetto a quello dei commenti che sono stati inviati: si ha l'impressione che l'assunzione di responsabilità nel promuovere o mettere in discussione, in prima persona, le ricerche proprie o altrui si scontri con delle remore ancora profondamente radicate.”

¹¹ Alcuni esempi sono Fondazione Bruno Kessler (@FutureBuiltonKnowledge), Maxxi-Museo nazionale delle arti del XXI secolo (@museomaxxi), Museo Archeologico di Napoli (@MANNapoli), Moma-the Museum of Modern Art (@MuseumofModernArt).

divulgazione scientifica: la loro capacità di collegare 3 miliardi di persone con un patrimonio di contenuti originali che possono educare, creare legami e favorire il dialogo, coinvolgendo gli utenti nelle attività culturali e nella creazione di contenuti originali è senza eguali.

3. #AntArc: storia di un convegno “social”

Il convegno “Antropologia e Archeologia a confronto” nasce con lo scopo di favorire il dialogo tra queste discipline, la conoscenza delle rispettive metodologie di ricerca e la possibile collaborazione: tutto questo mediante la condivisione di articoli in cui “il sincretismo scientifico” fra i due “sguardi”, quello archeologico e quello antropologico, è parte fondamentale.¹²

Proprio in virtù della forte componente di scambio insita in questa iniziativa emerge sin dall’inizio l’idea di allargare la dimensione del dibattito al di fuori delle “mura” del convegno, per consentire al maggior numero di studiosi possibile di unirsi al dialogo. Nel 2010, quindi, si procede ad aprire il sito *web* <www.ediarche.it> e a realizzare un *Forum* in modo da creare una versione virtuale del convegno. Nel corso di questa prima edizione la discussione *online* è aperta solo per i *poster* e, in una sessione denominata “Tavola Rotonda”, per “le tematiche generali presentate nelle sessioni dell’incontro”¹³. Si decide sin da allora, inoltre, di circoscrivere la discussione dei *poster* alla dimensione *online*, evitando la loro presentazione cartacea in sede di convegno, in modo da pervenire subito nei giorni precedenti al convegno a una loro elaborazione scientifica prossima a quella che sarebbe poi confluita successivamente nella pubblicazione cartacea degli atti, nella quale sono state pubblicate anche le discussioni virtuali avvenute nel *forum*.

Il primo convegno è stato anche l’occasione per somministrare ai partecipanti un questionario che ha fornito diversi dati e *feedback* sull’iniziativa; tra gli altri particolarmente interessante è il dato che vede “nello scambio di strumenti di analisi e nel confronto metodologico il contributo principale che la disciplina di appartenenza potrebbe dare all’altra”¹⁴ a conferma del fatto che si stava lavorando nella giusta direzione.

Nel 2011, la seconda edizione dell’incontro vede pochi cambiamenti sul piano strutturale: viene aperto un canale *YouTube* inizialmente utilizzato per veicolare “pillole” delle relazioni presentate al convegno. Interessanti sono invece le novità sul piano della strategia di comunicazione. Se l’anno precedente, infatti, si erano usati strumenti come *Facebook* e *blog* per veicolare la *Call for Papers* e i contenuti dell’incontro, l’edizione 2011 promuove un uso molto più importante di questi strumenti e un primo tentativo di integrare la comunicazione con contenuti creati *ad hoc* per diverse piattaforme.¹⁵

Dal 2015 la Fondazione Dià Cultura, che da anni promuove l’uso delle nuove tecnologie all’interno delle attività culturali e scientifiche che organizza (*Ediarché*

¹² CELLA 2010, p. 488.

¹³ CELLA 2010, p. 493.

¹⁴ CELLA 2010, p. 494.

¹⁵ CELLA, MELANDRI 2011.

poi *RomArché*), in accordo con il curatore scientifico Valentino Nizzo, propone la sperimentazione di una strategia di comunicazione che si articola su più livelli, da quello accademico a quello più “divulgativo”, grazie agli strumenti offerti da diversi *social network*. I concetti, forti e quanto mai attuali, attorno ai quali si è formata la strategia digitale della manifestazione sono stati l’accessibilità e l’inclusione: rendere i nostri contenuti fruibili al maggior numero di persone possibili, veicolandoli prima, dopo e durante l’evento attraverso l’uso congiunto di diverse piattaforme social e, allo stesso tempo, diversificandoli a seconda del target di riferimento.

In particolare per quanto riguarda il convegno “Archeologia e Antropologia della Morte” (III incontro di Antropologia e Archeologia a confronto) si è deciso di sperimentare l’uso di un *social network* pensato per la comunità di studiosi e ricercatori, *Academia.edu*, e di trasmettere in diretta *streaming* il convegno sul canale *YouTube* della Fondazione Dià Cultura.

Academia.edu è “una piattaforma per accademici dove è possibile condividere la propria ricerca”¹⁶, nata nel 2008 negli Stati Uniti, oggi questo social vanta più di 53 milioni¹⁷ di iscritti e 19 milioni¹⁸ di articoli (generalmente già editi in sedi scientifiche) condivisi con la *community* che ogni mese conta più di 36 milioni di visitatori unici¹⁹. Lo spirito con cui nasce questo “*social per accademici*” è quello di supportare il movimento per l’accesso libero alla ricerca e la sua distribuzione istantanea, incoraggiando una *peer-review* che avviene contemporaneamente e non prima della pubblicazione, garantendo, in teoria, una maggiore equità nel giudizio sulla ricerca stessa. Il movimento che sostiene “*l’open access*” può contare oggi su molte piattaforme dedicate, la più nota in Europa è *Zenodo*²⁰, ma *Academia* resta unico per gli strumenti di confronto e “socializzazione” che mette a disposizione della comunità: per esempio le sessioni di discussione intorno a uno o più articoli, grazie alle quali ogni contributo può essere commentato, dando luogo anche a un *thread*²¹ di discussione. Proprio questi strumenti ci hanno consentito di creare una versione virtuale del convegno “*Archeologia e Antropologia della Morte*”, offrendo una visibilità maggiore ai contenuti trattati e coinvolgendo nella discussione anche studiosi che non avrebbero potuto partecipare altrimenti, perché distanti fisicamente o in quanto giovani ricercatori.

4. *RomArché 2015 e il convegno #AntArc3: strategie digitali integrate*

Il convegno “*Archeologia e Antropologia della Morte, III incontro di studi di Antropologia e Archeologia a confronto*” si è svolto come sempre all’interno della manifestazione “*RomArché. VI Salone dell’Editoria Archeologica*”, un evento culturale

¹⁶ <www.academia.edu/about>.

¹⁷ Dato al 28 luglio 2017.

¹⁸ Dato al 28 luglio 2017.

¹⁹ Con “visitatori unici” si intendono solo le visite provenienti da account diversi, senza conteggiare le visite ripetute dallo stesso *account*.

²⁰ Un progetto lanciato nel 2013 all’interno del programma europeo OPEN Aire e sostenuto dal CERN per la creazione di una libreria digitale che raccoglie dati e articoli accessibili a tutti i ricercatori.

²¹ Catena di commenti, composta da domande e risposte: l’equivalente di una conversazione “faccia a faccia”.

rivolto al pubblico degli addetti ai lavori, ma anche a quello più ampio degli appassionati. Ospitato dallo Stadio di Domiziano, area archeologica sotterranea coincidente con l'attuale piazza Navona, *RomArché* ha proposto un ricco programma di incontri, presentazioni di libri, eventi di rievocazione storica, una mostra e laboratori didattici.

La manifestazione ha a disposizione un proprio profilo *Facebook* e *Twitter* che, sin dal gennaio 2015, sono stati utilizzati per promuovere l'evento, costruire l'engagement e divulgare gli appuntamenti in programma, tra cui, naturalmente, anche il convegno. Durante l'evento il *live tweeting* e il costante aggiornamento della pagina *Facebook* ci hanno permesso di mantenere sempre alta l'attenzione del pubblico, raggiungendo 12.465 persone nei soli 5 giorni della manifestazione.

Inoltre il lancio di alcune iniziative – come il concorso di micro-poesia #odetamò, interamente gestito attraverso *Facebook* e *Twitter* e ispirato dal tema dell'edizione 2015, “*limes*” il confine – ci ha dato la possibilità di sperimentare ed esplorare un argomento molto attuale, quello della produzione letteraria digitale, e di raggiungere e interagire con il *target* dei più giovani (13-24 anni).

La strategia di diffusione del convegno è stata ideata in modo da integrarsi con quella studiata per *RomArché*: ne è emerso un piano di comunicazione articolato su piattaforme diverse, multi registro e capace di rivolgersi a pubblici anche molto distanti tra loro.

4.1 Comunicare il convegno #AntArc

Il punto di partenza è stato sicuramente il lancio della *Call for Papers online*: la *call* è stata diffusa sul profilo *Academia.edu* del curatore del convegno²² e, attraverso l'invio di un *mass-mailing*²³, a un indirizzario specificamente costruito nei mesi immediatamente precedenti l'incontro, per comprendere istituzioni e studiosi provenienti, equamente, dai due ambiti di ricerca interessati. Nei giorni che hanno seguito questi invii la *call* è stata promossa su tutti i canali *social* della Fondazione Dià Cultura (*Facebook*, *Twitter*, *Academia.edu*), sui canali *social* del *media partner* Forma Urbis (*Facebook* e *Twitter*) e sul sito *web* della manifestazione (www.romarche.it) dove è stata creata una pagina dedicata (anche in inglese) che, oltre a consentire il *download* della *call* in formato PDF, raccoglieva informazioni logistiche riguardanti l'organizzazione dell'incontro.

Inoltre, in questa fase, abbiamo diffuso la *call* anche su *blog* e siti di settore precedentemente individuati e contattati in modo tale da pervenire a una prima definizione dei relatori²⁴ e del programma del convegno entro l'inizio di aprile²⁵.

²² Alla sessione dedicata esclusivamente alla Call for Papers si sono registrati 50 utenti, la Call in italiano ha raggiunto le 1169 visualizzazioni e i 232 download, mentre la versione in inglese ha raggiunto le 350 visualizzazioni e 106 download.

²³ Invio di un grande numero di email dallo stesso contenuto.

²⁴ Oltre ai relatori selezionati tramite la *call for papers*, sono stati coinvolti nelle vesti di *Keynote speaker* 10 relatori di fama internazionale, invitati a introdurre ciascuna sessione con comunicazioni di 40 minuti, due per ciascuna sessione e per la tavola rotonda conclusiva, in modo da garantire l'interdisciplinarietà che è alla base della missione del convegno. Data la complessità del compito loro affidato, queste relazioni introduttive non sono state coinvolte nel meccanismo della discussione on-line che ha invece interessato le relazioni e i poster reclutati con i meccanismi descritti della *call*.

²⁵ Alcuni esempi: <www.archeologia.com>; <www.efrome.it>; <www.fasticongressum.com>; <www.lampea.cnrs.fr>; <www.archeopop.it>; <www.lastoriaviva.it>; <www.iipp.it>.

A seguito della selezione delle comunicazioni ammesse in sede di convegno²⁶ e alla decisione di creare anche una sessione *poster* per accogliere i contributi meritevoli di essere inseriti nel programma²⁷ (ma esclusi per questioni di tempo) abbiamo potuto dare l'avvio a una "versione virtuale" dell'incontro su *Academia.edu*²⁸.

Gli autori delle comunicazioni selezionate per la presentazione nel corso del convegno sono stati invitati a elaborare un "abstract espanso" del loro intervento, più o meno corrispondente a quello che avrebbero letto e presentato nei dieci minuti messi a loro disposizione durante l'incontro. A circa 20 giorni di distanza dal convegno, l'abstract così predisposto è stato caricato sul profilo *Academia.edu* del curatore in una sessione di discussione della durata di 20 giorni, accompagnata da un messaggio in cui si estendeva l'invito alla discussione, oltre che ai partecipanti, a tutta la comunità scientifica ospitata dalla piattaforma stessa.

Per quanto riguarda i *poster*, in continuità con quanto era avvenuto nelle precedenti edizioni, è stato deciso di non affiggerli in sede di convegno, ma di procedere alla pubblicazione e discussione esclusivamente *online*. A due settimane dal convegno ne è stato pubblicato il testo integrale – privo di immagini – sul sito *web* della manifestazione utilizzando un *software*, *Calameo*, che consente la consultazione del contenuto, ma non il *download*. Quindici giorni prima del convegno abbiamo creato su *Academia.edu* quattro distinte sessioni di discussione della durata di 20 giorni, dedicate ai *poster*, pubblicando quattro *file* ognuno contenente gli *abstract* dei *poster* inclusi in ciascuna sessione, con il *link* al sito dov'era pubblicato *on line* il testo integrale di ogni singolo intervento. Anche per la Tavola Rotonda abbiamo attivato un'unica sessione di discussione in cui sono stati pubblicati gli *abstract* degli interventi programmati e l'invito alla discussione.

Durante i tre giorni del convegno i relatori sono stati invitati a usare *Twitter* con l'*hashtag* del convegno *#AntArc* e tutto l'incontro è stato simultaneamente trasmesso via *streaming* sul canale *YouTube* della Fondazione, dove, grazie all'ausilio di sottopancia con i nomi dei relatori e alla possibilità di visualizzare le *slide* in presentazione, ogni utente interessato ha potuto seguire l'incontro come se fosse presente in sala. Ogni giorno, alla fine della diretta *streaming*, il filmato integrale è stato caricato sul canale della Fondazione per essere da subito a disposizione di quanti non avevano potuto seguire il convegno in diretta (*Fig. 1*)

4.2 Raccolta e presentazione dei dati

L'uso dei *social network* è sicuramente vitale per ampliare la risonanza e le possibilità di fruizione di un convegno, ma anche per raccogliere dati, immediatamente fruibili, sia sul pubblico che sul successo delle strategie messe in atto.

È importante sottolineare, in relazione ai dati qui presentati, come, a differenza delle edizioni precedenti, tutta la manifestazione del 2015 sia stata caratterizzata, oltre

²⁶ Per un totale di 46 contributi.

²⁷ Un totale di 46 *poster*, distribuiti in 4 sessioni speculari a quelle in cui si articolava il convegno stesso.

²⁸ Cfr. in questa sede quanto specificato in proposito da V. Nizzo, nel contributo introduttivo al convegno, al paragrafo "RomArché 2015-Limes: Aspetti organizzativi e cronaca del convegno".

che dall'introduzione di nuovi strumenti *online*, anche da una forte integrazione tra la comunicazione web e quella "tradizionale", sia nella fase di preparazione sia nei giorni stessi dell'evento: questo ha sicuramente contribuito alla notevole crescita dell'*engagement* riscontrata *online* sui temi del convegno rispetto alle edizioni precedenti.

Il 2015 è stato il primo anno in cui all'uso del sito web per veicolare *poster* e contenuti del convegno si è affiancato l'uso del *social network* per studiosi "*Academia.edu*". Questa piattaforma ha, infatti, consentito di raggiungere un numero di contatti e di realizzare un numero di visualizzazioni di gran lunga superiore rispetto alle edizioni precedenti (2010 e 2011) che invece si sono avvalse dello strumento del *Forum*²⁹. Proprio in relazione alle molte differenze tra questi due strumenti non procederemo, in questa sede, a un confronto quantitativo dei dati prediligendo, piuttosto, e solo per alcuni aspetti, un confronto qualitativo.

Grazie agli *insight* di *Academia*, prendendo in esame il periodo che va da 30 aprile al 26 maggio 2015, è possibile constatare che i contributi del convegno, *abstract* delle comunicazioni e *abstract* dei *poster*, hanno raggiunto le 3520 visualizzazioni uniche³⁰, un numero venti volte superiore a quello dei partecipanti "fisici" del convegno. I due contributi che hanno raggiunto il miglior risultato in termini di visualizzazioni hanno toccato rispettivamente le 329 e le 267 visualizzazioni uniche. Questi due contributi con i picchi di visualizzazione raggiunti nei giorni di caricamento e nei giorni immediatamente precedenti al convegno mostrano una diretta correlazione con le attività di comunicazione avviate su *Facebook* e *Twitter*.

Academia ha inoltre favorito lo sviluppo di una dimensione internazionale consistente, che non sarebbe stato possibile raggiungere altrimenti: i contributi sono stati visualizzati da 70 Paesi e tutti e cinque i continenti sono rappresentati (*Fig. 2*). Per concludere citiamo i dati relativi alle sessioni di discussione attivate su *Academia* per ciascun contributo e, nel caso dei *poster*, una per sessione tematica, rimaste attive, prima, durante e dopo il convegno: come riscontrato nelle edizioni precedenti³¹, il numero di commenti non è stato particolarmente elevato³² se confrontato con il numero di partecipanti e di visualizzazioni delle discussioni. Per fare un esempio concreto la discussione con più visualizzazioni in assoluto, 839, ha generato sei thread di commenti, che solo in due casi non si sono conclusi con la sola risposta dell'autore: sicuramente questo è un dato da tenere presente nell'organizzazione delle prossime edizioni.

Anche nel 2015 si è continuato a utilizzare *YouTube* per diffondere *ex post* i contenuti della manifestazione, ma si è voluto aggiungere anche un nuovo elemento: il live streaming.

²⁹ Per fornire alcuni dati di riferimento utili, nel 2010 gli iscritti al Forum sono stati 320, nel 2011 450. I dati demografici hanno mostrato una prevalenza di utenti tra i 20 e 40 anni per entrambi i convegni, la maggioranza (70%) provenienti dall'ambito archeologico (Dati CELLA 2010 e CELLA, MELANDRI 2011).

³⁰ Con "visualizzazione unica" si intendono solo le visualizzazioni provenienti da account diversi, senza conteggiare le visite ripetute dallo stesso *account*.

³¹ CELLA 2010, p. 495.

³² In totale sono stati raccolti commenti a 9 contributi su 46 che erano online, e a 2 sessioni sulle 4 per i poster.

La diretta dei tre giorni di convegno ha totalizzato 1197 visualizzazioni da 20 Paesi, con una media di 300 visualizzazioni giornaliere, sorprendendoci positivamente e aprendo interessanti prospettive per la prossima edizione, come ad esempio dare la possibilità agli utenti collegati di partecipare in diretta alla fase di discussione nel convegno, lasciando le proposte fra i commenti.

Per fare un confronto con il 2011³³ allora si erano toccate le 3092 visualizzazioni in un periodo di nove mesi, con una differenza di iscritti al canale nel 2015 di soli 26 contatti³⁴. Invariati invece risultano i dati demografici, in cui sempre predominante è la fascia di età dai 34 ai 44 anni, e quelli relativi alla provenienza delle visualizzazioni, per la maggior parte da *link* esterni (Fig. 3). La scelta di usare i profili *Facebook* e *Twitter*³⁵ di *RomArché* per veicolare la diretta *streaming* insieme ad alcuni contenuti di *Academia* si è rivelata ottima in termini di conversioni³⁶, come testimoniato dai risultati migliori in termini di visualizzazioni.

L'utilizzo congiunto del *live streaming* su *YouTube* e della pubblicazione *online* di tutti i contributi su *Academia* ha consentito di rendere immediatamente fruibili a fini accademici o di ricerca i materiali relativi al convegno perseguendo attivamente una delle idee alla base di questi incontri: il concetto di *open data*³⁷.

Oltre che dai *Social network* un ruolo fondamentale è stato ricoperto dal sito della manifestazione, <www.romarche.it>, che è andato a sostituire e a inglobare i contenuti del precedente <www.ediarche.it>.

Sin dall'inizio si è reputato importante mantenere un sito di *RomArché* per almeno tre motivi: comunicare continuità tra le varie edizioni della manifestazione, dare spazio ai contenuti originali e agevolare un'interazione diretta con il pubblico.

Il sito è stato comunque fortemente integrato dalle attività svolte sui *Social network*, in particolare da *Academia*. Solo sul sito, infatti, è stato possibile consultare il testo integrale dei *poster* (per motivi di *copyright*), che hanno ottenuto più di 700 visualizzazioni in 15 giorni, mentre su *Academia* era possibile discuterne gli *abstract* in 4 sessioni dedicate che – combinate – hanno totalizzato, nell'arco di 60 giorni, 1140 visualizzazioni.

Questa formula ha permesso di ottenere la massima visibilità e circolazione dei contenuti del convegno e di far conoscere le attività legate a *RomArché* a numerosi nuovi contatti, pari al 65% dei contatti totali ottenuti dal sito (circa 9000 persone), diffondendo quindi anche i contenuti della manifestazione non relativi al convegno. Un ulteriore indice del successo, sia sotto il profilo dei contenuti sia sotto quello della fruibilità del *design* del sito stesso, è la *bounce rate*³⁸ del 49%, un valore che se inferiore al 50% attesta l'ottimo livello del lavoro svolto dall'organizzazione³⁹.

³³ CELLA, MELANDRI 2011, pp. 532-533.

³⁴ Nel 2011 gli iscritti al canale erano 24, nel 2015 – all'inizio del convegno – erano 50.

³⁵ Hashtag ufficiale #antarc2015.

³⁶ Le conversioni sono il numero di utenti che è approdato su *Academia* o su *YouTube* cliccando su un *link* diffuso su *Facebook* o *Twitter*.

³⁷ CELLA, MELANDRI 2011, p. 530.

³⁸ La *Bounce rate* può essere definita come la percentuale di persone che dal motore di ricerca arrivano sull'homepage del sito e tornano immediatamente indietro senza esplorarlo.

³⁹ <http://online-metrics.com/reduce-bounce-rate/>; <http://www.fabiopiccigallo.com/2016/01/19/bounce-rate/>.

5. Conclusioni

La raccolta e l'analisi *ex post* dei dati consentono di misurare l'efficacia delle strategie messe in atto e di individuare nuovi strumenti e attività volte a ottimizzare e implementare l'esperienza degli utenti.

Per arricchire le conclusioni abbiamo unito ai dati oggettivi – strumenti di “*insights*” dei *social* e del sito *web* – dati qualitativi – *feedback*, verbali e scritti, ricevuti dai partecipanti alla manifestazione.

Il successo dell'uso di *Academia.edu* per condividere i contenuti scientifici della manifestazione, ampliando così la possibilità di fruizione degli stessi, risulta evidente sia dai dati presentati precedentemente sia dai *feedback* ricevuti, verbali e scritti⁴⁰.

In merito invece alla discussione dei contributi attraverso la piattaforma i dati rappresentano un successo meno eclatante: nonostante le sessioni di discussione siano state tra i documenti più visualizzati di tutto il convegno, denotando, quindi, un grande interesse degli utenti per i contenuti trattati, allo stesso tempo il dibattito che le sessioni si proponevano di animare non è quasi mai avvenuto e, laddove c'è stato, non sempre è risultato efficace.

Questo è un dato molto interessante da analizzare anche alla luce delle riflessioni che nel 2010 Cella esprimeva riguardo “l'assunzione di responsabilità” che comporta l'esprimere un commento, a maggior ragione se in ambito scientifico/accademico. Come argomentato nel paragrafo 2 riteniamo infatti che queste “resistenze” siano un fattore da considerare ancora oggi in esperimenti come quello tentato da AntArc2015, dove si è tentato di portare la discussione accademica fuori dalle sedi “convenzionali” e soprattutto di “democratizzare” il campo.

Tra le possibili strategie da mettere in atto in futuro per limitare questo fenomeno c'è quella di dedicare un moderatore full time a ciascuna sessione di discussione: un esperto del settore in discussione con il compito di guidare e sollecitare il dibattito, contribuendo così a ricreare lo stesso ambiente di una discussione in ambito convegnistico in cui tale ruolo è di solito assunto dai presidenti di sessione.

Per quanto riguarda invece l'utilizzo di *YouTube* possono ritenersi molto positivi i risultati della diretta streaming. Sicuramente un obiettivo da raggiungere nelle prossime edizioni sarà quello di utilizzare al meglio la sezione “commenti *live*” in modo da coinvolgere nel dibattito fisico anche gli utenti *online*.

Inoltre sarebbe importante sfruttare la forte componente di creatività che caratterizza un *social* come *YouTube*, soprattutto per spostare la demografica (rimasta invariata rispetto al 2011) verso la fascia di età 25-34. A tal proposito una possibile strategia è quella di coinvolgere relatori e ospiti della manifestazione, ma anche il pubblico fisico e virtuale, nella creazione di contenuti speciali, da preparare prima, ma anche durante il convegno stesso, utilizzando sia strumenti professionali che nuovi *social* come ad esempio *Snapchat*. Questi contenuti video, veicolati dai canali legati alla manifestazione,

⁴⁰ Un paio di esempi da *Academia.edu*: “Susanne Moraw (16/05): Hello to everyone and many thanks for this great occasion to share our thoughts and research! – Paola Mazzei (16/05): Ma che strumento intelligente: il dibattito virtuale di un intervento. Complimenti a chi lo ha immaginato! J incrementiamone l'uso...”.

potrebbero aiutare a presentare i contenuti scientifici in forme originali e adatte a un *target* più ampio, in modo da raggiungere anche un pubblico nuovo, specializzato e non. Se l'*open data* e l'*open access*, argomenti alla base della genesi dei “metodi sperimentali” di questo convegno, sono ormai temi ampiamente supportati dalla comunità scientifica, resta come obiettivo per il futuro quello di definire nuove forme di comunicazione scientifica, non solo divulgativa ma anche inter-disciplinare, che sfrutti appieno il potenziale dei *social network*. Queste piattaforme infatti, guardate senza il pregiudizio dell’uso –per la maggior parte frivolo– che se ne fa oggi, sono uno strumento modulabile, totalmente democratico, che aspetta solo di essere codificato e messo al servizio della crescita della comunità scientifica.

INDIRIZZI SOCIAL:

Academia.edu: Fondazione Dià Cultura

YouTube: Fondazione Dià Cultura

Facebook: @romarche

Twitter: @rom_arch

Web: www.romarche.it

ALESSANDRA BOTTA
Fondazione Dià Cultura

BIBLIOGRAFIA

- BARTEAU *ET AL.* 2014: M. BARTEAU, A. HOFFMAN, A. MAYNARD, S. MILLER, D. SCAVIA, “Academic engagement in public and political discourse. Preliminary analysis of survey results”, 2014, <<http://graham.umich.edu/media/files/PrelimSurveyResults-PublicEngagement.pdf>>.
- CELLA 2010: E. CELLA, “Antropologi e archeologi a confronto: il convegno *online*”, in V. NIZZO (a cura di), *Antropologia e archeologia a confronto: Dalla nascita alla morte*, Atti del I Incontro di studi di Antropologia e Archeologia a confronto, Roma 2010.
- CELLA, MELANDRI 2011: E. CELLA, G. MELANDRI, “La sezione *poster* e il *Forum on-line*: un’occasione di verifica delle potenzialità offerte dai nuovi media alla comunicazione scientifica”, in V. NIZZO, L. LA ROCCA (a cura di), *Antropologia e archeologia a confronto: Rappresentazioni e pratiche del sacro*, Atti del II Incontro di studi di Antropologia e Archeologia a confronto, Roma 2011.
- COLLINS *ET AL.* 2016: K. COLLINS, D. SHIFFMAN, J. ROCK, “How are scientists using social media in the workplace?”, in *PLoS ONE* 11(10), 2016: e0162680. <<https://doi.org/10.1371/journal.pone.0162680>>.
- WILKINSON, WEITKAMP 2013: C. WILKINSON, E. WEITKAMP, “A case study in serendipity: environmental researchers use of traditional and social media for dissemination”, in *PLoS ONE* 8(12), 2013: e84339. <<https://doi.org/10.1371/journal.pone.0084339>>.

SITOGRAFIA

www.academia.edu/about

www.storiadiinternet.wordpress.com/web-2-0/i-social-network

www.isayweb.com/storia-dei-social-media-dalla-prima-mail-al-web-2-0

www.digitaltrends.com/features/the-history-of-social-networking

[www.sociologia.tesionline .it/sociologia/glossario.jsp?GlossarioID=3342](http://www.sociologia.tesionline.it/sociologia/glossario.jsp?GlossarioID=3342)

[www.online -metrics.com/reduce-bounce-rate/](http://www.online-metrics.com/reduce-bounce-rate/); <http://www.fabiopiccigallo.com/2016/01/19/bounce-rate>

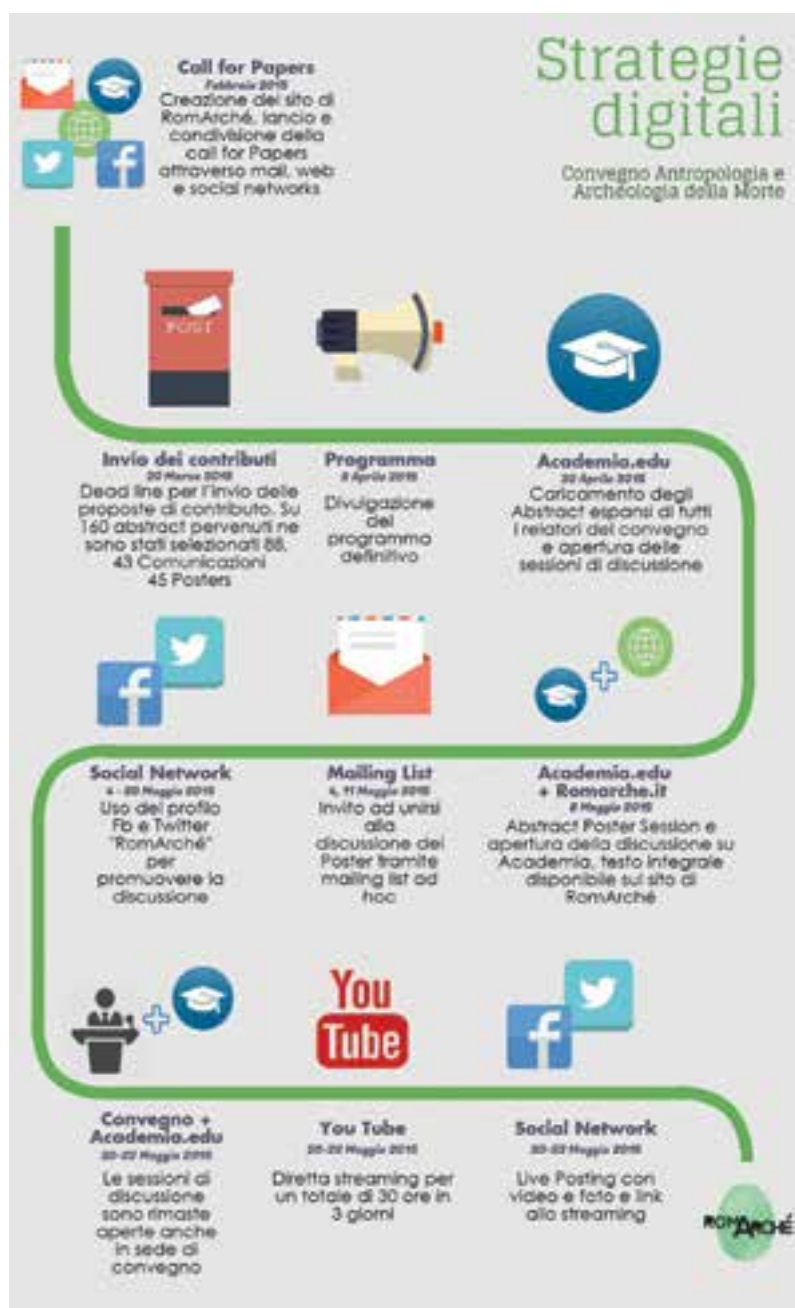


Fig. 1. Infografica che illustra sinteticamente la strategia digitale adottata per promuovere la discussione dei contenuti del convegno "Archeologia e Antropologia della Morte" e la diretta streaming Youtube

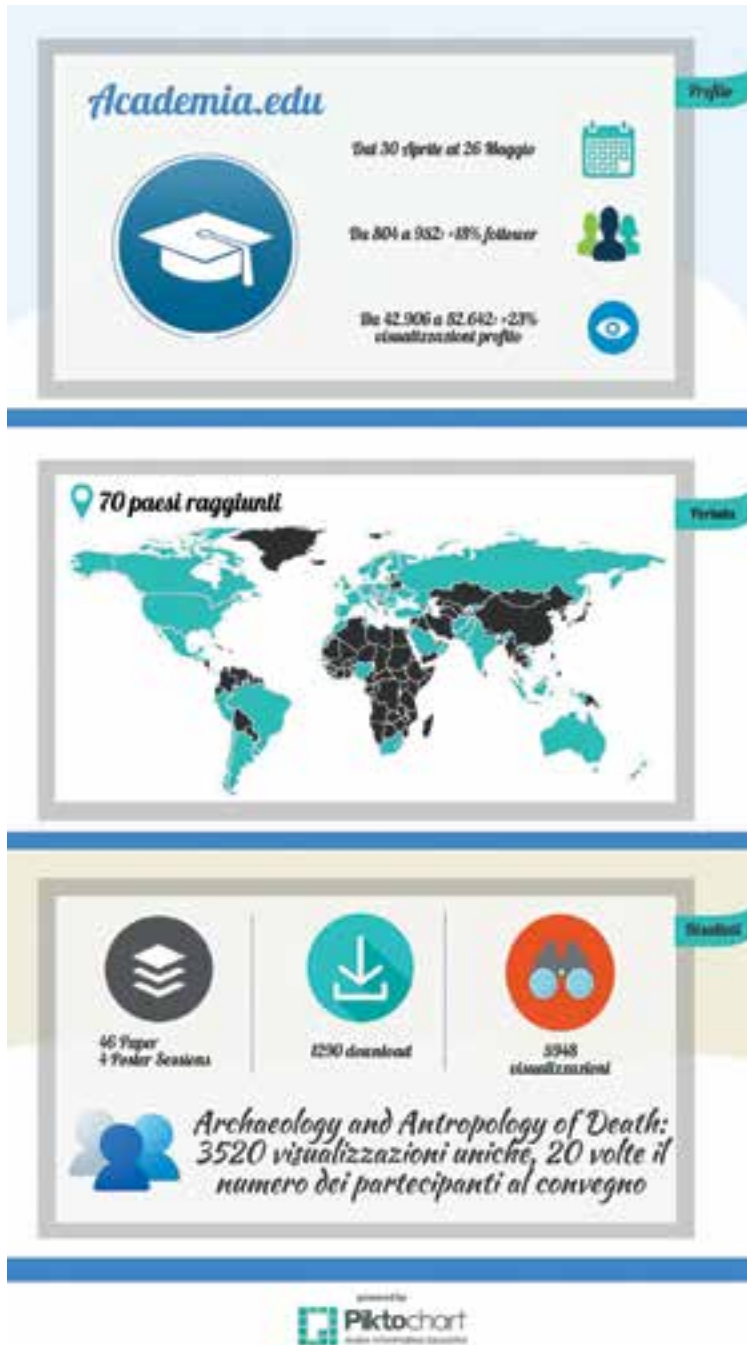


Fig. 2. Infografica riassuntiva di alcuni dati ritenuti rilevanti, relativi al profilo Academia.edu utilizzato per diffondere i contenuti del convegno “Archeologia e Antropologia della Morte” nel periodo che va dal 30 aprile al 26 maggio 2015

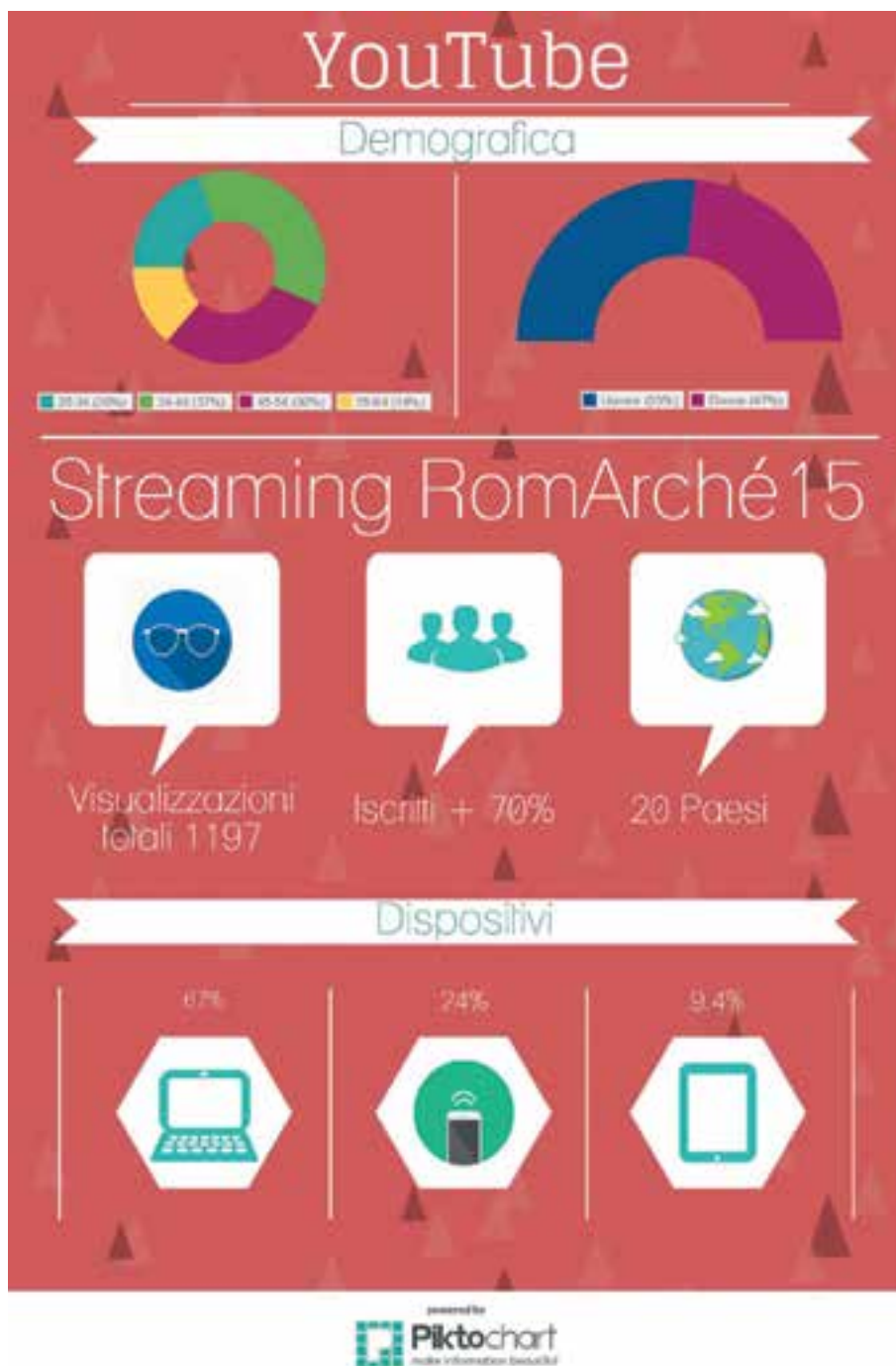


Fig. 3. Infografica riassuntiva di alcuni dati ritenuti rilevanti, relativi alla diretta streaming effettuata sul canale Youtube della Fondazione Dià Cultura nel periodo che va dal 20 al 22 maggio 2015

ABSTRACTS E KEYWORDS

IV SESSIONE
LA COSTRUZIONE DELL[*E*]’IDENTITÀ OLTRE LA MORTE: TRA TANATOMETAMÒRFOSI E
ANTROPOPÒIESI

RELAZIONI

STEFANO ALLOVIO

L’antropo-poiesi, lo scandalo della putrefazione e le forme materiali della trascendenza

In the first part of this paper I expose the rise and development of the anthropo-poiesis theory formulated by Francesco Remotti. Since the mid-1990s, this theory was applied to the study of initiation rites, through which the younger members of group “make” themselves also with signs on the bodies. Afterwards, the theory became useful in interpreting the funerary rituals and the meanings that human remains have in different worldviews. In Western society, especially in the United States of America, there is a strange funerary practice which provides for the freezing of the dead with the hope of future revival: cryonics. In the second part of this paper, I analyze the conceptualizations and the cosmologies of cryonics, by focusing on their extreme materialism and the ambiguities of their “desouling” project.

KEY-WORDS

Anthropo-poiesis, human remains, transcendence, cryonics.

VALENTINO NIZZO

“A morte ’o ssajched’è?”: strategie e contraddizioni dell’antropo-pòiesi al margine tra la vita e la morte. Una prospettiva archeologica

In keeping with the main theoretical approaches and themes under consideration in the present session (a. *The Construction of Identity Before and After Death*; b. *Places and Bodies: To Disappear, Remain, Reemerge*; c. *Strategies of ‘Cultural Control of Putrefaction’: Between Archaeology and Anthropology*; d. *Beyond Putrefaction: Manipulation of the Body after Death*), the author attempts to bring together the approach of Remotti and his School to *tanatosemiologia* and the archaeological evidence from the protohistoric necropoleis of Central Tyrrhenian Italy. The result is an archaeological reinterpretation of the processes related to anthropopoiesis from the 10th to 7th c. BCE and a reformulation of those processes on an anthropological basis, which allows one to offer alternative hypotheses with regard to patterns of bi-ritualism and the strategies, choices, reasoning – rational and irrational – that may explain those patterns. The differences revealed between the Villanovan and Latin spheres are particularly meaningful and instructive.

KEY-WORDS

Anthropopoiesis; thanato-metamorphosis; bi-ritualism; “fear of arms”; “fear of the dead”; “secondary depositions”; anthropomorphization; “reification of the urn”; “cultural control of putrefaction”; Villanovan culture; *Latium Vetus*; Osteria dell’Osa; Castel di Decima; Pithekoussai.

JUAN ANTONIO CÁMARA SERRANO, FERNANDO MOLINA GONZÁLEZ, LILIANA SPANEDDA,
 TRINIDAD NÁJERA COLINO

Costruzione e perpetuazione delle identità sociali. L’utilizzo del rituale funerario nel sud-est della penisola iberica durante l’età del bronzo antico e medio (2100-1350 cal. a.C.)

Argaric Culture developed in the Iberian Southeast between 2100 and 1350 cal BC. Argaric burials (individual-familiar and located inside the houses) are particularly useful for an analysis on their use in the construction and perpetuation of social identities ultimately grounded in the social relations of production. The chosen case study, a research on these processes has been made using El Castellón Alto (Galera, Granada) archaeological site data (1950-1650 cal BC). Increased social competition expressed in the amortization of wealth in grave goods can be suggested. Affiliation and dependence, and especially social control processes, can be inferred from graves spatial distribution and association in the village.

KEY-WORDS

Bronze age, argaric culture, funerary ritual, identity, hierarchization social.

SALVATORE RUBINO, RAIMONDO ZUCCA, GABRIELE CARENTI, BARBARA PANICO, EMANUELA SIAS
Identità biologica e identità culturale dei morti di Mont'e Prama (Cabras - OR)

At the dawn of the First Iron Age (900 a.C.), Central-Western Sardinia witnesses the establishment of a necropolis composed by singular, circular burials pits with stone mound covering. The necropolis was delimited to the west by a possible funerary path, oriented NNE/SSW, with an ascertained length of 60 meters. To the west of these aligned burials, a line of deeper circular or sub-circular pit burials were established. The burials of the western line were covered by a stone plate. Buried individuals were lacking any dowry and were mainly represented by male of a young age. Although it is appropriate to await DNA results to propose an informed interpretation of Mont'e Prama's necropolis, it is evident from the acquired data that the burial's rationale must have been selective.

KEY-WORDS

Sardinia, first iron age, necropolis, males, young age.

ANNA DE SANTIS, PAOLA CATALANO, STEFANIA DI GIANNANTONIO, WALTER B. PANTANO
Ruoli femminili non comuni nella necropoli protostorica di La Rustica - Collatia (Roma)

Uncommon women's roles in the Iron Age cemetery of La Rustica – Collatia, Roma
 The recent excavation of the cemetery of the Latin settlement of La Rustica (ancient Collatia) discovered c. 400 tombs, mainly dating from Latial periods III to IV (c. 8th- early 6th century BC). These phases correspond to the maximum expansion and socio-political development of the early Latin centre. The almost exclusive funerary ritual was grave inhumation. The only exceptions to this rule is represented by two female burials, nos. 14 dating from Latial period III, and 125 dating from Latial phase IVB. The woman from tomb 14 was a young individual; after the cremation the grave goods, vases and personal adornments, were arranged in the grave as if it were an inhumation. Tomb 125 was a primary cremation; the body was arranged and cremated in a wooden coffin.

KEY-WORDS

Cremation, status, prestige, gender, roles.

GIOVANNA RITA BELLINI, GIOVANNI MURRO, SIMON LUCA TRIGONA, RITA VARGIU
Identità individuale e identità di gruppo: il caso della t.74 della necropoli occidentale di Aquinum (area di servizio Casilina Est autostrada Milano-Napoli-Castrocielo, Fr)

The case of the tomb n. 74 of the western necropolis from *Aquinum*, is emblematic for the topic of individual and membership identity of the use and reuse of the same structure. Built at the late of IV century BC, for members of the local aristocracy, the tomb was reopened in the second half of the I Century BC as a mass grave. The dead, killed perhaps after a purging event connected to the civil wars, were thrown into the tomb's chamber when the decomposition process was already started. two pigs and a dog probably recall of expiatory sacrifices.

KEY-WORDS

Identity, ritual, multiple burials, sacrifice expiatory, dog, pig.

PRISCILLA MUNZI, JEAN-PIERRE BRUN, GIUSEPPE CAMODECA, HENRI DUDAY, MARCELLA LEONE
“All'ombra de' cipressi e dentro l'urne ...”. La latinizzazione della necropoli cumana

For several years, the Centre Jean Bérard, in collaboration with the Archaeological Superintendence of Naples, has been working on the Northern necropolis of Cumae and has brought to light a number

of tombs of Second to First centuries BC. The study of the whole context, its stratigraphy, furniture, epigraphic evidence and anthropological data produced new information about the society in Cumae, and especially provided additional data on the funerary self-representation of different ethnic groups within the city. The analyzed tombs show the cultural vitality of the city: one that, despite maintaining a Greek cultural background (Strab. 5.4.4) and although it received an overwhelming influence from the Roman world, continues to show a strong Oscan component (Vell. 1.4.2). *Heii, Calovii/Calavii, Blossii, Marii, Satrii, Staii* got closer to the Roman civilization, which increasingly takes hold in Campania, and in the funeral ritual, they incorporate some “Latin” elements, though continuing to represent themselves, until the beginning of the First century BC, in the “Italic manner”.

KEY-WORDS

Cumae, osci, necropolis, anthropology, romanization, death rituals, funeral rituals, cremation.

MASSIMILIANO A. POLICHETTI

La morte come tecnica. Il processo dell'estinzione nel vajrayana indo-tibetano

In Buddhism some psychological events are acknowledged to be produced by the brain, but other phenomena are considered to possess characteristics not directly linked to the matter in terms of causal relationship. Here has to be distinguished the function of rebirth from that of reincarnation: the first affects the majority of beings experiencing *samsara*; the latter regards instead those few that knowingly convey their stream of consciousness from a body to another. Death is not in this context conceived as a clean break of the physical and mental functions, but rather as a process of gradual extinction of the conscious principle as preparation for the next life. Consideration will be moreover reserved to the funeral procedures, that in Tibetan context involve also the disposal of the body of the deceased.

KEY-WORDS

Indo-tibetan buddhism, rebirth/reincarnation, extinction of the mind from the body process, accompanying the dying, funeral as disposal of the body, liturgical use of human remains.

VALENTINA MARIOTTI, SILVANA CONDEMI, MARIA GIOVANNA BELCASTRO

The study of human remains in the reconstruction of funerary rituals: the Iberomausian necropolis of Taforalt (Morocco, 15000-12500 Cal BP)

Although often neglected in the reconstruction of prehistoric funerary behaviour, human remains can provide valuable information about the mortuary actions of which they were protagonists. In this work we present our study of the Iberomausian skeletal collection from the Taforalt necropolis (Morocco, 15-12500 Cal BP), excavated by J. Roche in the 1950s.

This study has revealed a complex of structured funerary rituals probably related to shared beliefs and functional to the establishment of a strong group identity. We propose that death became a recognized social condition, and the funerary rites became true rites of passage necessary to accompany the transition of individuals to their new social status.

KEY-WORDS

Funerary rituals, rites of passage, dismembering, ochre, bovid horns, re-birth symbols, upper palaeolithic, neolithic.

LUCIANO FATTORE, ALESSIA NAVA, FRANCESCO GENCHI, DOMENICO MANCINELLI, ELENA MAINI

L'area sacra di Daba (Musandam, Oman, II-I millennio a.C.). I morti oltre la morte. L'analisi tafonomica e l'interpretazione dei processi culturali e naturali sulle ossa di LCG2

The site of Daba is a burial complex of great importance formed by numerous large collective graves containing hundreds of individuals each, accompanied by thousands of valuable goods. Daba is located on the east coast of Musandam Peninsula (Oman) and is surrounded by several Iron Age sites including

both settlements and burial complex, as Tel Abrak, Masafi and Hili as settlements, Jebel Buhais, Shimal and Asimah as burial complex.

The Daba site is, to date, represented by two Large Collective Graves (LCG1 and LCG2), by a later Parthian grave and by several pits used as ritual offering. Unlike other sites of the area, Daba collective graves are very well preserved and quite undisturbed. The archaeological evidence suggests that the whole area could have been a monumental tribute to tribal alliance dating to the end of II millennium BC. The first burial monument is of rectangular shape, with a length of about 14 m and a width of 3,5 m. LCG1 returned human remains referable at least to 188 individuals and nearly 2000 precious goods, including bronze and steatite vessels, daggers, bracelets, arrowheads, decorated shell medallions and numerous beads and necklaces made in various materials.

LCG2, continuously used from the Late Bronze Age (1600-1350 BC) until the Iron Age II/III Period (around 600 BC), is bigger than the first one (23 meters in length and 6 in width, included the outer arrangements). Thousands of objects have been recovered during the exploration of the grave, frequently associated to human remains referable to 28 individuals from primary burials and a minimum number of 202 individuals from secondary depositions.

Many phases of frequentation have been recognized, as well as different phases of restoration and reorganization of the building.

During the last phase the structure was almost completely filled and the stone walls partially collapsed. Moreover, several secondary assemblages of human bones were located all around the structure, while scattered bones associated with archaeological materials and faunal remains have been found inside the monumental grave .

The second phase testify a continuity of frequentation from the top of the structure: many secondary depositions have been found over the walls and the secondary bone clusters have often a clear structural organization.

The first, and last excavated, phase is characterized by the collapse of the west wall and by the reuse of the slabs to construct circular funerary chambers. In the outer eastern area the original entrance hall lose its primary function, becoming a closed chamber with several primary burials.

Although not entirely investigated, LCG2 provided some interesting evidence related to the funerary practices and the offering rituals in the Daba sacred area. Several typologies of deposition of skeletal materials have been identified, that differ in reference to their organization, to the quantity of bones, to the number of individuals represented in them and to their association with grave goods and animal bones. Peculiar typologies of secondary depositions emerged in Daba, like bone assemblages with a clear structured shape that suggests the use of perishable containers to settle the already skeletonized individuals inside or around the large collective grave. To underline the multifaceted habits that took place at Daba, several case have been documented in the secondary depositions that likely could be interpreted as naturally mummified skeletal districts, as well as a single case of an entire bone artificially modified in its shape for ritual purposes. Archaeozoological analysis shows that the majority of faunal remains belongs to goats, but also cattle, sheep, dogs, horses and fish are represented. Rare are camelids and pigs. The preferential choice of specific meat portions, often discovered in close relation with human bones, suggests the funerary ritual involved offerings of entire animals or certain parts of them.

All these evidence point out that the Daba sacred area is of fundamental importance for the understanding of the tribal societies of the Iron Age in the whole Arabian Peninsula and the site assumes a role of great significance for the funerary rituals. In Daba burial complex the bones of ancestors acquired a role that seems to go beyond the simple interment, sometimes turning the focus of the ritual into an object for the ritual itself.

KEY-WORDS

Taphonomy, collective graves, arabian peninsula, funerary practices, mummification, late bronze age, iron age, oman.

PASCAL SELLIER

No final metamorphosis: mummification as a stage of the funerary chaine operatoire

Among ancient Marquesans, especially within Manihina site (Ua Huka Island), the disposal of the dead is actually of manifold forms, including different kinds of primary burials, interventions, and secondary burials. There is also clear evidence for mummification of the corpse. The topic includes the presumed techniques of mummification (through desiccation) under a tropical climate, the evidence for such a reconstruction through the archaeological record, and ethnohistorical data.

The hypothesis proposed here is that mummification is not a final stage but only one among many steps of a long-lasting compound funerary process, making a consistent “chaine operatoire”. The afterlife fate of the corpses can be seen as a part of material culture, resulting in the production of ancestors.

KEY-WORDS

Marquesas archipelago, polynesia, mummification, mortuary chaine operatoire, compound disposal of the dead.

POSTER

EDINA ESZENYI*

“Deathless death”: a French-Italian case of Lucifer

Angels were created but do not experience death, though transformation was not always alien from their nature. Vincenzo Cicogna’s c. 1587 *Angelorum et daemonum nomina et attributa...* (Los Angeles, Getty Research Institute MS 86-A866) offers an anthropological insight into the signpost figure, Lucifer’s transformation at the Fall of the Rebel Angels, in search of a closer definition for the origins and reasons of death. In a social context, Cicogna’s work echoes concerns of the Church reformer Gian Matteo Giberti, bishop of Verona, who was also the decisive force on the author’s intellectual development. The closest textual parallel of Cicogna’s system of the angelic and ecclesiastical hierarchies nevertheless remains *De universo* by William of Auvergne, Bishop of Paris 1228-1249.

KEY-WORDS

Fall of the angels, lucifer, church reform, gian matteo giberti, cardinal giulio antonio santori.

ETTORE JANULARDO

Piramide Cestia e cimitero acattolico: all’ombra di Piranesi, luoghi per riemersioni mito-poietiche

Previously a tomb, the Pyramid of Cestius has also become *corpus* of memory by marking with its fullness the nearby Non Catholic cemetery, filled with foreign names. As an author of one of the first monuments of the cemetery, Piranesi made several engravings of the Pyramid, thus paying a tribute to the building that overlooks the horizontal surface, in a parallel that epitomizes light and darkness.

Signal of the *limes* between *Urbs* and the other/the afterworld, Piranesi’s image of the Pyramid becomes both an emblem of the past, on a *continuum* between pagan history and later times, and the validation of a topography which is connected with the space arrangements of the functional areas set up in the Roman age.

KEY-WORDS

Pyramid, corpus, engravings, cemetery, rome, piranesi.

* Per completezza di informazione rispetto alla connotazione originaria di questa sessione, pur essendo stato ritirato dall’Autrice il contributo in fase di edizione, se ne è mantenuto in questa sede l’abstract [N.d.R.].

MARICA BALDONI, SERGIO DEL FERRO, FRANCESCA ROMANA STASOLLA, CRISTINA MARTÍNEZ-LABARGA

Lo spazio dei morti a Leopoli-Cencelle (vt): il cimitero della chiesa di S. Pietro

Excavation of the Saint Peter cemetery is an interesting opportunity to reconstruct interactions connected to the worship of dead and to the consecrated space at Leopoli-Cencelle. Different burial phases can be identified; burials analyzed belong to the most intense usage season characterized by soil graves within additional soil accumulation layers, intensively taking up space, overlapping and cutting across each other. The sample is composed by 96 individuals: 69% adults and 31% subadults. Anthropological analyses are still going on to achieve a palaeobiological reconstruction. The main purpose is to find correlation between morphological features and archaeological context but also to understand the apparent contradiction between individuality and collective vision of the burial space.

KEY-WORDS

Leopoli-cencelle, middle ages, palaeobiology, medieval cemetery, archaeology.

GIULIA OSTI, LARA DAL FIUME

Plants, flesh and bones. L'uso di essenze vegetali nelle pratiche di preservazione dei corpi nella penisola Italiana tra Medioevo ed Età Moderna

During the last years, the amount of paleopathological studies applied to embalmed and mummified bodies coming from the Italian peninsula (especially from the Southern part²³) was greatly expanded, thanks to the arising interest of the international study panorama and the successful development of new and refined investigational approaches and techniques. Moreover, the recent interaction with archaeobotanical disciplines permitted the acquisition of high-resolution archaeological data, significantly detailing the embalming techniques, times and ways of body deposition, plus the environmental background. The role of plants wasn't only confined to the inhibition of decomposition processes, pointing to reach a "metastable" equilibrium of the subject, freezing or slowing the normal cycles of matter; their function wasn't probably limited to the physical world. Especially in a Christian outlook symbolic and transcendental characters were sometimes quite understandable, as for the death of a person with a high social rank (the *odour of sanctity* for the embalmed heart of Richard I the "Lionheart"²⁴). Seen the low amount of archeological evidences analyzed in a scientific context, the interpretation of cultural and deontological variables influencing the selection of specific essences has never been linear and clear; plus the most of written sources need to be placed in an organic framework and discussed together with the recent findings. This paper proposes an extensive revision of archaeological, ethnobotanical and multidisciplinary data linked to the strategies of preservation applied to relics and saint's bodies in Italy, from Middle Ages to the beginning of the Modern Era. The purpose is a reinterpretation of the man-plant relationship in death and its symbolic and economic expression, as a reflection of the surrounding community.

KEY-WORDS

Embalming, medieval italy, archaeobotany, saints, relics.

MATTEO ASPESI, ANDREA JACOPO SALA

I morti tra i vivi. Gli antenati tra Rinaldone e Africa sub-sahariana

Italy Central Copper Age is characterized by what is known as Culture Rinaldone. The characteristic of this culture, known almost exclusively for funerary finds, is a complex burial practices that involves manipulation and selection of bone *post mortem*.

In the tombs, used for long periods, sometimes for almost a millennium, the buried suffered several treatments: sometimes we find bones in perfect anatomical connection, sometimes we find individuals partially manipulated. Always the complex funerary ritual was attributed to a sort of "cult for the ancestors", in the wake than assumed for other typical manifestations of this historical period.

To try to get closer to this mind kind, in spite of the differences imposed by time and space, a key may be suggested by the comparison with the realities of ethno-anthropological sub-Saharan Africa, where the “cult for the ancestors”, according to what stated by Julien Ries, is a major component of religiosity. Of particular interest may be the comparison with some burial practices such as Madagascar *Famadihana* and in general the phenomenon of “second funeral”, where the dead are reported among the living, and whose bones, in some cases, are manipulated or better overturned, as the name *Famadihana* or “overthrow of the bones”.

KEY-WORDS

Copper age, famadhiana, culture of rinaldone, burial practices, cult of antecessors, second funeral.

TAVOLA ROTONDA LA DIMENSIONE SOCIALE DELLE PRATICHE FUNERARIE[?]

MIKE PARKER PEARSON

Corpses, skeletons and mummies: archaeological approaches to the dead

Funerary archaeology has developed in the last 40 years into a flourishing sub-discipline which integrates archaeological and anthropological theory with a wide variety of new and developing scientific techniques, from osteoarchaeology and ‘forensic’ archaeology to the analysis of isotopes and ancient DNA. In these four decades, archaeologists have learned to ‘read’ the residues of past funerary practices with greater sophistication, to better understand the relationships between the living and the dead, the complexities of interpreting social status from mortuary remains, and the agency of the living in manipulating the dead for their own ends. Mummification is one of those practices by which the dead may be given agency long after death; new scientific techniques now allow archaeologists to identify evidence of post-mortem bodily preservation even where those remains have long since become skeletonised through natural post-depositional processes. This chapter concludes with a case study of identifying former mummification in British Bronze Age skeletons, and with a modern-day example of an ‘active’ mummy from the author’s own institution.

KEY-WORDS

Funerary archaeology, processual, post-processual, social anthropology, osteoarchaeology, social status, agency, mummification, bronze age.

ROBERTO SIRIGU

L’archeologia come pratica funeraria

Etymologically, ‘archeology’ means: a talk on *arcaios* conceived as *archè*. Looking for a foundation of the present into the past. And in the past, we find the dead: all of those who came before us, and sooner or later we are destined to reach. Wherever they are now. This is what every archaeologist does – or tries to do: establish and cultivate a dialogue – the dialogue – with the dead. Conceived this way, archeology takes the form of a funeral ritual. A funeral practice through which those who recognize themselves in such practice intend to keep alive and strong the connection with (their own) dead. I will try to question myself upon this.

KEY-WORDS

Archaeology, dialogue, death, funerary practice, relation.

MARIANO PAVANELLO

Ezene: il rito funerario nzema come messa in scena dell’ordine sociale

The present paper deals with some social and political aspects of Akan funerals (Western Africa), with specific focus on the Nzema society. The author assumes that the aesthetic nature of the public

expressions of funerals lies particularly in the sense of order conveyed by the performances of the ceremonial cycle. Akan funerals are also peculiar manifestations of the social and political dimensions of life. The paper sets forth the thesis that funerals display the social order in so far as their organization is the reflection of the social and political structure: they are the rhetorical performance of kinship and social relations. In other words, the spatial distribution and the seating arrangements of the people who gather for mourning in the funeral ground is organized according to some principles which are consistent with the rules governing social and political structure.

KEY-WORDS

Africa, akan, funerals, nzema, social order.

ALESSANDRO GUIDI

Società dei vivi, comunità dei morti: trent'anni dopo

In 1985, in the periodical "Dialoghi di Archeologia", Bruno D'Agostino published an intriguing paper, "Società dei vivi, comunità dei morti: un rapporto difficile" (Society of the living persons, Community of the dead persons, a difficult relationship).

Here D'Agostino postulated the theory of an ideological masking of the social structure in the graveyards, a structure that a scholar can reconstruct only "decoding" the meaning of the funerary ritual.

This theoretical instance, in the same years predicated by the post-processual school, was for the first time elaborated by the historical Marxist school of Jean-Pierre Vernant; 6 years before another Italian scholar, Giovanni Colonna, published a very important paper on the VI-V century graves of ancient *Latium*, usually without furniture or with few objects, demonstrating that this form of ritual masking was due to the sumptuary laws.

We can also find historical forefathers of processual and post-processual theories in a book of Childe (1944) and in a paper of the German scholar Otto (1955).

In central Italian protohistory is evident this continuous change between periods in which the élite chooses the self-representation and others characterized by a sort of ritual isonomy.

KEY-WORDS

Protohistory, social structure, graveyards, grave furnitures.

LUCA BONDIOLI, ALESSANDRA SPERDUTI

Durch diese hohle Gasse muss er kommen: l'includibile strettoia della determinazione di sesso ed età alla morte nei reperti odontoscheletrici umani

Sexing and aging human skeletons from archeological contexts represent the first, important step of the anthropological analysis, providing for basic biological parameters required to reconstruct and interpret the funerary record. Nevertheless, several issues and pitfalls seem to undermine the accuracy of such estimates, showing an over-critical trend internal to the physical anthropological studies which is not new to the discipline. Since the 1980s, a series of experimental and theoretical contributions have called into question identification and quantification methods of sexual dimorphism, better accuracy in the approximation of individual age-at-death through bones and teeth, as well as the validity of palaeodemographic inferences from cemeteries.

This paper addresses these issues by reviewing the past and current literature and proposing possible ways out through both the use of new analytical techniques, and a shift in the use and interpretation of palaeodemographic researches. Age-at death determination through sub-adult tooth histology has proven to yield more accurate estimates; use of multiple skeletal indicators, along with a probabilistic processing of raw data, could partially bypass the reference sample bias; finally, a greater standardization and sharing of analytical techniques could increase inter-observer concordance.

As largely discussed already, mortality profiles obtained from archeological skeletal samples very rarely reflect real population histories, mainly due to under- or over-representation of specific age categories in the burial grounds. Such a very common outcome forces to abandon a conventional approach in

palaeodemography. At the same time, it creates an opportunity for the pursuit of new interpretive targets. Indeed, possible deviations from expected mortality profiles – if analyzed within an in depth understanding of the historical/archeological contexts – could be interpreted as the effect of specific events or patterns of social and funerary behaviors that may have produced the sample bias.

KEY-WORDS

Skeletal anthropology, sex and age-at-death determination, palaeodemography.

Indice AntArc 3-1

La regola dell'eccezione

VALENTINO NIZZO, Archeologia è [sic!] antropologia della morte: introduzione al convegno.....	p. 13
Programma del convegno.....	p. 41
Abbreviazioni e norme bibliografiche.....	p. 55

I SESSIONE

LA REGOLA DELL'ECCEZIONE: LA MORTE ATIPICA, IL DEFUNTO ATIPICO, IL RITO ATIPICO

INTRODUZIONE E INQUADRAMENTO TEMATICO E PROBLEMATICO

VALENTINO NIZZO, La regola dell'eccezione: la morte atipica, il defunto atipico, il rito atipico.....	p. 61
--	-------

KEYNOTE SPEECH

FRANCESCO REMOTTI, Categorie mortuarie: “ciò che scompare”, “ciò che rimane”, “ciò che riemerge”.....	p. 69
HENRI DUDAY, Sépulture ou non-sépulture ? Sépultures “anormales” (“anormales”), morts d'accompagnement, dépôts de relégation, privation de sépulture, cadavres perdus..., ou les difficultés de la notion de norme dans l'archéologie de la Mort.....	p. 101

RELAZIONI

IAN GONZALES ALAÑA, Deviant burials, nécrophobie, rite liminaire: pour une normalisation sémantique et une approche systémique des gestes funéraires et mortuaires “atypiques” [con discussione online].....	p. 125
MARIA BONGHI JOVINO, Defunti atipici tra archeologia e antropologia. Questioni aperte.....	p. 131
VERA ZANONI, MASSIMO SARACINO, ELISA PEREGO, LORENZO ZAMBONI, Crossing places. Luoghi di passaggio e resti umani nella Protostoria dell'Italia nord-orientale.....	p. 145
VERA TIESLER, ERIK VELÁSQUEZ GARCÍA, Body concepts, ritualized aggression and human sacrifice among the ancient Maya.....	p. 163

DISCUSSIONE

Moderatori: MICHEL GRAS, MIKE PARKER PEARSON Interventi di: ALESSANDRO GUIDI, STEFANO VASSALLO, MARIA BONGHI JOVINO, SUSANNE MORAW, VALENTINO NIZZO, HENRY DUDAY, LORENZO ZAMBONI, MARIANGELA RUTA, PAOLA CATALANO, MICHEL GRAS.....	p. 179
---	--------

RELAZIONI

ELSA PACCIANI, ERIKA ALBERTINI, IRENE BALDI, SILVIA GORI, LUISA QUAGLIA, Strategie di emergenza: il seppellimento in corso di una moria di durata	
--	--

imprevedibile.....	p. 189
STEFANO VASSALLO, Le sepolture dei cittadini umeresi vittime della strage del 409 a.C.	p. 199
GIOVANNA BELLANDI, DANIEL GAUDIO, ALESSANDRA MAZZUCCHI, Dai campi di battaglia risorgimentali alla memoria della morte “gloriosa”: il caso dell’Ossario di Custoza.....	p. 217
ÁNGEL FUENTES DOMÍNGUEZ, FILIPPO SCALISI, ÁNGEL MORA URDA, Il caso della Tahona di Uclés: “la morte atipica” durante la Guerra Civile Spagnola..	p. 233
GAËLLE GRANIER, HÉLÈNE MARINO, Cholera outbreak of the XIXth century: a potential cemetery discovered in Martigues (France).....	p. 239
GILDA BARTOLONI, ALESSANDRA PIERGROSSI, Stranieri nei campi d’urne villanoviani [con discussione online].....	p. 251
FLAVIO DE ANGELIS, CARLA CALDARINI, ROMINA MOSTICONE, WALTER PANTANO, OLGA RICKARDS, PAOLA CATALANO, L’inaspettata umanità: integrazione di un individuo “anomalo” in una comunità produttiva della Roma imperiale [con discussione online].....	p. 267
MICHELE GUIRGUIS, ROSANA PLA ORQUIN, GIAMPAOLO PIGA, Sepolture atipiche e ritualità anomale nella necropoli fenicio-punica di Monte Sirai (Carbonia, Sardegna-Italia): nuove evidenze.....	p. 273
PAOLA CATALANO, ANDREA BATTISTINI, Le deposizioni prone di epoca imperiale nel territorio di Roma.....	p. 295
ALESSANDRA SPERDUTI, LUISA MIGLIORATI, ANTONELLA PANSINI, TIZIANA SGRULLONI, PAOLA FRANCESCA ROSSI, VALENTINA VACCARI, IVANA FIORE, Differential burial treatment of newborn infants from late roman age. Children and dogs depositions at Peltuinum [con discussione online].....	p. 303
CRISTINA BASSI, VALERIA AMORETTI, ALEX FONTANA, Associated stillborn and dog burials: the uncommon case of the cemetery of Via Tommaso Gar (TN)...	p. 319
MARSHALL JOSEPH BECKER, Perinatal cemeteries and tophets in Italy: their frequency, forms, and cultural meanings.....	p. 331

DISCUSSIONE GENERALE

Moderatori: MICHEL GRAS, MIKE PARKER PEARSON

Interventi di: MICHEL GRAS, VALENTINO NIZZO, HENRI DUDAY, GAELLE GRANIER, ALESSANDRO GUIDI, ALESSANDRA SPERDUTI, MIKE PARKER PEARSON, LUCA BONDIOLI, VALERIA AMORETTI, JULIA VIRSTA, LUISA MIGLIORATI, CLELIA PETRACCA, VERA TIESLER, FEDERICA MARIA RISO, IVANA FIORE, FILIPPO SCALISI....	p. 347
---	--------

SESSIONE POSTER

SUSANNE MORAW, Deviant or adequate? A case study on a late antique infant cemetery.....	p. 359
FRANCESCO GHILOTTI, La reversibilità del non ritorno. Considerazioni su alcuni illogismi accadici.....	p. 369
REINE-MARIE BÉRARD, Wartime mass graves in the ancient greek world:	

history, archaeology and anthropology.....	p. 379
VICTORIA RUSSEVA, Thracian pits with human remains.....	p. 391
STEPHEN KAY, LLORENÇ ALAPONT, ROSA ALBIACH, Investigating the archaeology of death at Pompeii. The necropolis and fugitives of the Nolan Gate.....	p. 413
PAOLA PAGANO, La morte atipica attraverso le testimonianze epigrafiche del mondo romano.....	p. 425
ALESSANDRO CANCI, CECILIA ROSSI, Una “sepoltura” atipica in contesto rurale di età tardo-romana: l’inumazione in procubitus di Massaù di Villabartolomea (Verona). Dall’analisi interdisciplinare all’interpretazione della devianza.....	p. 433
ALESSANDRA GUARI, Sepolture anomale nelle tombe del BA I-III di Tell es-Sultan/Gerico (scavi J. Garstang).....	p. 449
IAN GONZALEZ ALAÑA, La «défunte aux entraves»: le rite nécrophobique et l’approche systémique des pratiques funéraires et mortuaires liées aux tombes hors norme.....	p. 461
CHIARA PILO, Un possibile “iettatore” nella necropoli di Mitza de Siddi ad Ortacesus (CA) in Sardegna.....	p. 463
PHILIPPE PERGOLA, STEFANO ROASCIO, ELENA DELLÙ, Esorcizzare la paura della morte in età medievale. Una sepoltura prona da San Calocero di Albenga (SV).....	p. 477
MARIE DE JONGHE, SOLENN DE LARMINAT, À propos d’un cas de procubitus du VIIe s. av. n. è. dans la nécropole phénicienne d’Utique (Tunisie).....	p. 491
SERENA VIVA, Un caso di sepoltura atipica dal sito archeologico medievale di San Genesio (San Miniato, PI).....	p. 507
SOLENN DE LARMINAT, CORINNE ROUSSE, FABRIZIO ALESSANDRO TERRIZZI, Un contexte funéraire atypique de la fin du XIIIe s. dans le complexe artisanal romain de Loron (Croatie): trésor monétaire et étude archéo-anthropologique.....	p. 517

DISCUSSIONE ONLINE SESSIONE POSTER

Interventi di: ANTONIO FORNACIARI, ELENA DELLÙ.....	p. 531
---	--------

ABSTRACTS E KEYWORDS

RELAZIONI	p. 533
SESSIONE POSTER	p. 538

Indice AntArc 3-2

Corpi, relazioni e azioni: il paesaggio del rito

VALENTINO NIZZO, Archeologia è [sic!] antropologia della morte:

introduzione al convegno.....	p. 15
Programma del convegno.....	p. 43
Abbreviazioni e norme bibliografiche.....	p. 57

II SESSIONE

THE SOCIAL LIFE CYCLE OF BODIES AND THINGS: RICOMPORRE E RIPENSARE LA REALTÀ RITUALE E QUELLA SOCIALE TRA MATERIAL ENGAGEMENT, ENCHAINMENT E ACTOR NETWORK THEORY

INTRODUZIONE E INQUADRAMENTO TEMATICO E PROBLEMATICO

VALENTINO NIZZO, <i>The social life cycle of bodies and things</i> : ricomporre e ripensare la realtà rituale e quella sociale tra <i>material engagement</i> , <i>enchainment</i> e <i>actor network theory</i>	p. 63
--	-------

KEYNOTE SPEECH

CHRIS FOWLER, Personhood, the life course and mortuary practices in Mesolithic, Neolithic and Chalcolithic Europe.....	p. 83
UGO FABIETTI, Legami di vita, legami di morte. Oggetti, corpi e immagini nella pratica funeraria.....	p. 121

RELAZIONI

VALERIA BELLOMIA, IVANA FIORE, Più che umano: palingenesi dell'osso umano come strumento per accompagnare la morte. L'omichicāhuaztli mesoamericano.....	p. 141
PIETRO SCARDUELLI, Nutrire gli ospiti per nutrire i defunti: doni e offerte nei riti funerari dei Toraja e dei Tlingit [con discussione online].....	p. 159
MAURO GERACI, Prometeismo e morte nell'Albania comunista. Riti dell'immortalità o dell'annullamento in Enver Hoxha e Musine Kokalari.....	p. 173
LUCA BASILE, CLAUDE POUZADOUX, Società ed ideologia funeraria ad arpi nel IV sec. a. C.: il sistema di interazioni tra uomini e prodotti culturali nelle necropoli dell'ONC 28 e 35.....	p. 189
SIMONA CAROSI, CARLO REGOLI, Esaltare l'individuo, frammentare gli individui. Alcune attestazioni rituali dall'Area C della necropoli dell'Osteria di Vulci.....	p. 213
CATERINA GIOSTRA, Rompere e distribuire sulle tombe longobarde: le cinture come veicolo di conservazione della memoria e di trasmissione dello <i>status</i>	p. 225
MAURO PUDDU, Identità precarie e pratiche funerarie creative nella Sardegna di Età Romana: studio postcoloniale della cultura materiale come	

continuum semiotico.....	p. 233
ANDRÉIA MARTINS, The virtual wake in Brazil. The unknown stranger as a vector for the online discussion of death and dying.....	p. 245
PETIA GEORGIEVA, VICTORIA RUSSEVA, Human skull roundels—powers and abilities of the dead, preserved in bone fragments [con discussione online]....	p. 249

DISCUSSIONE SESSIONE II

Moderatori: CHRISTOPHER SMITH, MARIANO PAVANELLO

Interventi di: CHRISTOPHER SMITH, MARIANO PAVANELLO, MAURO PUDDU, VALENTINO NIZZO, PAOLA NEGRI SCAFA, CHRIS FOWLER, MIKE PARKER PEARSON, PIETRO SCARDUELLI, LUCA BASILE, MAURO GERACI, JULIA SANDRA VIRSTA.....	p. 273
---	--------

SESSIONE POSTER

THE SOCIAL LIFE CYCLE OF BODIES AND THINGS: RICOMPORRE E RIPENSARE LA REALTÀ RITUALE E QUELLA SOCIALE TRA MATERIAL ENGAGEMENT, ENCHAINMENT E ACTOR NETWORK THEORY

DANIELA COSTANZO, Eccezione rituale, “partibilità” e “oggettificazione” del corpo, strategie per definire un’identità. Il caso della tomba 93 di San Montano, Pithecusa.....	p. 285
DANIELA FARDELLA, Lo <i>stamnos</i> come “metafora plastica” della corporeità umana nelle sepolture a incinerazione di area frentana meridionale.....	p. 303
PAOLA NEGRI SCAFA, Cose e persone di fronte alla morte: la testimonianza della documentazione legale mesopotamica in Nuzi, a est del Tigri.....	p. 313
MARIA ANTONIETTA IANNELLI, SERENELLA SCALA, Ritualità funeraria e specificità sociale: la necropoli di Picarielli, Salerno.....	p. 321
SÉGOLÈNE MAUDET, Les objets d’une tombe et leurs réseaux: l’exemple du mobilier de la tombe 159 de Pithécusses.....	p. 331
LUCIANO ALTOMARE, Costruzione e rappresentazione della stratificazione sociale nelle necropoli enotrie di Francavilla Marittima e Amendolara.....	p. 339
LUCA SCALCO, L’altare funerario di <i>Papias</i> e “famiglia” tra affettività e riformulazione del ruolo sociale del committente.....	p. 351

III SESSIONE

LA POETICA DELLE EMOZIONI: *PERFORMANCE* E PAESAGGIO RITUALE

INTRODUZIONE E INQUADRAMENTO TEMATICO E PROBLEMATICO

VALENTINO NIZZO, La poetica delle emozioni: <i>performance</i> e paesaggio rituale.....	p. 367
---	--------

KEYNOTE SPEECH

ANDREA CARDARELLI, La necropoli della Terramara di Casinalbo (Modena). Forme dell’organizzazione sociale e paesaggio rituale.....	p. 375
CHIARA PUSSETTI, Cantare la morte. Per un’antropologia che spezza i cuori.....	p. 403

RELAZIONI

- MONICA RICCIARDI, LEONARDO DI BLASI, ISABELLA BUCCI, HENRI DUDAY, CARLA CALDARINI, STEFANIA DI GIANNANTONIO, I sepolcri della ‘piazza di Alcimo’: aspetti del rituale funerario nella necropoli della *via Triumphalis* (Stato Città del Vaticano).....p. 435
- LUCIA ALBERTI, Emotional landscapes: vedere o non vedere, respirare o non respirare nel paesaggio funerario di Cnosso del II millennio a.C. [con discussione online].....p. 459
- NUCCIA NEGRONI CATAACCHIO, Paesaggi cerimoniali funerari protostorici nella valle del fiume Fiora (province di Grosseto e Viterbo).....p. 487
- CARMELO RIZZO, Il dialogo oltre la morte. Spazi funerari e ritualità ctonie a Pontecagnano in un contesto sociale di integrazioni e differenze.....p. 503
- FEDERICA MANFREDI, Note di campo sull’elaborazione del lutto nell’Italia contemporanea: riflessione sui tatuaggi commemorativi e ipotesi di auto-poiesi.....p. 525
- ELISABETTA DALL’Ò, “Du berceau à la tombe”. Tra riti dei vivi e riti dei morti: i contributi di Van Genep e Cravel sul curioso caso del *libera me* nella messa di matrimonio valdostana.....p. 535
- GIANFRANCO SPITILLI, La signora dei santi e dei morti: Giannina Malaspina cantastorie.....p. 545
- ROBERTA SALIBRA, Frammentazione rituale nella necropoli di Passo Marinaro.....p. 567
- FULVIO COLETTI, ANNA BUCCELLATO, *Silicernium e parentalia*. Nuovi dati sul banchetto nelle feste in onore dei morti: strutture, vasellame e resti alimentari dalle necropoli del suburbio romano [con discussione online].....p. 585

DISCUSSIONE SESSIONE III

Moderatori: ALESSANDRO GUIDI, HENRI DUDAY

Interventi di: ALESSANDRO GUIDI, HENRI DUDAY, MONICA RICCIARDI,

ANDREA CARDARELLI, VALENTINO NIZZO, CHIARA GEMMA PUSSETTI,

LUCIA ALBERTI, NUCCIA NEGRONI CATAACCHIO, CLARA STEVANATO,

ALESSIO DE CRISTOFARO, FEDERICA MANFREDI.....p. 607

SESSIONE POSTER

LA POETICA DELLE EMOZIONI: PERFORMANCE E PAESAGGIO RITUALE

- CLELIA PETRACCA, La gestualità femminile nei riti funerari in Grecia tra VIII e VI sec. A.C. Il dolore femminile tra letteratura e iconografia.....p. 623
- SONIA MODICA, Paesaggio sonoro e rituale funerario: al confine tra natura, cultura e spiritualità.....p. 631
- ANGELA BELLIA, Musica e morte nell’iconografia delle ceramiche attiche: considerazioni sul cratere della tomba 949 dalla necropoli greca di Akragas (V sec. a.C.).....p. 639

FRANCESCA LAI, <i>Genita Mana</i> . Ambivalenza e liminarità della morte in associazione al genere femminile nell'antica Roma.....	p. 643
ELENA CASTILLO RAMÍREZ, La musica come chiave del contagio emozionale nei cortei funebri imperiali.....	p. 649
CLARA STEVANATO, La morte degli animali d'affezione nel mondo romano: per una zoepigrafia tra ritualità e sentimento.....	p. 661
SIMONA DALSOGLIO, L'analisi spaziale degli oggetti nelle sepolture per la ricostruzione del rituale funerario: il caso delle cremazioni protogeometriche del Kerameikos di Atene.....	p. 677
SABRINA BATINO, Oltre la soglia a veglia del defunto. Per una interpretazione delle <i>oinochoai</i> figurate in bucchero nella tomba etrusca arcaica di Villastrada.....	p. 687
LUCINA GIACOPINI, ROMINA MOSTICONE, GIANDOMENICO PONTICELLI, Paesaggio funerario Medievale. Sepolture privilegiate e pratiche funerarie.....	p. 701
GAËLLE GRANIER, ALEXIA LATTARD, FLORENCE MOCCI, TITIEN BARTETTE, CARINE CENZON-SALVAYRE, CÉLINE HUGUET, The Role of a funerary space in the construction of a ritual landscape: the domainal necropolis of Richeaume XIII, near Aquae Sextiae (France).....	p. 713
MARCO BALDI, Verso la deificazione del sovrano: la ritualità funeraria nella Nubia meroitica.....	p. 723
GIULIA PEDRUCCI, L'ambiguità del latte, bevanda dei morti nel mondo greco...p.	735
STEFANIA PARADISO, Tracce di un rituale: la libagione come nutrimento dei morti.....	p. 741
FEDERICA MARIA RISO, DONATO LABATE, ROSSELLA RINALDI, MARTA BANDINI MAZZANTI, GIOVANNA BOSI, Primi dati sulle offerte vegetali della necropoli romana dell'area archeologica Novi Sad a Modena.....	p. 759
ANAMARIJA KURILIĆ, ZRINKA SERVENTI, The Caska Necropolis – Exceptions, Rituals and “Deathscapes”.....	p. 765
GIOVANNA MONTEVECCHI, Ravenna crocevia di popoli. Ritualità funeraria nelle necropoli di età imperiale romana.....	p. 779

DISCUSSIONE ONLINE SESSIONE POSTER

LA POETICA DELLE EMOZIONI: PERFORMANCE E PAESAGGIO RITUALE

Interventi di: EUGENIO FANTUSATI, ANTONIO FORNACIARI, CLELIA PETRACCA, LUIGI QUATTROCCHI, GIULIA PEDRUCCI, SERGIO DEL FERRO, SARAH LIBERATI, CLARA STEVANATO, CHIARA DELLA VALLE, LUCA SCALCO, FRANCESCA LAI.....	p. 793
---	--------

ABSTRACTS E KEYWORDS

RELAZIONI II SESSIONE	p. 799
POSTER II SESSIONE	p. 802
RELAZIONI III SESSIONE	p. 804
POSTER III SESSIONE	p. 808

La morte è l'unica esperienza della vita che coinvolge ineluttabilmente tutti ma che tutti possono conoscere solo attraverso l'esperienza degli altri, come ha colto efficacemente Pirandello: «*I vivi credono di piangere i loro morti e invece piangono una loro morte, una loro realtà che non è più nel sentimento di quelli che se ne sono andati*». L'antropologia ha codificato nella forma concettuale del rito di passaggio quanto gli antichi avevano già esemplificato attraverso la metafora del viaggio e della transizione. I momenti e gli atti che ruotano intorno alla morte, per la sua condizione di assoluta liminarietà, costituiscono dunque il fulcro di un'esperienza collettiva e il tramite necessario per il superamento di quella soglia (*limes*) che ci permette di transitare da una condizione che *non è più* a una nuova dimensione, variamente concepita da cultura a cultura. In questo senso la morte è per eccellenza la metafora del confine; di un "limite" che, paradossalmente, viene raggiunto solo nel momento in cui *non siamo più* e, dunque, non possiamo più raccontarlo. E, in quanto tale, un confine contribuisce a codificare e rafforzare – fittiziamente – l'"identità" delle realtà che vivono ai suoi margini. Anche per questo, la morte può contribuire a definire l'idea e la percezione dell'"identità" che ciascuno di "noi" (singolarmente e/o collettivamente) si attribuisce, poiché è il culmine – naturale o meno – di un'esistenza e, al tempo stesso, l'atto estremo dell'esperienza terrena. È l'unica storia che non possiamo raccontare ma è anche quella attraverso la quale gli altri possono raccontare noi stessi o la percezione che, pirandellianamente, essi hanno avuto della nostra "realtà" o, meglio, di se stessi attraverso la nostra "realtà". Ma la morte, ovviamente, è anche un atto biologico, nel corso del quale il cadavere subisce una metamorfosi che lo fa transitare dalla dimensione corporea a quella minerale, tornando materia, in un processo che può essere alterato casualmente e/o intenzionalmente dalla natura e dalla cultura, dando luogo a pratiche rituali e/o culturali di ricodifica simbolica della nostra essenza terrena, anch'esse variabili da società a società in relazione alla percezione che ciascuna di esse può avere della dialettica tra vita e morte e tra morte e ciò che si suppone ne segua.

La terza edizione del convegno di *Antropologia e Archeologia a Confronto* ha inteso affrontare queste complesse problematiche, cercando di offrire una panoramica dei più fruttuosi approcci teorici e delle più aggiornate metodologie d'indagine messe in campo dall'antropologia culturale, dall'archeologia, dalla bioarcheologia e dall'archeotomatologia per cogliere l'essenza di questa frontiera; per decrittare il linguaggio di gesti, segni, sentimenti, riti, paure ed emozioni che contribuiscono a definirla; come sempre con l'ambizione gianiforme di guardare al passato per cogliere l'essenza del nostro presente.

Vol. 1: La regola dell'eccezione

Vol. 2: Corpi, relazioni e azioni: il paesaggio del rito

Vol. 3: Costruzione e decostruzione del sociale

Valentino Nizzo: Archeologo senza frontiere (Todi 1975). Da maggio 2017, in seguito a una selezione internazionale, dirige il Museo Nazionale Etrusco di Villa Giulia a Roma. Dal 2010 è stato funzionario archeologo presso la Soprintendenza Archeologia dell'Emilia Romagna e dal 2015 presso la Direzione generale Musei come responsabile della promozione, comunicazione e accessibilità culturale del sistema museale nazionale. Ha conseguito il PhD in Etruscologia presso la "Sapienza" Università di Roma e il Post-dottorato presso l'Istituto Italiano di Scienze Umane di Firenze pubblicandone i risultati nel volume *Archeologia e antropologia della Morte: storia di un'idea* (Edipuglia, Bari, 2015) da cui ha tratto ispirazione il presente convegno. È ideatore e direttore scientifico della Collana: *Antropologia e Archeologia a Confronto* edita dalla E.S.S. Editorial Service System per la Fondazione Dià Cultura.

€ 40,00



ISBN 978-88-8444-183-6



9 788884 441836