

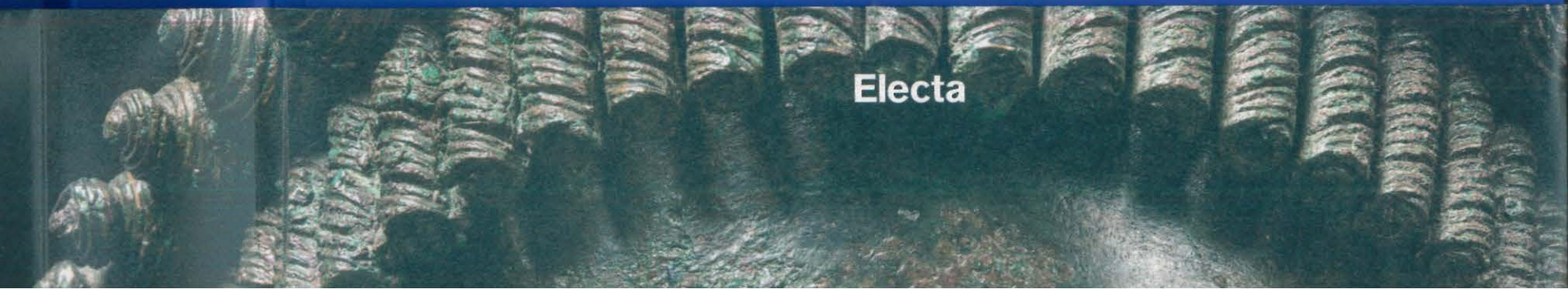
POMPEI
E

GRICI
I

POMPEI
E

I
GRECI

Electa





POMPEI E

I GRECI

A cura di Massimo Osanna e Carlo Rescigno

Electa

Pompei, Palestra Grande

11 aprile – 27 novembre 2017

Ministero dei Beni e delle Attività Culturali e del Turismo
Ministro
Dario Franceschini

Direttore Generale Musei
Ugo Soragni

Soprintendenza Pompei
Direttore Generale
Massimo Osanna

Responsabile unico del procedimento
Paolo Mighetto

Direttore Ufficio Scavi
Grete Stefani

Segreteria Direttore Generale
Ernesta Rizzo
Clelia Mazza

Funzionari
Caterina Cicirelli
Laura D'Esposito
Marialaura Iadanza
Alberta Martellone
Annamaria Sodo

Segreteria Tecnica
Luana Toniolo

Assistente tecnico
Vincenzo Sabini

Mostra a cura di
Massimo Osanna e Carlo Rescigno

promossa da
Soprintendenza Pompei

Comitato scientifico
Maria Luisa Catoni
Enzo Lippolis
Massimo Osanna
Carlo Rescigno
Giorgio Rocco
Gabriel Zuchtriegel

Comitato d'onore
Kostantinos Antonopoulos
Adele Campanelli
Francesco Canestrini
Hartwig Fischer
Filippo Gambari
Luciano Garella
Clara Gelao
Paolo Giulierini
Anna Imponente
Elena Korka
Luigi La Rocca
Marta Ragozzino
Fabrizio Vona
Gabriel Zuchtriegel

Collaborazione al progetto scientifico
Pasquale Bucciero, Gian Michele Gerogiannis

Organizzazione e comunicazione
Electa

Coordinamento tecnico-organizzativo
Carlotta Branzanti, Tiziana Rocco
con Pasquale Bucciero

Editoria
Carlotta Branzanti, Nunzio Giustozzi

Ufficio Stampa
Monica Brognoli, Ilaria Maggi

Ufficio Stampa Soprintendenza Pompei
Marella Brunetto, Lara Anniboletti

Concept progetto di allestimento
Bernard Tschumi

Progetto esecutivo e direzione lavori allestimento
Lucio Turchetta e Vincenzo De Luce

Realizzazione dell'allestimento
Petrucci Rosario srl

Coordinamento Sicurezza
Alessandro De Sarno Prignano

Progettazione e realizzazione installazioni multimediali
GEM – Graphics Emotion, Montreal

Restituzioni e ricostruzioni grafiche
Teresa Demauro, Fernando Giannella

Identità visiva e comunicazione, progetto grafico del catalogo
Tassinari/Vetta
Fabio Furlanis, Giulia De Benedetto, Francesco Nicoletti

Trasporti
Montenovi srl

Enti prestatori

Badisches Landesmuseum, Karlsruhe
British Museum, Londra
Musée Royal de Mariemont, Belgio
Museo Archeologico della Città Metropolitana di Bari
Museo Archeologico Nazionale di Napoli
Museum of Ancient Agora, Atene
Parco Archeologico dei Campi Flegrei, Museo Archeologico dei Campi Flegrei; Parco Archeologico di Cuma
Parco Archeologico di Ercolano
Parco Archeologico di Paestum, Museo Archeologico Nazionale di Paestum
Polo Museale della Basilicata, Museo Archeologico Nazionale della Siritide, Policoro
Polo Museale della Basilicata, Museo Archeologico Nazionale della Basilicata "Dino Adamesteanu", Potenza
Polo Museale della Calabria, Museo Archeologico Nazionale di Crotona
Polo Museale della Campania, Museo Archeologico Territoriale della Penisola Sorrentina "Georges Vallet"
Polo Museale della Campania, Museo Storico Archeologico di Nola
Polo Museale della Puglia, Museo Nazionale Archeologico di Altamura
Polo Museale della Toscana, Museo Archeologico Nazionale di Firenze
Polo Regionale di Siracusa per i siti e i Musei archeologici, Museo Archeologico Regionale "Paolo Orsi", Siracusa
Provincia di Caserta, Museo Provinciale Campano, Capua
Provincia di Salerno, Museo Archeologico Provinciale dell'Agro Nocerino, Nocera Inferiore
Riccardo Carafa D'Andria
Soprintendenza Archeologia, Belle Arti e Paesaggio della Basilicata
Soprintendenza Archeologia, Belle Arti e Paesaggio della città di Napoli
Staatliche Antikensammlungen und Glyptothek, Monaco di Baviera
The Hellenic Ministry of Culture and Sports / Ephorate of Antiquities of Athens / Ephorate of Antiquities of Eleia

Restauro

Anna Dezio
Art. Novae di Emanuele Ioppolo
Legni e Segni della Memoria, Giovanni Gallo
Laura Parrella e Virginia Iengo
Laboratorio di restauro del Museo Archeologico Nazionale di Napoli
Laboratorio di restauro del Museo Archeologico Nazionale di Paestum
Laboratorio di restauro della Soprintendenza Archeologia, Belle Arti e Paesaggio della Basilicata
Polo Museale della Basilicata, laboratorio di restauro del Museo Archeologico Nazionale della Siritide, Policoro

Restauro dei reperti provenienti dallo scavo della stazione Municipio della metropolitana
Con il contributo di MN
Metropolitana di Napoli S.p.A.:
R.O.M.A. Consorzio

Laboratorio di archeologia di Santa Maria di Agnone (Sabap):
Pasquale Maimone

Selezione dei reperti ceramici provenienti dallo scavo della stazione Municipio della metropolitana
Sara Caldaroni, Laura Carpentiero, Vittoria Carsana, Franca Del Vecchio, Daniela Giampaola, Lydia Pugliese

Si ringraziano

Angela Acordon, Alexandra Alevizou, Gianni Avagliano, Bruno Baglivo, Rino Bianco, Angelo Bottini, Alberto Bruni, Tommasina Budetta, Fernanda Capobianco, Stefano Cascio, Trevor Caughlan, Alessandro Cirigliano, Antonino Del Prete, Marie-Cécile Druwier, Nicola Figliuolo, Giacomo Franzese, Tiziana Garofalo, Daniela Giampaola, Ilaria Improta, Mario Iozzo, Gioconda Lamagna, Jill Maggs, Michele Martorano, Mattia Morandi, Maria Musumeci, Silvia Pacifico, Enrico Rinaldi, Mara Romaniello, Paola Rubino De Ritis, Valeria Sampaolo, Elena Silvana Saponaro, Assunta Schiano, Natalya Sholts, Nadia Siani, Francesco Sirano, Francesca Sogliani, Pierfrancesco Talamo, Bastien Toune, Annie Verbanck-Piérard, Raimond Wünsche

Si ringrazia l'Ufficio Consegnetari del Museo Archeologico Nazionale di Napoli

Si ringrazia Metropolitana di Napoli per il sostegno fornito per il restauro dei materiali inediti dai fondali del Porto di Napoli.

Le tavole iniziali sono di Luigi Spina

In copertina
Apollo dalla Casa di Giulio Polibio, Pompei,
cat. 10A.1, fotografia di Luigi Spina

Pompei, Palestra Grande

11 aprile – 27 novembre 2017

Ministero dei Beni e delle Attività Culturali e del Turismo
Ministro
Dario Franceschini

Direttore Generale Musei
Ugo Soragni

Soprintendenza Pompei
Direttore Generale
Massimo Osanna

Responsabile unico del procedimento
Paolo Mighetto

Direttore Ufficio Scavi
Grete Stefani

Segreteria Direttore Generale
Ernesta Rizzo
Clelia Mazza

Funzionari
Caterina Cicirelli
Laura D'Esposito
Marialaura Iadanza
Alberta Martellone
Annamaria Sodo

Segreteria Tecnica
Luana Toniolo

Assistente tecnico
Vincenzo Sabini

Mostra a cura di
Massimo Osanna e Carlo Rescigno

promossa da
Soprintendenza Pompei

Comitato scientifico
Maria Luisa Catoni
Enzo Lippolis
Massimo Osanna
Carlo Rescigno
Giorgio Rocco
Gabriel Zuchtriegel

Comitato d'onore
Kostantinos Antonopoulos
Adele Campanelli
Francesco Canestrini
Hartwig Fischer
Filippo Gambari
Luciano Garella
Clara Gelao
Paolo Giulierini
Anna Imponente
Elena Korka
Luigi La Rocca
Marta Ragazzino
Fabrizio Vona
Gabriel Zuchtriegel

Collaborazione al progetto scientifico
Pasquale Bucciero, Gian Michele Gerogiannis

Organizzazione e comunicazione
Electa

Coordinamento tecnico-organizzativo
Carlotta Branzanti, Tiziana Rocco
con Pasquale Bucciero

Editoria
Carlotta Branzanti, Nunzio Giustozzi

Ufficio Stampa
Monica Brognoli, Ilaria Maggi

Ufficio Stampa Soprintendenza Pompei
Marella Brunetto, Lara Anniboletti

Concept progetto di allestimento
Bernard Tschumi

Progetto esecutivo e direzione lavori allestimento
Lucio Turchetta e Vincenzo De Luce

Realizzazione dell'allestimento
Petrucci Rosario srl

Coordinamento Sicurezza
Alessandro De Sarno Prignano

Progettazione e realizzazione installazioni multimediali
GEM – Graphics Emotion, Montreal

Restituzioni e ricostruzioni grafiche
Teresa Demauro, Fernando Giannella

Identità visiva e comunicazione, progetto grafico del catalogo
Tassinari/Vetta
Fabio Furlanis, Giulia De Benedetto, Francesco Nicoletti

Trasporti
Montenovi srl

Enti prestatori
Badisches Landesmuseum, Karlsruhe
British Museum, Londra
Musée Royal de Mariemont, Belgio
Museo Archeologico della Città Metropolitana di Bari
Museo Archeologico Nazionale di Napoli
Museum of Ancient Agora, Atene
Parco Archeologico dei Campi Flegrei, Museo Archeologico dei Campi Flegrei; Parco Archeologico di Cuma
Parco Archeologico di Ercolano
Parco Archeologico di Paestum, Museo Archeologico Nazionale di Paestum
Polo Museale della Basilicata, Museo Archeologico Nazionale della Siritide, Policoro
Polo Museale della Basilicata, Museo Archeologico Nazionale della Basilicata "Dino Adamesteanu", Potenza
Polo Museale della Calabria, Museo Archeologico Nazionale di Crotona
Polo Museale della Campania, Museo Archeologico Territoriale della Penisola Sorrentina "Georges Vallet"
Polo Museale della Campania, Museo Storico Archeologico di Nola
Polo Museale della Puglia, Museo Nazionale Archeologico di Altamura
Polo Museale della Toscana, Museo Archeologico Nazionale di Firenze
Polo Regionale di Siracusa per i siti e i Musei archeologici, Museo Archeologico Regionale "Paolo Orsi", Siracusa
Provincia di Caserta, Museo Provinciale Campano, Capua
Provincia di Salerno, Museo Archeologico Provinciale dell'Agro Nocerino, Nocera Inferiore
Riccardo Carafa D'Andria
Soprintendenza Archeologia, Belle Arti e Paesaggio della Basilicata
Soprintendenza Archeologia, Belle Arti e Paesaggio della città di Napoli
Staatliche Antikensammlungen und Glyptothek, Monaco di Baviera
The Hellenic Ministry of Culture and Sports / Ephorate of Antiquities of Athens / Ephorate of Antiquities of Eleia

Restauri
Anna Dezio
Art. Novae di Emanuele Ioppolo
Legni e Segni della Memoria, Giovanni Gallo
Laura Parrella e Virginia Iengo
Laboratorio di restauro del Museo Archeologico Nazionale di Napoli
Laboratorio di restauro del Museo Archeologico Nazionale di Paestum
Laboratorio di restauro della Soprintendenza Archeologia, Belle Arti e Paesaggio della Basilicata
Polo Museale della Basilicata, laboratorio di restauro del Museo Archeologico Nazionale della Siritide, Policoro

Restauro dei reperti provenienti dallo scavo della stazione Municipio della metropolitana
Con il contributo di MN
Metropolitana di Napoli S.p.A.:
R.O.M.A. Consorzio

Laboratorio di archeologia di Santa Maria di Agnone (Sabap):
Pasquale Maimone

Selezione dei reperti ceramici provenienti dallo scavo della stazione Municipio della metropolitana
Sara Caldarone, Laura Carpentiero, Vittoria Carsana, Franca Del Vecchio, Daniela Giampaola, Lydia Pugliese

Si ringraziano
Angela Acondon, Alexandra Alevizou, Gianni Avagliano, Bruno Baglivo, Rino Bianco, Angelo Bottini, Alberto Bruni, Tommasina Budetta, Fernanda Capobianco, Stefano Casci, Trevor Caughlan, Alessandro Cirigliano, Antonino Del Prete, Marie-Cécile Druwier, Nicola Figliuolo, Giacomo Franzese, Tiziana Garofalo, Daniela Giampaola, Ilaria Improta, Mario Iozzo, Gioconda Lamagna, Jill Maggs, Michele Martorano, Mattia Morandi, Maria Musumeci, Silvia Pacifico, Enrico Rinaldi, Mara Romaniello, Paola Rubino De Ritis, Valeria Sampaolo, Elena Silvana Saponaro, Assunta Schiano, Natalya Sholts, Nadia Siani, Francesco Sirano, Francesca Sogliani, Pierfrancesco Talamo, Bastien Toune, Annie Verbanck-Piérard, Raimond Wünsche

Si ringrazia l'Ufficio Consegnetari del Museo Archeologico Nazionale di Napoli

Si ringrazia Metropolitana di Napoli per il sostegno fornito per il restauro dei materiali inediti dai fondali del Porto di Napoli.

Le tavole iniziali sono di Luigi Spina

In copertina
Apollo dalla Casa di Giulio Polibio, Pompei,
cat. 10A.1, fotografia di Luigi Spina

“How to Do Words with Things”: la dimensione verbale della cultura materiale

Valentino Nizzo

SEMANTICA E PRAGMATICA DEL DONO

Si possono esprimere parole o concetti con gli oggetti? L'esperienza quotidiana ci consente di rispondere affermativamente a un interrogativo che può apparire a un primo impatto scontato se non proprio banale. Infatti, ognuno di noi nella sua vita ha fatto ricorso a determinati oggetti per esprimere sentimenti ed emozioni (un anello, dei fiori, una scatola di cioccolatini), per celebrare occasioni ritenute significative come un matrimonio (una busta di soldi o un regalo scelto da una lista di nozze), un battesimo (una collanina, un ciondolo, un monile di famiglia), l'ingresso nel mondo del lavoro/una laurea (una borsa da lavoro, una penna stilografica, un set da scrivania, con varianti legate alla disciplina o all'impiego) o un pensionamento (un orologio, una cornice, l'abbonamento a un teatro), per sancire un'amicizia o, paradossalmente, per accompagnare un distacco, attraverso la restituzione – più o meno pacifica – di quanto si era donato o condiviso. Ogni scambio materiale, alla stregua di un confronto verbale, è guidato da specifiche regole grammaticali e sintattiche, di solito riconosciute dagli interlocutori che si trovano a condividere un determinato contesto storico, socio-culturale e comportamentale. I più sprovveduti possono oggi contare su siti web dedicati che, in relazione a intenzioni e disponibilità dell'utente, forniscono i consigli più appropriati per ogni situazione, arrivando a suggerire anche le frasi o le dediche che alcuni ritengono necessario aggiungere per enfatizzare il messaggio che si voleva veicolare con quell'oggetto e/o consentire di identificarne più esplicitamente l'emittente.

Nel caso in cui la “comunicazione” sia giunta a buon fine, spesso anche in modo indipendente dal gradimento o dalla comprensione del suo contenuto verbale o simbolico, l'oggetto che ne è stato protagonista (a meno che la sua natura non sia effimera), si carica di una serie di valenze mnemoniche e relazionali che possono nel tempo travalicare le sue qualità artistiche, economiche o funzionali. Purché vi sia ancora qualcuno in grado di interpretare e ricostruire il messaggio di cui era latore e/o di ripercorrerne la “genealogia” almeno sino all'identità reale o presunta del suo ultimo emittente.

La linea di demarcazione tra i meccanismi che possono caratterizzare forme di comunicazione non verbale come quelle descritte e quelli che regolano le complesse dinamiche dello scambio e del dono è senza dubbio molto tenue; una ambiguità che, peraltro, è connaturata all'etimologia stessa del verbo comunicare (dal lat. *communicare*, a sua volta derivato dall'aggettivo *communis*) che presuppone non soltanto la “condivisione/partecipazione di\`a un qualcosa” (*cum munus*), ma una ben più concreta “reciprocità”, se la sua radice, seguendo Émile Benveniste, va ricondotta al concetto arcaico di “dono” (“*munus*”). Essa, dunque, implica a monte uno scambio che a sua volta può contribuire a definire chi ha in comune dei *munia*, ossia “un insieme di uomini uniti da un legame di reciprocità”: una comunità¹.

Da premesse seppur generiche come queste, è forse possibile intuire la rilevanza e le implicazioni sociologiche correlate alla trasmissione di oggetti col meccanismo del dono e dello scambio, sia all'interno di una data società che, soprattutto, nella fasi delicatissime che presiedono a un incontro/confronto tra culture le quali – al di là delle esigenze funzionali o di mercato che vincolavano o

1 Ronchi 2003, pp. 37-49 e, per l'etimo, R. Bracchi, s.v. “Comunicazione (etimologia)”, in F. Lever, P. C. Rivoltella, A. Zancchi (a cura di), *La comunicazione. Dizionario di scienze e tecniche*, Milano 2002, ed. on-line: www.lacomunicazione.it.

sollecitavano tali rapporti – in quella dimensione relazionale fatta di oggetti e/o di gesti potevano trovare la prima effettiva occasione di dialogo; l'unica in grado di aggirare barriere di tipo linguistico e culturale altrimenti insormontabili nelle fasi iniziali di un contatto.

Non deve stupire, quindi, nella società arcaica occidentale incarnata dall'epica omerica, l'attenzione riposta dagli aedi nell'enumerazione dei “passaggi” che potevano caratterizzare la “vita” di un oggetto, come nel celebre caso del cratere fenicio posto in palio da Achille per i giochi funebri in onore di Patroclo (Hom., *Il.*, XXIII, 740-749), passato di mano almeno sette volte prima di codificarsi come premio. Tale puntigliosità non costituiva, dunque, un mero esercizio mnemotecnico, ma era volta ad attribuire un valore aggiunto all'oggetto in discorso che in tal modo, oltre ai suoi pregi intrinseci, ne acquisiva altri in virtù della sua stessa “genealogia” e indipendentemente dalle dinamiche di scambio che potevano averlo veicolato e che, dato il suo carattere elitario, erano circoscritti ai vertici della società². Una esclusività che, facendo leva sui meccanismi dell'emulazione sociale, contribuì ad accelerare tra le aristocrazie affacciate sul Mediterraneo i processi di trasmissione, diffusione e ricezione di manufatti ritenuti dei veri e propri status symbol e, con essi, dei codici sociali, comportamentali, alimentari (nei casi emblematici dell'equipaggiamento legato al consumo della carne o del vino) e simbolici che ne accompagnavano l'uso. Con una rapidità altrettanto sorprendente per quel che concerne la loro imitazione e reinterpretazione (e, a volte, anche fraintendimento) tra le classi subalterne³, particolarmente ben documentata in ambito italico e, soprattutto, etrusco, dove anche sul piano della *performance* rituale l'immaginario omerico e quello di provenienza o ascendenza vicino-orientale trovano ampi riscontri archeologici sia nei ricchi corredi principeschi diffusi in gran parte della Penisola dalla seconda metà dell'VIII secolo a.C. (il cui apparato sembra in alcuni casi riproporre letteralmente le liste fittizie di doni proprie del formulario epico), sia nel sempre più ricco corpus di iscrizioni di proprietà o di dono, in virtù delle quali, sin dal VII secolo, gli oggetti stessi divengono latori della loro “genealogia”, cristallizzata nella memoria attraverso la scrittura, come avviene nel caso di reperti di indubbio pregio quali la discussa fibula prenestina⁴ o per manufatti in apparenza ben più modesti come l'anforetta Melenzani di Bologna⁵. Una prassi che, non a caso, nel medesimo ambito culturale e temporale, dà luogo anche a interessanti fenomeni di conservatorismo e “persistenza” che non si traducono soltanto nella trasmissione intergenerazionale di oggetti connotati da uno specifico pregio o valenza mnemonica ma anche nella semplice riproposizione di un “tipo/modello” oltre l'arco temporale nel quale fu in uso. Casi di questo genere, particolarmente frequenti a partire dal periodo Orientalizzante e assai comuni nell'ambito dell'apparato liturgico e dello strumentario del potere⁶, rivelano un cosciente – sebbene artificioso – recupero del passato nel quale la “forma” prevale sulla “sostanza”, l’“ideologia” sulla “funzione” e la “memoria” viene asservita al raggiungimento di intenti nobilitanti, fino ad essere perfino inventata a tavolino, con le manipolazioni caratteristiche dell’“inventing traditions” assai bene indagate da Hobsbawm e Ranger e, sul fronte della documentazione funeraria protostorica di Pontecagnano, approfondite da Cuozzo⁷; il tutto in modo tale da

2 Nizzo 2010.

3 Sui meccanismi dell'emulazione sociale cfr. Miller 1985, pp. 184-205; per un saggio di alcuni casi di emulazione, reinterpretazione e fraintendimento di pratiche di oggetti di origine allogena in contesti indigeni della protostoria peninsulare cfr. Nizzo 2007, Id. 2008 con riferimenti.

4 *Fibula Prenestina* 2015.

5 Maras, Sciacca 2011; Haack 2015.

6 Sannibale 2015.

7 Hobsbawm, Ranger 1984; Cuozzo 2003.

assecondare le velleità delle nascenti aristocrazie che, proprio in questo stesso periodo e col medesimo spirito riscontrato per la "genealogia" degli oggetti, cominciano a dotare se stesse del *nomen gentilicium* accanto al semplice *praenomen*, dando nuove forme a quel "culto degli antenati" che affonda le sue radici nelle fasi precedenti e che non poteva più arrestarsi sulla soglia del semplice patronimico⁸.

LA VITA SOCIALE DELLE COSE

La "memoria" del suo "passato" costituiva quindi un requisito importante, sebbene immateriale, per accrescere il valore di un bene, con potenzialità nobilitanti spesso proporzionate all'identità e alla condizione del soggetto cedente, quasi che le connotazioni sociali delle persone potessero essere trasmesse simbioticamente anche alle cose. Un processo che l'antropologia ha sintetizzato nell'efficace perifrasi "Social Life of Things", dal titolo di un fortunato volume curato dall'antropologo indiano Arjun Appadurai⁹, nel quale, in una prospettiva interdisciplinare, veniva indagata per la prima volta in modo sistematico la dimensione sociale della cultura materiale ("materiality" è il termine inglese che esprime meglio tale concetto)¹⁰, per tramite dei processi correlati alla sua circolazione/transazione, ovvero alla sua trasmissione (intesa come "social life") attraverso il tempo e lo spazio.

L'acquisizione di una specifica "valenza mnemonica" da parte di un determinato oggetto presuppone almeno due "passaggi" in seguito ai quali al suo eventuale (ma non indispensabile) pregio intrinseco vengono ad aggiungersi quei connotati che permettono una sua corretta designazione quale *keimélion*, ovvero l'essere *riposto/conservato con cura* (dal greco *κείμενα*: giacere, riporre) e, di conseguenza, l'essere *trasmesso*. Perché ciò accada, *conservazione e trasmissione* devono essere atti intenzionali, volti a perpetuare la "vita" dell'oggetto non solo in virtù del suo valore e/o della sua eventuale funzionalità ma anche per il significato simbolico connesso alla sua origine, sia che esso rientri nel circuito del "dono aristocratico" sia che costituisca un'espressione diretta del proprio retaggio familiare (e/o della propria origine "etnica") il quale, in virtù di una sorta di cessione ereditaria, fa sì che esso assuma quei requisiti che, con un termine tecnico dell'inglese legale, lo qualificano come "heirloom" o, più comunemente, "heritage", "eredità", "patrimonio/dono dei Padri".

Carichi di "tempo" e di "memoria" gli oggetti divengono quindi latori di un messaggio la cui interpretazione può non essere univoca e può variare a seconda dei contesti (abitati, santuari o sepolture) e dei destinatari (divinità, uomini, donne, bambini ecc.) o, col passare degli anni, può essere soggetta a manipolazioni più o meno consapevoli che possono negoziarne il significato originario. Con modalità che sono bene espresse da quella ramificazione di concetti incarnata dal termine "agency" ("agentività"), col quale si suole designare il complesso sistema di interazioni di ciascun uomo (e/o della società cui appartiene e/o degli oggetti/concetti che essa produce e di cui è latrice) con le altre realtà umane, sociali, materiali e/o ambientali che lo circondano e ne costituiscono lo "habitus", nell'accezione antropologica derivata da Marcel Mauss e consolidata da Pierre Bourdieu. Per quest'ultimo, infatti, ciascun individuo è un "attore sociale" dotato di uno specifico "habitus" a partire dal quale vengono elaborate, volta per volta, le 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, oggetti e/o di codici simbolici strettamente correlati al contesto in cui essa si è venuta strutturando e che possono garantirne il perpetuarsi se vengono salvaguardati e trasmessi. La cultura materiale è quindi partecipe di questo "capitale culturale" e, attraverso un processo di significazione simbolica, ne è al tempo stesso metafora ed espressione, palesandone la natura alla stregua di un testo la cui percezione e

comprensione può variare nel tempo rispetto alla sua formulazione originaria, a seconda del contesto e/o della condizione di chi si trova a riceverla e/o interpretarla, della sua prospettiva e/o degli strumenti che vengono utilizzati per esaminarla¹¹.

Inoltre, come ha evidenziato, tra gli altri, il sociologo francese Bruno Latour filosofo dell'"Actor-Network-Theory" ("ANT"), l'agency insita in tutti gli "attori sociali" non umani (utensili, testi, strutture, istituzioni, macchine, opere d'arte, architetture ecc.) fa sì che anche gli oggetti possano interagire col reale, contribuendo a influenzarlo, alterarlo o, anche, modificarlo fino a determinare le azioni degli "attanti umani", come evidenzia piuttosto bene l'esempio della "Berliner Key" o quello delle chiavi di albergo, laddove la funzionalità o le grosse dimensioni loro attribuite hanno lo scopo di indurre il detentore a ricordarsi di chiudere la porta, in un caso, e a restituirla alla *reception*, nell'altro. Una prassi affine a quella esperita nell'allestimento di una vetrina, nel confezionamento o nella disposizione dei prodotti in un supermercato, appositamente pensati per condizionare o, anche, controllare i desideri e le scelte inconsce del potenziale cliente, ad ulteriore dimostrazione di come possa esservi una manipolazione consapevole degli oggetti e del contesto in cui sono inseriti che, prescindendo dalla mera funzionalità, agisce sui loro codici simbolici (e, dunque, anche sulle loro potenziali proiezioni verbali) per dialogare e interferire con il reale.

Per i teorici dell'ANT è tale sistema di relazioni/network che determina la nozione di "società" (riconotta alla radice *seq-*, *sequi* di "sequire", "essere associato a") ed è su di esso che deve soffermarsi la ricerca sociologica, a partire da un ripensamento complessivo della natura e dell'essenza delle categorie che si è soliti supporre compongono il sociale¹².

BIOGRAFIA DELLA MATERIALITÀ E OGGETTI BIOGRAFICI

Constatazione, quest'ultima, che risulta pienamente coerente con il quadro teorico sviluppato negli ultimi decenni dall'antropologia sul tema del "rapporto/intreccio/dipendenza uomo-cosa" ("human-thing entangled") e sul modo in cui esso contribuisce a esprimere la percezione che una società può avere della propria identità e del concetto stesso di persona. Lo studio delle dinamiche del genere e del dono nelle comunità melanesiane ad opera di Marilyn Strathern ha infatti consentito una progressiva relativizzazione del paradigma occidentale dell'"individualità", introducendo la nozione di "dividualità" ("dividuality") e "partibilità/parcellizzazione" ("partibility") della persona. Per l'antropologa britannica la personalità melanesiana sarebbe quindi il risultato diretto di una "concatenazione" di relazioni sociali, la medesima che sovrintende ai meccanismi relazionali del "dono" sui quali è fondata la loro economia e che la Strathern ha definito "enchainment". Chiamando in causa i concetti di "objectification" e "personification"¹³ e il ruolo centrale detenuto in questo processo dal rapporto tra "oggetti" e "persone", l'antropologa perveniva a un'analoga relativizzazione della nozione di "proprietà", dimostrando la sua inadeguatezza a rappresentare un sistema avulso da quei meccanismi che nel mondo occidentale vengono convenzionalmente correlati all'"individualità".

Per effetto di tale "partibilità" ciascuna persona poteva quindi essere considerata un'entità divisibile e, al tempo stesso, costituire la sintesi dell'insieme sociale di cui è parte; in questo modo essa inglobava simultaneamente tutte le concatenazioni relazionali che la contraddistinguevano nella dimensione "singolare" così come in quella "plurale" della sua essenza, facendo sì che una "parte" fosse sufficiente a rappresentare il "tutto"¹⁴.

Nonostante le criticità correlate ad astrazioni di questo tipo¹⁵, le intuizioni della Strathern, integrate con le acquisizioni dell'antropologa statunitense Annette B. Weiner sul concetto di "inalienable possessions" ("beni inalienabili") e sulle dinamiche apparentemente paradossali del "keeping-while-giving" ("conservare mentre si dà")¹⁶, si sono rivelate efficaci per l'approfondimento delle

11 Barrett 2012; Dobres, Robb 2000; Knappett, Malafouris 2008 e, da ultimo, Nizzo 2015, pp. 204-210, con riferimenti.

12 Latour 2005. In una prospettiva archeologica: Knappett 2011 e, in sintesi, Nizzo 2015, pp. 209-210, 474-479.

13 Strathern 1988, p. 176: "By objectification I understand the manner in which persons and things are construed as having value, that is, are objects of people's subjective regard or of their creation. Reification and personification are the symbolic mechanisms or techniques by which this is done".

14 Strathern 2004 (ed. or. 1992), Ead. 1992, Ead. 2004a.

15 Per una sintesi trasversale tra antropologia e archeologia cfr. Fowler 2004.

16 Cfr. in particolare Weiner 1992, Ead. 1994; cfr. anche Dei 2011. Per la Weiner i beni inalienabili sono contraddistinti da una peculiare "sacralità" che fa sì che attraverso di essi si possa instaurare un rapporto diretto tra discendenti e antenati, tra passato e presente, contribuendo contestualmente alla costruzione e al perpetuarsi dell'identità e/o della consapevolezza identitaria del gruppo che li detiene, li accumula e li trasmette, purché, come si è visto in precedenza, conservi la consapevolezza e la memoria di tale trasmissione: "ancestral histories are written into the object, increasing its symbolic density to the degree that the fine mat becomes far too valuable to be given in exchange outside the group, although it will be inherited within the group. Today, with the increased global circulation of fine mats as they move throughout Samoan communities in Los Angeles, Seattle, Honolulu, and Auckland, written notes are attached with the names of previous owners to overcome the potential loss of this knowledge and, therefore, the loss of the object." (Weiner 1994, p. 398).

8 Torelli 2011; Fejfer, Moltesen, Rathje 2015.

9 Appadurai 1986; Dei 2011, pp. 388 ss.

10 "Materiality, or material agency, can be defined as the social constitution of self and society by means of the object world" (Preucel 2006, p. 5). Sul tema: Gosden 2005; Hodder 2012a; Knappett 2005, Id. 2012; Knappett, Malafouris 2008; Malafouris, Renfrew 2010; Meskell 2005; Miller 2005; Olsen 2010; Olsen et alii 2012.

problematiche della “materialità” e, più in generale, per una rivalutazione dei possibili nessi tra cose e persone, come traspare con chiarezza dalle riflessioni dell'antropologa Janet Hoskins sulla “biografia” degli oggetti e sulla loro centralità per la ricomposizione della vita e della “storia” degli uomini, laddove questi ultimi non siano in grado o non vogliano raccontarla, come ella ebbe modo di verificare nella sua esperienza di ricerca tra i Kodi indonesiani e come è consuetudine per gli archeologi:

“[...] the notion of telling one's life directly to another person did not exist in Kodi. From men, especially prominent ones, I often heard a list of accomplishments, offices, or ceremonies performed. From women, the question “Tell me about your life” usually initially produced little more than a list of children. But I did get some insight into personal experience and subjective reactions through a set of interviews that I was conducting on another topic—the history of exchange objects and of ritually important domestic objects.

What I discovered, quite to my surprise, was that I could not collect the histories of objects and the life histories of person separately. People and the things they valued were so complexly interwined they could not be disentangled. The frustrations I experienced in trying to follow my planned methodology proved to be an advantage in disguise: I obtained more introspective, intimate, and “personal” accounts of many peoples' lives when I asked them about objects, and traced the path of many objects in interviews supposedly focused on persons”¹⁷.

INTERPRETARE LA MATERIALITÀ E LEGGERE IL PASSATO

L'idea del “life cycle of things”, chiamata in causa dagli archeologi John Chapman e Bisserka Gaydarska nell'apertura di un saggio significativamente intitolato “Parts and Wholes”¹⁸, trae spunto dagli assunti teorici sopra sintetizzati, per integrare la concezione della “social life of things” – mutuata da Appadurai – con la nozione stratherniana di “enchainment” e calarne gli effetti nella prassi archeologica. Sul piano metodologico ciò era reso possibile dall'individuazione nella documentazione della preistoria recente dei Balcani di comportamenti connessi alla frammentazione intenzionale di specifiche “realità materiali” (e, più o meno conseguentemente, anche al loro successivo “riutilizzo”), spesso dotate di una particolare rilevanza simbolica (come le statuette antropomorfe, la ceramica decorata, le “pintaderas” o, anche, i resti scheletrici dei defunti) o correlate a determinati contesti dalle pregnanti valenze rituali (come le sepolture, i ripostigli o i luoghi di culto). Le evidenze raccolte sia a livello archeologico che etnografico erano tali da indurre Chapman a inquadrarne concettualmente l'articolazione in quella che sarebbe poi divenuta la “Fragmentation Theory” (o “Enchainment Theory”), una elaborazione teorica con cui egli tentava di ricostruire e spiegare i processi attraverso i quali gli esseri umani utilizzano il corpo dei loro defunti (frammentando, manipolando o prelevando parte dei resti) o elementi della cultura materiale o anche resti animali (allusivi alla “pars pro toto”) per istituire concatenazioni (“enchainment”) tra passato e presente e rapporti tra individui distinti, conferendo alle varie forme possibili di “materialità” quella dimensione biografica, diacronica e sociale propria della vita umana¹⁹.

Con questo riassorbimento dell'umanità entro la sfera della cultura materiale si chiude idealmente il cerchio da cui avevamo preso inizio. La manipolazione di un cadavere – con tutti i suoi correlati biologici, emotivi, psicologici e simbolici – rispondendo a precise regole, pone interrogativi non dissimili da quelli legati alla percezione e alla gestione di un oggetto, dando luogo a processi di trasmissione dei suoi residui più o meno mineralizzati (sotto forma di scheletri, mummie, reliquie, porzioni corporee rifunzionalizzate per esigenze pratiche, rituali o simboliche ecc.) affini a quelli che connotano gli altri prodotti della cultura materiale²⁰.

¹⁷ Hoskins 1998, p. 2; cfr. inoltre Ead. 2006.

¹⁸ Chapman, Gaydarska 2007 (con rif. a Strathern 1992).

¹⁹ Nizzo 2015, pp. 464-474.

²⁰ Sulle problematiche della “materialità corporea” in archeologia: Fahlander, Oestigaard 2008; Rebay-Salisbury, Sørensen, Hughes 2010.

Un viaggio nei confini talvolta sfumati e ambigui della “materiality” tentato attraverso altri percorsi anche da frange diverse e, spesso, concettualmente divergenti dell'archeologia teorica, come testimonia, soprattutto dall'inizio del nuovo millennio, la diffusione a opera di Colin Renfrew – tra i principali esponenti del filone cognitivo dell'archeologia processuale – del cosiddetto “material engagement approach”²¹ e, sul fronte opposto, lo sviluppo dell’“Entanglement Theory” per tramite, in particolare, del principale esponente dell'approccio postprocessuale, Ian Hodder²².

Il focalizzarsi dell'interesse sul “rapporto” tra uomini e cose, nei suoi risvolti ideologici, cognitivi e/o simbolici (in termini di metafora, di “network”, di “engagement”, “enchainment” o “entanglement”) faceva emergere aspetti in precedenza sottovalutati, sia per l'imperizia dei metodi di raccolta dei dati sia per la disattenzione degli osservatori, con risultati significativi soprattutto nella sfera della ritualità, quella in cui tali relazioni potevano essere “esasperate” sul piano semantico, anche solo col ricorso al dispositivo rituale della “ripetizione”²³. L'accento, dunque, si spostava dall’“oggetto” e/o dall’“uomo” in sé alle “circostanze” in cui si esplicava il loro “rapporto”, in quei termini che possono essere esemplificati dal concetto di “performance”, nelle sue molteplici accezioni, per comprendere le quali era necessario calarla nel suo più ampio “paesaggio” simbolico.

Prospettive quelle citate che, seppur con sfumature diverse, partono tutte dalla comune esigenza di codificare verbalmente il passato attraverso i suoi residui materiali, per coglierne l'essenza e tentare di restituire dignità storica e facoltà espressiva anche a quelle culture illetterate e/o a quelle categorie della società che, sulla base di pregiudizi e restrizioni correlati al genere, all'età, allo status, all'origine etnica e/o alla condizione civile, fisica o mentale, non hanno avuto l'opportunità di trasmettere la loro voce ma hanno comunque lasciato tracce che l'archeologia può essere in grado di ricostruire e interpretare; in modo tale da riequilibrare, per quanto possibile la realtà e ripristinare quella complessità che, per effetto delle ideologie e delle dinamiche di potere, risulta spesso strumentalmente livellata a vantaggio delle logiche di volta in volta dominanti. Un processo in cui la cultura materiale può assumere quella dimensione biografica riscoperta dall'antropologia e che, nella sua profondità storica, dovrebbe costituire la principale ambizione di quanti – come titolò Hodder un suo seminale volume – si sforzano di “leggere il passato”²⁴.

SEMIOTICA E ARCHEOLOGIA DELLA PERFORMANCE RITUALE

Tale “lettura” 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 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 *πραγμα*: “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

²¹ *Rethinking Materiality* 2004;

Malafouris, Renfrew 2010; Renfrew 2012.

²² Hodder 2012; Id. 2016. Per un tentativo di sintesi tra le varie prospettive: Preucel 2006, pp. 147-174 e *passim*.

²³ Nizzo 2012.

²⁴ Hodder, Hutson 2003.

scena” nel rispetto di specifici codici comportamentali, socialmente condivisi e, quindi, potenzialmente intellegibili 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 rappresentazione”²⁵.

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*²⁶, 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 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 sociale, come avrebbe cercato di evidenziare nella prospettiva archeologica del “material engagement” Colin Renfrew²⁷.

L'acquisita consapevolezza della compenetrazione tra comunicazione verbale/segna 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 sessanta e settanta, 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”²⁸.

Nel medesimo lasso di tempo, principi e obiettivi affini contraddistinsero l'approccio interpretativo testato dall'antropologo statunitense Clifford J. Geertz, artefice di un generale rinnovamento nel metodo e nelle prospettive della ricerca etnografica, fondato sulla consapevolezza dei limiti e delle problematiche insite nel rapporto fra “osservato” (nativo) e “osservante” (informatore e/o etnografo) e delle dinamiche e dei processi comunicativi che si instaurano ogni qual volta si verifica un *contatto* o un *incontro* tra culture.

Ed è proprio per il tramite dell'impostazione relativistica e contestualizzante sviluppata dall'antropologia simbolica e interpretativa che, sin dai primi anni ottanta, 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 rituali²⁹.

LA “TANATOSEMIOLOGIA” E I CODICI 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 cosce 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 sia 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 disciplina³⁰.

Con tutte le difficoltà ermeneutiche che, anche alla luce delle acquisizioni antropologiche sin qui sintetizzate, sono facilmente presumibili; almeno sin da quando è entrata in crisi l'idea di una equivalenza isomorfa 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,

25 Tambiah 1995, pp. 130-131. Sul tema, con rif., cfr. Nizzo 2015, pp. 449-454.

26 Austin 1962.

27 Searle 1962; Id. 2010.

28 Turner 1986, p. 81.

29 Nizzo 2015, *passim*.

30 Nizzo 2016, pp. 417-422.

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 (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"³¹ e che, di recente, Henri Duday 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 intenzionalità³². 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 organica³³.

SEMIOTICA E ARCHEOLOGIA DEI FUNERALI

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.

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 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

³¹ Parker Pearson 1999.

³² Duday 2006; Id. 2011; Nizzo 2015, pp. 507-511.

³³ Favole 2003; Remotti 2006; Nizzo 2015, pp. 486-499.

secondarie come le incinerazioni o perfino in assenza di resti biologici – può essere conseguito anche artificiosamente, 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.

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 abbiamo visto in precedenza connotare la "materialità", in tutte le sue forme possibili, possono enfaticizzarsi, ricodificarsi o del tutto annullarsi in relazione al loro più ampio contesto situazionale. Dando luogo a forme più o meno provocatorie e conscie di contrattazione simbolica della realtà volte, come si è accennato, 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"³⁴.

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 aveva ben sintetizzato 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"³⁵.

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*) attraverso di essi hanno tentato di instaurare tra loro stessi (*riceventi riflessivi*) e con il defunto (*ricevente fittizio*) per esprimere il lutto (*referente*); 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) 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

³⁴ Hodder 1982, p. 201.

³⁵ L. Pirandello, "Colloqui coi personaggi", in Id., *Novelle per un anno*, Milano 1951, p. 565.

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 sopravvissuti³⁶.

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 mercato – 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 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 restituire quella dimensione verbale che l'uomo e la storia non sono stati in grado di tramandarci.

Bibliografia

Appadurai 1986

A. Appadurai (a cura di), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge 1986.

Austin 1962

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

Barrett 2012

J. C. Barrett, 'Agency: A Revisionist Account', in Hodder 2012a, pp. 146-166.

Chapman, Gaydarska 2007

J. Chapman, B. Gaydarska, *Parts and Wholes. Fragmentation in Prehistoric Context*, Oxford 2007.

Cuozzo 2003

M. Cuozzo, *Reinventando la tradizione. Immaginario sociale, ideologie e rappresentazione nelle necropoli orientalizzanti di Pontecagnano*, Paestum 2003.

d'Agostino 1977

B. d'Agostino, 'Tombe principesche dell'Orientalizzante antico da Pontecagnano', in *MonAL* s.misc. II, 1977, pp. 9-110.

Dei 2011

F. Dei, 'Alla ricerca dello *hau*. Persone, cose, scambî', in Nizzo 2011, pp. 381-396.

Dobres, Robb 2000

M. Dobres, J. Robb (a cura di), *Agency in Archaeology*, London 2000.

Duday 2006

H. Duday, *Lezioni di archeo-anatologia. Archeologia funeraria e antropologia sul campo*, Roma 2006.

Duday 2011

H. Duday, 'L'archéothanologie 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.

Fahlander, Oestigaard 2008

F. Fahlander, T. Oestigaard (a cura di), *The Materiality of Death: Bodies, Burials, Beliefs*, BAR i.s. 1768, Oxford 2008.

Favole 2003

A. Favole, *Resti di umanità. Vita sociale del corpo dopo la morte*, Roma-Bari 2003.

Fejfer, Moltesen, Rathje 2015

J. Fejfer, M. Moltesen, A. Rathje (a cura di), *Tradition: Transmission of Culture in the Ancient World*, in *ActaHyp* 14, 2015.

Fibula Prenestina 2015

AA.VV., *La Fibula Prenestina*, in *BPI* 99, 2011-2014 [2015].

Fowler 2004

C. Fowler, *The Archaeology of Personhood: An Anthropological Approach*, London 2004.

Gosden 2005

C. Gosden, 'What do objects want?', in *Journal of Archaeological Method and Theory* 12.3, 2005, pp. 193-211.

Haack 2015

M.-L. Haack (a cura di), *L'écriture et l'espace de la mort. Épigraphe et nécropoles à l'époque préromaine*,

Collection de l'École française de Rome 502, Rome 2015.

Hobsbawm, Ranger 1984

E. J. Hobsbawm, T. Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge 1984.

Hodder 1982

I. Hodder, *Symbols in action: ethnoarchaeological studies of material culture*, Cambridge 1982.

Hodder 2012

I. Hodder, *Entangled: An Archaeology of the Relationships Between Humans and Things*, Malden 2012.

Hodder 2012a

I. Hodder (a cura di), *Archaeological Theory Today*, Cambridge 2012².

Hodder 2016

I. Hodder, *Studies in Human-Thing Entanglement*, ed. on-line, s.l., 2016 (<http://www.ian-hodder.com/books/studies-human-thing-entanglement>).

Hodder, Hutson 2003

I. Hodder, S. Hutson, *Reading the past. Current approaches to interpretation in archaeology*, Cambridge 2003³ (ed. or. 1986).

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. Kuechler, M. Rowlands, P. Spyer (a cura di), *Handbook of Material Culture*, London 2006, pp. 74-84.

Knappett 2005

C. Knappett, *Thinking Through Material Culture: an Interdisciplinary Perspective*, Philadelphia 2005.

Knappett 2011

C. Knappett, *An archaeology of interaction: network perspectives on material culture and society*, Oxford 2011.

Knappett 2012

C. Knappett, 'Materiality', in Hodder 2012a, pp. 188-207.

Knappett, Malafouris 2008

C. Knappett, L. Malafouris (a cura di), *Material Agency: Towards a Non-Anthropocentric Approach*, New York 2008.

Latour 2005

B. Latour, *Reassembling the social: an introduction to Actor-network theory*, New York-Oxford 2005.

Malafouris, Renfrew 2010

L. Malafouris, C. Renfrew (a cura di), *The cognitive life of things: Recasting the boundaries of the mind*, Cambridge 2010.

Maras, Sciacca 2011

D. F. Maras, F. Sciacca, 'Ai confini dell'oralità. Le forme e i documenti del dono nelle aristocrazie orientalizzanti etrusche', in Nizzo 2011, pp. 703-716.

Meskel 2005

L. M. Meskel (a cura di), *Archaeologies of materiality*, Oxford 2005.

Miller 1985

D. Miller, *Artefacts as Categories*, Cambridge 1985.

Miller 2005

D. Miller (a cura di), *Materiality*, London 2005.

Nizzo 2007

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 keiméla 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 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 2012

V. Nizzo, 'Ripetere trasformandosi', in V. Nizzo, L. La Rocca (a cura di), *Antropologia e archeologia a confronto: Rappresentazioni e pratiche del Sacro*, Atti del 2° Incontro Internazionale di Studi (Roma 2011), Roma 2012, pp. 29-62.

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 politeici nella Magna Grecia arcaica e classica*, Atti del LIII Convegno Internazionale di Studi sulla Magna Grecia (Taranto 2013), Taranto 2016, pp. 417-457.

Olsen 2010

B. Olsen, *In Defense of Things: Archaeology and the Ontology of Objects*, Lanham 2010.

Olsen et alii 2012

B. Olsen, M. Shanks, T. Webmoor, C. Witmore, *Archaeology: The Discipline of Things*, Berkeley 2012.

Parker Pearson 1999

M. Parker Pearson, *Archaeology of Death and Burial*, Phoenix Mill 1999.

Preucel 2006

R. W. Preucel, *Archaeological Semiotics*, Malden 2006.

Rebay-Salisbury, Sørensen, Hughes 2010

K. Rebay-Salisbury, M.L. Sørensen, J. Hughes (a cura di), *Body Parts and Bodies Whole. Changing Relations and Meanings*, Oxford 2010.

Remotti 2006

F. Remotti, 'Tanato-metamorfosi', in F. Remotti (a cura di), *Morte e trasformazione dei corpi. Interventi di tanatometamorfosi*, Milano 2006, pp. 1-34.

Renfrew 2012

C. Renfrew, 'Towards a Cognitive Archaeology: Material Engagement and the Early Development of Society', in Hodder 2012a, pp. 124-145.

Rethinking Materiality 2004

E. DeMarrais, C. Gosden, C. Renfrew (a cura di), *Rethinking Materiality: The Engagement of Mind with the Material World*, Cambridge 2004.

Ronchi 2003

R. Ronchi, *Teoria critica della comunicazione: dal modello veicolare al modello conversativo*, Milano 2003.

Sannibale 2015

M. Sannibale, 'L'Etruria orientalizzante', in *Bollettino dei monumenti, musei e gallerie pontificie* XXXII, 2014 [2015], pp. 7-58.

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.

Strathern 1988

M. Strathern, *The Gender of the Gift*, Berkeley 1988.

Strathern 1992

M. Strathern, 'Parts and wholes: refiguring relationships in a post-plural world', in A. Kuper (a cura di), *Conceptualising Society*, London 1992, pp. 75-104.

Strathern 2004

M. Strathern, 'The whole person and its artefacts', in *Annual Review of Anthropology* 33, 2004, pp. 1-19.

Strathern 2004a

M. Strathern, *Partial Connections*, Walnut Creek 2004² (ed. or. 1992).

Tambiah 1995

S. Tambiah, *Rituali e cultura*, Bologna 1995 (ed. or. 1985).

Torelli 2011

M. Torelli, *La forza della tradizione. Etruria e Roma: continuità e discontinuità agli albori della storia*, Milano 2011.

Turner 1986

V. W. Turner, *The Anthropology of Performance*, New York 1986.

Weiner 1992

A. B. Weiner, *Inalienable Possessions. The Paradox of Keeping-while-giving*, Berkeley 1992.

Weiner 1994

A. B. Weiner, 'Cultural Difference and the Density of Objects', in *American Ethnologist* 21, 1994, pp. 391-403.

³⁶ Nizzo 2011a e, per una sintesi estesa del dibattito sul tema delle sepolture devianti o atipiche, Id. 2015, pp. 511-542.