

**LE RECRUTEMENT
DES ENSEMBLES FUNÉRAIRES**

VALENTINO NIZZO

LA 'COSTRUZIONE' DEL PAESAGGIO FUNERARIO:
DINAMICHE DI INTEGRAZIONE E FILTRI FUNERARI
NELLA NECROPOLI DI PITHEKOUSSAI

Non c'è città più di Eusapia propensa a godere la vita e a sfuggire gli affanni. E perché il salto dalla vita alla morte sia meno brusco, gli abitanti hanno costruito una copia identica della loro città sotto terra. I cadaveri, seccati in modo che ne resti lo scheletro rivestito di pelle gialla, vengono portati là sotto a continuare le occupazioni di prima. Di queste, sono i momenti spensierati ad avere la preferenza: i più di loro vengono seduti attorno a tavole imbandite, o atteggiati in posizioni di danza o nel gesto di suonare trombette. Ma pure tutti i commerci e i mestieri dell'Eusapia dei vivi sono all'opera sottoterra, o almeno quelli cui i vivi hanno adempiuto con più soddisfazione che fastidio: l'orologiaio, in mezzo a tutti gli orologi fermi della sua bottega, accosta un'orecchia incartapecorita a una pendola scordata; un barbiere insapona con il pennello secco l'osso degli zigomi di un attore mentre questi ripassa la parte scrutando il copione con le occhiaie vuote; una ragazza dal teschio ridente munge una carcassa di giovenca.

Certo molti sono i vivi che domandano per dopo morti un destino diverso da quello che già toccò loro: la necropoli è affollata di cacciatori di leoni, mezzosoprano, banchieri, violinisti, duchesse, mantenute, generali, più di quanti mai ne contò città vivente.

L'incombenza di accompagnare giù i morti e di sistemarli al posto voluto è affidata a una confraternita di incappucciati. Nessun altro ha accesso all'Eusapia dei morti e tutto quello che si sa di laggiù si sa da loro.

[...]

Dicono che ogni volta che scendono trovano qualcosa di cambiato nell'Eusapia di sotto; i morti apportano innovazione alla loro città; non molte, ma certo frutto di riflessione ponderata, non di capricci passeggeri. Da un anno all'altro, dicono, l'Eusapia dei morti non si riconosce. E i vivi, per non essere da meno, tutto quello che gli incappucciati raccontano delle novità dei morti, vogliono farlo anche loro. Così l'Eusapia dei vivi ha preso a copiare la sua copia sotterranea.

Dicono che questo non è solo adesso che accade: in realtà sarebbero stati i morti a costruire l'Eusapia di sopra a somiglianza della loro

città. Dicono che nelle due città gemelle non ci sia più modo di sapere quali sono i vivi e quali i morti.

I. Calvino, *Le città e i morti*. 3, in Id., *Le città invisibili*, Cles, 2018, p. 107-108 (ed. or. 1972).

Alla ricerca di Eusapia

Nel dare alle stampe uno dei capolavori assoluti della romanzistica combinatoria italiana, *Le città invisibili* (Torino 1972), Italo Calvino forse non poteva immaginare gli influssi che la sua opera avrebbe avuto in campi non direttamente correlati a quello letterario, come l'astronomia, la matematica e, soprattutto, l'architettura. Eppure può non destare meraviglia che un volume costruito sull'avvicendamento di brevi descrizioni di città, seppur immaginarie, possa aver sollecitato la fantasia di generazioni di architetti e urbanisti, affascinati dalla sfida di riecheggiare nella loro progettualità l'atmosfera rarefatta e criptica delle invenzioni calviniane¹.

Con motivazioni e stimoli naturalmente diversi, pari interesse per l'opera è stato mostrato da storici e archeologi, in particolare tra gli specialisti dell'archeologia dei paesaggi o tra gli studiosi che hanno affrontato il problema della *definizione* della città e della ricostruzione dei suoi processi di formazione e trasformazione, con naturale predilezione, dunque, tra protostorici e medievisti, avidi cacciatori nella «miniera di spunti» (e di aforismi) offerti dal romanzo².

Il brano di Calvino richiama in particolare alcune intuizioni mirabilmente in sintonia con il quadro che l'archeologia funeraria si sforza di ricostruire attraverso gli strumenti a sua disposizione. Tra queste, particolarmente significativa risulta l'idea di una stretta relazione isomorfica tra la società dei vivi e la comunità dei morti che, nella finzione letteraria, tuttavia, è tale non in virtù di specifici automatismi rispondenti a leggi astratte quanto, piuttosto, per l'azione consapevole di meccanismi di (auto)rappresentazione, in grado di assecondare e/o distorcere la realtà, dando di essa nella morte una proiezione conforme ai 'desideri' piuttosto che all'effettiva condizione dei defunti.

Nell'invenzione di Calvino – seppure attraverso la mediazione di sfuggenti creature psicopompe poste al margine tra i due mondi, gli *incappucciati* – i morti hanno un ruolo attivo in tale finzione, al punto da porre gli osservatori nell'imbarazzo di stabilire non solo «quali sono i vivi e quali i morti», ma la stessa priorità tra la realtà degli uni e quella degli altri.

¹ Modena 2011.

² Volpe, Goffredo 2014, con cit. e rif. a p. 39.

Con esiti che, pur contraddicendo paradossalmente l'assunto formulato alcuni anni fa da M. Parker Pearson («that the dead do not bury themselves may seem obvious and banal»), finiscono invece per confermarlo e rafforzarlo nella sostanza: «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 survivors»³.

Nell'immaginare Eusapia, Calvino certamente non poteva essere a conoscenza degli esiti della contemporanea riflessione condotta dalla *New Archaeology* sui possibili risvolti sociologici desumibili dalla documentazione funeraria, giunta in quegli stessi anni (Brown 1971) al suo apice. L'impostazione processuale, come noto, aveva come obiettivo l'individuazione di *leggi* funzionali alla formulazione di ipotesi di tipo ricostruttivo-predittivo in grado di dare una sostanza sociologica affidabile alla proiezione che ogni comunità dava (o provava a dare) di sé nella dimensione funeraria, ricostruita, naturalmente, attraverso i suoi residui archeologici. Prospettiva, quest'ultima, senza dubbio ragionevole ma che, tuttavia, alla prova dei fatti si rivelava a dir poco utopistica, almeno quanto potrebbe apparire la città di Eusapia, se mai fosse esistita, con tutte le sue umane illusioni e distorsioni, frutto, da un lato, dei meccanismi e delle logiche di rappresentazione e, dall'altro, delle dinamiche sovente correlate alla costruzione dei paesaggi funerari⁴, tra i principali teatri di espressione, negoziazione, contrapposizione e manipolazione ideologica e simbolica: luogo per eccellenza deputato alla riflessione sull'identità e, di conseguenza, alla sua costruzione e decostruzione, come ha ben evidenziato negli ultimi tre decenni in campo archeologico la corrente teorica che siamo soliti definire post-processuale, attingendo molteplici spunti dalle riflessioni condotte su queste e altre tematiche affini in ambito sociologico e antropologico sin dal principio degli anni '70.

L'acquisizione di tale consapevolezza, tuttavia, non si è tradotta in un definitivo abbandono dell'obiettivo iniziale, ma ha comportato un sostanziale mutamento della prospettiva di insieme, consentendo di concentrare l'attenzione proprio su quei filtri in grado maggiormente di alterare il sistema, proiettando nella dimensione funeraria un riflesso ideologicamente distorto della realtà sociale o, paradossalmente, potenziando in essa quelle contraddizioni che la società, con grande abilità, quotidianamente è solita celare o rimuovere, proprio grazie all'apporto di leggi, pratiche, riti e costumi collettivamente condivisi, rispettati, applicati o subiti.

³ Parker Pearson 1993, p. 203; cf. anche Parker Pearson 1999, p. 3. Sulla questione sono tornato a soffermarmi da ultimo in Nizzo 2018d.

⁴ Nizzo 2015, p. 454-460

Si tratta, in quest'ultimo caso, di ciò che recentemente abbiamo proposto di definire «regola dell'eccezione»⁵, comprendendo in tale perifrasi tutti quegli atteggiamenti funerari *atipici* (di fatto o in apparenza) che consentono di ricostruire per contrasto ed eccezione, dove esistono, quei meccanismi più o meno espliciti e consapevoli che possono presiedere alla costruzione e alla definizione del paesaggio funerario, determinando chi possa o non possa esservi incluso e con quali modalità.

Come ho già avuto modo di argomentare altrove, alla base di tale enunciazione vi è naturalmente, da un lato, la riflessione sui meccanismi di inclusione/esclusione/segregazione/discriminazione sociale (e, più o meno conseguentemente, funeraria) che trova in alcune applicazioni euristiche di Ian Morris spunti particolarmente interessanti⁶ e, dall'altro, le acquisizioni critiche che, soprattutto grazie all'apporto dell'antropologia fisica, della bioarcheologia e dell'archeotanatologia, sono state conseguite negli ultimi decenni, in generale, nella ricostruzione dei processi di tanatometamorfosi e, più nello specifico, nell'interpretazione di quelle che ancora oggi sommariamente vengono definite «*deviant burials*», in quanto – almeno in apparenza – estranee alle consuete logiche e dinamiche del rito. Infatti, nelle comunità di livello protostorico e, quindi, documentate solo a partire dalla loro evidenza materiale, la ricostruzione di specifiche norme comportamentali come quelle che potevano regolare l'accesso e/o il diritto alla sepoltura formale, indipendentemente dalla loro eventuale 'codifica giuridica', deve necessariamente tener conto *in primis* di tutte le eccezioni utili ai fini dell'individuazione o meno di una data regola e, contestualmente, procedere a un esame globale del campione funerario volto a riconoscere al suo interno tutte le possibili anomalie rispetto al modello demografico atteso, cercando di coglierne e spiegarne le ragioni in una prospettiva, al tempo stesso, storica e sociologica.

Un metodo, quest'ultimo, che può avvalersi proficuamente di tutti quegli strumenti cognitivi sviluppati nel tempo (e, purtroppo, ancora oggi non universalmente condivisi) per comprendere, scoraggiare e combattere ogni forma di discriminazione⁷, come dimostra in modo

⁵ Da ultimo in Nizzo 2018a (cf. *ivi* in particolare la mia introduzione alla sessione, p. 61-68, con riferimenti).

⁶ Cf. in particolare Morris 1987 ; 1992 e 1998. I prodromi di tale approccio, seppur sotto forma di abbozzo teorico, possono essere tuttavia già individuati in un fondamentale contributo di P. Ucko del 1969 (Ucko 1969), troppo spesso sottovalutato, ma meritevole di grande attenzione non solo per gli aspetti critici precocemente evidenziati rispetto al coevo dibattito processuale, ma per l'impostazione problematica dell'intera questione, che anticipa e, in alcuni casi, a mio avviso addirittura supera la riflessione postprocessuale dei decenni seguenti (Nizzo 2015, p. 113-117 e *ad ind. s.v. Ucko P.*).

⁷ Tema approfondito in tempi relativamente recenti anche in campo archeologico al fine di conferire al problema l'opportuna profondità diacronica: cf. Nizzo



Fig. 1 – I modelli sociologici dell'integrazione (da @sociologicamente.it).

efficace una recente elaborazione grafica (fig. 1) volta a rappresentare visivamente e spazialmente la distanza concettuale che separa i vari poli della questione e che, con i necessari adattamenti, ritengo possa essere utile anche ai fini del presente contributo⁸:

ESCLUSIONE: processo di progressiva rottura sociale, che causa il distacco di gruppi e individui dalle relazioni sociali e dalle istituzioni, impedendo la piena partecipazione alle comuni e normativamente prescritte attività della società in cui vivono.

SEGREGAZIONE: separazione delle persone nella vita quotidiana, che può ripercuotersi su varie attività della vita quotidiana

INTEGRAZIONE: l'assimilazione di un individuo, di una categoria, di un gruppo etnico in un ambiente sociale, in un'organizzazione, in una comunità etnica, in una società costituita. È in contrapposizione al concetto di segregazione.

INCLUSIONE: la condizione in cui tutti gli individui vivono in uno stato di equità e di pari opportunità, indipendentemente dalla presenza di disabilità o di povertà. Il fine ultimo dell'inclusione sociale è garantire l'inserimento di ciascun individuo all'interno della società.

2015, p. 529-536 con riferimenti e *ad ind. s.v. discriminazione / esclusione / selezione funeraria*.

⁸ Immagine e definizioni tratte dal profilo *facebook* < @sociologicamente.it > (cf. anche < <https://sociologicamente.it/>>).

Da Eusapia a Pithekoussai

Per lasciare Eusapia e rimanere nell'ambito della documentazione funeraria protostorica della nostra Penisola, è noto come un apporto decisivo alla riflessione su queste problematiche sia stato offerto dalla documentazione scavata da Giorgio Buchner nella necropoli di Pithekoussai⁹. Infatti, sin dalla scoperta, per la qualità e le caratteristiche assolutamente straordinarie della documentazione, Pithekoussai divenne immediatamente un punto di riferimento obbligato per l'archeologia del Mediterraneo preclassico; un palinsesto imprescindibile per la ricostruzione storica e cronologica delle vicende che avevano preceduto e seguito le fasi iniziali della colonizzazione greca in Italia e, conseguentemente, per la comprensione delle dinamiche identitarie e culturali innescate dai primi contatti stabili e dalle prime forme di convivenza strutturata tra Greci, Orientali e Indigeni, inevitabilmente favoriti dallo stanziamento ischitano, qualunque fosse il suo 'statuto politico'¹⁰.

Fu infatti proprio grazie alle scoperte di Buchner che l'isola d'Ischia tornò idealmente a riconquistare il suo ruolo di crocevia culturale, divenendo l'epicentro di una serie di convegni¹¹ che, partendo dalla discussione delle problematiche più specificamente cronologiche, si estesero ben presto all'approfondimento dei nodi strutturali dell'interpretazione sociologica delle pratiche funebri nelle comunità preindustriali, anticipando molti degli spunti che, almeno nel mondo anglofono, sarebbero stati adeguatamente sviluppati solo grazie all'apporto della riflessione postprocessuale. Lo dimostra a posteriori un seminale contributo di Bruno d'Agostino del 1985 che, fondandosi in buona parte sull'evidenza ischitana e offrendo un'aggiornata sintesi critica del dibattito teorico all'epoca in corso, riflette appieno gli esiti migliori di tale stagione costituendo ancora oggi un punto di riferimento metodo-

⁹ Dove non altrimenti specificato, in questa sede ogni riferimento ai contesti e ai materiali pithecusani rinvia implicitamente alla loro magistrale edizione in Buchner, Ridgway 1993.

¹⁰ Un problema prettamente definitorio, quest'ultimo, che potremmo oggi ritenere finalmente superato grazie all'apporto dell'archeologia postcoloniale e della riflessione sulle dinamiche della connettività, ma che in alcuni casi continua ancora a esercitare la sua influenza nell'interpretazione della documentazione delle fasi più antiche della presenza di stanziamenti greci e orientali nella nostra Penisola, come approfonditamente discusso, da ultimo, in Donnellan, Nizzo, Burgers 2016a, Donnellan, Nizzo, Burgers 2016b e Alessio *et al.* 2017.

¹¹ Dall'*Incontro di studi sugli inizi della colonizzazione greca in Occidente*, Napoli-Ischia 1968 (edito nel 1969), all'ancora oggi fondamentale *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Napoli-Ischia 1977 (edito nel 1982): sul significato e l'eredità di tale stagione di confronto nel suo più ampio contesto culturale cf. Nizzo 2015, p. 172-194.

logico per l'archeologia funeraria¹². Nella ricercata contrapposizione semantica tra i termini «società» e «comunità» evocati da d'Agostino come poli dialettici di un «rapporto difficile» tra vivi e morti si condensano sapientemente tutte le problematiche che si possono incontrare nel tentativo di spingere l'analisi di un dato complesso sepolcrale oltre l'esegesi delle caratteristiche cronotipologiche della sua cultura materiale e/o delle tracce visibili del suo paesaggio rituale.

Il caratteristico intreccio tra defunti, oggetti e riti e la loro plausibile equazione identitaria in termini di origine, appartenenza etnica, genere, età, classe e condizione sociale, livello di inclusione nella comunità ecc., fa infatti di Pithekoussai un contesto di straordinaria rilevanza per un esperimento critico sulle potenzialità euristiche dell'indagine funeraria.

Come aveva sin da subito ben intuito Buchner, a differenza di quanto accade in altri contesti coevi, sembra quasi che a Pithekoussai sia la necropoli a guidare l'interprete, mostrandogli sotto forma di relazioni stratigrafiche quei vincoli (non esclusivamente legati a rapporti di tipo parentale) che dovevano legare i defunti quando erano in vita.

La sezione schematica di un'ideale sequenza stratigrafica della necropoli proposta da Buchner nel 1975 (fig. 2) offre, sin dal primo sguardo, un quadro estremamente chiaro delle dinamiche di sviluppo del sepolcreto, ulteriormente sostanziato dall'accento posto sulle principali alternative rituali attraverso le quali la comunità ischitana definiva se stessa oltre la morte, trattando in modo diversificato i defunti in relazione alla loro età (ricostruibile archeologicamente in base all'analisi dei resti scheletrici o, in loro assenza, dalla semplice osservazione delle dimensioni delle fosse) e/o alla loro connotazione «etnica», suggerita agli archeologi – non senza qualche difficoltà – dalla natura del rito¹³ e dalla composizione del corredo.

Non vi è modo in questa sede di discutere più in dettaglio tali ripartizioni, di evidenziarne le potenzialità o i principali aspetti critici. A quanto si è sintetizzato in modo inevitabilmente sommario si può aggiungere che la natura e l'intensità di tali 'relazioni' e dei più o meno conseguenti 'legami' tra i defunti ad esse sottesi, possono

¹² d'Agostino 1987 (ma 1985).

¹³ Con l'incinerazione riservata in modo apparentemente esclusivo alla componente adulta (circostanza confermata anche dalle più recenti indagini antropologiche edite preliminarmente in Gigante, Bondioli, Sperduti 2016 che – salvo eccezioni come quella assai significativa della t. 168 e quella della t. 140 attribuite da Becker, rispettivamente, a individui di 12 e 17 anni di età – sarebbero tutte da riferire a soggetti morti oltre i 20 anni) plausibilmente di origine greca e l'inumazione in fossa (per i neonati anche all'interno di contenitori ceramici, secondo la prassi cosiddetta dell'*enchytrismos*) riservata ai subadulti (inclusi i Greci) e agli adulti di varia provenienza ed estrazione sociale.

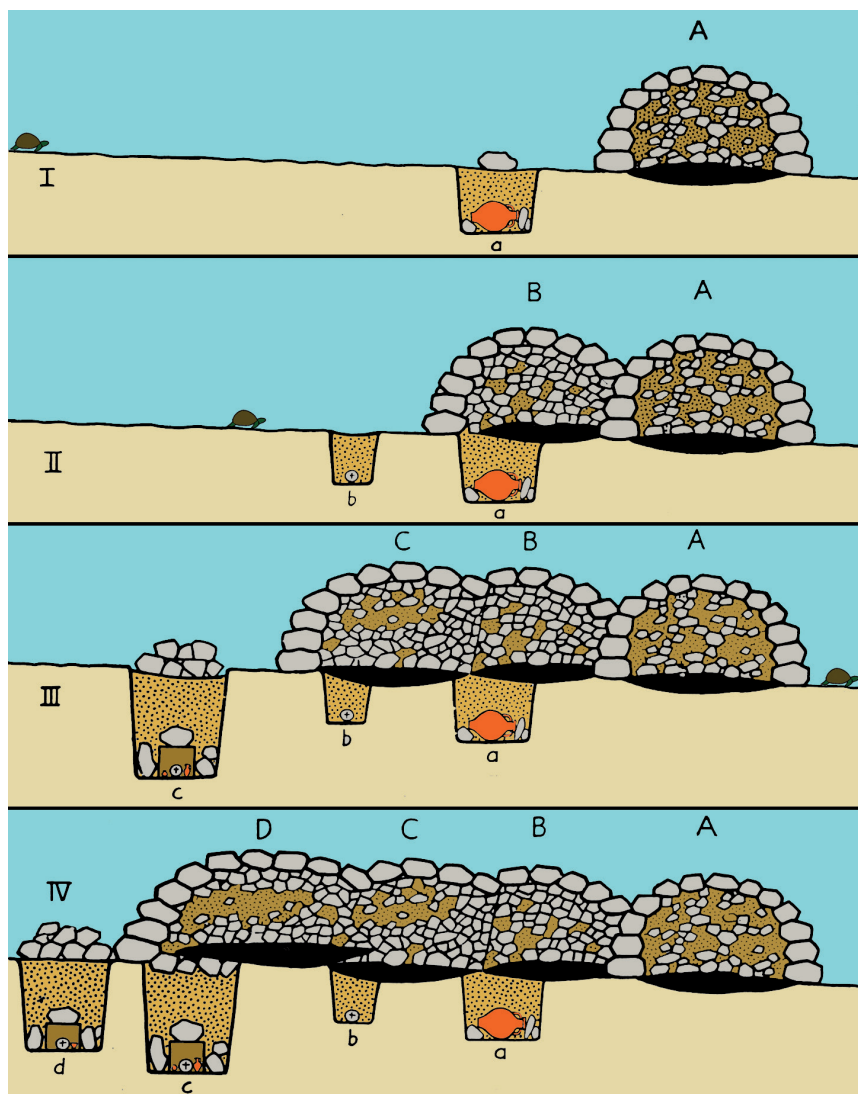


Fig. 2 – Necropoli di Pithekoussai. Sezione schematica dello sviluppo di un appezzamento familiare. Le lettere maiuscole indicano le cremazioni con tumulo, quelle minuscole le inumazioni (A) di neonato a 'enchytrismos'; B) di adulto senza corredo; C-D) di bambini con corredo (da Buchner 1975, modificata).

essere desunte da una valutazione globale delle dinamiche attraverso le quali un 'contatto' poteva essere o meno 'cercato' e 'prodotto'. Senza tralasciare la rilevanza altrettanto esplicita dei casi in cui l'assenza di rapporti fisici non è guidata dal caso ma è frutto di scelte intenzionali e, in quanto tali, significative, come ad esempio in presenza di inumazioni in fosse parallele e ravvicinate realizzate in un intervallo di tempo relativamente breve.

La 'performance rituale' si fonde, infatti, in molti casi con la 'relazione rituale', dando luogo a un vero e proprio *network* che, oltre ad avere fondamentali valenze per la ricostruzione delle sequenze cronologiche relative (e, conseguentemente, per la determinazione del lasso temporale intercorso tra un'azione e l'altra), consente di individuare in modo sufficientemente plausibile i possibili risvolti sociologici – positivi o, anche, negativi – sottesi alle connessioni fisiche tra i defunti. Una volta ammessa la loro intenzionalità, costituiscono un'opportunità piuttosto originale per la misurazione dei correlati mnemonici che dovevano guidare tali scelte costringendo i sopravvissuti a muoversi con abilità in una fitta ed eterogenea trama di tumuli, fosse e segnacoli non sempre ben riconoscibili in superficie. Una sorta di controparte funeraria dei «contesti d'interazione/interaction contexts», così come sono stati efficacemente definiti alcuni anni fa da S. Humphreys mutuando la terminologia dalle scienze sociali e alludendo con la perifrasi alle unità di base che componevano nel mondo greco la struttura sociale¹⁴.

Con una logica non troppo dissimile da quella che alimenta i meccanismi dei moderni *social network* digitali, la geografia relazionale ricostruibile a partire dall'analisi stratigrafica della necropoli consente non soltanto di definire le ramificazioni e la genealogia dei *followers* (per utilizzare un termine coerente con la metafora) di un dato gruppo funerario, ma di individuare le possibili dinamiche di inclusione/discriminazione che potevano agire a livello identitario, pur senza implicare un'esclusione formale dei defunti dal tessuto della necropoli.

«In vino veritas»: *vino e bambini*

Tra le caratteristiche che hanno reso la necropoli di Pithekoussai un contesto di studio senza dubbio ideale vanno annoverati la qualità delle informazioni raccolte in corso di scavo e quella della sua edizione, la varietà della cultura materiale, l'ampiezza del campione¹⁵ e, soprat-

¹⁴ Humphreys 1979, p. 386-391; cf. in proposito anche Ampolo 1996, p. 320 s.

¹⁵ Corrispondente, sulla base delle stime espresse in varie sedi dagli Editori, a circa il 10% dell'originaria estensione della necropoli, una percentuale che potrebbe apparire insignificante in termini statistici (e che non risulta di molto accresciuta

tutto, la sua rappresentatività in termini biologici e sociologici, fattore assai raro nei coevi sepolcreti della nostra Penisola che denota una tendenziale predisposizione della comunità di riferimento a includere negli spazi funerari individui che altrove risultano sovente esclusi.

L'indicatore senza dubbio più significativo in tal senso, come ha evidenziato Ian Morris nel suo ormai classico lavoro del 1987¹⁶, è quello relativo alla misurazione demografica della rappresentatività della componente infantile della comunità; quella destinata con più facilità ad essere oggetto di processi di discriminazione funeraria. I fattori che possono determinarli, come testimonia anche un'ampia documentazione etnografica, sono connessi, da un lato, all'elevata mortalità che tendenzialmente contraddistingue nelle società di livello protostorico le fasce di età più giovani – con particolare evidenza per i neonati e i bambini al di sotto dei 3-4 anni di età, oggetto in molte culture di specifici tabù e meccanismi profilattici – e, dall'altro, per ragioni spesso complementari alle precedenti, alla percezione collettiva della loro essenza individuale come un qualcosa di ancora estraneo alla società, priva dunque di quei tratti identitari che ne avrebbero consentito il riconoscimento e l'inclusione nella comunità dei viventi e, conseguentemente, anche in quella dei defunti¹⁷.

L'analisi dell'evoluzione diacronica del rapporto tra adulti e sub-adulti nei 150 anni ca. della fase di vita più antica della necropoli (fig. 3)¹⁸ ha infatti mostrato con grande evidenza come con sporadiche eccezioni la proporzione («*ratio*») fra individui di età superiore ai 13

dalla porzione della documentazione preliminarmente discussa in Gigante – Bondioli – Sperduti 2016, Cinquantaquattro 2016, *Ead.* 2017), ma che acquista il suo rilievo se posta in relazione con le dinamiche di formazione del sepolcreto precedentemente sintetizzate, le quali seguono logiche che lasciano presupporre una suddivisione preventiva degli spazi funerari in lotti, tale da far sì che i singoli gruppi seguissero delle logiche ben precise nella loro dislocazione all'interno del tessuto funerario, formando insieme omogenei sul piano della loro rappresentatività sincronica e diacronica, come chi scrive ha più volte tentato di evidenziare (Nizzo 2007, p. 25-26 e, da ultimo, Nizzo 2016a, p. 443-446 ; 2016b con riferimenti).

¹⁶ Morris 1987; cf. anche quanto già specificato in proposito in Nizzo 2015, s.v. *Morris I.*; Nizzo 2016, p. 119-125; 2016a, p. 446-451; 2018d, p. 122-123 e *passim*, lavoro quest'ultimo nel quale il tema più generale della discriminazione/integrazione funeraria così come può essere ricostruito su basi paleodemografiche e archeologiche viene confrontato dialetticamente con le categorie antropologiche dello «scompare, rimanere, riemergere» approfondite da F. Remotti e A. Favole nella loro analisi dei processi di antropo-poesi.

¹⁷ Nizzo 2011a; 2015, p. 251-256; 2018e. Per uno sguardo aggiornato sull'*Archeologia dell'infanzia*, particolarmente attento alle problematiche dei contesti greci coloniali cf., da ultima, Bérard 2017, p. 153-172, con rif.

¹⁸ Nizzo 2007, p. 26-27 con note alle p. 205-206 e grafici alle fig. 4-5, riprodotti e commentati sinteticamente nella maggioranza delle pubblicazioni da me successivamente dedicate alla necropoli di Pithekoussai.

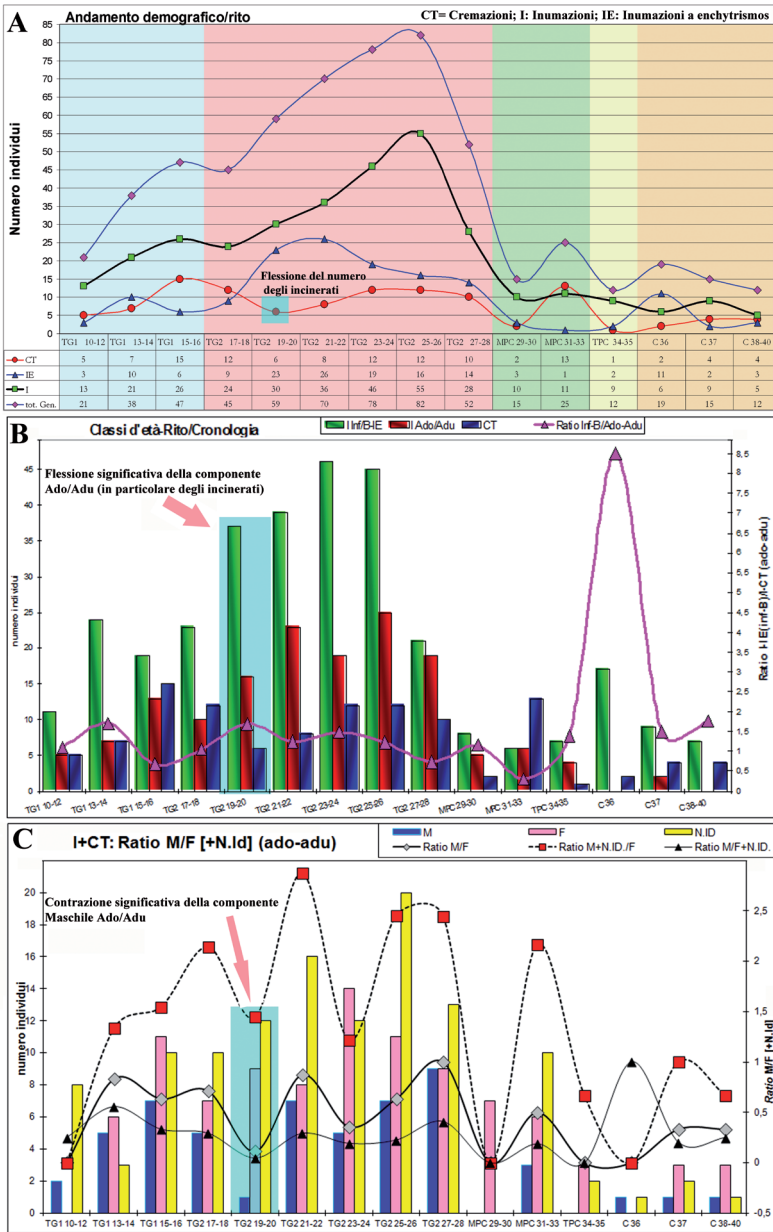


Fig. 3 – Necropoli di Pithekoussai. A) Andamento demografico (rito/numero individui). B) Andamento demografico per classi d'età-rito (CT+I+IE) e rapporto proporzionale (Ratio) Inf+B/Adolescenti+Adulti. C) Andamento demografico degli individui adolescenti+adulti (CT+I) in relazione al sesso e rapporto proporzionale (Ratio) M/F [+N.Id] (rielaborate da Nizzo 2007).

anni e quelli di età inferiore sia rimasta costantemente pari o superiore al 50% della popolazione funeraria, circostanza che può essere considerata, seppur con prudenza, in armonia con i dati noti per la mortalità infantile nelle società agricole preindustriali¹⁹.

L'attenzione riservata ai subadulti sembra di fatto riflettere un fenomeno più ampiamente diffuso, dallo stesso Morris correlato ai meccanismi che accompagnarono la nascita e la diffusione del modello cittadino, tali da determinare una cesura più netta tra lo spazio dei vivi e quello dei morti e rafforzare al contempo quel senso identitario di appartenenza caratterizzante l'emersione di una nuova concezione aristocratica, strettamente legata alla territorialità²⁰, da un lato, e alla discendenza come forma di conservazione e trasmissione della condizione acquisita, dall'altro. L'incremento della rappresentatività funeraria dei subadulti, tuttavia, non è di per sé sufficiente ai fini di un inquadramento esaustivo del problema poiché, come si è accennato, il loro diritto alla sepoltura poteva esprimersi anche in forme differenziate, non necessariamente discriminatorie, dando luogo a spazi sepolcrali specializzati e/o alla pratica rituale del loro seppellimento in ambito insediativo, circostanza assai ben documentata ad esempio nel *Latium vetus* anche dopo l'affermazione del modello urbano.

L'emersione di fattori identitari correlati al senso di appartenenza e all'ereditarietà della condizione sociale trova a Pithekoussai manifestazioni certo non paragonabili agli eccessi documentati in contesti coevi del mondo indigeno, quali ad esempio i principi-bambini dell'orientalizzante picentino studiati da M. Cuozzo²¹, ma non per questo meno significative, come ho provato a evidenziare approfondendo il probabile ruolo rituale assunto dal vino in alcuni contesti infantili del TG locale (740 ca.-680 a.C.), nei quali la simulazione delle pratiche simposiali²² sembra costituire una pratica funzionale alla loro piena inclusione nella comunità degli adulti, ottenuta mediante un'estrema finzione di vita²³. Non vi è motivo né modo per ripercorrere in questa sede i punti nodali di una argomentazione che si avvale del richiamo ai riti

¹⁹ Per l'Atene di epoca classica la mortalità entro il primo anno d'età è stimata fra il 30 e il 40%: Golden 1990, p. 83.

²⁰ Nell'accezione da ultimo sviluppata in campo antropologico da M. Godelier (Godelier 2009), ripreso e discusso in Nizzo 2016, p. 139-142 ; 2016a, p. 422-427 (in particolare ivi a p. 425).

²¹ Cuozzo 2003.

²² Desumibile in modo eclatante in alcune sepolture di infanti o bambini (cf. in particolare le t. 651, 654, 656 e 325 discusse approfonditamente nell'art. cit. alla nota seguente, con menzione di ulteriori attributi simposiali – in particolare le bende/corone in metallo prezioso delle t. 656 e 651 – e inquadramento generale nel contesto più ampio del sepolcreto) inumati con una coppa in prossimità delle mani nell'atto, plausibilmente, di impugnare per bere.

²³ Nizzo 2011a, p. 67-75 con riferimenti.

di passaggio che caratterizzavano ad Atene alcune fasi delle Antesterie, le feste consacrate a Dioniso con le quali si celebrava, oltre al piacere del vino, anche l'incipiente rifiorire della primavera e, nella giornata dei *Choes* (*boccali*), l'inclusione nella fràtria di appartenenza dei fanciulli che avevano compiuto i tre anni di età²⁴. Una pratica rituale che, superato uno dei traguardi più delicati dell'esistenza, sanciva quindi il loro definitivo ingresso nella società²⁵, in un più ampio contesto religioso nel quale la consacrazione degli orci di vino nuovo alla divinità (nel giorno dei *Pithoigia* col quale cominciava la festa) non serviva soltanto a garantirne la qualità ma, insieme alle cerimonie dei *Choes*, contribuiva al superamento di quella fase di pericolo e di 'contaminazione' tra il mondo dei vivi e quello dei morti²⁶ che, in molte culture, segna il passaggio tra l'inverno e la primavera; trasposizione stagionale di un più ampio processo di transizione che, come spesso accade nella semantica del rito, si riteneva potesse essere 'affrontato' e 'risolto' anche attraverso una transitoria inversione rituale dell'ordine sociale²⁷ grazie alla quale era possibile dare avvio a una nuova (e, si sperava, più prospera e propizia) fase del ciclo della natura così come di quello della vita.

Se tale ipotesi coglie nel segno, la messa in scena fittizia di un rito oltre la morte doveva costituire un rafforzamento ulteriore di quel senso di appartenenza che, agli occhi dei protagonisti dell'azione funebre (molto plausibilmente i genitori), non poteva esaurirsi con la semplice deposizione dell'infante prematuramente scomparso all'interno dello spazio funerario ma, attraverso un meccanismo di 'condizione/partecipazione' al tempo stesso rituale e simbolico²⁸, doveva

²⁴ Philostr. *Her.* XII, 2: «Ad Atene, nel mese di Antesterione, i bambini che hanno raggiunto il terzo anno di età ricevono corone di fiori». sulla questione cf. Burkert 2010³, p. 437-444 e, oltre alla dettagliatissima e sotto molti punti di vista risolutiva analisi di Spineto 2005, p. 13-123 (in part. p. 24-35), da ultimo, Doria – Giunan 2017, da cui ho tratto la traduzione delle citazioni riportate in questa sede.

²⁵ Doria – Giunan 2017, p. 11-12: «I bambini, dunque, partecipando ai Choes, per la prima volta prendono parte a un'attività di carattere conviviale, per quanto mediata dal contesto rituale, e ricevono anch'essi il proprio *chous* con cui si approcciano al mondo adulto del vino, come d'altra parte si può constatare più volte sul piano iconografico».

²⁶ Phot. s.v. *miara emera*: «Nel corso dei Choes, durante il mese di Antesterione, nel quale si dice che le *psychai* dei morti vaghino [per la città], dalle prime luci dell'alba si mastica rhamnos e si spalmano le porte [delle case] con pece».

²⁷ Testimoniata in modo estremamente esplicito dalla partecipazione dei servi alla cerimonia, come avveniva nel mondo latino in occasione della festa che per eccellenza sanciva la fine dell'anno, i *Saturnalia*.

²⁸ Il medesimo che contraddistingueva nel quotidiano le dinamiche del rito e quelle del sacrificio e, attraverso di esse, cementava il senso di appartenenza dei cittadini ammessi alle cerimonie e al consumo/partizione delle carni, come è ben sintetizzato, sulla base di una imponente letteratura, in Ampolo 1996, p. 319: «La

spingersi fino al perfezionamento della sua identità altrimenti destinata a rimanere incompiuta, per garantire di fatto la sua definitiva (seppure tardiva) 'inclusione' tra gli adulti e trasmettergli idealmente, almeno nella dimensione ultraterrena, quelle 'prerogative' e quei 'diritti' che gli sarebbero spettati per via ereditaria.

A tale proposito, mi sembra un fatto estremamente significativo che la partecipazione dei bambini alla cerimonia ateniese dei *Choes* costituisse l'atto 'abilitante' per garantire la loro inclusione nella fràtria di appartenenza e ottenere, di conseguenza, il pieno diritto di cittadinanza; un rito di passaggio obbligato che, quindi, doveva dotare i fanciulli di una individualità sia in senso giuridico che antropologico, sancendo il loro ingresso in una struttura sociale (e politica) più complessa (la fràtria)²⁹ che, pur essendo parimenti fondata su basi parentelari, risultava sovraordinata a quella del *genos* (ciò che oggi definiremmo *clan*) e alla cellula familiare dell'*oikos*:

Nel giorno dei «boccali» il bere vino cresce fino al livello di gara [...]. Anche gli schiavi si uniscono a queste bevute e perfino i bambini: al compimento del terzo anno di vita essi vengono presentati, durante le *Apaturie*, alle fratrie e prendono parte con un boccale molto più piccolo, alle bevute dei Boccali; «nascita, Boccali, efebria e matrimonio», così si potevano enumerare le pietre miliari di una vita [I.G. II-III² 1368, 130]. I bimbi morti venivano sepolti assieme al loro piccolo boccale, quasi per recuperare l'esperienza mancata [...]³⁰.

Sembrerebbe dunque possibile ipotizzare che, sin dallo scorcio dell'VIII secolo a.C., nella comunità di Pithekoussai il diritto alla

città è quindi anche una comunità rituale: santuari, culti, riti e feste non solo hanno rapporto con la formazione della *polis*, ma sono elementi che spesso sottolineano l'appartenenza a essa e l'identità collettiva. Con l'elemento religioso compaiono quello per così dire estetico e quello economico, già nella forma più semplice ma importante di distribuzione di alimenti carnei: al forte simbolismo comunitario della distribuzione delle carni nei sacrifici pubblici, alla bellezza delle cerimonie e delle feste cui si partecipa insieme, si accompagna il fatto materiale del mangiare».

²⁹ Si noti, incidentalmente, come almeno in età storica gli appartenenti alla medesima fràtria fossero a tutti gli effetti delle «comunità di culto»: praticavano infatti culti religiosi comuni, fissavano regole condivise per i sacrifici e i giorni per le cene collettive, occupandosi al contempo della sepoltura dei loro morti e della predisposizione di tombe comunitarie. L'istituto (la cui definizione non è priva di difficoltà: cf., in generale, Davies 1996, p. 619-628 e Lambert 1998²) era assai comune in molte città greche antiche, tra le quali risulta particolarmente interessante per i nostri fini la documentazione di *Neapolis*, la cui suddivisione in 'confraternite' risaliva almeno al primo quarto del V sec. a.C., riflettendo una situazione di ascendenza ben più antica, come pare attestare la presenza di fratrie denominate *Euboeis* e *Kymaioi*, alludenti ai primi coloni euboici. Sulla questione cf. Raviola 1995, p. 164-173, Guzzo 2011, p. 132-133.

³⁰ Burkert 2010, p. 438. Sugli *Apatouria* cf. Spineto 2005, p. 35, 247-248.

sepoltura³¹ per gli individui subadulti e di origine ellenica morti in età critica e, quindi, prima di poter essere ammessi alla pratica dell'incinerazione³² potesse essere ritualmente accompagnato da un'ulteriore formalizzazione dei loro 'diritti civili', ottenuta mediante il ricorso a pratiche rituali (e antropo-poietiche)³³ che dovevano prevedere un consumo reale o simulato del vino³⁴. La ritualità del gesto, riscontrata con palpabile evidenza in diverse sepolture, poteva anche non lasciare tracce archeologiche, per il ricorso a recipienti in materiale organico o per il semplice fatto di rimanere circoscritta entro quel 'paesaggio' di azioni che precedono il seppellimento e sono quindi destinate a non essere più riconoscibili sul terreno.

Resta, tuttavia, tra i bambini di Pithekoussai una distinzione di fondo particolarmente evidente sul piano del rituale, incentrata sulla contrapposizione tra gli infanti inumati all'interno di un contenitore ceramico («IE»: pari a circa il 44% dei subadulti)³⁵ e i loro coetanei ammessi alla deposizione all'interno di fosse più o meno complesse e articolate («I»: pari al 20% dei subadulti)³⁶, con corredi anche assai significativi come quello della tomba 656 relativa al neonato 'simposiasta' di 9 mesi circa ricordato in precedenza (fig. 4).

³¹ Che, di fatto, poteva essere di per sé sufficiente ad attestare l'inclusione del defunto nel *genos* oltre che nell'*oikos*: cf. quanto osservato al riguardo in Nizzo 2016a, p. 442-443 con riferimenti.

³² Il ricorso preferenziale all'inumazione per gli infanti (in particolare per quelli non pervenuti ancora a dentizione) trova ampi riscontri nel mondo classico e a livello etnografico. Da ultimo con riferimenti Nizzo 2018d, p. 128-129.

³³ Nizzo 2018d, p. 117-118.

³⁴ Come avveniva peraltro in ambito greco in sepolture infantili recenziori la cui ritualità doveva essere certamente ispirata al cerimoniale dei *Choes* ateniese come testimonia la presenza di brocche miniaturizzate in tombe di bambini morti prima del terzo anno di età ricordata nel passo precedentemente citato di Burkert e come attestano senza dubbio anche alcune iscrizioni attiche: «Egli aveva raggiunto l'età per partecipare alla festa dei Choes, ma il *daimon* precedette i Choes» (I.G. II² 13139); sulla questione Doria – Giuman 2017, p. 12-13 con ulteriori riferimenti.

³⁵ Per un totale di 149 individui, quasi tutti morti entro l'anno d'età (Nizzo 2007, p. 206, nota 84).

³⁶ Pari ad almeno 69 (incluso anche l'infante della tomba bisoma 325, sebbene dell'età stimata di 2 anni e mezzo) soggetti di età infantile (e, quindi, anche di altezza compatibile con quella degli inumati a *enchytrismos*; la definizione di «infante = Inf» non sempre è puntualmente caratterizzata dagli editori ma, almeno in 10 casi, è riferibile a individui di età inferiore a un anno; sono invece 121 i defunti inumati in fossa riferibili a una fascia d'età – «bambini = B» – approssimativamente compresa tra 1 e 12 anni) sul totale dei 339 inclusi più o meno genericamente nella classe di età dei subadulti («Inf+B» di età inferiore ai 13 anni, generalizzazione inevitabile sulla base dei dati a disposizione che non sempre consentono un chiaro discrimine tra «Inf» e «B», come specificato in Nizzo 2007, p. 206, nota 83) inumati all'interno («IE») o meno («I») di un contenitore ceramico.

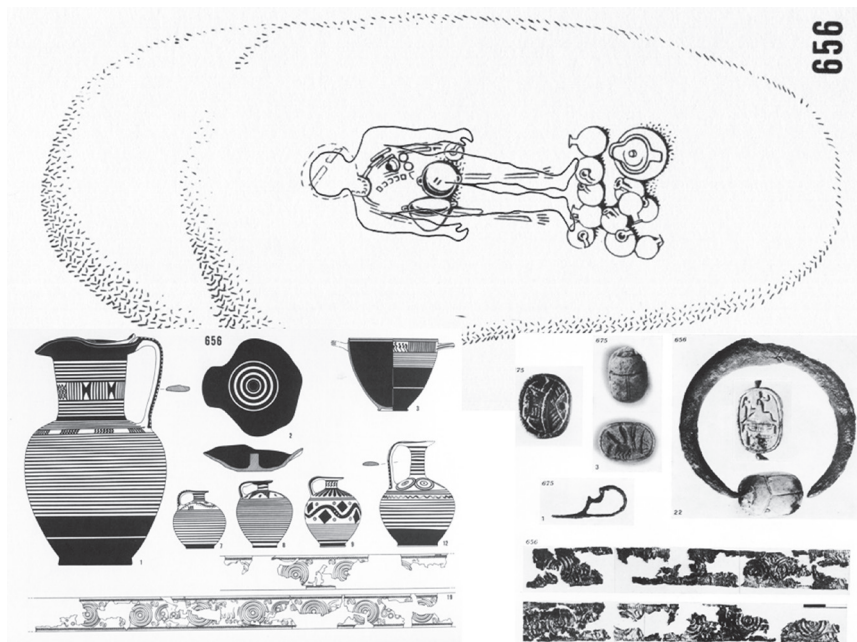


Fig. 4 – Necropoli di Pithekoussai. Tomba 656, planimetria e corredo (rielaborata da Buchner, Ridgway 1993, tavv. CLXXXV, 186).

La documentazione in nostro possesso (molto carente e spesso incerta per quel che concerne i dati antropologici) non consente di individuare un discrimine chiaro di tipo biologico, sociologico o rituale per spiegare tale apparente differenziazione. Applicando sommariamente i parametri interpretativi processuali correlati al computo dell'«energy expenditure» si potrebbe rilevare che la deposizione dei piccoli defunti all'interno di fosse terragne doveva prevedere pratiche funebri più impegnative e articolate rispetto all'inumazione a *enchytrismos* (fig. 5)³⁷, tali da lasciar supporre che gli infanti sepolti

³⁷ I grafici, articolati per numero di individui (in alto) e percentuale (in basso), sintetizzano la distribuzione delle inumazioni («I») con corredo composto da almeno un oggetto («CC») e quella delle inumazioni prive del tutto di corredo («SC») in rapporto all'età, schematizzata dividendo i soggetti adolescenti-adulti («ADO-ADU», di età stimata pari o superiore ai 13 anni) da quelli riferibili alla categoria degli infanti («INF» così come viene definita dagli editori sulla base o meno di un riscontro antropologico) e a quella dei soggetti più o meno genericamente definiti «Bambini = B» o «Infanti-Bambini = Inf-B», in modo da tentare una distinzione statistica tra i soggetti morti in età perinatale (0-3 anni, ma, come si è accennato, la definizione di «Inf» è riferita più comunemente a soggetti morti prima dei 3 anni) rispetto a quelli che, anche in virtù di una valutazione delle

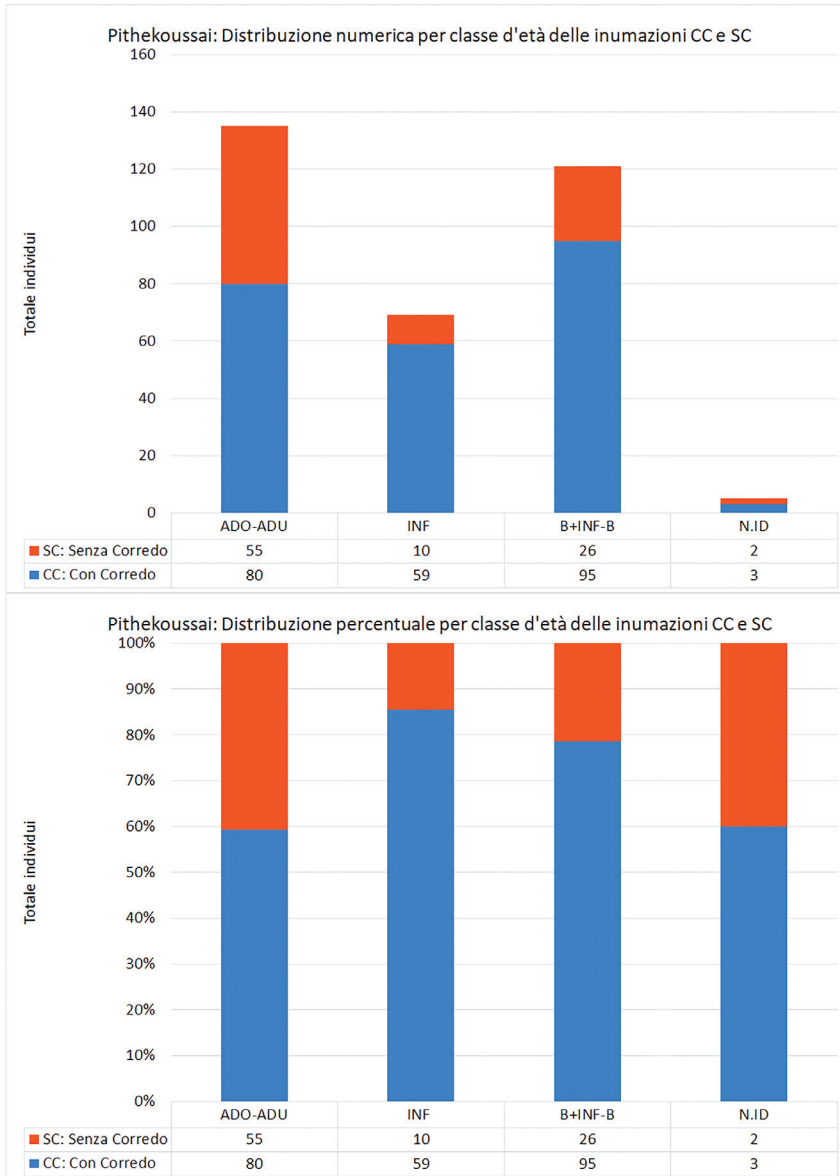


Fig. 5 – Necropoli di Pithekoussai. Distribuzione numerica (in alto) e percentuale (in basso) delle inumazioni con corredo («CC») e senza corredo («SC») in rapporto alla schematizzazione del campione funerario in fasce d'età (cf. nota 37) (elaborazione V. Nizzo).

con tali procedure appartenessero a una componente della comunità intenzionata quindi a investire di più in termini di forza lavoro e/o di complessità/ricchezza del corredo³⁸, circostanza che, tuttavia, non può essere considerata automaticamente come la prova di una loro appartenenza a un ceto sociale più elevato poiché, come la riflessione antropologica ha ampiamente dimostrato, la 'condizione sociale' può non essere direttamente proporzionale alla volontà di rappresentazione³⁹. Sembra tuttavia legittimo ipotizzare che la complessità rituale e, conseguentemente, semantica sottesa a tale 'dispendio' di energie e di mezzi possa essere correlata all'esigenza di perseguire un delicato compromesso simbolico, messo in atto dai sopravvissuti con l'ausilio del consueto meccanismo performativo della 'negazione', in modo tale da confortare attraverso la 'finzione' la perdita prematura di un congiunto e, mediante il rito, 'guadagnare' idealmente del tempo per dare compimento alla sua identità interrotta, mettendo in scena nel corso del funerale una realtà simulata e parallela, tanto lecita (dato il contesto funebre) quanto 'inversa' e in netta contraddizione con le regole del quotidiano.

Se corrette, tali osservazioni sembrano dunque confermare quanto sino a oggi non è mai stato messo in discussione dalla critica e si è in precedenza già osservato, in merito alla probabile appartenenza di tali piccoli defunti 'privilegiati' alla compagine ellenica, testimoniata, peraltro, dalla frequenza nei loro corredi di apparati ornamentali⁴⁰ e di ceramica figulina locale o importata⁴¹ coerenti con quelli presenti nelle incinerazioni degli adulti. Un dato che diviene

misure della fossa, potrebbero rientrare in una fascia compresa tra i 3 e i 12 anni. La quarta colonna è, per completezza, quella relativa agli inumati di età non identificata. Non sono state incluse nel computo le sepolture e/o i contesti di cronologia/rito incerti sulla base dei presupposti adottati per l'elaborazione dei grafici discussi in Nizzo 2007, ivi esplicitati a p. 205, nota 66.

³⁸ Sul totale citato di 69 inumazioni infantili sono appena 10 (14%) quelle del tutto prive di corredo (circostanza che contraddistingue invece ben 55 – 41% – delle 135 inumazioni riferibili a soggetti di età superiore ai 13 anni: «ADO-ADU»), tra le quali meritano di essere citate le tombe 446 e 618, entrambe del TG2, significative per la complessità strutturale delle sepolture, contraddistinte da segnacolo e, nel caso della t. 618, anche dalla presenza di una cassa lignea, segno indubbio di prestigio (Nizzo 2007, p. 30-31 e p. 208, nota 103) e, pertanto, in apparente contrasto con l'assenza del corredo (cf. avanti).

³⁹ Valga come esemplificazione il caso del funerale degli zingari, oggetto di approfondito esame, tra gli altri, ad opera di M. Parker Pearson: Nizzo 2015, p. 144-145, 227-228, 234-235 con riferimenti.

⁴⁰ Sono in totale 21 i contesti contraddistinti da almeno una fibula e 31 quelli con uno o più oggetti d'ornamento, in 23 casi rappresentati da amuleti di origine o imitazione orientale, la cui funzione apotropaica per i subadulti è un dato di fatto ormai generalmente accettato (Nizzo 2011a, p. 69, con rif. alla nota 55).

⁴¹ Presente in 53 contesti su 59, in 36 casi in 2 o più esemplari.

ancor più rilevante sul piano rituale rispetto a quanto si è evidenziato in precedenza se si considera che delle 153 inumazioni «Inf-B»⁴² caratterizzate da almeno un oggetto di corredo, i vasi potenzialmente associati al consumo del vino⁴³ appaiono in 116 deposizioni, pari al 76% del totale. Una percentuale decisamente rilevante, così come all'interno del medesimo campione risulta assai significativo il numero di contesti contraddistinti da almeno un vaso 'per versare' (brocche+*lekythoi*+*oinochoai*: 107; 70%)⁴⁴ e/o uno 'per bere' (68; 44%), quasi sempre in associazione con quelli legati alla mescita (59; 39%), circostanza che non si verifica con analoga incidenza nelle 80 inumazioni di soggetti morti in età superiore ai 13 anni («ADO-ADU») contraddistinte da un corredo («CC»), tra le quali i vasi variamente connessi al consumo del vino appaiono in appena 36 casi (45%)⁴⁵, buona parte dei quali riferibili a individui morti nel corso dell'adolescenza⁴⁶ e, dunque, prima di raggiungere la 'soglia di ammissione' al rituale dell'incinerazione che, come si è visto, salvo casi eccezionali, doveva essere superiore ai 20 anni⁴⁷.

⁴² Ai fini del computo statistico la tomba bisoma 325 è stata considerata in questo caso come una singola entità, data la simultaneità della deposizione e l'impossibilità di distinguere nettamente i corredi.

⁴³ Le classi ceramiche considerate (per un totale di 242 vasi) sono le seguenti: *brocche* (Nizzo 2007, tipo «B110», inclusi gli esemplari di impasto), *lekythoi* («B120»; incluse prudenzialmente nel computo anche se, come specificato alla nota seguente, il loro uso doveva essere legato prevalentemente a oli e unguenti profumati, sebbene per alcuni tipi possa esservi una almeno parziale sovrapposizione funzionale), *oinochoai* («B130»), *kantharoi* («B320»), tazze («B330», escluse dal computo quelle in impasto), *skyphoi* («B390»), *kylikes* («B400»), *kotylai* («B410»), *kyathoi* («B420»).

⁴⁴ Da segnalare l'assoluta prevalenza delle *oinochoai*, presenti in 96 contesti, a fronte delle brocche e delle *lekythoi*, documentate, rispettivamente, in appena 13 e 16 contesti, le *lekythoi* quasi sempre (fanno infatti eccezione appena tre casi: t. 244, 357 e 580) in associazione con una o due *oinochoai* (circostanza che sembra dunque confermare quanto noto in merito al loro utilizzo per versare oli e unguenti profumati piuttosto che il vino), a riprova della fortissima connotazione ideologica e rituale che quest'ultimo vaso doveva avere nell'ambito della cerimonia funebre sia, come noto, in contesti di incinerati (dove doveva essere funzionale alla cerimonia dello spegnimento della pira con del vino: Nizzo 2007, p. 211, nota 149), sia, come pare evidente da questa seppur sommaria statistica, in contesti di inumati.

⁴⁵ Per un totale di 73 esemplari. I vasi 'per versare' figurano in 29 contesti (36%), quelli 'per bere' in 23 (29%) e la loro reciproca associazione in 16 (20%).

⁴⁶ Sulla base delle determinazioni riferite dagli editori e derivanti, dove possibile, dalle analisi antropologiche condotte da M. J. Becker, i soggetti di età compresa tra i 13 e i 21 anni con almeno un vaso correlato al consumo del vino sono in totale 21 (pari al 26% delle inumazioni «ADO-ADU» con corredo), 12 dei quali contraddistinti dall'associazione di vasi per versare e per bere.

⁴⁷ Per una analisi più dettagliata della distribuzione delle principali categorie dei vasi per bere nelle sepolture pithecusane si rinvia a Nizzo 2011a, p. 69-73 con riferimenti alle note 66, 67 e 68.

Grazie al 'filtro' dell'apparato per il consumo del vino, dunque, risulta ancora una volta evidente il nesso di chiara impronta ellenica tra le incinerazioni degli adulti⁴⁸ e le inumazioni dei subadulti contraddistinte da tale vasellame, con un richiamo all'ideologia del simposio che sembra spingersi oltre la mera proiezione funeraria del quotidiano e che suggerisce che essa vada probabilmente ricondotta entro la sfera di una ritualità di cui possiamo ricostruire solo alcune tracce essenziali ma, ritengo, assai significative. Consentono infatti di marcare la distanza rispetto agli infanti sepolti 'a *enchytrismos*'⁴⁹ e agli adulti inumati, accomunati nella morte dalla mancata inclusione in quella fascia di 'diritto' che, oltre al mero consumo del vino⁵⁰, poteva prevedere il riconoscimento collettivo di una loro piena e compiuta individualità (tab. 1)⁵¹. Per tali ragioni nella percezione collettiva della componente greca, così come doveva avvenire anche nel quotidiano,

⁴⁸ Tra le quali la presenza di vasi correlati al consumo del vino caratterizza ben 93 (90%) delle 103 incinerazioni contraddistinte da almeno un oggetto di corredo (sul totale complessivo di 113 incinerazioni certe), che divengono 89 (86%) se si escludono dal computo per le ragioni menzionate in precedenza le *lekythoi*.

⁴⁹ Delle 149 inumazioni a *enchytrismos*, appena 14 (9%) sono contraddistinte dalla presenza di un vaso legato al consumo del vino, circostanza che parrebbe priva di significato in considerazione della semplicità del rito e dell'età dei defunti (come si è accennato, tendenzialmente inferiore all'anno di età) ma che proprio l'eccezione' costituita dalle inumazioni di coetanei precedentemente citate consente di valutare sotto una luce diversa e meno semplicistica.

⁵⁰ Che, almeno dagli adulti, indipendentemente dalla loro origine, poteva essere naturalmente consumato, anche se, plausibilmente, non nelle occasioni pubbliche e/o formali, aperte alla partecipazione dei 'cittadini'; eccezion fatta, come si è visto, per cerimonie religiose come le Antesterie durante le quali la temporanea inversione rituale della realtà poteva dare accesso provvisorio a una rosa di 'diritti' anche a schiavi e bambini.

⁵¹ Per completezza e per facilitare la lettura e la discussione ho predisposto una tabella riassuntiva nella quale sono raccolti i dati relativi alla rappresentatività per contesto (e non per numero di esemplari) del vasellame correlato al consumo del vino («VINO») distribuiti sulla base delle scansioni cronologiche relative proposte in Nizzo 2007 e organizzati numericamente e percentualmente in relazione al rito («I-IE-C»), alla schematizzazione delle classi d'età («ADO-ADU» e «INF-B») e, per le inumazioni e le incinerazioni, anche tenendo conto delle sepolture contraddistinte dalla presenza di almeno un oggetto di corredo («CC»). L'assenza di dati archeologici e/o antropologici per le inumazioni senza corredo ha reso preferibile non prendere in considerazione per il momento la variabile del genere. In rosso sono stati evidenziati tutti quei casi in cui la rappresentatività percentuale raggiunge o supera il 50% dei contesti, circostanza che consente di evidenziare quanto commentato in merito alla forte coincidenza tra le inumazioni INF-B e le incinerazioni. Come verrà ricordato anche tra breve, le caratteristiche del campione rendono scarsamente attendibile sul piano statistico la documentazione a partire dal MPC. Nel campione considerato in tabella, per l'incompletezza del corredo e l'incertezza cronologica che le contraddistingue, sono state escluse dal computo le sepolture incerte e quelle «n.id.» (Nizzo 2007, p. 205, nota 66) comprese invece nella tabella 'strutturale' riportata alla tabella 2.

Tab. 1 – Necropoli di Pithekoussai. Distribuzione numerica e percentuale, in rapporto alla cronologia relativa, al rito e alla classe d'età semplificata, del vasellame correlato al consumo del vino per numero di contesti funerari (cf. nota 51) (elaborazione V. Nizzo).

CRONOLOGIA (NIZZO 2007)	TOTI		TOTI CC		TOTI VINO		% VINO SU TC		% VINO SU TC		TOTI		TOTI I-CC		TOTI VINO		% VINO SU TC		% VINO SU TC		TOTI	TOTI IE	TOTI IE VINO	TOTI IE VINO	TOTI C	TOTI C-CC	TOTI C VINO	% VINO SU TC	% VINO SU TC		
	CC	VINO	CC	VINO	CC	VINO	CC	VINO	CC	VINO	CC	VINO	CC	VINO	CC	VINO	CC	VINO	CC	VINO											
1-TG1_10-12	5	1	0	0%	0%	8	7	5	63%	71%	13	3	0	0%	5	3	3	60%	100%												
1-TG1_13-14	7	7	3	43%	43%	14	11	8	57%	73%	21	11	1	9%	7	7	7	100%	100%												
1-TG1_15-16	11	7	2	18%	29%	15	13	11	73%	85%	26	6	0	0%	15	12	12	80%	100%												
2-TG2_17-18	6	4	1	17%	25%	18	14	11	61%	79%	24	9	1	11%	12	12	10	83%	83%												
2-TG2_19-20	14	7	1	7%	14%	16	12	7	44%	58%	31	23	4	17%	6	5	4	67%	80%												
2-TG2_21-22	19	8	5	26%	63%	17	10	5	29%	50%	36	26	0	0%	8	8	8	100%	100%												
2-TG2_23-24	18	11	5	28%	45%	27	23	17	63%	74%	45	19	1	5%	13	13	11	85%	85%												
2-TG2_25-26	21	13	6	29%	46%	33	29	22	67%	76%	55	16	4	25%	11	9	8	73%	89%												
2-TG2_27-28	18	10	6	33%	60%	8	5	4	50%	80%	28	14	2	14%	10	8	6	60%	75%												
3-MPC_29-30	5	5	4	80%	80%	5	4	3	60%	75%	10	3	0	0%	2	2	2	100%	100%												
3-MPC_31-33	5	4	2	40%	50%	6	6	5	83%	83%	11	1	0	0%	13	13	11	85%	85%												
4-TPC_34-35	4	2	1	25%	50%	5	3	3	60%	100%	9	2	0	0%	1	1	1	100%	100%												
5-C_36	0	0	0	0%	0%	6	5	5	83%	100%	6	11	1	9%	2	2	2	100%	100%												
5-C_37	2	1	0	0%	0%	7	7	6	86%	86%	9	2	0	0%	4	4	4	100%	100%												
5-C_38-40	0	0	0	0%	0%	4	4	4	100%	100%	5	3	0	0%	4	4	4	100%	100%												
Totale complessi	135	80	36	27%	45%	189	153	116	61%	76%	329	149	14	9%	113	103	93	82%	90%												

defunti prematuri e stranieri potevano condividere quel particolare statuto sociologico di 'non individui/non cittadini', esclusi dalla fràtria ma ammessi nella comunità dei defunti, seppure con trattamenti funerari differenziati; una 'discriminazione' che tra gli adulti 'stranieri' risultava plausibilmente accentuata anche da quella possibile situazione di soggezione e/o indigenza che è più o meno lecito immaginare dovesse contraddistinguere l'esistenza di alcuni di essi, anche se è illegittimo assimilarla automaticamente a una condizione di tipo servile⁵².

Come si vedrà più in dettaglio nelle conclusioni, in una comunità composita all'alba del fenomeno 'coloniale' come quella di Pithekoussai, non è infatti lecito immaginare che le norme che potevano regolamentare le pratiche funebri fossero le stesse per tutti⁵³ e che il 'modello' corretto di riferimento sul quale parametrare il nostro giudizio dovesse essere necessariamente quello ellenico. La documentazione in nostro possesso consente infatti di riconoscere molteplici casi di negoziazione e ibridazione anche sul fronte della ritualità funeraria, lasciando presupporre l'esistenza di una certa autonomia nella gestione e nel culto dei morti⁵⁴; sotto tale prospettiva, dunque, quelle che appaiono come 'variabili' o 'eccezioni' rispetto alla norma vanno

⁵² Tema sul quale sono tornati, da ultimo, d'Agostino 2011, Cerchiai 2017, Cinquantaquattro 2016, *Ead.* 2017 con riferimenti.

⁵³ O che tutti quelli che si occupavano del seppellimento dei morti si dovessero necessariamente ispirare a un modello funerario di matrice greca e/o fossero costretti a seguirlo.

⁵⁴ Variabilità che, naturalmente, poteva caratterizzare anche la componente greca, ad esempio assecondando i meccanismi vigenti nelle 'comunità di culto' della singole fràtrie.

probabilmente interpretate in primo luogo come mere manifestazioni di una ritualità di matrice 'diversa' rispetto a quella identificata dalla critica come 'modello' sociologico; la loro eventuale marginalità, quindi, è tale non tanto in rapporto alla scelta del rito quanto in merito alla rappresentatività e alla capacità di 'espressione' che questa 'diversità/atipicità' doveva avere nella comunità di riferimento.

Ma non è prudente in questa sede andare oltre quanto si è sin qui discusso. Il punto che mi sembra avere maggior rilievo per i nostri fini è quello relativo alla possibilità di evidenziare l'esistenza di un atteggiamento apparentemente 'discriminante' all'interno di una classe d'età così delicata per la comprensione di quelle dinamiche di inclusione funeraria che, come si è visto, rendevano comunque possibile l'ammissione nello spazio funerario di una percentuale sicuramente significativa dei defunti morti in età perinatale. La prudenza è naturalmente d'obbligo, soprattutto per quel che concerne la documentazione delle fasi recenziori poiché, con particolare evidenza a partire dal periodo MPC (680 a.C.), la rappresentatività funeraria della componente infantile arriva a raggiungere esiti statisticamente quasi paradossali (in particolare a partire dal TPC, con punte anche superiori al 60%) che, se interpretati in modo semplicisticamente isomorfo, lascerebbero immaginare un'isola popolata quasi esclusivamente da bambini e neonati.

La comunità 'invisibile': «sociabilité» e contesti di interazione

La realtà può forse essere approssimata considerando complessivamente il quadro storico in cui si collocano fenomeni come questi e la dimensione peculiare dell'insediamento pithecusano, inscindibilmente legato al contesto peninsulare, senza il quale sarebbe venuta meno la sua ragion d'essere e posta in discussione la sua stessa sopravvivenza; impossibile e quasi priva di senso se limitata autarchicamente alle risorse disponibili sull'isola.

Una dialettica, quest'ultima, indispensabile per tentare di comprendere in modo per quanto possibile esaustivo e critico la natura di un processo demografico legato a fattori disparati, sia nelle fasi formative dell'insediamento sia in quelle successive alla 'conquista' greca di Cuma, nel corso delle quali gli eventi che mutarono l'assetto del Mediterraneo orientale e occidentale tra la seconda metà dell'VIII e la prima metà del VII secolo a.C. (dalla guerra Lelantina in Eubea, all'espansione assira nel Vicino Oriente fino alle varie tappe della diaspora greca e levantina in Occidente, concretizzatasi o meno con l'impianto di stanziamenti coloniali e con l'instaurarsi di dinamiche più o meno pacifiche con le genti indigene) possono trovare a svariati livelli riflessi

più o meno perspicui nell'evoluzione diacronica della cultura materiale della necropoli di Pithekoussai, anche resistendo alla tentazione di una equazione diretta tra l'appartenenza etnica del defunto e la provenienza degli oggetti ad esso correlati nella sepoltura⁵⁵.

La critica postcoloniale negli ultimi anni ha cominciato ad affrontare la questione dei contatti intercorsi nel Mediterraneo pre-protostorico attraverso il filtro della categoria analitica della 'connettività', che contribuisce a individuare affinità ed elementi comuni tra le vocazioni culturali e ambientali delle realtà affacciate su questo stagno, per utilizzare una sempre efficace metafora platonica (*Fedone*, 109 b). Nell'ambito di tale connettività, il tessuto sociale delle singole genti è parte di una fitta trama di interazioni, all'interno della quale identità sociali e persino etniche possono essere considerate «situazionali e contingenti», ossia fluide e mutevoli nel tempo, nello spazio e in rapporto al contesto stesso dello scambio/interazione⁵⁶.

Le scienze sociali hanno infatti evidenziato come l'«etnicità» vada intesa come un «qualcosa di situazionale e contingente, ossia come l'esito di processi di invenzione funzionali a soddisfare un bisogno di appartenenza, o a rendere disponibile una risorsa simbolica da impiegare in difesa dei propri interessi»⁵⁷. Lo studio delle differenze etniche dovrebbe pertanto contribuire a cogliere la complessità dei processi sociali attraverso i quali tali 'diversità' spesso tendono ad accompagnarsi a forme di diseguaglianza nella distribuzione della ricchezza, del prestigio e del potere.

A partire dall'età del Bronzo, Micenei, Ciprioti, Greci o Fenici potevano dunque assumere identità sociali e culturali diverse a seconda del carattere e della natura dei loro interlocutori, fossero essi titolari di grandi imperi, gruppi di *élites* urbane o comunità di villaggio appartenenti a remote periferie, rendendosi interpreti di fenomeni culturali innovativi, che oggi possono essere definiti ibridi e transculturali.

Nello studio di tali interazioni, i contributi dati dall'archeologia postcoloniale hanno inoltre consentito di rivedere criticamente i modelli tradizionali, ribaltando il concetto stesso di acculturazione per superare l'impostazione etnocentrica dell'«*ex oriente lux*», tesa semplicisticamente a enfatizzare l'apporto evolutivo delle società 'complesse' di un centro 'ideale' (almeno quanto 'ideologico') rispetto a quelle 'semplici' della periferia⁵⁸. Tali studi hanno infatti evidenziato come, nell'incontro tra società, cambiamenti e trasformazioni possono coinvolgere in pari misura entrambi gli interlocutori, dando

⁵⁵ Nizzo 2007; 2016a, p. 443-446; 2016c, p. 65-70.

⁵⁶ Borgna 2010, p. 33.

⁵⁷ Zanfrini 2004, p. 8.

⁵⁸ Nizzo 2015, p. 239-244 con riferimenti.

luogo nelle comunità indigene a processi attivi di selezione, adattamento e ibridazione, in grado a loro volta di ripercuotersi sui 'vettori' esterni e sui loro modelli culturali, influenzandoli e inducendoli a ulteriori cambiamenti.

Come in molti prima e meglio di me hanno evidenziato⁵⁹, la cultura materiale pithecusana riflette mirabilmente questo quadro in tutta la sua fluida e alle volte sfuggente complessità e, anche per questo, su di essa la critica ha più volte appuntato la sua attenzione per esaminare le modalità di distribuzione/trattamento/associazione dei vari possibili 'vettori etnici' (ceramica greca o di tipo greco, importazioni orientali, vasellame e ornamenti di produzione indigena ecc. ecc.) nel tessuto della necropoli.

Per chiudere questa riflessione con un ulteriore contributo alla discussione del tema del 'diritto alla sepoltura', mi sembra tuttavia opportuno concentrare rapidamente l'attenzione non tanto sulle sepolture contraddistinte da un corredo, quanto piuttosto su quelle che ne sono del tutto prive e che, per la loro connaturata 'invisibilità' archeologica, rischiano di sfuggire all'attenzione dei commentatori.

In passato ho già avuto modo di trattare la questione⁶⁰, avvalendomi del fondamentale supporto della documentazione stratigrafica, grazie alla quale diventa infatti possibile, con un discreto margine di attendibilità, inserire nella sequenza cronologica relativa della necropoli anche contesti privi di indicatori archeologici. Già in tale occasione avevo avuto modo di discutere la documentazione in termini di «discriminazione/integrazione funeraria», allineandomi sostanzialmente alla critica corrente, ma approfondendo l'analisi sulla base di fattori come la conformazione e l'organizzazione delle sepolture o le modalità di deposizione dei defunti, con particolare riguardo per le inumazioni in fossa («I»)⁶¹; indicatori di per sé rilevanti per la conferma

⁵⁹ Uno fra tutti: Ridgway 1984.

⁶⁰ Cf. in particolare Nizzo 2007, p. 31-32, fig. 9-13 con ulteriore commento nelle relative note alla p. 208; 2016a, p. 439-443.

⁶¹ Non mancano, tuttavia, casi di assenza di corredo anche tra le incinerazioni (cf. in particolare i casi delle t. 176, 206, 207, 221, 231, 233, 234, 236, 622-623 ter, quasi tutte comprese nell'area B e inserite in gruppi contigui - «B2» e «B12» -, a riprova forse dell'adozione di un rituale condiviso; incerto invece il caso delle t. 202, 211, 214, 219 oggetto in parte di danneggiamenti che potrebbero aver compromesso anche il piano deposizionale) ma, in tal caso, la natura stessa del rituale (che doveva svolgersi in almeno due fasi distinte) lascia supporre che tale condizione non costituisca una scelta intenzionale poiché, com'è ovvio che sia, le eventuali velleità di rappresentazione che sono solite caratterizzare i funerali non tenevano conto delle esigenze interpretative degli archeologi, come dimostra in modo sufficientemente chiaro la dispersione di oggetti negli «strati di cocci» conseguenti allo smontaggio degli ustrini, caratteristica di un rito in cui l'esibizione trovava spazi di espressione in un'area distinta - anche se, forse, prossima - rispetto a quella destinata alla deposizione secondaria dei resti funebri, come ha

(certo banale seppure significativa) dell'esistenza di una relazione statistica tra l'assenza di corredo e la semplicità delle strutture⁶² e/o la ricorrenza in esse di trattamenti funerari differenziati rispetto a quelli consueti nelle deposizioni connotate dalla presenza di oggetti⁶³.

Condizione di marginalizzazione spesso riflessa anche dalle loro modalità di seppellimento all'interno della necropoli, in posizione (almeno in origine) relativamente 'solitaria'⁶⁴ o per raggruppamenti⁶⁵ posti ai confini di 'lotti' funerari 'regolari' i quali, spesso, dopo aver 'rispettato' (e/o 'favorito') la 'segregazione' di tali sepolture 'atipiche', per l'assenza di spazio le hanno nel tempo 'riassorbite', violandole e danneggiandole spesso con significativa disinvoltura pur

dimostrato, ad esempio, la recente scoperta a Teos di una pira funeraria con materiali molto simili ai crateri e alla coppa ("di Nestore") della tomba 168 (Iren, Ünlü 2012), che sembrerebbe confermare la ricostruzione da tempo prospettata per il rituale che avrebbe caratterizzato quest'ultima sepoltura (Nizzo 2007, p. 33-36; 2016c, p. 61-65).

⁶² Su un totale di 91 inumazioni prive del tutto di corredo («SC»), quelle con fossa terragna semplice («I-0»), sprovviste di apprestamenti (come tumuli, segnacoli o casse lignee), sono in totale almeno 69 (74%; ADO-ADU: 44; 80%; INF-B: 25; 69%); 14 sono in tutto quelle che si limitano ad avere pietre di riempimento («I-1» 15%) mentre rarissime risultano quelle con segnacolo («I-0S+I-1S»: 4; 4%) e/o con cassa lignea («I-1CL+I-1SSC»: in tutto forse 4 casi; 4%).

⁶³ La disposizione dello scheletro nelle inumazioni è stata registrata in 190 casi su 342 (Nizzo 2007, p. 208, nota 110) e nel 78% di essi prevale quella supina. La maggioranza delle eccezioni (20 in tutto quelle più significative, spesso tra loro raggruppate: t. 263b, 317, 318, 319, 377, 382, 383, 392, 404, 405, 406, 408, 408, 423, 531, 541, 531, 571, 583, 584), tuttavia, si riscontra in contesti privi del tutto (13) o con corredo estremamente ridotto (7 casi, t. 317, 318, 319, 377, 383, 392, 405, 406, 408, 409, 423, 531, 561, con corredo quasi sempre al di sotto delle quattro unità, costituito in prevalenza da fibule e in tre soli casi – t. 263b, 382 e 571 – da vasellame in argilla figulina; significativa l'assenza di ceramica in impasto nei casi menzionati), tra i quali figurano con una certa frequenza soggetti rannicchiati (9 da tombe «SC» e 5 da tombe «CC»), sepolti in posizione 'curva' (t. 382) o con gambe e/o braccia innaturalmente incrociate (5 casi dalle t. 392, 423, 531 «SC» e 541, 571 «CC»).

⁶⁴ Almeno al momento della loro collocazione nel tessuto della necropoli, come evidenzia l'analisi diacronica dell'evoluzione dell'occupazione degli spazi funerari. Escluse quelle recenziori (16 in tutto dal MPC al C, il cui isolamento può essere dovuto essenzialmente alla loro cronologia), le tombe del TG1-TG2 rimaste 'isolate' e/o prive di relazioni stratigrafiche per tutta la durata della necropoli sono 55, significativamente tutte inumazioni («I»: 25 «CC» e 4 «SC»; «IE»: 26), a riprova della maggiore 'interazione' sociale 'geneticamente' correlata alle incinerazioni.

⁶⁵ Si vedano ad esempio i casi piuttosto interessanti offerti da alcune sepolture inserite 'meccanicamente' nei gruppi «A03» (t. 297, 299, 300, 307, 311, 313, 314, 317x, 318x, 319x, 385), «A05» (t. 327, 333, 334, 345, 346, 347, 361, 362, 373, 374, 375, 376, 378, 380, 382x, 383x), «A06» (t. 404x, 405x, 406x, 410, 411, 413, 423x, 424), «A21» (t. 408x, 409x) e «B02» (t. 542, 561x, 563, 571x, 577, 583x, 584x) di Nizzo 2007 (lavoro cui si rinvia per la definizione del concetto di 'gruppo'), in cui rientrano molte delle deposizioni 'anomale' menzionate alle note precedenti, contraddistinte in questa sede con una «x» dopo il numero.

di dare priorità ai loro congiunti. L'analisi dettagliata dell'evoluzione topografica del sepolcreto⁶⁶ mostra in molti di questi casi l'inequivocabile esistenza di spazi disponibili che avrebbero consentito, volendolo, di evitare tali violente 'occupazioni'. Questa circostanza, a mio avviso, conferma in modo abbastanza convincente quanto si è più volte asserito in merito a una preventiva articolazione della necropoli in 'lotti', tale da consentire una loro espansione limitata agli spazi affidati, salvo casi possibili di riassegnazioni conseguenti all'abbandono di aree da parte di gruppi portatori di 'diritti' (?)⁶⁷ e/o all'annessione di zone che, provvisoriamente, si era 'consentito' venissero utilizzate da soggetti 'marginalizzati', contraddistinti, dunque, da una condizione di precarietà estesa anche dopo la morte.

Un'interessante testimonianza utile a cogliere l'entità di tale atteggiamento può essere desunta indirettamente dall'osservazione delle dinamiche di relazione tra le sepolture, sulla base di un'analisi della natura dei rapporti stratigrafici individuati dagli scavatori.

Come noto, si tratta di osservazioni che precedono la formalizzazione di quella che oggi è una realtà consolidata nella metodologia archeologica. Tuttavia credo di averne sufficientemente confermato l'affidabilità e la coerenza, una volta adeguato il lessico e il contenuto delle informazioni alle nostre esigenze. Tra le relazioni stratigrafiche più interessanti registrate da Buchner, vi è senza dubbio la nozione di «agglutinamento». Si tratta di un particolare tipo di rapporto fisico riscontrato sia per i tumuli delle incinerazioni che per quelli, più rari, delle inumazioni; esso consisteva nell'unione e/o nell'accorpamento volontario di un cumulo di pietre, o pietre miste a terra, a un cumulo preesistente (fig. 2)⁶⁸. L'intenzionalità dell'azione fornisce informazioni importanti in merito alla possibile esistenza di legami (plausibilmente di tipo parentelare) tra i defunti delle sepolture connotate da tali atteggiamenti. Una circostanza che può essere legittimamente ipotizzata anche in tutti gli altri casi di relazioni non particolarmente invasive/distruttive, evocate da definizioni come «si appoggia a/gli si appoggia», «è sottoposta a/ è sovrapposta a», «si interseca con/si accosta a». Sulla base di tali premesse è possibile osservare quale sia la distribuzione di tali atteggiamenti in relazione alle sepolture in discussione (tab. 2)⁶⁹.

⁶⁶ Impossibile da riproporre graficamente in questa sede, ma in sede di convegno mostrata ai presenti con l'ausilio di animazioni riferite all'evoluzione dei 'gruppi' «A06» e «B02».

⁶⁷ Nizzo 2007, p. 15 con riferimenti.

⁶⁸ Cf. da ultimo Nizzo 2016a, p. 433-434.

⁶⁹ Nell'elaborazione della tabella i dati stratigrafici sono stati semplificati, limitando il computo a un mero conteggio qualitativo del tipo di relazioni attestate per ciascun contesto (ad es. una tomba «tagliata» da 15 sepolture è stata considerata come un singolo caso), senza computarne il numero esatto che, in alcuni casi come

Tab. 2 – Necropoli di Pithekoussai. Distribuzione numerica delle principali 'tipologie' di relazioni stratigrafiche e dello stato di conservazione delle sepolture, in rapporto al rito, alla classe d'età semplificata e, per le inumazioni, anche in relazione alla presenza («CC») o meno («SC») del corredo (cf. nota 69).
(elaborazione V. Nizzo).

RITUALE	Classe d'età e, per le I, caratteristiche del corredo (CC: Con Corredo; SC: Senza Corredo)	Taglia / disturba		E' tagliato da / disturbato		Si 'agglutina' a		Gli si 'agglutina'		Si appoggia a		Gli si appoggia		Sottoposta (coperta)		E' sovrapposta a (copre)		Si interseca con/si accosta a		TOT I+C+IE		Stato di conservazione del corredo		Stato di conservazione tomba	
		49	52	1	7			1	152	52	10	248	17	20											
I	CC	49	52	1	7			1	152	52	10	248	17	20											
	Ado-Adu	19	22		3				57	16	3	82	6	8											
	Inf-B	29	22	1	4			1	95	35	7	155	11	12											
	n.id.	1	8							1		11													
	SC	12	27						56	24	2	93	4	19											
	Ado-Adu	8	14						36	13	2	55	2	11											
	Inf-B	3	11						20	9		36	1	6											
	n.id.	1	2							2		2	1	2											
Totale I (CC+SC)	61	79	1	7			1	208	76	12	341	21	39												
C	Ado-Adu	10	29	49	42	3	1	17	94	13	116	24	22												
	n.id.			1								1													
	Totale C	10	30	49	42	3	1	17	94	13	117	24	22												
IE	Inf-B	24	26					67	45	3	157	12	39												
	Totale IE	24	26					67	45	3	157	12	39												

Posto un discrimine di partenza tra le inumazioni con corredo («CC») e quelle che ne sono prive («SC»), balza immediatamente agli occhi come tra queste ultime i casi di agglutinamento siano del tutto assenti⁷⁰, per ragioni che possono essere facilmente spiegate in base all'assenza di tumuli e segnacoli che, come si è visto, contraddistinguono le deposizioni sprovviste di corredo; circostanza che, anche

quello eclatante della t. 168, poteva arrivare a contarne anche diverse decine. Per quanto concerne, infine, le due ultime colonne, dedicate alla registrazione dello stato di conservazione del corredo e della tomba, va detto che la misurazione del livello di danneggiamento delle sepolture non è stata effettuata in modo sistematico in corso di scavo e, pertanto, il dato deve ritenersi senza dubbio sottostimato.

⁷⁰ A fronte dei 7 «gli si agglutina» e 1 «si agglutina a» delle inumazioni con corredo. Da notare anche, in questa proporzione, la prevalenza delle azioni 'subite', a riprova di una 'iniziativa' circoscritta prevalentemente alle incinerazioni, ragionevole se si considera l'età e l'estrazione sociale dei defunti cremati.

grazie ai consistenti apporti alluvionali caratteristici della Valle di San Montano⁷¹, doveva dopo poco tempo renderle quasi irriconoscibili in superficie, scoraggiando sia forme di rispetto che manifestazioni di culto e devozione. Situazione che doveva verificarsi raramente all'interno dei 'lotti regolari', contraddistinti da un'attività funeraria molto intensa, che lascia presupporre una manutenzione ricorrente degli spazi, spesso utilizzati per dar luogo al complesso cerimoniale dell'incinerazione, come dimostra lo spargimento sul posto dei resti del corredo e dei prodotti residuali della combustione⁷².

Tenuto conto del relativo 'isolamento' che si è detto caratterizzare le inumazioni 'atipiche' e quelle senza corredo, sembra interessante osservare l'incidenza percentuale dei casi di «taglio subito» che le caratterizza (27 su 93, pari al 29% dei casi), di poco superiore rispetto a quella che contraddistingue le tombe con corredo (52 su 196, 21%); un discrimine che si inverte a vantaggio delle sepolture con corredo nel caso dei «tagli inferti» (CC: 49, 20%; SC: 12, 13%). Sul fronte delle dinamiche tra «copre» ed «è coperto», la documentazione mostra ovviamente come la propensione al «coprire» sia prerogativa delle incinerazioni (94 casi su 117, 80%) a fronte della tendenza ad essere «coperte» propria delle inumazioni in fossa (CC: 152, 61%; SC: 56, 60%) e a *enchytrismos* (67; 43%), per ragioni facilmente spiegabili in virtù della loro stessa collocazione nel terreno, con le lenti di cenere delle cremazioni e i loro rispettivi tumuli collocati quasi in superficie.

La distribuzione percentuale dei casi di danneggiamento più o meno violento dei contesti preesistenti ha ancora una volta un'incidenza statistica significativa nelle inumazioni senza corredo e negli *enchytrismo* (I-CC: 20, 8%; I-SC: 19, 20%; IE: 39, 25%; C: 22, 19%), a riprova della relativa disinvoltura che poteva contraddistinguere il loro trattamento, laddove il danneggiamento abbastanza frequente delle incinerazioni costituiva invece il correlato fisico più o meno diretto delle azioni stesse di «agglutinamento», contraddistinte, come si è visto, dalla parziale demolizione del tumulo preesistente; conseguenza quasi inevitabile del maggiore 'potenziale interazionale' connotante i defunti oggetto di tale trattamento funerario.

⁷¹ Tali da produrre nell'arco di pochi anni un progressivo innalzamento degli originali piani di calpestio: Nizzo 2007, p. 11 e note 2 e 15 alle p. 199-200.

⁷² Sparsi in modo tale da accumularsi nel tempo e formare quegli «strati di cocci» descritti in più occasioni da Buchner: Nizzo 2007, p. 200-201, nota 16 con riferimenti.

Razionalità e irrazionalità delle 'logiche' funerarie: profilassi e integrazione

Per completare il discorso, resta un ultimo aspetto meritevole di trattazione e più o meno strettamente correlato alle problematiche discusse in precedenza e all'esigenza di approssimare la 'norma' attraverso una valutazione critica dei possibili comportamenti 'devianti', indipendentemente dalla loro estraneità o complementarità rispetto alle logiche del rito.

La recente pubblicazione preliminare di un'inumazione (t. 950), inclusa nella porzione ancora inedita della necropoli (scavi 1965-1967), pertinente a un uomo di età superiore ai 40 anni con le caviglie immobilizzate da vistosi ceppi in ferro ha offerto un nuovo importante contributo per la discussione delle dinamiche di integrazione funeraria vigenti nella comunità pithecusana⁷³.

L'interpretazione come «individuo morto in condizione di privazione della libertà», avanzata da Teresa Cinquantaquattro, segue una logica razionalizzante che presuppone una relazione isomorfica tra la condizione in vita del defunto e i suoi esiti dopo la morte⁷⁴. L'«atipicità» del contesto, tuttavia, è desumibile in particolare da altri fattori, in buona parte evidenziati anche dall'editrice per la loro 'originalità' rispetto alle consuetudini documentate nella necropoli: la presenza sul petto di uno scarabeo e, accanto ad esso, quella di «un pugnale o uno spadino» in ferro, «ricoperto da dischi di avorio intervallati a elementi organici non conservati (legno o ambra?)»⁷⁵, senza ulteriori

⁷³ Cinquantaquattro 2016, p. 42-43, *Ead.* 2017, p. 280-281. Come rilevato dall'editrice, altro aspetto significativo è costituito dall'inserimento del defunto in un gruppo di sepolture prive di corredo (le cremazioni 938, 937 e l'inumazione 975) e/o con i tratti di 'atipicità' (t. 975, adulto inumato in posizione rannicchiata) che, come si è detto, sono soliti connotare situazioni di marginalità, da alcuni solitamente associate a un'origine locale (e, dunque, 'non greca') dei defunti. L'esame paleopatologico dello scheletro della t. 950, tuttavia, «non ha evidenziato alcuna lesione attribuibile a eventi traumatici perimortali» (Gigante, Bondioli, Sperduti 2016, p. 68) mentre i risultati delle analisi isotopiche resi noti nell'ambito di un'esposizione e un convegno recentemente organizzati a Lacco Ameno (5/2018) «mostrano ad oggi dati compatibili con un'origine autoctona di questo individuo», il che, nel *melting pot* pithecusano, non consente comunque di escludere in via teorica che si tratti di un soggetto di nascita locale ma discendente da genitori stranieri.

⁷⁴ «Un personaggio evidentemente temibile, che con il mantenimento dei ceppi *post mortem*, si vuole continuare a rendere innocuo anche dopo il passaggio nell'oltretomba» da identificare forse con «un prigioniero di riguardo, forse un capo indigeno, probabilmente inserito in un appezzamento specifico della necropoli di S. Montano, in virtù di un legame con il gruppo che vi era sepolto» (Cinquantaquattro 2016, p. 43); «forse un prigioniero di guerra, condizione che si vuole perpetuare con il mantenimento dei ceppi indossati anche al momento del seppellimento, ma forse anche spia di qualcos'altro» (*Ead.* 2017, p. 280).

⁷⁵ Lunghezza 23 cm.

oggetti di corredo. L'attestazione di scarabei in sepolture di adulti è un fatto molto raro, dato il loro riconosciuto carattere apotropaico, evidentemente correlato al raggiungimento della 'maggiore età'⁷⁶. Ancor più eccezionale risulterebbe invece la deposizione di un'arma⁷⁷, sebbene la sua conformazione renda a mio avviso preferibile inscrivere la nella categoria funzionale dei coltelli, classe regolarmente documentata nella necropoli, in associazione sia a sepolture di adulti che di bambini⁷⁸. L'aspetto più interessante di questo oggetto, tuttavia, sembra essere legato al suo stato di frammentazione, con lacune abbastanza sviluppate tali da lasciare ipotizzare che si sia potuto trattare di un atto intenzionale compiuto in antico e non di una lesione casuale postdeposizionale. Una circostanza che parrebbe contraddistinguere anche altri esemplari e che, congiunta con la già menzionata assenza di armi funzionali nei corredi, sembrerebbe legittimare scenari interpretativi diversi da quelli finora prospettati⁷⁹.

⁷⁶ Nizzo 2007, p. 206, nota 84 e p. 213, note 160-161 con bibl.; 2011a, p. 69, nota 55. Sono note in tutta la porzione edita della necropoli solo poche eccezioni, 5 da cremazioni sprovviste di dati antropologici certi ma, come si è detto, plausibilmente riferibili a individui di età superiore ai 17 anni (t. 147, 166, 208, 223, 243), 6 da inumazioni inscrivibili nella fascia d'età «ADO-ADU» (t. 329, 433, 463, 472, 592, 647), alcune con certezza riferibili a soggetti adulti (t. 329[?], 472, 592, 647), nelle quali risultavano poggiati sul petto e dovevano essere, dunque, plausibilmente indossati.

⁷⁷ La ritualità funeraria, infatti, doveva essere tale da inibire la deposizione di armi nei corredi, anche se è molto probabile che non dovessero essere del tutto escluse dal cerimoniale funebre, come lascia ipotizzare il rinvenimento tra i materiali sporadici della necropoli di una punta di giavelotto funzionale in ferro: Nizzo 2007, tipo A420A, p. 117. Molto significativo a tal proposito il caso della t. 951 degli scavi 1965-67, una inumazione del TG1 pertinente a un bambino di 5-6 anni, edita in forma preliminare (Cinquantaquattro 2016, p. 40-41), nel cui corredo, oltre a una *oinochoe* e una *kotyle* TG e al consueto sigillo del *Lyre player group*, figurano ornamenti in bronzo di tradizione/importazione indigena (pendagli, bracciali, fibula e affibbiaglio), un coltello in ferro (deposto apparentemente integro) e due punte di lancia di bronzo con lama foliata, intenzionalmente spezzate e private della base per essere defunzionalizzate. Sulla 'visibilità' delle armi nei contesti funerari e i filtri ad esse correlati cf. da ultimo Nizzo 2018d, p. 99-100 e 169 ss.

⁷⁸ Nizzo 2007, tipo A380B, p. 116, con distribuzione. Sono documentati 14 esemplari da 13 contesti (t. 147, 151, 229, 284A, 328, 433, 488, 506, 525 bis, 546, 552, 678, 718), 3 cremazioni, 9 inumazioni (5 «ADO-ADU», 3 «INF-B» e 1 «n.id.») e un *enchytrismos*.

⁷⁹ Tra i contesti con alcuni tratti rituali affini alla t. 950 figura senza dubbio la t. 433, una inumazione maschile del TG1 relativa a un adolescente di probabile origine greca, accompagnato, tra le altre cose, da un'*oinochoe* di produzione locale, un amo, un coltello frammentario (ritualmente defunzionalizzato?), un sigillo scarabode (regolarmente indossato nonostante l'età) e un gruppo di rarissimi pendagli a forma di bipenne (Nizzo 2007, tipo A30A8, p. 101 e, per il loro possibile significato 'dionisiaco'; Nizzo 2008, p. 175-176, con riferimenti). Il corpo era deposto all'interno di una cassa lignea, sormontata da grandi pietre, distribuite

Tra gli atteggiamenti funerari ricorrenti nelle inumazioni pithecusane, figura la prassi di colmare le fosse con mucchi di pietre che, come si è detto, in alcuni casi potevano culminare in superficie con un tumulo e/o un segnacolo, utili a individuare la tomba sottostante⁸⁰. Se la funzionalità di questi ultimi apprestamenti è facilmente comprensibile, sfugge invece l'utilità del riempimento di pietre che dovevano essere appositamente reperite, raccolte e trasportate per poter essere collocate all'interno delle fosse. Per tali ragioni, la presenza di tali accumuli, sovente associata a quella di casse lignee, tumuli e segnacoli in tombe connotate da corredi qualitativamente rilevanti⁸¹, può essere considerata come un indicatore di relativo 'prestigio': indizio quanto meno dell'impegno dei sopravvissuti nella realizzazione della sepoltura dei loro congiunti.

La registrazione delle modalità di realizzazione dei riempimenti, tuttavia, offre alcuni spunti piuttosto interessanti che paiono evocare il quadro indiziario delle cosiddette «stoned burials», ossia di quelle tombe contraddistinte da «pietre ostacolo» utilizzate in molte culture per prevenire/impedire il «ritorno» del defunto⁸². Si tratterebbe, dunque, non soltanto di un mero accumulo di sassi, ma di un vero e proprio 'dispositivo profilattico', messo in atto per immobilizzare corpi che, per la semplice azione dei meccanismi della putrefazione, potevano apparire ancora dotati di vita, pur essendo già in atto la loro terrificata tanatometamorfosi (tab. 3)⁸³.

significativamente sopra il capo, sul bacino e sui piedi con analoghi intenti plausibilmente immobilizzanti, come si vedrà fra breve.

⁸⁰ Esclusi i casi dubbi (20), sul totale di 341 inumazioni (in base al medesimo campione statistico utilizzato in questa sede per la tabella 2), 156 sono quelle prive di un riempimento in pietre (46%, 4 con «CL», 7 con «S» e 1 con «S+CL») e 165 sono quelle che ne sono contraddistinte (48%), tra le quali si concentra anche il maggior numero di sepolture con cassa lignea («CL»: 31) e/o segnacolo («S»: 17; «S+CL»: 18). Per una più approfondita discussione della questione si rinvia a Nizzo 2007, p. 30-31, fig. 7-8.

⁸¹ Come si è accennato in Nizzo 2007, p. 208, nota 103, un mero computo della proporzione tra gli oggetti di corredo presenti nelle inumazioni connotate da segnacolo e/o cassa lignea (80 sepolture con una media di 6,9 oggetti) e quelle che ne sono prive (262, media 2,6), è sufficiente ad attestare il rapporto tra tali **apprestamenti** e la tendenza alla complessità dei corredi che ne sono contraddistinti. Per la distribuzione della conformazione delle fosse nelle tombe senza corredo, cf. quanto si è accennato in precedenza alla nota 70.

⁸² Nizzo 2015, p. 540-541 con riferimenti; 2018, p. 167-168.

⁸³ È merito degli scavatori aver osservato e registrato (seppure non sempre in modo sistematico) la presenza di grandi massi subito al di sopra del piano deposizionale (probabilmente non direttamente a contatto con esso, anche se solo in alcuni casi è stato possibile individuare tracce della presenza di diaframmi, quali casse lignee, tavolati o semplice terra), particolarmente evidenti per la proporzione delle dimensioni rispetto a quella delle altre pietre del riempimento; la loro distribuzione è stata evidenziata con sufficiente puntualità nelle schede delle singole

Tab. 3 – Necropoli di Pithekoussai. Distribuzione numerica e percentuale in rapporto al sesso, all'età e alla presenza o meno di corredo delle inumazioni contraddistinte da riempimenti con 'grandi pietre' («GP»), da identificare come «stoned burials» (cf. note 80 e 83) (elaborazione V. Nizzo).

INUMAZIONI	Composizione del corredo/Classe d'età semplificata	F			M			N.ID.			TOT				
		TOT F	TOT F-GP	% F-GP	TOT M	TOT M-GP	% M-GP	TOT N.ID.	TOT N.ID-GP	% N.ID-GP	TOT I-1	TOT I	TOT GP	% TOT I-1 GP	% TOT GP
CC		106	54	51%	105	59	56%	36	4	11%	145	248	118	81%	48%
Ado-Adu		42	17	40%	28	9	32%	12	2	17%	37	82	28	76%	34%
Inf-B		63	37	59%	77	50	65%	14	2	14%	107	155	90	84%	58%
n.id.		1		0%				10		0%	1	11		0%	0%
SC					3	3	100%	90	14	16%	20	93	17	85%	18%
Ado-Adu					1	1	100%	54	8	15%	10	55	9	90%	16%
Inf-B					2	2	100%	34	6	18%	8	36	8	100%	22%
n.id.								2		0%	2	2		0%	0%
TOT		106	54	51%	108	62	57%	126	18	14%	165	341	135	82%	40%

Il ricorso a grandi massi e/o a legacci e strumenti affini come i ceppi rinvenuti alle caviglie dell'inumato della t. 950 poteva dunque inserirsi entro tali logiche, per conseguire un fine legato più alle superstizioni derivanti dalla paura del ritorno dei morti che all'effe-

sepolture anche se non sempre è possibile confrontarle e/o integrarle con le planimetrie e la documentazione grafica edita. Sulle schede delle tombe, come in altri casi, mi sono basato per l'elaborazione della tabella 3 e delle statistiche discusse in questa e in altre sedi, evitando di desumere autonomamente informazioni da altre fonti documentarie grafiche e/o fotografiche (circostanza che potrebbe dar luogo a sovrainterpretazioni), se non ai fini di un riscontro della coincidenza delle 'fonti'. Le sepolture con riempimento contraddistinto dal posizionamento di grandi pietre («GP», evidenziate in rosso nella tabella) in coincidenza del capo, del bacino e/o dei piedi dei defunti sono in tutto 135, pari al 40% delle inumazioni (341: «I») e all'82% del totale di quelle con riempimento di pietre (165: «I-1»). La distribuzione rispetto al genere (dal computo è stata esclusa la tomba bisoma 325, anch'essa connotata dalla presenza di grandi massi) non mostra particolari disparità tra donne e uomini (F con «GP»: 54, 51%; M con «GP»: 62, 57%; N.Id. con «GP»: 18, 14%). Anche l'età non sembra costituire un discrimine significativo visto che, ancora una volta contrariamente alle attese, l'incidenza maggiore di tali dispositivi ricorre nelle inumazioni con corredo («CC») di soggetti «Inf-B» (F, 59%, M, 65%, N.Id. 14%). Colpisce invece la netta demarcazione nella distribuzione delle evidenze tra inumazioni con («CC»: 118; 48%) e senza corredo («SC»: 17; 18%), indizio di una correlazione preferenziale tra tali dispositivi e il rango/origine dei defunti che ne erano contraddistinti. L'ultimo aspetto che merita di essere evidenziato è quello relativo alla distribuzione di tali pietre sul cadavere, con una leggera ma significativa prevalenza del cranio e dei piedi (documentata in 77 dei 135 casi registrati: 57%; 70 sono invece i casi in cui a essere 'bloccato' è il bacino, spesso in associazione con testa e gambe).

tiva condizione del defunto. La sua origine autoctona⁸⁴, inoltre, come altrove accade per tutto ciò che viene ritenuto 'diverso', avrebbe potuto contribuire a rafforzare tale timore, pur essendo pratiche di questo tipo documentate indifferentemente per adulti e bambini, senza particolari discriminazioni neppure in rapporto al genere, anche se quest'ultimo dato risulta inficiato dall'alto numero di soggetti non identificati.

La coerenza e l'elevata distribuzione percentuale delle evidenze, accanto alla loro prevalente ricorrenza nelle tombe con corredo, lasciano invece supporre che tale pratica debba essere considerata un atteggiamento rituale caratteristico (e, quindi, tutt'altro che 'atipico') della componente di origine greca della comunità, da correlare, forse, a quelle strategie del controllo culturale della putrefazione che, più o meno consapevolmente, potevano incoraggiare l'adozione dell'incenerazione per i soggetti adulti⁸⁵. La critica archeologica non ha ancora sviluppato un'adeguata confidenza con quella che è una delle acquisizioni più rilevanti compiute dall'antropologia culturale nel campo dell'interpretazione delle pratiche funebri, dando esiti che negli ultimi anni hanno sensibilmente affinato le pionieristiche intuizioni sviluppate al principio del secolo scorso da Robert Hertz. Vi è infatti ancora oggi una generalizzata (e, spesso, inconscia) tendenza a rimuovere dalla sfera delle possibilità interpretative tutte quelle problematiche che, inevitabilmente, venivano ad ogni morte innescate dai meccanismi della putrefazione; può così accadere che, assecondando alcuni dei preconcetti tipici dell'impostazione storico-culturale, ancora oggi alcuni dei più avvertiti commentatori tendano a interpretare le pratiche funebri in un'ottica 'normalizzante', volta più o meno automaticamente a inscrivere nella sfera delle variabili sociologiche atteggiamenti che possono invece essere influenzati o determinati da fattori di tutt'altra natura.

In tali termini, l'assenza di armi nel sepolcreto è senza dubbio un dato di grande rilevanza, poiché essa ricorre con significativa frequenza negli ambiti culturali in cui le dinamiche del rito potevano, più o meno consapevolmente, trarre origine da superstizioni legate alla paura (del ritorno) dei morti, tali da giustificare anche gesti affini, parimenti osservati, come l'esclusione o la frammentazione intenzionale di oggetti che potevano essere ritenuti altrettanto 'pericolosi', quali, ad esempio, i coltelli o i rasoi.

L'esclusione delle armi dalle sepolture, pertanto, oltre a essere potenzialmente correlata a un condizionamento di tipo rituale, potrebbe configurarsi anche come un mero 'accanimento profilattico', perdendo quella valenza sociologica negativa che in più occasioni è

⁸⁴ E, dunque, 'straniera', almeno agli occhi dei Greci che avrebbero realizzato la sepoltura, nell'ipotesi del «capo indigeno prigioniero», avanzata da Teresa Cinquantaquattro.

⁸⁵ Nizzo 2018d, *passim*, con riferimenti.

stata evocata per spiegarne la mancanza nei corredi pithecusani. La documentazione verrebbe ad acquisire in tal modo un'evidenza di ben altro segno, circostanza che, tuttavia, non esclude affatto la possibilità che le armi giocassero comunque un ruolo importante nel corso della cerimonia funebre⁸⁶, venendo frammentate e disperse in zone specializzate della necropoli, come ha potuto constatare di recente Andrea Cardarelli nel contesto terramaricolo di Casinalbo⁸⁷. L'immaginario dei modelli mutuati dall'epica poteva dunque essere circoscritto alle fasi del rito precedenti la deposizione, perfettamente intellegibili ai presenti ma destinate a lasciare scarse tracce per gli archeologi; almeno nelle aree della necropoli finora indagate, poiché nulla esclude che in altri settori potessero figurare eccezioni utili a confermare la regola.

Per tornare al caso della t. 950, la funzione immobilizzatrice assolta dai ceppi potrebbe quindi aver avuto scopi non dissimili da quelli ipotizzabili per le numerose inumazioni contraddistinte da «pietre ostacolo» o per quelle, decisamente più rare⁸⁸, nelle quali le ossa delle gambe e/o quelle delle braccia sono state rinvenute incrociate⁸⁹; in una posizione, dunque, possibile solo in presenza di adeguati dispositivi di costrizione, in grado di impedire i movimenti naturali del cadavere. Una situazione che, in quattro dei 5 casi documentati, si associa all'assenza del riempimento di pietre, esattamente come accade nella fossa della t. 950, laddove i ceppi potevano rendere superfluo il ricorso a dispositivi alternativi. Resterebbe da spiegare il perché della scelta di uno strumento in ferro così particolare e, potenzialmente, riutilizzabile per altri scopi, ma le logiche utilitaristiche del presente non sempre sono conciliabili con le dinamiche irrazionali che spesso guidano le pratiche funebri, per quanto esse siano o possano essere codificate e 'normalizzate' dal rito.

Appare dunque evidente, alla luce della documentazione trattata, come la testimonianza offerta dalla t. 950, qualunque fosse l'origine e la condizione del defunto all'atto della morte⁹⁰, sia senza dubbio di grande interesse per sottoporre a vaglio critico le difficoltà correlate

⁸⁶ Dando luogo, ad esempio, a pratiche altrettanto rilevanti come quelle in ambito greco connesse al «sacrificio delle armi»: Snodgrass 1991, p. 44 e 124, Hamilakis 1998.

⁸⁷ Da ultimo Cardarelli 2018.

⁸⁸ Anche per mere questioni tafonomiche, legate alla consistenza organica degli eventuali legacci e/o alla deposizione del cadavere in uno spazio vuoto.

⁸⁹ Tra i casi più rilevanti (anche in precedenza richiamati come 'atipici', con corredo assente o esiguo) vi è quello della t. 392, con braccia e gambe incrociate, posizione che si riscontra anche per le gambe delle tombe 531 e 541 e per le braccia delle tombe 423 e 571.

⁹⁰ L'ipotesi prospettata in questa sede, infatti, non è volta a escludere del tutto la plausibilità dell'interpretazione del defunto come «capo prigioniero» ma a renderla più problematica, inserendola in un quadro più ampio nel quale i ceppi possono trovare spiegazioni funzionali alternative a quelle finora avanzate, tali anch'esse da

alla definizione del diritto di sepoltura in contesti di livello protostorico come quello in esame e che per approssimare tale obiettivo e provare a comprenderne le 'regole' non sia possibile escludere dall'analisi una valutazione attenta di tutte le dinamiche di 'gestione' dei defunti e della loro possibile correlazione con le strategie del controllo culturale della putrefazione.

Per offrire un ulteriore spunto alla discussione, analoghe esigenze profilattiche e apotropaiche potrebbero essere ravvisate nella pratica stessa dell'inumazione a *enchytrismos*, qualora fosse legittimo istituire un ulteriore nesso concettuale con la documentazione relativa alla cerimonia dei *Choes*. Come si è accennato in precedenza, infatti, in tale frangente, per prevenire la possibile azione funesta degli spiriti maligni («*daimones*»), le porte delle case venivano attentamente spalmate con della pece, per ragioni esplicitate dall'erudito bizantino Fozio⁹¹, perfettamente coerenti con le tradizioni relative alle potenzialità profilattiche di tale sostanza:

Rhamnos: pianta che durante i *Choes* si mastica dall'alba come antidoto; inoltre spalmano le porte di casa con la pece: infatti essa è isolante; per questo motivo anche nelle case dove è nato un bambino spalmano le porte con la pece, per tenere lontani gli spiriti maligni.

Considerata incorruttibile e isolante, la pece aveva lo scopo di proteggere lo spazio domestico dalla possibile contaminazione delle *psychai* dei morti («*psychai ton teleutesanton*»)⁹² che, durante i *Choes*, vagavano pericolosamente per la città infestandola e costringendo gli Ateniesi a chiudersi in casa, divisi per gruppi familiari, rigorosamente separati per sesso, per dar vita a libagioni silenziose.

Una profilassi che poteva ripetersi anche in occasione della nascita di un bambino, per proteggerlo da quegli influssi nefasti che, si credeva, contribuissero ulteriormente a limitarne le già esigue probabilità di sopravvivenza.

Come hanno convincentemente ipotizzato F. Doria e M. Giuman, il nesso funzionale tra la pece, la sua connotazione profilattica, la sua relazione con i bambini e la cerimonia dei *Choes* potrebbe essere richiamato anche dal suo impiego per l'impermeabilizzazione delle anfore «destinate a contenere vino, al fine di ridurre la porosità del materiale ceramico e quindi limitare i danni provocati dalla traspirazione»⁹³.

rendere illegittimo escluderle dal ventaglio delle possibilità a fronte della rappresentatività dei casi concettualmente affini documentati nel medesimo campione.

⁹¹ *Phot.* s.v. *Rhamnos*; sulla questione cf. diffusamente Doria – Giuman 2017, p. 8 e ss. con riferimenti, cui si rinvia.

⁹² *Phot.* s.v. *miara emera*, cit. in precedenza.

⁹³ Doria – Giuman 2017, p. 10.

Un modo alternativo, dunque, per evocare quel rapporto simbolico (vino nuovo/nuova vita) che, come si è accennato, nel corso della festa, legava i bambini al vino, garantendo a entrambi il superamento di una pericolosa fase di potenziale ‘contaminazione’ e ‘impurità’.

Sulla base di tale analogia al tempo stesso funzionale e rituale, non sembra quindi fuori luogo ipotizzare un nesso concettuale affine nella scelta preferenziale di anfore vinarie per l’inumazione dei neonati morti prematuramente⁹⁴. Le anfore, infatti, oltre a richiamare per la loro stessa conformazione il ventre materno⁹⁵, essendo cosparsse internamente di pece, avrebbero contribuito idealmente a proteggere dagli influssi malefici l’infante anche oltre la morte. Attraverso l’utilizzo per la sepoltura di tali contenitori, dunque, si sarebbe conseguito un intento profilattico e metaforico ‘positivo’ che, tuttavia, poteva agire in modo complementare anche a vantaggio dei sopravvissuti, qualora questi avessero superstiziosamente ritenuto capaci di una possibile azione nefasta i bambini morti prematuramente, divenuti anch’essi potenziali *daimones*.

Come si è avuto modo di esplicitare anche altrove e come esemplifica con sufficiente chiarezza una imponente documentazione etnografica⁹⁶, tale timore doveva essere più comune di quanto si sia oggi soliti ritenere, per ragioni di fatto correlate alla frequenza stessa delle morti infantili e al potenziale infettivo che le cause di tali morti e la morte stessa avevano di propagare il contagio. In tempi in cui si è tornati a porre in discussione l’utilità dei vaccini, possiamo ben comprendere quanto in antico doveva essere semplicemente oggetto di mere superstizioni e azioni profilattiche (con pece, pietre ostacolo, ceppi o l’esecuzione di rituali *post mortem* volti a placare le anime dei defunti dando ristoro alla loro inquietudine), attraverso le quali si tentava così com’era possibile di porre rimedio o limitare fenomeni di cui si riscontravano gli effetti ma non era possibile comprendere le cause, se non nei termini di quell’umano «desiderio di vendetta» che veniva solitamente attribuito agli «individui per i quali non sono stati eseguiti i riti funerari» e ai «bambini che non hanno ricevuto il battesimo o il nome o l’iniziazione», destinati a perseguitare per l’eternità i viventi perché impossibilitati ad aggregarsi alla comunità dei morti e/o privi delle credenziali necessarie per farlo⁹⁷.

⁹⁴ Pari all’85% dei casi, il 62% dei quali costituiti da anfore locali e il 26% di importazione; ammonta al 14% invece il ricorso a contenitori di impasto o di altra natura. Per una più dettagliata analisi della distribuzione percentuale e diacronica dei contenitori utilizzati nelle inumazioni a *enchytrismos* si rinvia a Nizzo 2007, p. 32, fig. 14-16.

⁹⁵ Nizzo 2018d, p. 115 e 162 con riferimenti.

⁹⁶ Nizzo 2011a.

⁹⁷ Van Gennep 1981 [1909], p. 139-140.

«I morti apportano innovazione alla loro città...». Integrazione senza inclusione: una riflessione in conclusione

Alla luce di quanto si è discusso finora, la necropoli di Pithekoussai appare tutt'altro che un terreno privilegiato di 'inclusione'. Anche nell'Isola verde, infatti, dovevano trovar luogo quegli atteggiamenti 'discriminatori' caratteristici delle comunità di livello protostorico del Mediterraneo preclassico. La loro applicazione, tuttavia, non doveva giustificare meccanismi selettivi troppo rigorosi nell'accesso alla sepoltura formale⁹⁸ che, come si è visto, diversamente da quanto accadeva in altri contesti coevi, poteva avvenire anche in mancanza dei pieni requisiti di 'cittadinanza', senza presupporre particolari forme di 'esclusione' fondate sul genere, l'età, l'origine, la condizione sociale o fisica dei defunti, come dimostra, ad esempio, la deposizione con modalità e corredo regolare di un uomo (forse adulto) affetto da una grave disabilità⁹⁹. Per la definizione della comunità funeraria pithecusana il modello sociologico di riferimento più corretto, tra i quattro elencati all'inizio, sembra dunque essere quello dell'"integrazione", da intendere nondimeno in una prospettiva problematica e non priva di conflittualità, come il risultato di un processo di ibridazione e assorbimento complesso e articolato, edulcorato da quei tratti di semplicità 'positività' che siamo soliti attribuirgli¹⁰⁰.

Anche se di fatto corretta, non mi sembra tuttavia del tutto appropriata l'idea di una appartenenza alla «comunità *pleno iure*» fondata troppo nettamente sull'opposizione tra incinerati e inumati, in virtù della quale la cremazione si connoterebbe come «il rito 'preferenziale'» mentre i diversi tipi di marginalità correlati agli inumati sarebbero una conseguenza diretta del loro «inserimento imperfetto nella comunità socio-politica»¹⁰¹. Tale distinzione, pur con tutti i moniti cautelativi ad essa correlati e l'ammissione di significative eccezioni, ripropone a mio avviso il dilemma calviniano da cui siamo partiti, mescolando i vivi con i morti e rendendo paradossalmente questi ultimi un modello per i viventi.

⁹⁸ O, almeno, non direttamente riconoscibili sulla base dei parametri archeologici e biologici disponibili.

⁹⁹ L'inumato della t. 309B, del TG2, identificato come 'gobbo' dagli editori sulla base dell'osservazione delle particolari condizioni di giacitura dello scheletro, della deformità della spina dorsale e dell'adeguamento della fossa alla sua particolare conformazione fisica.

¹⁰⁰ Spunti interessanti di riflessione in merito alle problematiche della marginalità e dell'integrazione applicate al mondo classico greco e romano possono essere desunti dai vari contributi editi in Roberto – Tuci 2015 (cf., *ivi*, in particolare l'articolo di J. Thornton sul caso estremo dell'"integrazione forzata" dei Liguri apuani).

¹⁰¹ D'Agostino 2011, p. 40.

Per quale motivo, nella Pithekoussai dello scorcio dell'VIII secolo a.C., la morte di uno 'straniero' adulto, anche se fosse stato un capo indigeno o un aristocratico orientale, rispettato e dotato di tutte le prerogative sociali e politiche che potevano competergli, avrebbe dovuto essere celebrata con il rituale incineratorio 'preferito' dalla componente greca della comunità?

Gli individui che siamo soliti ipotizzare avessero un'origine indigena¹⁰² venivano inumati secondo un rito conforme a quello adottato nell'ambito della «cultura delle tombe a fossa» da cui buona parte di essi traeva probabilmente origine, come dimostra la ceramica di impasto spesso loro associata. Nulla sembra dunque escludere che la scelta del rito potesse essere coerente con il luogo di provenienza dei defunti ma, al contempo, nulla lascia intendere che questa opzione fosse obbligata o resa tale da fattori marginalizzanti. La marginalità, come si è visto, emerge potenzialmente dall'analisi di altri atteggiamenti funerari come la composizione del corredo e la conformazione strutturale o, in modo ancora più significativo, dall'esame delle modalità relazionali e della disposizione delle sepolture; in una sola parola, dalla «*sociabilité*»¹⁰³ dei defunti, ossia dal loro potenziale sociale d'interazione.

Sin dai primi scavi, inoltre, si è ampiamente evidenziata la presenza di ornamenti e di ceramica di tipo indigeno in sepolture perfettamente integrate nel tessuto della necropoli e/o contraddistinte dall'adozione del rituale greco dell'incinerazione con tumulo, al punto da rendere plausibile l'ipotesi di un'origine autoctona dei defunti connotati da tali oggetti.

In tali casi l'"integrazione" – se 'forzata' o 'spontanea' è un problema forse impossibile da dirimere – dovette dar luogo a forme di ibridazione in grado di facilitare l'assimilazione di rituali allogeni e, al tempo stesso, di contribuire alla maturazione dell'identità stessa della comunità.

L'assorbimento di 'stranieri' (e, soprattutto, di straniere) in una comunità di per sé già composita doveva costituire, come noto, una necessità anche dal punto di vista demografico¹⁰⁴. Non deve stupire,

¹⁰² Ma il discorso sembra valido anche per i defunti di provenienza orientale, sebbene essi siano ancora più difficili e sfuggenti da riconoscere in termini archeologici. Ci limitiamo a rinviare in proposito alle indagini compiute sul tema da David Ridgway, da ultimo in Ridgway 2012, con riferimenti.

¹⁰³ Ampolo 1996, p. 315, dove il termine francese viene utilizzato nell'accezione di «convivenza nella città»: «a partire dai culti e dai riti fino a tutte le forme di parentela, con la comprensibile eliminazione degli ambiti direttamente politici e socio-economici, nei quali i motivi di conflitto superavano quelli di integrazione». Sul tema cf. anche Lotze 1997 (con rif. alle fratrie p. 370 ss.).

¹⁰⁴ Nizzo 2007, p. 28-29 e commento alle note 94 di p. 207 e 156 di p. 213. Come giustamente ha osservato M. Cuozzo, va senza dubbio corretto l'uso del termine «interraziale» con «interetnico».

pertanto, che tale mescolanza abbia potuto dar luogo a manifestazioni culturali ed espressive complesse, non sempre facilmente inquadrabili in termini sociologici e, tanto meno, etnici; frutto comunque di una vivace dialettica fra gli immigrati e le loro controparti indigene, aperta a possibili forme condivise di compromesso e tutt'altro che passiva.

Come si è ricordato, la scelta del rituale funebre doveva sicuramente costituire un retaggio fondamentale per la componente della comunità che 'rivendicava' un'identità greca; ma questa circostanza, in una prospettiva compiutamente postcoloniale, non esclude la possibilità che tale 'diritto' potesse prescindere dall'effettiva origine ellenica di chi se ne avvaleva.

Lo dimostrano molto bene al di fuori di Pithekoussai casi eccezionali come le sepolture 'eroiche' di Pontecagnano¹⁰⁵ e la rapidità e l'enfasi con la quale si diffuse nel mondo indigeno l'immaginario funerario greco, rendendo necessarie precoci forme di preservazione della tradizione come quelle evocate dalle *lex regiae* attribuite a Numa Pompilio, significativamente volte a scoraggiare l'adozione dell'incinerazione e l'uso del vino nelle pratiche funebri¹⁰⁶.

Nelle fasi in esame, inoltre, la nozione stessa di 'cittadinanza' doveva essere definita in modo inevitabilmente ancora piuttosto tenue, lasciando significativi margini di negoziazione e permeabilità che possono forse riaffiorare nelle difficoltà oggi correlate alla ricostruzione della forma archetipica e della stessa evoluzione dell'istituto greco della fràtria, con tutte le prerogative che dovevano competergli le quali, in base a quanto ho provato a discutere in questa sede, potrebbero avere una incidenza significativa nell'interpretazione della documentazione funeraria pithecusana qualora fosse corretta l'ipotesi che anche in questo contesto e a tale livello cronologico vi fosse una correlazione diretta tra l'accesso rituale al consumo del vino e l'inclusione nel primo anello della catena sociale.

In tal senso, dunque, se è indiscutibile che la pratica dell'inumazione correlata alle sepolture dei subadulti è un indicatore della loro relativa 'marginalità' all'interno della comunità, ciò non implica che dovesse essere marginale anche la loro estrazione sociale. Gli sforzi compiuti dai congiunti per dare compimento alle identità dei loro bambini prematuramente defunti dimostrano in modo sufficientemente chiaro quale fosse la tensione rituale per far sì che alcuni traguardi dell'esistenza, come quello della partecipazione al vino indipendentemente dal suo eventuale nesso con i *Choes* e le Antesterie, potessero essere conseguiti anche dopo la morte e in diversi casi ben prima del raggiungimento del limite delicatissimo dei tre anni di età.

¹⁰⁵ d'Agostino 1977 e, più in generale, d'Agostino 2011, p. 46-48.

¹⁰⁶ Bartoloni 2003, p. 43-44 con bibliografia alle p. 74 ss.; Nizzo 2008; 2018d, p. 113 ss.

Come si è provato ad accennare¹⁰⁷, è inoltre possibile che per i bambini e gli adolescenti al di sotto dei 17/18 anni¹⁰⁸ l'accesso all'incinerazione fosse inibito anche per altri fattori di carattere religioso, facendo venir meno il discrimine postulato tra la scelta del rito e la condizione sociale del defunto. È necessario pertanto rimarcare che, almeno in rapporto alla comunità funeraria che si identificava come portatrice di una matrice ellenica, l'adozione dell'inumazione non può essere di per sé considerata indizio di una marginalità *effettiva* ma, piuttosto, *contingente*; una scelta rituale quasi obbligata¹⁰⁹, direttamente correlata all'età in cui avveniva fortuitamente la morte e, dunque, necessariamente slegata da fattori dipendenti dalla condizione sociale dei defunti. Una circostanza che ritengo valida anche per le inumazioni di individui di altra origine che, almeno nella scelta del rito, non sembrerebbero subire particolari costrizioni o condizionamenti, se non quelli di carattere ideologico che potevano indurli, in alcuni casi, a seguire consapevolmente la 'moda' e adottare le consuetudini funerarie dei Greci, confondendosi con essi fino a divenire quasi irriconoscibili, almeno a livello archeologico.

Per concludere, la straordinaria documentazione della necropoli di Pithekoussai offre la testimonianza di una comunità indubbiamente aperta e dinamica, nella quale l'elevata 'integrazione' non presuppone, ovviamente, un'analoga propensione all'inclusione', lasciando aperta la possibilità di cogliere seppure in modo spesso sfuggente attraverso il filtro del loro riflesso funerario tutte le forme possibili di 'discriminazione' proprie del mondo antico.

Com'era facile immaginare, non ci si trova dunque di fronte a un'utopistica comunità dell'età dell'oro, ammesso che possa mai esserne una; le tensioni che dovevano animarla, infatti, emergono non soltanto dalle più comuni modalità di trattamento dei defunti, quanto dai timori e dalle superstizioni profilattiche che dovevano scandire le varie fasi dei funerali e che, pur essendo assorbiti e mascherati all'interno del rito fino a divenire quasi irriconoscibili, rivelano tutte le paure e le contraddizioni sovente legate alla costruzione di un paesaggio funebre che non consentiva o ammetteva razionalmente esclusioni, aggregando al suo interno anche chi si temeva irrazionalmente potesse nuocere ai sopravvissuti.

Valentino Nizzo

Ministero dei Beni e delle Attività Culturali e del Turismo

¹⁰⁷ Cf. *supra* alla nota 40.

¹⁰⁸ Età che nell'Atene classica segnava il definitivo superamento della condizione di *pais*: Golden 1990, p. 4.

¹⁰⁹ Il 'quasi' è reso obbligatorio dal 'caso' eccezionale della t. 168, l'unico in tutta la necropoli contraddistinto dalla presenza di resti incinerati riferibili a un individuo di età inferiore ai 17 anni.

BIBLIOGRAFIA

- Alessio *et al.* 2016 = A. Alessio, M. Lombardo, A. Siciliano (a cura di), *Poleis e politeiai nella Magna Grecia arcaica e classica*, Atti del LIII Convegno Internazionale di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 2013, Taranto, 2016.
- Alessio *et al.* 2017 = A. Alessio *et al.* (a cura di), *Ibridazione e integrazione in Magna Grecia. Forme, modelli, dinamiche*, Atti LIV Convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto 2014, Taranto, 2017.
- Ampolo 1996 = C. Ampolo, *Il sistema della polis. Elementi costitutivi e origini della città greca*, in Settis 1996, p. 297-342.
- Bartoloni 2003 = G. Bartoloni, *Le società dell'Italia primitiva: lo studio delle necropoli e la nascita delle aristocrazie*, Roma, 2003.
- Bérard 2017 = R.-M. Bérard, *Mégara Hyblaea. 6, La nécropole méridionale de la cité archaïque. 2, Archéologie et histoire sociale des rituels funéraires*, Roma, 2017.
- Borgna 2010 = E. Borgna, *Il mondo miceneo*, in F. Radina, G. Recchia (a cura di), *Ambra per Agamennone. Indigeni e Micenei tra Adriatico, Ionio ed Egeo*, Catalogo della Mostra, Bari, 2010, p. 33-51.
- Braudel 1987 = F. Braudel, *Civiltà materiale, economia e capitalismo*, 3 vol., Torino, 1987 (ed. or. 1979).
- Brown 1971 = J. A. Brown (a cura di), *Approaches to the social dimensions of mortuary practices*, in *Memoirs of the Society for American Archaeology*, 25, 1971.
- 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.
- Buchner 1975 = G. Buchner, *Nuovi aspetti e problemi posti dagli scavi di Pithecusa con particolari considerazioni sulleoreficerie di stile orientalizzante antico*, in *Contribution à l'étude de la société et de la colonisation eubéennes*, Napoli, 1975 (*Cahiers du Centre Jean Bérard*, 2), p. 59-86.
- Burkert 2010 = W. Burkert, *La religione greca*, Milano, 2010³.
- Cardarelli 2018 = A. Cardarelli, *La necropoli della Terramara di Casinalbo (Modena). Forme dell'organizzazione sociale e paesaggio rituale*, in Nizzo 2018b, p. 375-402.
- Cerchiai 2017 = L. Cerchiai, *Integrazione e ibridismi campani. Etruschi, Opici, Euboici tra VIII e VII sec. a.C.*, in Alessio *et al.* 2017, p. 219-243.
- 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, 2012-2013 [2016], p. 31-58.
- Cinquantaquattro 2017 = T.E. Cinquantaquattro, *Greci e indigeni a Pithekoussai: i nuovi dati dalla necropoli di S. Montano (scavi 1965-1967)*, in Alessio *et al.* 2017, p. 263-284.
- 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 *MonAnt* s.m., II-1, 1977, p. 9-110.
- d'Agostino 1987 = B. d'Agostino, *Società dei vivi, comunità dei morti: un rapporto difficile*, in A. M. Bietti Sestieri, A. Greco Pontrandolfo, N. Parise (a cura di), *Archeologia e antropologia. Contributi di preistoria e arqueo-*

- logia classica, Roma, 1987 (*Quaderni di Dialoghi di Archeologia*, II) p. 47-58 (ed. or. 1985).
- d'Agostino 2011 = B. d'Agostino, *Pithecusae e Cuma nel quadro della Campania di età arcaica*, in *RM*, 117, 2011, p. 35-53.
- Davies 1996 = J.K. Davies, *Strutture e suddivisioni delle «poleis» arcaiche. Le ripartizioni minori*, in *Settis* 1996, p. 599-652.
- Donnellan – Nizzo – Burgers 2016a = L. Donnellan, V. Nizzo, G.-J. Burgers (a cura di), *Contexts of early colonisation, Acts of the conference Contextualizing early colonization. Archaeology, sources, chronology and interpretative models between Italy and the Mediterranean, Rome 2012*, Vol. I, in *Papers of the Royal Netherlands Institute in Rome*, 64, Roma, 2016.
- Donnellan – Nizzo – Burgers 2016b = L. Donnellan, V. Nizzo, G.-J. Burgers (a cura di), *Conceptualising early colonisation, Acts of the conference Contextualizing early colonization. Archaeology, sources, chronology and interpretative models between Italy and the Mediterranean, Rome 2012*, Vol. II, *Belgisch Historisch Instituut te Rome*, Bruxelles-Roma, 2016.
- Doria – Giuman 2017 = F. Doria, M. Giuman, «*Θύραζε Κῶρεσ, οὐκ ἔτ' Ἀνθεστῆρια*». *Alexipharmaka e apotropaia nei rituali dei Choes ateniesi*, in *OTIVM. Archeologia e Cultura del Mondo Antico*, 2, 2017, art. 12, p. 1-24.
- Gigante – Bondioli – Sperduti 2016 = M. Gigante, L. Bondioli, A. Sperduti, *Di alcune sepolture della necropoli di Pithekoussai, Isola di Ischia – Napoli. Analisi preliminare dei resti odonto-scheletrici umani di VIII-VII sec. a.C. dagli scavi Buchner 1965-1967*, in *AnnAStorAnt*, 19-20, 2012-2013 [2016], p. 59-72.
- Godelier 2009 = M. Godelier, *Al fondamento delle società umane. Ciò che ci insegna l'antropologia*, Milano, 2009 (ed. or. 2007).
- Golden 1990 = M. Golden, *Children and Childhood in Classical Athens*, Baltimora, 1990.
- Guzzo 2011 = P.G. Guzzo, *Fondazioni greche. L'Italia meridionale e la Sicilia (VIII e VII sec. a.C.)*, Roma, 2011 (*Studi superiori*, 691).
- Hamilakis 1998 = Y. Hamilakis, *Eating the dead: mortuary feasting and the politics of memory in the Aegean Bronze Age societies*, in K. Branigan (a cura di), *Cemetery and Society in the Aegean Bronze Age*, Sheffield, 1998, p. 115-131.
- Humphreys 1979 = S.C. Humphreys, *Saggi antropologici sulla Grecia antica*, Bologna, 1979 (ed. or. 1978).
- İren – Ünlü 2012 = K. İren, A. Ünlü, *Burning in geometric Teos*, in K. Konuk (a cura di), *Stephanèphoros: de l'économie antique à l'Asie mineure. Homages à Raymond Descat*, Bordeaux, 2012, p. 309-334.
- Lambert 1998 = S.D. Lambert, *The Phratries of Attica*, Ann Arbor, 1998² (ed. or. 1993).
- Lotze 1997 = D. Lotze, *Il cittadino e la partecipazione al governo della polis*, in *Settis* 1997, p. 369-401.
- Modena 2011 = L. Modena, *Italo Calvino's architecture of lightness: the utopian imagination in an age of urban crisis*, Londra, 2011.
- Morris 1987 = I. Morris, *Burial and ancient society: the rise of the Greek city-state*, Cambridge, 1987.
- Morris 1992 = I. Morris, *Death-ritual and social structure in classical Antiquity*, Cambridge, 1992.

- Morris 1998 = I. Morris, *Burial and ancient society after ten years*, in S. Marchegay (a cura di), *Nécropoles et pouvoir: idéologies, pratiques et interprétations. Actes du colloque Théories de la nécropole antique (Lyon 21-25 janvier 1995)*, Lyon 1998, p. 21-36.
- Nizzo 2007 = V. Nizzo, *Ritorno ad Ischia. Dalla stratigrafia della necropoli di Pithekoussai alla tipologia dei materiali*, Naples, 2007 (Collection du Centre Jean Bérard, 26).
- 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, p. 111-170.
- 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, p. 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 proto-storico nella riflessione teorica tra antropologia e archeologia*, Bari, 2015 (Collana Bibliotheca Archaeologica, 36).
- 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 et Polis. Aspetti del rapporto tra economia e politica nel mondo greco*, Atti del convegno internazionale di studi, Roma 2013, Roma, 2016, p. 85-155.
- Nizzo 2016a = V. Nizzo, *Per una stratigrafia dei rapporti sociali: parentela, rito, tempo e filtri funerari nella necropoli di Pithekoussai*, in Alessio et al. 2016, p. 417-457.
- Nizzo 2016b = V. Nizzo, *Intervento nel dibattito*, in Alessio et al. 2016, p. 540-545.
- Nizzo 2016c = V. Nizzo, *Cronologia versus Archeologia. L'«ambiguo» scorrere del tempo alle soglie della «colonizzazione»: i casi di Cuma e Pithekoussai*, in Donnellan – Nizzo – Burgers 2016a, p. 49-72.
- Nizzo 2018a = V. Nizzo (a cura di), *Archeologia e antropologia della morte: 1. La regola dell'eccezione*, Atti del 3° Incontro Internazionale di Studi di Antropologia e Archeologia a confronto, Roma 2015, Roma, 2018.
- Nizzo 2018b = V. Nizzo (a cura di), *Archeologia e antropologia della morte: 2. Corpi, relazioni e azioni: il paesaggio del rito*, Atti del 3° Incontro Internazionale di Studi di Antropologia e Archeologia a confronto, Roma 2015, Roma, 2018.
- Nizzo 2018c = V. Nizzo (a cura di), *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 2015, Roma, 2018.
- Nizzo 2018d = V. Nizzo, «'A morte 'o ssajeched'è?»: *strategie e contraddizioni dell'antropo-pòiesi al margine tra la vita e la morte. Una prospettiva archeologica*, in Nizzo 2018c, p. 91-235.

- Nizzo 2018e = V. Nizzo, «Rites of passage beyond death». *Liminal strategies and premature death in protohistoric communities*, in J. Tabolli (ed), *From invisible to visible. new methods and data for the archaeology of infant and child burials in pre-Roman Italy and beyond*, Nicosia, 2018 (*Studies in Mediterranean Archaeology*, 149), p. 21-28.
- Raviola 1995 = F. Raviola, *Napoli Origini*, Roma, 1995.
- Ridgway 1984 = D. Ridgway, *L'alba della Magna Grecia*, Milano, 1984.
- Ridgway 2012 = D. Ridgway, *Mobilità mediterranea: traffici e presenze egee e orientali in Occidente tra IX e VIII sec. a.C.*, in *Alle origini della Magna Grecia. Mobilità, migrazioni, fondazioni*, Atti L Convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto 2010, Taranto, 2012, p. 259-269.
- Roberto – Tuci 2015 = U. Roberto, P. A. Tuci (a cura di), *Tra marginalità e integrazione: Aspetti dell'assistenza sociale nel mondo greco e romano*, Milano, 2015.
- Settis 1996 = S. Settis (a cura di), *I Greci: storia, cultura, arte, società, 2. Una storia greca. I. Formazione*, Torino, 1996.
- Settis 1997 = S. Settis (a cura di), *I Greci: storia, cultura, arte, società, 2. Una storia greca. II. Definizione*, Torino, 1997.
- Snodgrass 1991 = A.M. Snodgrass, *Armi e armature dei greci*, Roma, 1991 (ed. or. 1967).
- Spineto 2005 = N. Spineto, *Dionysos a Teatro: il contesto festivo del dramma greco*, Roma, 2005.
- Van Gennep 1981 = A. Van Gennep, *I riti di passaggio*, Torino, 1981 (ed. or. 1909).
- Volpe – Goffredo 2014 = G. Volpe, R. Goffredo, *La pietra e il ponte. Alcune considerazioni sull'archeologia globale dei paesaggi*, in *Archeologia Medievale*, XLI, 2014, p. 39-53.
- Zanfrini 2004 = L. Zanfrini, *Sociologia delle migrazioni*, Roma-Bari, 2004.