

a cura di  
Valentino Nizzo



Antropologia e Archeologia a confronto



# Antropologia e Archeologia dell'Amore

## Tomo I



IV Incontro di Studi



ANTROPOLOGIA E ARCHEOLOGIA  
A CONFRONTO

ATTI DEL IV INCONTRO INTERNAZIONALE DI STUDI



COLLANA

ANTROPOLOGIA E ARCHEOLOGIA A CONFRONTO

Ideazione e Progetto Scientifico

VALENTINO NIZZO

Direzione Editoriale

SIMONA SANCHIRICO

ANTROPOLOGIA E ARCHEOLOGIA  
A CONFRONTO

ANTROPOLOGIA E ARCHEOLOGIA  
DELL'AMORE

Tomo I

Atti del IV Incontro Internazionale di Studi

ROMA, PARCO REGIONALE DELL'APPIA ANTICA – EX CARTIERA LATINA  
26-28 MAGGIO 2017

A cura di  
VALENTINO NIZZO



ROMA 2021



# ANTROPOLOGIA E ARCHEOLOGIA A CONFRONTO

## ANTROPOLOGIA E ARCHEOLOGIA DELL'AMORE

Atti del IV Incontro Internazionale di Studi  
#AntArc4 – #AntArc2017

Proprietà riservata-All Rights Reserved  
© COPYRIGHT 2021

Progetto Grafico  
Giancarlo Giovine per la Fondazione Dià Cultura

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

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

#### IN COPERTINA:

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

#### IDEAZIONE, PROGETTO SCIENTIFICO E CURATELA DEL CONVEGNO:

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

#### CON LA COLLABORAZIONE DI:

Fondazione Dià Cultura

#### COMITATO SCIENTIFICO DEL CONVEGNO:

Stefano Allovio (Università degli Studi di Milano); Maria Bonghi Jovino (già Università degli Studi di Milano); Alessandro Guidi (Università di Roma Tre); Ida Oggiano (Istituto di Studi sul Mediterraneo Antico del CNR); Chiara Pussetti (University of Lisbon); Christopher Smith (British School at Rome); Alessandra Sperduti (Museo delle Civiltà); Mario Torelli (Accademia dei Lincei); Valentino Nizzo (Museo Nazionale Etrusco di Villa Giulia); Francesco Pignataro (Fondazione Dià Cultura); Simona Sanchirico (Fondazione Dià Cultura)

#### COORDINAMENTO ORGANIZZATIVO E SEGRETERIA:

Simona Sanchirico; Francesco Pignataro; Chiara Leporati; Alessandra Botta; Giulia Resta (Fondazione Dià Cultura); Valentino Nizzo (Museo Nazionale Etrusco di Villa Giulia)

EDITORE:

Fondazione Dià Cultura  
Via della Maglianella 65 E/H - 00166 Roma  
Tel. 06.66990234/385 Fax 06.66990422  
www.diacultura.org info@diacultura.org

DIRETTORE EDITORIALE:

Simona Sanchirico

COLLANA:

Antropologia e Archeologia a Confronto 4 (#AntArc4 – #AntArc2017)

DIRETTORE DI COLLANA:

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

COORDINAMENTO EDITORIALE:

Chiara Leporati

REDAZIONE:

Giulia Resta; Alessandra Botta; Chiara Leporati

Finito di stampare nel mese di maggio 2021 dalla tipografia Rilegraf srl  
Via Cassia Km 36,600 zona ind. Settevene - 01036 Nepi (VT)  
rilegrafsrll@rilegraf.it

CON IL CONTRIBUTO E IL SOSTEGNO DI:

Siaed S.p.A.  
Via della Maglianella, 65 E/H - 00166 Roma  
Tel. 06.66990  
www.siaed.it info@siaed.it

Archeologia e antropologia dell'amore: Atti dell'Incontro Internazionale di Studi di Antropologia e Archeologia a confronto [Roma, Parco Regionale dell'Appia Antica – Ex Cartiera Latina, 26-28 Maggio 2017] / a cura di Valentino Nizzo. Roma: Fondazione Dià Cultura, 2021, 2 tomi, pp. 1066.

ISBN 978-88-946182-1-1

CDD D.930.1

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







# INDICE

## Tomo I

VALENTINO NIZZO, “Amor che ne la mente mi ragiona”.....	p. 15
Programma del convegno.....	p. 83
Abbreviazioni e norme bibliografiche.....	p. 97

### **INTERVENTI INTRODUTTIVI**

DINO BURTINI, La complessità del sentimento amoroso.....	p. 103
STEFANO ALLOVIO, Sulla pelle. Antropologia dei preliminari amorosi.....	p. 125

### **RELAZIONI**

MAURO RUBINI, L’amore al tempo... dei Neanderthal.....	p. 141
ROBERTO MICHELI, MASSIMO VIDALE, The neverending kiss. Funerary representations of personal relationships in protohistoric Swat.....	p. 153

### **DISCUSSIONE GENERALE**

Moderatori: CHIARA GEMMA PUSSETTI, ALESSANDRO GUIDI	
Interventi di: VINCENZO PADIGLIONE, ALESSANDRO GUIDI, ROBERTO SIRIGU, MARIO TORELLI, VALENTINO NIZZO, CHIARA GEMMA PUSSETTI, ALESSANDRO GUIDI, MARIA BONGHI JOVINO, MARIA GIOVANNA BELCASTRO, MASSIMO VIDALE, MAURO RUBINI, STEFANO ALLOVIO.....	p. 167

### **RELAZIONI**

DOMIZIANA ROSSI, “Khosrow e Shīrīn, ovvero la rilettura di edifici storici in chiave amorosa”.....	p. 173
MASSIMILIANO ALESSANDRO POLICHETTI, Ierogamia al Museo. Eros e visione della verità nell’osservanza tantrica.....	p. 191
FEDERICA MANFREDI, Vincoli d’amore tra le Alpi. Note di campo sull’ineguaglianza di genere e di generazione in ambito rurale.....	p. 199
MARA BERTONI, L’abbraccio che soffoca, per un’iconoclastia dell’Amore. Spunti di riflessione antropologica da una narrazione biografica.....	p. 215
CRISTIAN AIELLO, ANTONELLA GIARDINA, <i>Scripta manent</i> . Corrispondenze d’amore nell’epigrafia funeraria della Sicilia Tardoantica.....	p. 229

### **DISCUSSIONE GENERALE**

Moderatori: ALESSANDRO GUIDI, CHIARA GEMMA PUSSETTI	
Interventi di: ALESSANDRO GUIDI, MARIA BONGHI JOVINO, MASSIMILIANO POLICHETTI, IDA OGGIANO, VALENTINO NIZZO, ALESSANDRA SPERDUTI, MARA BERTONI, DINO BURTINI, DOMIZIANA ROSSI.....	p. 251

## INTERVENTI INTRODUTTIVI

- MARIA BONGHI JOVINO, Dalla elaborazione dell'immaginario affettivo e religioso alla delineazione del ruolo sociale della donna. Il caso delle *Matres Matutae*.....p. 257
- GIANCARLO M.G. SCODITTI, Il paradosso dell'amore incestuoso tra fratello e sorella generati dallo stesso ventre.....p. 279

## RELAZIONI

- LUCA BONDIOLI, ALESSIA NAVA, ALESSANDRA SPERDUTI, I hope the ancients loved their children too. Gli infanti nel record archeo-antropologico tra invisibilità, pratiche di infanticidio e fenomeni di reproductive wastage.....p. 303
- MELANIA GIGANTE, Ti ho amato fino alla morte. Lo studio antropologico delle sepolture di madri e feti: il caso della gestante dalla necropoli di Pithekoussai (VIII sec. a.C. - età romana).....p. 311
- BIANCA FERRARA, Le tombe di bambino in contesti indigeni dell'Italia centro-meridionale: gesti d'amore verso i più piccoli.....p. 317
- SILVIA LUSUARDI SIENA, ELENA DELLÙ, FEDERICA MATTEONI, Le sepolture dei bambini di Nocetum tra epoca medievale e moderna: pratiche deposizionali e monete d'accompagnamento come segni d'amore.....p. 343
- MARIA GIOVANNA BELCASTRO, VALENTINA MARIOTTI, Le relazioni enigmatiche: la sepoltura triplice di Dolní Věstonice (Moravia, 27-26000 BP).....p. 369
- ANNA MARIA D'ONOFRIO, LUIGI GALLO, ANDREA PICCIOLI, ALESSANDRA SPERDUTI, Amore e morte nella famiglia reale macedone. Alla ricerca di Filippo II.....p. 377
- CRISTINA BASSI, VALERIA AMORETTI, Storie di passione, affetto e devozione: le diverse sfumature dell'amore nelle aree cimiteriali di Riva del Garda (TN)....p. 397
- ELEONORA ROMANÒ, L'amore coniugale tra convenzionalità iconografica e realismo 'patetico' del commiato. Forme, gesti e tempi comunicativi nelle urne etrusche di età ellenistica.....p. 413
- CANDIDA FELLI, Una, nessuna e centomila: immagini di piangenti e altre figure femminili in Siria e Mesopotamia fra III e II millennio a.C.....p. 425
- MARIANNE KLEIBRINK, I pendenti enotri con *hieròs gámos* dalla Calabria e il metodo di Panofsky.....p. 437
- FRANCESCO DE STEFANO, Il tema iconografico dello *hieròs gámos*. Espressioni figurative e rituali di transizione a Metaponto in età arcaica.....p. 455
- ETTORE JANULARDO, Raffigurazioni settecentesche dell'antico: liberi Amori(ni) in vendita..... p. 479

## DISCUSSIONE GENERALE

Moderatori: IDA OGGIANO, LUCA BONDIOLI

- Interventi di: VALENTINO NIZZO, IDA OGGIANO, ROBERTO SIRIGU, MARIA BONGHI JOVINO, MARIO TORELLI, CANDIDA FELLI, LUCA BONDIOLI.....p. 495

## Tomo II

### INTERVENTI INTRODUTTIVI

CHIARA PUSSETTI, Appunti per una antropologia dell'amore.....p. 501

### RELAZIONI

ANASTASIA MARTINO, Amore e "razionalità morale" della sessualità e della riproduzione in Messico.....p. 521

GIOVANNA RITA BELLINI, GIOVANNI MURRO, WALTER PANTANO, Consacrazione. La sfera del trascendente dalla tomba 19 della necropoli settentrionale di *Aquinum* (Castrocielo - Fr).....p. 529

CLELIA PETRACCA, Mogli barbute e Afrodite bisessuale.....p. 549

MARIA CATERINA SCHETTINI, Le relazioni "pericolose" nell'eros: storie di amori "impossibili" dal mito alla letteratura e le loro rappresentazioni iconografiche.....p. 567

### INTERVENTI INTRODUTTIVI

ELENA CALANDRA, Regine di cuori: immagini tra Saffo e Cleopatra.....p. 599

### RELAZIONI

LUCA BASILE, CRISTINA PUGLIA, "Compagni d'amore" nella Grecia arcaica e classica: una prospettiva tra archeologia e psicologia sull'omosessualità nel mondo antico...p. 613

MARCO SERINO, Apaturie e *gamelia* in una "casa sacra" di Himera? L'amore al tempo delle fratrie.....p. 631

LORENZO VERDERAME, "Che il mio pene sia teso come un arco!" Amore e sesso nei rituali ed esorcismi dell'antica Mesopotamia.....p. 657

### DISCUSSIONE GENERALE

Moderatori: MARIA BONGHI JOVINO, BERARDINO PALUMBO

Interventi di: BERARDINO PALUMBO, VALENTINA MARIOTTI, ALESSANDRO GUIDI, ELENA DELLÙ, MARIO TORELLI, VALENTINO NIZZO, PINO SCHIRRIPIA, MARIA BONGHI JOVINO, BERARDINO PALUMBO, CHIARA PUSSETTI, MARIA GIOVANNA BELCASTRO, LUCA BONDIOLI, FRANCESCA MERMATI, VINCENZO PADIGLIONE.....p. 667

### INTERVENTI INTRODUTTIVI

ALESSANDRO GUIDI, L'amore al tempo della preistoria.....p. 677

### RELAZIONI

FABIANA SUSINI, ELEONORA ROMANÒ, Dalla parola allo spazio dell'amore: diacronia e rapporti tra forme lessicali, modalità sessuali e luoghi delle relazioni 'non ufficiali'.....p. 699

SARA CARMELLO, Lungo le sponde del Nilo. Lo specchio d'acqua come luogo di seduzione nella letteratura dell'antico Egitto.....p. 715

GIANCARLO GERMANÀ BOZZA, Alcune osservazioni sulla ierodulia nei santuari di Afrodite della Sicilia.....	p. 721
SILVIA AGLIETTI, <i>Dicta autem castra quasi casta, vel quod illic castraretur libido</i> . I castra del limes come barriere di genere?.....	p. 741
FRANCESCA SANTINI, L'amore tra uomo e animali: tre casi studio di sepolture di animali tra rito e culto nella provincia di Rieti.....	p. 755
GIULIA PEDRUCCI, "Interspecies" Love between Men and Animals in the Greek and Roman Worlds: Did <i>Anti-litteram</i> Vegetarians and Animalists Exist?.....	p. 765

#### **DISCUSSIONE DEL DOCUMENTARIO *KITAWA: I RAGGI PIUMATI DEL SOLE***

Moderatori: JACOPO DE GROSSI MAZZORIN, VALENTINO NIZZO	
Interventi di: VALENTINO NIZZO, GIANCARLO SCODITTI, BERARDINO PALUMBO, VINCENZO PADIGLIONE, MARIO TORELLI, ROBERTO SIRIGU, JACOPO DE GROSSI MAZZORIN.....	p. 775

#### **DISCUSSIONE GENERALE**

Moderatori: JACOPO DE GROSSI MAZZORIN	
Interventi di: JACOPO DE GROSSI MAZZORIN, CANDIDA FELLI, FILIPPO MARIA GAMBARI, FRANCESCA SANTINI, IDA OGGIANO, ROBERTO SIRIGU, ALESSANDRO GUIDI, GIANCARLO SCODITTI, BERARDINO PALUMBO, MARIO TORELLI, MARIA GIOVANNA BELCASTRO, GIANCARLO SCODITTI, VALENTINO NIZZO.....	p. 785

#### **INTERVENTI PROGRAMMATI**

ALESSANDRA SPERDUTI, Ossa e DNA...La verità, vi prego, sull'amore! Il contributo dell'antropologia fisica per la ricostruzione dei comportamenti sessuali e "amorosi" del passato.....	p. 795
--	--------

#### **RELAZIONI**

ENRICO ZANINI, Digging in love: riflessioni sul ruolo dell'amore (in senso lato) nella produzione della conoscenza archeologica.....	p. 805
MAURO PUDDU, Frammenti archeologici di un discorso amoroso: o del miserere di un trovatore.....	p. 811
ROBERTO SIRIGU, Archeologia come compassione.....	p. 825

#### **DISCUSSIONE GENERALE**

Moderatori: FABIO PAGANO, VALENTINO NIZZO	
Interventi di: VALENTINO NIZZO, MARA BERTONI, MARIA GIOVANNA BELCASTRO, STEFANO ROASCIO, LUCA BONDIOLI, CHIARA PUSSETTI, CRISTINA BASSI, ALESSANDRA SPERDUTI, ALESSANDRO GUIDI, ROBERTO SIRIGU, FABIO PAGANO, ENRICO ZANINI....	p. 833

#### **CONCLUSIONI DEL CONVEGNO**

A cura del Prof. VINCENZO PADIGLIONE e del Prof. MARIO TORELLI.....	p. 845
---	--------

## POSTER

ROCCO BOCHICCHIO, PAMELA MANZO, Dall'amore eroico all'amore sacro: "Le nozze di Paride ed Elena" su un <i>puteal</i> dedicato a Diana Lochia.....	p. 853
FRANCESCA FULMINANTE, Libertà e condizionamenti culturali e ambientali dell'amore materno: variabilità e tendenze nella durata dell'allattamento e dell'età del completo svezzamento nel Mediterraneo e in Europa dalla Preistoria al Medioevo.....	p. 867
LUIGI GAMBARO, SARA CHIERICI, VALERIA AMORETTI, DANIELE AROBBA, L'amore che aspetta. Una singolare testimonianza di sepoltura differita da Albintimilium (IM).....	p. 881
DONATO LABATE, L'amore oltre la morte: <i>instrumentum</i> e monumenti con scene erotiche da contesti funerari di età romana.....	p. 895
SONIA MODICA, Canto/incanto d'amore arcaico: segni-segnali e spazio percettivo sonoro di riferimento nell'Italia preromana.....	p. 909
MICHELA RAMADORI, L'amore nella cultura antica attraverso lo sguardo rinascimentale di Francesco Colonna: due sue interpretazioni nella xilografia 50 dell' <i>Hypnerotomachia Poliphili</i> .....	p. 919
ELENA SANTORO, "Amore e Morte ai tempi del colera". Recenti scoperte nella chiesa del convento di San Francesco a Policastro Bussentino (SA).....	p. 933
LUCA SCALCO, "Amore di mamma": gesti materni sui monumenti funerari dell'Italia romana.....	p. 945
CHIARA CAPPANERA, Divorati dalla passione: i rischi dell'amore non-normato nel mondo greco.....	p. 963
PIERLUIGI GIROLDINI, Uniti nella morte: una madre e un figlio dalla necropoli Orientalizzante di Bosco Le Pici (Castelnuovo Berardenga, Siena).....	p. 973
DANIELA FARDELLA, "Coppie matrimoniali" di alto rango nella necropoli frentana di Larino-Carpineto.....	p. 989
ISABELLA MARCHETTA, Il legame infinito: i doni funerari e le relazioni dell'amore eterno. Un tentativo interpretativo partendo dai dati archeologici...p.	1003
MASSIMILIANO DAVID, Sesso e amore nel quartiere del benessere a Ostia. Aria di crisi e momenti di piacere nella Caupona del Dio Pan a Ostia Antica.....	p.1015
GIUSEPPE CAMBRIA, Il ruolo dello strigile nelle tombe a incinerazione della necropoli ellenistica di <i>Phoinike</i> .....	p.1027
<b>ABSTRACTS E KEYWORDS</b> .....	p.1035



**“AMOR CHE NE LA MENTE MI RAGIONA”<sup>1</sup>**

*I. Antropologia e Archeologia dell'Amore*

Archaeology provides a unique perspective on our human identity, but there is a danger of distortion. Signs of brutality are easier to recognize on a skeleton than signs of love, creating a danger that we will pay most attention to the grim. But, surprisingly, the distortion is the other way round. We diligently airbrush out the less palatable details of prehistory to construct a proud record of achievement for national museums to present to impressionable school parties. The Neolithic [...] is often portrayed as a time of peace and honest toil or, more popularly, as a utopian period of mother-goddess worship. But the discovery of a number of unmarked mass graves across Europe, the largest containing well over a hundred systematically butchered men, women and children, evokes Rwanda more than Arcadia<sup>2</sup>.

Il brano citato in apertura, pur essendo espressione specifica della prospettiva di un archeologo preistorico<sup>3</sup>, evidenzia in modo istruttivo e sintetico alcune delle distorsioni cui può andare incontro un'interpretazione semplicistica dei residui materiali del passato, volta a privilegiare un *sistema di segni* (materiali e/o immateriali) rispetto a un altro e/o a sottovalutare acriticamente la sua più ampia dimensione contestuale e situazionale, l'unica che ci consenta di arrivare al cuore di quell'identità che ci sforziamo quasi quotidianamente di cercare e ricostruire, introspezzivamente così come retrospezzivamente, nel tentativo di recuperare tra le pieghe del tempo e dello spazio ciò che di umano spesso ci sfugge, perché sopraffatto o cancellato dall'azione stessa degli uomini o da quella della natura.

L'*amore*, sotto tale punto di vista, nella sua più o meno caratterizzante immaterialità e nella sua dimensione spesso intima e più o meno esplicita, può dunque configurarsi come una delle coordinate più complesse e sfuggenti da cogliere in un'analisi sociologica volta alla ricostruzione di comunità temporalmente e/o spazialmente lontane e, dunque, potenzialmente diverse da noi, per effetto di parametri incogniti

<sup>1</sup> DANTE, *Convivio*, III. Una prima versione di questa introduzione è stata pubblicata in *Forma Urbis* XXII, 3, Marzo 2017, pp. 17-27 (Nizzo 2017) e sulle pagine *on-line* del sito dedicato alla manifestazione < [www.romarche.it](http://www.romarche.it) > con lo scopo precipuo di indirizzare contenutisticamente il convegno. Ad essa, quindi, e alla “Descrizione sintetica delle articolazioni tematiche dell'incontro” (in questa sede riproposte in versione ampliata e aggiornata) sono stati invitati a ispirarsi liberamente tutti i contributi raccolti in questi atti. La forte compenetrazione dei vari argomenti trattati nell'ambito del convegno così come nella sua versione a stampa ha reso preferibile rinunciare a una distribuzione dei contributi per sessioni tematiche, anche se il lettore attento potrà riscontrare diverse convergenze contenutistiche nell'organizzazione e nella sequenza degli interventi e in quella delle discussioni che ne sono scaturite. La cura del volume è stata realizzata da chi scrive con la supervisione generale e la direzione editoriale di Simona SANCHIRICO, il coordinamento di Chiara LEPORATI e la redazione di Alessandra BOTTA, Chiara LEPORATI e Giulia RESTA, il progetto grafico e l'impaginazione di Giancarlo GIOVINE.

<sup>2</sup> TAYLOR 2003, pp. 11-12.

<sup>3</sup> Timothy Taylor (1960-), archeologo britannico, attualmente professore di “Preistoria dell'umanità” all'Università di Vienna; tra le opere più note merita di essere citata – anche per i forti nessi che essa ha con alcune delle tematiche discusse in questa sede – la sua monografia di esordio: *The Prehistory of Sex: Four Million Years of Human Sexual Culture* (TAYLOR 1996).



legati ai modi in cui una cultura organizza, costruisce, percepisce, esprime, interpreta e rappresenta la propria *identità* e l'insieme di valori, idee, sentimenti e relazioni che possono renderla tale, differenziandola rispetto alle società circostanti e alla realtà di chi tenta di farsene interprete.

La IV edizione del convegno di *Antropologia e Archeologia a confronto* nasce dunque con l'obiettivo di approfondire le valenze spesso ambigue della nozione di *amore* esplorandone le frontiere più estreme, così come possono essere colte problematicamente attraverso l'indagine antropologica e l'archeologia, nel rispetto di quella che sin dal 2010 è stata la formula adottata per questa serie di incontri<sup>4</sup>, sempre volti a stimolare un confronto costruttivo e dialettico tra le diverse prospettive disciplinari che possono concorrere a una migliore comprensione delle radici e dei moventi dell'agire e del sentire umano.

Partendo da questi presupposti, il concetto di *amore* è stato al centro di una riflessione aperta, relativistica e contestuale volta ad approfondire le varie possibili sfumature, privilegiando al contempo le metodologie interpretative che maggiormente si prestano a superare o, almeno, ad aggirare le distorsioni e/o le contraddizioni che sono spesso insite nella documentazione disponibile: da quella figurata, orale o scritta frutto di una trasmissione più o meno diretta o mediata, a quella raccolta sul campo con gli strumenti e i metodi dell'osservazione partecipata o quelli della ricerca archeologica, con tutte le criticità e i filtri simbolici, rituali o materiali che possono caratterizzarla, cui spesso si aggiungono i limiti e i pregiudizi androcentrici, modernisti, occidentalistici ed etnocentrici che ogni interprete/osservatore più o meno consapevolmente porta con sé<sup>5</sup>. Per gli scopi sin qui sinteticamente riassunti sono state individuate sei macroaree tematiche di confronto e di discussione, configurate e definite in modo tale da rimanere volutamente aperte e generiche al fine di consentire, per quanto possibile, quella compenetrazione disciplinare auspicata, spesso scoraggiata dalla sola apparente contrapposizione tra l'approccio prevalentemente materialistico dell'archeologia e dell'antropologia fisica e quello – dove possibile – partecipato e relativistico dell'antropologia culturale e delle altre scienze sociali.

Gli argomenti proposti, dunque, pur non avendone l'inflessione, si configurano in primo luogo come potenziali interrogativi, esemplificativi di altrettante domande che l'indagine sul concetto di *amore* può porre all'interprete che voglia recuperarne il senso muovendosi tra la sfera complessa e articolata delle ideologie e quella più o meno concreta fatta di oggetti, di gesti, di segni o di luoghi. In modo tale da passare dall'*amore* inteso come sistema di relazioni astratte o reali, all'*amore* da intendere come coordinata di una traiettoria antro-poietica<sup>6</sup>, volta a definire l'identità di un individuo dando una "veste" culturale alla sua dimensione biologica e/o temporale (*Figg. 1-3*)<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> NIZZO 2011a; NIZZO, LA ROCCA 2012; NIZZO 2018c.

<sup>5</sup> HELLER 1980, GIDDENS 1992, BAIRD 2003, FORNI, PENNACINI, PUSSETTI 2006, JANKOWIAK 2008, BURTINI 2011, GRAY, GARCIA 2013, BRAMBILLA, THAM 2018, BACA ZINN, HONDAGNEU-SOTELO, MESSNER, NAWYN 2019.

<sup>6</sup> In senso remottiano: cfr. REMOTTI 1999, ID. 2006 e, da ultimo, ID. 2013.

<sup>7</sup> Per questo contributo introduttivo ci è parso utile offrire al lettore un corredo di immagini esemplificative delle questioni trattate interamente desunte da un celebre volume collettaneo realizzato ai primi del '900 e caratterizzato da un corredo illustrativo impressionante per qualità e quantità (HUTCHINSON 1915-1923). Consapevoli del carattere

Un aspetto, quest'ultimo, che, per la sua stessa problematicità e per la peculiarità delle questioni che esso pone in una prospettiva archeologica, si ritiene, possa essere meritevole di un rapido (e inevitabilmente parziale) inquadramento metodologico, volto a fornire qualche puntualizzazione utile per una migliore identificazione di alcuni degli spunti di riflessione sui quali si sono andate concentrando le traiettorie euristiche dei partecipanti all'incontro.

## *II. Prospettive e metodi per "scavare" i pregiudizi. La costruzione socioculturale del "corpo"*

Come si è accennato e come è noto ormai da tempo, tra i principali pregiudizi da smantellare nel tentativo di proporre una lettura relativistica e contestuale di qualunque società vi è quello correlato alle cosiddette opposizioni biologiche fondate sul sesso e/o sull'età degli individui<sup>8</sup>.

Sin dalla prima metà del secolo scorso, infatti, grazie soprattutto alle ricerche dell'antropologa americana Margaret Mead (1901-1978)<sup>9</sup> (*Figg. 4-5*), cominciò a emergere con sufficiente chiarezza che ciò che traslatamente possiamo definire *amore* – nella complessità delle sue manifestazioni e significati – non è frutto di una predisposizione naturale oggettiva quanto, piuttosto, di complessi condizionamenti culturali, soggetti a sensibili variazioni da una società all'altra. Alla staticità binaria dell'ottica biologica e genetica ha cominciato dunque a sostituirsi la permeabilità dei condizionamenti sociali, sottraendo, almeno sul piano storico-culturale, un aspetto apparentemente oggettivo come quello della percezione delle categorie sessuali alla logica delle scienze naturali.

Un processo ermeneutico e relativizzante che, in un contesto concettualmente più ampio, ha consentito di comprendere come la medesima fluidità potesse contraddistinguere la percezione del "corpo" e della "corporeità", destinate anch'esse a mutare nel tempo a seconda dei costumi, dell'estetica, delle pratiche sociali e, più in generale, della cultura di appartenenza (lo *habitus* nell'accezione teorizzata da P. Bourdieu) di ciascun individuo in relazione al sesso e alla classe d'età<sup>10</sup>.

---

ormai inevitabilmente superato e/o etnocentricamente deviato di molte delle interpretazioni/deduzioni in esso presentate, abbiamo comunque voluto preservare le didascalie originali, ritenendole un utile documento della storia degli studi, sul quale, tuttavia, non c'è modo, tempo, né competenza da parte dello scrivente per offrire in questa sede commenti e approfondimenti specifici.

<sup>8</sup> La breve sintesi che segue costituisce lo sviluppo aggiornato di quanto è stato dapprima anticipato in NIZZO 2013 e, poi, più diffusamente discusso e approfondito in NIZZO 2015, pp. 244-256, in una prospettiva volta a ricostruire e conciliare storiograficamente sia in chiave archeologica che antropologica l'evoluzione dell'indagine sui temi del *gender* e dell'*ageing* attraverso il filtro della documentazione funeraria. A quest'ultimo scritto si rinvia per una più compiuta rassegna della bibliografia di riferimento, in questa sede limitata ai contributi più rilevanti e più recenti dedicati alle tematiche in discorso.

<sup>9</sup> Cfr., in particolare, MEAD 1928, EAD. 1935, EAD. 1949, EAD. 1956. Sull'opera e la vita di M. Mead cfr., da ultima, LUTKEHAUS 2008 e, sinteticamente, FABIETTI 1991, pp. 65-67, S. ATRAN, s.v., in BONTE, IZARD 2009, pp. 531-532; per una prospettiva (auto-)biografica molto istruttiva: MEAD 1972 e BATESON 1984. Sulla sua recezione in campo archeologico cfr. SØRENSEN 1998.

<sup>10</sup> Su questi temi si vedano, in generale, TURNER 1992, YATES 1993, THOMAS, TILLEY 1993, SHILLING 1993, CSORDAS 1994, FOXHALL 1994, TREHERNE 1995, MESKELL 1996, JOYCE 1999, TILLEY 1999, THOMAS 2000, RAUTMAN 2000,

Il “corpo” così come l’ “orientazione sessuale”, dunque, possono certamente risultare “naturali” nella loro essenza biologica ma, nella sostanza, sono l’esito di una lunga elaborazione culturale e simbolica che, per essere adeguatamente indagata, deve emanciparsi da preconcetti androcentrici – spesso aggravati dalla prospettiva “occidentale” degli interpreti/osservatori – e abbandonare quella concezione generica della “sessualità” che non tiene conto delle forme e dei meccanismi della differenziazione sociale dei sessi e della costruzione dell’identità sessuale che sono oggi invece più correttamente e problematicamente esemplificati dal concetto di *genere*, solitamente espresso con il corrispettivo termine inglese: *gender*.

Lo spettro semantico del *sexo sociale* è infatti caratterizzato da molteplici sfaccettature (mascolino, femminile, androgino e tutte le possibili interferenze, sovrapposizioni e contaminazioni esistenti tra uno e l’altro ambito), che non sono affatto il riflesso di una evoluzione culturalmente e storicamente lineare ma possono essere il frutto di una scelta deliberata o indotta (come la castrazione, inflitta o volontaria) o di un processo di negoziazione, soggetto, peraltro, a mutazioni più o meno codificate e ritualizzate nel corso della vita umana, in rapporto alle variabili del *tempo sociale* e di quello *biologico*, senza escludere naturalmente la possibilità di una simultanea convivenza in un singolo individuo di più *generi* e/o di più identità/istinti sessuali distinti<sup>11</sup>.

Parimenti, l’*identità sessuale* può anche essere volontariamente *inespressa* o *negata* (ad esempio, attraverso l’ascetismo o l’astensione sessuale) o violentemente naturalizzata (mediante la discriminazione/eliminazione delle differenze, quali la ghettizzazione e/o la soppressione fisica degli omosessuali praticata durante i regimi nazionalistici novecenteschi), come ha avuto modo di evidenziare in una prospettiva sociologica e filosofica, tra gli altri, Michel Foucault (1926-1984)<sup>12</sup>, cui si deve una

---

CHAPMAN 2000, SWEENEY, HODDER 2002, HAMILAKIS, PLUCIENNIK, TARLOW 2002, MESKELL, JOYCE 2003, NILSSON STUTZ 2003, HODDER, HUTSON 2003, pp. 106 ss. e *passim*, GILCHRIST 2004, FOWLER 2004, JOYCE 2004, EAD. 2005, CUOZZO 2004-2005, SOFAER 2006, TURNER 2008, JOYCE 2008, NILSSON STUTZ 2008, FAHLANDER, OESTIGAARD 2008, REBAY-SALISBURY, SØRENSEN, HUGHES 2010, SØRENSEN, REBAY-SALISBURY 2012, GOWLAND, THOMPSON 2013, GUIDI, CUOZZO 2013, NIZZO 2015, pp. 460-481, Id. 2018e, FOWLER 2018.

<sup>11</sup> Come ha molto puntualmente evidenziato Ann Oakley (1944): «“Sesso” è un termine biologico: “genere” è psicologico e culturale. Il buon senso suggerisce che questi siano meramente due modi di vedere una stessa distinzione e che qualcuno, per esempio, che appartiene al sesso femminile automaticamente apparirà al corrispondente genere (femminile). In realtà non sempre è così. Essere un uomo o una donna, un bambino o una bambina, dipende dall’abito, dalla gestualità, dall’occupazione, dalla rete di relazioni sociali e dalla personalità, e non dal fatto di possedere un determinato apparato genitale. Questa affermazione abbastanza sorprendente si fonda su una serie di fatti. In primo luogo, gli antropologi hanno documentato una variazione molto ampia delle forme in cui le diverse culture definiscono il “genere”. È vero che ogni società impiega il sesso biologico come criterio per l’inclusione in un genere, ma oltre a questo semplice punto di partenza, non esistono culture che siano completamente d’accordo su cosa distingua un genere da un altro. Non c’è bisogno di dire che ogni società crede che le proprie definizioni di genere corrispondano alla dualità del sesso biologico» (OAKLEY 1972, cit. nella traduzione italiana edita in DIAZ-ANDREU 2000, p. 324). Le intuizioni della Oakley vennero ulteriormente sviluppate soprattutto nel corso degli anni ’80 nell’ambito di una più compiuta riflessione di stampo femminista sulle dinamiche del *gender*, sfatando molti preconcetti fondati su basi apparentemente biologiche: ROSALDO, LAMPHERE 1974, FAUSTO-STERLING 1985, KELLER 1985, WITTIG 1985, DE LAURETIS 1986, BUTLER 1990, REEVES SANDAY, GALLAGHER GOODENOUGH 1990, LAQUEUR 1990, LOCK 1993, PUSSETTI, BORDONARO 1999, BUSBY 2000, FAUSTO-STERLING 2000, BUSONI 2000, FORNI, PENNACINI, PUSSETTI 2006, DONNAN, MAGOWAN 2010, BACA ZINN, HONDAGNEU-SOTELO, MESSNER, NAWYN 2019.

<sup>12</sup> FOUCAULT 1978-1985.

rilettura in termini *biopolitici* della presunta opposizione biologica uomo/donna, da intendere alla stregua di un processo di *naturalizzazione* scientifica della realtà; uno *habitus* cognitivo imposto dalle scienze naturali attraverso il quale veniva reificato (e, quindi, riprodotto) l'ordine sociale e culturale esistente, ponendo ai margini (o, addirittura, *annullando/negando*) tutto ciò che poteva essere percepito come *deviante e/o strano (queer)*<sup>13</sup>. Fino ad assimilare tale pretesa “devianza” a una vera e propria anomalia sistemica, ulteriormente aggravata da quegli stessi fattori biologici che inevitabilmente impediscono la *perpetuazione genetica* di un'identità di genere *atipica* (con tutti i correlati culturali, comportamentali, ideologici e materiali che essa può presupporre) se non per tramite di compromessi che, paradossalmente, possono presupporre la negazione dell'istinto sessuale innato che la caratterizza.

Sul piano propriamente archeologico, come si è già avuto modo di evidenziare, una delle principali chiavi di lettura per la *codifica sociale* del passato e la ricostruzione delle dinamiche ideologiche e/o dei *cortocircuiti* cui ciascun *sistema culturale* è sovente esposto è costituita dalla valutazione del modo in cui i corredi funerari vengono articolati, disposti, modificati rispetto ai connotati biologici dei defunti, primi tra tutti il sesso e l'età. Uno strumento del quale l'archeologia funeraria, nel momento stesso in cui ha cominciato a sviluppare una *sensibilità contestuale*, si è avvalsa, senza, tuttavia, mai riuscire appieno a coglierne la complessità. Ciò che veniva semplicisticamente ritenuto oggettivo sulla base di preconetti schematismi biologici radicati nelle nostre coscienze per tramite ideologico, a un riscontro più accorto si manifestava – come quasi tutto ciò che è *umano* e, al tempo stesso, *culturale* – dotato di quella fluidità e permeabilità difficilmente riconducibili entro l'astrattezza e l'univocità delle categorizzazioni scientifiche<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Alle riflessioni della filosofa poststrutturalista americana Judith Butler (1956-) si deve, tra le altre cose, lo sviluppo della nozione di «*gender performativity*» (BUTLER 1990) nell'ambito del più ampio dibattito correlato alla «*queer theory*» (DE LAURETIS 1991), lo studio degli atteggiamenti sociali considerati *devianti (queer = strano* e, per traslato, *omosessuale*) perché opposti rispetto a quelli culturalmente codificati. Per la Butler (che attinge ampiamente ai lavori citati di Foucault ulteriormente integrati attraverso il filtro psicanalitico e semiotico delle teorizzazioni di Lacan, de Beauvoir, Derrida, Kristeva e di Freud) il genere, il sesso e la sessualità sono un costruito culturale, riconosciuto socialmente attraverso l'*esibizione* quotidiana (*performativa*) dell'identità sessuale che viene attribuita a ciascuno *nella e dalla* comunità di appartenenza (BUTLER 1993). Il *gender*, quindi, è il risultato di un lento processo di *naturalizzazione* (ideologico, culturale, politico, religioso ecc.) attraverso il quale vengono delineate le *norme sessuali* di riferimento alle quali ciascuno è indotto ad attenersi nella *performance sociale*; in ossequio a tale «*gendered norm*» ogni individuo costruisce artificialmente un'identità sessuale e personale coerente, conformandosi al vestiario, agli atteggiamenti e ai codici espressivi (compresi i *generi* linguistici) consuetudinariamente attribuiti al suo genere biologico, indipendentemente dalla sua effettiva connotazione sessuale, la quale, in molti casi, rimane relegata in una dimensione intima, destinata a rimanere inespressa se non, addirittura, esclusivamente inconscia (per una applicazione all'indagine etnografica di tali tesi cfr., ad esempio, BUSBY 2000, con ulteriori riferimenti). Per una sintesi antropologica più generale su queste tematiche cfr. LEWIN, LEAP 2002, BAIRD 2003, GIFFNEY, O'ROURKE 2009, BERNINI 2017, Id. 2018, BACA ZINN, HONDAGNEU-SOTELO, MESSNER, NAWYN 2019. Tali teorizzazioni sono state ampiamente recepite anche in campo antichistico e archeologico (cfr. SCHMIDT, VOSS 2000, GILCHRIST 2004, FISHER, LANGLANDS 2015), in particolare in quei casi in cui la «*gender performativity*» risulta riconoscibile nella sua *materialità*, come strumento per la costruzione dell'identità sessuale di ciascun individuo, sovente attraverso una sequenza più o meno complessa di “riti di passaggio” (cfr., ad esempio, le ricerche condotte dalla Joyce in ambito mesoamericano precolombiano: JOYCE 1999, EAD. 2000, EAD. 2001, EAD. 2002).

<sup>14</sup> ARNOLD, WICKER 2001, NIZZO 2015, pp. 272-275 con rif.

La valutazione critica delle analisi biologiche e degli sviluppi euristici dell'antropologia fisica ha rappresentato una fondamentale acquisizione sotto quest'ultimo punto di vista, mettendo in evidenza non solo le difficoltà insite in questo tipo di analisi (in relazione allo stato di conservazione dei resti e/o alla loro maggiore o minore perspicuità biologica) ma anche le potenziali distorsioni interpretative che potevano scaturirne con la conseguente sopravvalutazione e/o sottovalutazione di una o più delle componenti in gioco.

L'indagine archeologica ha dovuto quindi confrontarsi non solo con le ambiguità biologiche – nei loro risvolti fisici effettivi quali l'ermafroditismo e/o nelle loro risultanze osteologiche – e culturali – connesse alla percezione che ciascuno di noi può avere (per scelta e/o condizionamenti esterni) del proprio sesso e alla volontà o meno di esternarla – ma anche con quelle derivanti dai condizionamenti ideologici e/o rappresentativi che possono connotare la formazione del corredo funebre e influenzare le stesse pratiche funerarie a seconda degli individui legittimati a concorrervi. Casi come quello del principe/principessa di Vix (*Fig. 6*)<sup>15</sup> costituiscono un esempio emblematico delle molteplici difficoltà interpretative esistenti in tal senso e pongono gli interpreti di fronte alla necessità di spogliarsi delle proprie categorie per aprirsi a scenari anche inconsueti, rendendosi disponibili ad accettare e/o a postulare realtà nelle quali i ruoli (e/o gli *apparati* materiali e iconografici ad essi correlati) possono essere invertiti rispetto alle aspettative insite nel nostro *modello di civiltà*, come peraltro dimostrano diversi altri casi riscontrati archeologicamente quali quelli delle “donne guerriere” scitiche, identificate con le amazzoni della tradizione erodotea, o quello delle donne vichinghe<sup>16</sup>. Questo, tuttavia, non significa presupporre società-specchio nelle quali il ruolo degli uomini risulti assorbito dalle donne – creando fortunate sebbene assai semplicistiche teorie come quella del *mütterrecht*/matriarcato di J.J. Bachofen (1815-1887)<sup>17</sup> – quanto, piuttosto, essere aperti e disponibili a interpretare la documentazione senza preconcetti androcentrici (o, sul fronte femminista, ginocentrici), anche col supporto della ricerca etnografica. L'esistenza di società a organizzazione matrilocale e matrilineare, pur potendo prevedere un controllo femminile dei mezzi di produzione e della distribuzione dei beni, non implica necessariamente forme di gestione del potere di tipo matriarcale come quelle prospettate da M. Gimbutas (1921-1994) per il Neolitico europeo sulla base di una eccessiva enfasi data alla diffusione di motivi iconografici femminili che, assecondando alcune reminiscenze bachofeniane, l'aveva indotta a sopravvalutare il ruolo sociale delle donne e a creare il falso mito di una Europa pacifica ed egualitaria,

<sup>15</sup> Una sepoltura celtica di rango principesco dell'inoltrato VI secolo a.C., la cui effettiva identità sessuale è stata a lungo oggetto di dibattito a partire da una non facile interpretazione dei tratti dimorfici delle porzioni ossee superstiti, che hanno portato gli archeologi a formulare ipotesi anche nettamente contrastanti sulla natura e il significato simbolico e sociale del corredo in relazione al sesso presunto del suo detentore: ARNOLD 1991, PARKER PEARSON 1999, p. 97; sul contesto e la sua controversa codifica simbolica cfr. ROLLEY 2003 e ARNOLD 2012.

<sup>16</sup> PARKER PEARSON 1999, pp. 99-102, con riferimento alle ricerche sul tema di T. Taylor (TAYLOR 1996), A. Stalsberg (STALSBERG 1991) e L. H. Dommasnes (DOMMASNES 1991, EAD. 1992).

<sup>17</sup> Sul tema cfr. J. RATTNER, G. DANZER, “Johann Jakob Bachofen und die Mutterrechtstheorie”, in AA.VV., *Europäische Kulturbeiträge im deutsch-schweizerischen Schrifttum von 1850-2000*, Würzburg 2003, pp. 9-28.

organizzata matrilinearmente e devota a una dea-creatrice partenogenica (*Fig. 7*)<sup>18</sup>. Un cortocircuito interpretativo riecheggiato nel brano di Taylor citato in apertura e che può costituire un utile spunto di riflessione per i temi oggetto di discussione e di confronto in questo incontro.

Tra i fraintendimenti più comuni spiccano naturalmente quelli connessi a una interpretazione acritica della cultura materiale volta a categorizzarne il carattere sessuale sulla base di deduzioni ovvie ma, spesso, eccessivamente generiche, come la pertinenza esclusiva delle armi a individui di sesso maschile e quella dei gioielli alle donne<sup>19</sup>. Una tale attribuzione, seppur corretta in linea di principio e come tendenza generale, tende infatti ad appiattare la lettura sociologica, simbolica e rituale dei corredi funerari che, invece, risulta molto spesso sostanziata da *inversioni*, *alterazioni* o, anche, *contraddizioni* della dimensione reale e quotidiana dei viventi; un processo reso ancora più complesso dalla partecipazione alla cerimonia funebre di soggetti di genere e sesso diverso, con ruoli spesso fra loro distinti che, talvolta, potevano essere più o meno consapevolmente riversati nel patrimonio semantico del corredo funerario senza per questo essere chiaramente e/o archeologicamente distinguibili. Tale circostanza, ad esempio, può verificarsi nel caso delle offerte di congiunti effettuate nella sepoltura e/o attraverso la deposizione nel corredo di utensili o strumenti utilizzati nel corso del rituale e privi di rapporti diretti con il defunto.

A una lettura superficiale del corredo e in mancanza di elementi che ne integrino o smentiscano l'interpretazione, tali attributi possono essere considerati di diretta pertinenza dei defunti, alterando la ricostruzione della loro effettiva identità. La stessa circostanza può verificarsi in sepolture fortemente ideologizzate come quelle pertinenti a soggetti di rango per i quali lo *status* (ma anche l'origine etnica, l'appartenenza familiare e/o quella culturale) può prevalere sull'effettiva identità sessuale, come avviene nel caso di sepolture principesche infantili e/o femminili, connotate, molto spesso, da attributi maschili legati all'esercizio del potere, loro spettanti per discendenza e/o matrimonio<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> GIMBUTAS 1989, EAD. 2005, in particolare pp. 167-183. Per una critica a tale interpretazione e all'approccio che essa presuppone cfr. L. M. MESKELL, "Goddesses, Gimbutas and New Age Archaeology", in *Antiquity* 69, 1995, pp. 74-86 (ma cfr., *contra*, K. BERGGREN, J. HARROD, "Understanding Marija Gimbutas", in *Journal of Prehistoric Religions* X, 1996, pp. 70-73), PARKER PEARSON 1999, pp. 124, 161-164, BAILEY 2005, con ampia sintesi teorica della complessa questione dell'interpretazione simbolica delle statuette antropomorfe neolitiche. Per un aggiornato profilo biografico della Gimbutas cfr. MELANDRI 2013, pp. 267-282.

<sup>19</sup> Come rilevato sin dalla pionieristica analisi di CONKEY, SPECTOR 1984. Su questi temi si vedano inoltre GIBBS 1987, WYLIE 1991, STROMBERG 1993, NELSON 2004, EAD. 2006, SØRENSEN 2006, NELSON 2007, BOLGER 2012, ARNOLD 2016 e i vari contributi raccolti in GHISLENI, JORDAN, FIOCCOPRILE 2016, PRADOS TORREIRA, LÓPEZ RUIZ 2017 e FRIES, GUTSMIEDL-SCHÜMANN, MATIAS, RAMBUSCHECK 2017, volumi, questi ultimi due, particolarmente attenti anche alle modalità di *musealizzazione* del *gender*. Per una bibliografia on-line costantemente aggiornata su queste tematiche si rinvia a < <http://www.pastwomen.net/bibliografia> >.

<sup>20</sup> Un caso, quest'ultimo, indagato ad esempio da G. Bartoloni per l'Italia centrale preromana sulla base della presenza di carri e/o armi (reali o simboliche) in deposizioni chiaramente femminili (BARTOLONI, GROTTANELLI 1989, BARTOLONI 1993; BARTOLONI, DE SANTIS 1995, BARTOLONI 2003, pp. 123-129, NIZZO 2015, pp. 353-354 con rif.) o da Sam Lucy nell'esame comparato di due necropoli anglosassoni nelle quali il confronto fra i dati osteologici e la presenza di attributi come armi e gioielli dimostrava che la presenza di questi ultimi non era sempre da correlare a una opposizione di genere ma doveva, piuttosto, essere legata a fattori parentelari, culturali o etnici (LUCY 1997).

Alle analisi osteologiche e, in particolare, a una progressiva acquisizione di sensibilità da parte degli archeologi rispetto alle problematiche dell'antropologia fisica si deve, a partire soprattutto dagli ultimi 20 anni, il superamento di molti dei pregiudizi che hanno a lungo caratterizzato i processi interpretativi dell'archeologia tradizionale. Casi come quelli citati evidenziano, infatti, che in assenza di dati oggettivi quali quelli biologici è quasi impossibile pervenire a una corretta valutazione del *record* in termini di *gender*. L'analisi paleobiologica, quindi, ha paradossalmente contribuito ad accelerare in campo archeologico quel processo di "denaturalizzazione" del *gender* avviato dall'antropologia sociale e dalla psicoanalisi, dimostrando le contraddizioni e le lacerazioni spesso esistenti tra *sexo sociale* e *sexo biologico*<sup>21</sup>. La ricostruzione del ruolo della donna nelle società del passato si è così arricchita di molteplici sfumature che hanno permesso non soltanto di individuare singoli casi eccezionali come quello citato di Vix, quanto piuttosto di pervenire alla ricostruzione di situazioni ben più complesse, sfumate e articolate, consentendo all'archeologia di postulare e/o riconoscere l'esistenza di *generi* solitamente destinati a non lasciare tracce evidenti nella cultura materiale e/o nella documentazione archeologica, come avviene nel caso dei *berdaches* (ermafroditi) o degli omosessuali<sup>22</sup>; una acquisizione, quest'ultima, che consentendo finalmente un embrionale superamento del tradizionale dualismo sessuale sul piano pratico oltre che su quello teorico, ha schiuso per la prima volta il campo a una effettiva archeologia dei *genders*, a una *queer archaeology* in grado finalmente di cogliere ciò che può apparire come *diverso, strano e deviante* nel suo reale contesto significativo, in quanto manifestazione della negoziazione dell'identità effettiva di ciascuno rispetto alla codificazione massificante<sup>23</sup>.

Ma, come si è accennato, i meccanismi che sovrintendono alla costruzione di *una o più* identità di genere così come la loro eventuale negoziazione possono essere correttamente compresi solo se calati all'interno di un'altra variabile, quella correlata al *tempo*, nella sua dimensione biologica e sociale.

L'*età*, infatti, così come il sesso, costituisce un parametro fondamentale per la codifica sociologica dell'identità di ciascun individuo, come ha sin dal principio del XX secolo evidenziato l'antropologia sociale attraverso l'analisi e la ricostruzione di quei *riti di passaggio* che, scandendo l'esistenza terrena dalla nascita alla morte, sono, in buona parte, strettamente correlati a fattori di carattere biologico connessi alla crescita e/o allo sviluppo degli organi sessuali e, con essi, alla progressiva

<sup>21</sup> PARKER PEARSON 1999, pp. 95-96, HODDER, HUTSON 2003, pp. 107-108.

<sup>22</sup> Si veda, ad esempio, l'analisi condotta da Timothy Yates sulle incisioni rupestri svedesi dell'età del Bronzo (classificate attentamente sulla base dell'intreccio di *attributi corporei*, come il fallo eretto, la muscolatura prominente, i capelli lunghi, e di *connotati materiali* quali la presenza/assenza di armi) nelle quali alcune raffigurazioni di individui di sesso maschile in atteggiamento apparentemente *matrimoniale* ha indotto l'autore a postulare l'esistenza di pratiche di tipo omosessuale: YATES 1993. Su queste tematiche, in generale, cfr. PARKER PEARSON 1999, p. 98, DIAZ-ANDREU 2000, pp. 330 e ss., KNÜSEL, KNÜSEL, RIPLEY 2000, HODDER, HUTSON 2003, pp. 110-112 con bibl. Sulle problematiche connesse all'interpretazione delle dinamiche sessuali e di genere attraverso la loro codifica artistica, figurativa e simbolica (con ripercussioni inevitabili anche per la sfera funeraria) cfr. KAMPEN 1996, KOŁOSKI-OSTROW, LYONS 1997, FISHER, LANGLANDS 2015.

<sup>23</sup> Cfr. a tale proposito DOWSON 2000, ID. 2006, TERENDY, LYONS, KELLEY 2008, DOWSON 2009, BLACKMORE 2011 ALBERTI, DANIELSSON 2014.

acquisizione e/o costruzione culturale della coscienza di genere e, più o meno conseguentemente, dell'identità sessuale<sup>24</sup>.

Sul fronte teorico e interpretativo l'archeologia ha tardato sensibilmente a sviluppare tale consapevolezza, per le stesse difficoltà insite nell'individuazione delle tracce materiali di rituali di per sé destinati a rimanere immateriali, come quelli che segnano la transizione all'età adulta; una difficoltà che, ovviamente, è ancora di più accentuata nelle culture prive di fonti letterarie e iconografiche adeguate per condurre approfondimenti in tal senso<sup>25</sup>. Ancor più che per il sesso, infatti, è solo con l'affinamento delle tecniche correlate all'esame paleobiologico dei resti ossei che è divenuto possibile pervenire a una attendibile ricostruzione dell'età di ciascun individuo e della composizione demografica del riflesso funerario della sua *comunità* di appartenenza; con alcuni limiti quasi insuperabili, come quelli connessi alla sottovalutazione dell'età effettiva dei soggetti *anziani*, i cui tratti biologici sono sovente destinati a rimanere sfuggenti, con un loro conseguente appiattimento nella categoria *ambigua e generica* degli adulti<sup>26</sup>.

Le problematiche connesse alle dinamiche di conservazione dei resti ossei degli infanti – meno consistenti e più delicate rispetto a quelle degli adulti – rendono

<sup>24</sup> Sul tema dell'*iniziazione* nell'infanzia e, soprattutto, nell'adolescenza, in chiave antropologica, si vedano le ricerche condotte da A. Schlegel e H. Barry III a partire dagli anni '70, interessanti per la ricchezza della documentazione raccolta e discussa ma metodologicamente fuorviate dal ricorso abbondante al metodo e alla prospettiva cross-culturale: SCHLEGEL, BARRY 1979, BARRY, SCHLEGEL 1980, SCHLEGEL, BARRY 1980, I.D. 1991, SCHLEGEL 1995. Sulla questione cfr., inoltre, LA FONTAINE 1978 ed EAD. 1985. Per l'approccio alle problematiche rituali dell'iniziazione, intesa come stadio liminale («*Betwixt and Between*») della «*communitas*» secondo l'impostazione di V.W. Turner, cfr. il volume collettaneo di MAHDI, FOSTER, LITTLE 1987, da confrontare criticamente con BELL 2009, pp. 263 ss.

<sup>25</sup> Per quel che concerne l'archeologia del Mediterraneo classico non sono mancati studi importanti sulle iniziazioni maschili e femminili nel passaggio dall'infanzia all'età adulta, ma si è quasi sempre trattato di lavori incentrati sulla documentazione letteraria e/o figurativa (si vedano, ad esempio, gli ormai classici lavori di Giulia Sissa ed Eva Cantarella dedicati alle tematiche della sessualità nel mondo antico: SISSA 2013, CANTARELLA 2016), spesso caratterizzate da una scarsa propensione all'analisi sistematica dei dati per le fasi più antiche preletterate. Si vedano, a titolo esemplificativo e non esaustivo, le ricerche condotte in tal senso da TORELLI 1984, I.D. 1990, DODD, FARAONE 2003, CONNELLY 2007, BECKER 2007, I.D. 2011, MASSA-PAIRAULT 2011 e l'ancora oggi fondamentale sintesi operata sul tema da A. Brelich, con ampi riscontri etnografici (BRELICH 1969). Sul fronte teorico postprocessuale si veda l'ottima sintesi di GILCHRIST 2004, nella quale viene posto l'accento, in particolare, sulla contrapposizione fra una prospettiva tradizionale volta a privilegiare il concetto di «*life cycle*» e quella affermatasi più di recente intorno al concetto di «*life-course*», le cui potenzialità interpretative consentono una più puntuale interrelazione fra fattori quali il tempo, lo spazio, la «*social memory*» e l'«*embodiment*»: «*The life-course model should be distinguished from the life cycle, which carries overtly biological and cross-cultural overtones. The contrast between life course and life cycle is greater than mere terminology. In the formative stages of theorizing age, this distinction may be as significant as that which contrasted the terms "gender" and "sex" in the fledgling discipline of gender archaeology*» (*Ibid.*, p. 156). Per una recente applicazione del modello del «*life-course*» alla documentazione romana cfr. HARLOW, LAURENCE 2002, I.D. 2008 e I.D. 2007 e a quella Anglo-Sassone cfr. STOODLEY 2000.

<sup>26</sup> WEISS 1973, p. 59, BODDINGTON 1987. Tali problematiche sono state variamente ricondotte o a fattori correlati alla peculiare connotazione fisico-chimica dei tessuti ossei di soggetti morti in età senile che, secondo alcuni, ne favorirebbe la dissoluzione (WALKER, JOHNSON, LAMBERT 1988), o, secondo altri, a un'effettiva scarsa rappresentatività demografica degli anziani in società di tipo preindustriale, per ragioni connesse alle basse aspettative di vita della popolazione (MEINDL, LOVEJOY, MENSFORTH 1983, MEINDL, RUSSELL 1998). Sui problemi dell'*ageing* (inteso nel senso del rapporto tra età e identità) e della determinazione biologica dell'età in una prospettiva «*bioarcheologica*» cfr., da ultimo, le ricerche compiute da R. L. Gowland: GOWLAND 2006, EAD. 2007, SAMWORTH, GOWLAND 2007, GOWLAND 2018, EAD. 2019.



analogamente difficile cogliere le differenze intercorrenti tra le sepolture di questi ultimi e quelle degli individui che hanno raggiunto e superato la pubertà; difficoltà resa ancor più grave dall'esiguità o, addirittura, dall'assenza di corredo che contraddistingue molto spesso i morti prematuri<sup>27</sup>. Forme di selezione e discriminazione funeraria fondate sull'età, inoltre, possono rendere quasi impossibile ricostruire correttamente l'effettiva composizione sociale di una comunità a partire dalla sua proiezione funeraria<sup>28</sup>. Parimenti, come si è già accennato, l'interazione tra i filtri ideologici correlati alla sfera del lutto e quelli connessi all'età possono, in taluni casi, produrre dei veri e propri cortocircuiti simbolici che, se correttamente interpretati, consentono di ricostruire o, almeno, di ipotizzare quali possono essere stati i meccanismi di codifica e costruzione sociale dell'identità individuale in una data società (Fig. 8).

La riflessione filosofica, quella sociologica e quella antropologica, infatti, hanno evidenziato come la percezione dell'età, parallelamente a quella del sesso, può essere *costruita culturalmente*, attraverso una serie di scansioni rituali volte ad attribuire a ciascun individuo i connotati sociali che, convenzionalmente, gli vengono riconosciuti dalla comunità di appartenenza (Fig. 9)<sup>29</sup>. Ricerche come quelle di Johannes Fabian (1937-), in particolare, hanno dimostrato quanto la percezione del tempo vari da una società a un'altra e come la prospettiva degli osservatori possa alterarne sensibilmente l'effettiva interpretazione, costruendo artificialmente una *alterità* che è tale solo se è posta a confronto con la peculiare ottica della moderna civiltà occidentale<sup>30</sup>. La nozione del *tempo* si è così anch'essa relativizzata acquisendo sfumature che consentono di spaziare dall'accezione più ampia (naturale, biologica e cronologica) fino alla sua proiezione in una dimensione *ritmica* (ciclica e/o lineare a seconda di come ciascuna società può percepirne concettualmente lo scorrere)<sup>31</sup>.

Con esiti teorici anche assai significativi, culminati negli anni '90 nella cosiddetta «*Embodied archaeology*», dotata di una prospettiva ermeneutica più attenta ai tempi

<sup>27</sup> Per una sintesi su queste problematiche cfr. DUDAY 2006, pp. 99-114, LEWIS, GOWLAND 2007, HALCROW, TAYLES 2008, REDFERN, GOWLAND 2010, HALCROW, TAYLES 2011, MOORE, LALLY 2011, REDFERN, GOWLAND 2012, BECKER 2018 e, da ultimo, i vari contributi raccolti su questo specifico tema in TABOLLI 2018.

<sup>28</sup> NIZZO 2011b, Id. 2018b, Id. cds (a).

<sup>29</sup> Sulla costruzione rituale del *gender* attraverso pratiche quali quelle *iniziatiche* cfr. i vari contributi editi in LUTKEHAUS, ROSCOE 1995 e, in particolare, ROSCOE 1995 con una prospettiva più ampia estesa all'intero ciclo biotico.

<sup>30</sup> FABIAN 1983.

<sup>31</sup> Tema sviluppato, in particolare, dalla sociologa e antropologa britannica Barbara Adam (ADAM 1990, EAD. 1994, EAD. 1995), autrice di una approfondita riflessione sui vari aspetti connessi alla *costruzione sociale del tempo*, dai risvolti legati alla concezione dell'evoluzione biologica di ciascun individuo, fino a quelli correlati alla nozione del tempo in campo produttivo e lavorativo. Una analisi dalla quale traspaiono chiaramente i profondi nessi esistenti fra gli sviluppi della concezione *scientifico/naturale* del tempo e la sua proiezione *sociale* e viceversa; per la Adam, in particolare, l'alterazione dei tradizionali rapporti con i ritmi della natura sarebbe da ascrivere alla progressiva *industrializzazione* del concetto di *tempo* nella civiltà moderna. Sul tema più ampio della *costruzione sociale* della persona attraverso il rito cfr., da ultimo, LUPO 2011. Sulla evoluzione della concezione del tempo e dell'età nelle società del passato cfr. i vari contributi editi in KERTZER, KEITH 1984, BINSTOCK, GEORGE 1990, KERTZER, LASLETT 1995 (e, in particolare, LASLETT 1995), HARLOW, LAURENCE 2007, SOUVATZI, HADJI 2014 e SOUVATZI, BAYSAL, BAYSAL 2019; per una trattazione della questione in termini *bioarcheologici* cfr. GOWLAND 2006, EAD. 2007, SOFAER 2011.

e ai meccanismi dell'evoluzione biologica così come vengono riflessi attraverso la *ritualità corporea* e i suoi esiti archeologici<sup>32</sup>, tale da consentire di estendere l'attenzione anche oltre la sfera dei riti pre- e post-puberali o di quelli correlati alla nascita/infanzia e alla morte/senescenza (attitudine connaturata al cosiddetto «*life cycle model*») per tentare una valutazione globale della percezione sociale dell'intero corso vitale (il cosiddetto «*life-course model*»)»<sup>33</sup>.

Mutuando dalla riflessione filosofica poststrutturalista della Butler il concetto di «*gender performativity*»<sup>34</sup>, la costruzione dell'identità sessuale – e, con essa, di quella sociale – ha cominciato dunque ad essere calata nella sua dimensione temporale, ponendo l'accento, in particolare, su tutti quei *riti di passaggio* (non solo quelli compresi fra l'infanzia e l'età adulta) che scandiscono la transizione da una fase all'altra della vita biologica, accompagnando (e/o favorendo e, più o meno direttamente, condizionando) *artificialmente e culturalmente* i mutamenti cui il corpo umano è naturalmente soggetto<sup>35</sup>. Una realtà che può manifestarsi in forme tali da lasciare tracce archeologiche riconoscibili, per la presenza di oggetti e/o raffigurazioni artistiche correlate a tali transizioni o per la possibilità di individuarne i segni nelle tracce corporee superstiti<sup>36</sup>. La vestizione della toga virile, l'adozione di una specifica pettinatura, il trattamento della barba incipiente, l'utilizzo di specifiche lozioni, il possesso di armi, utensili e/o vasellame correlati all'età adulta e/o alla condizione di guerriero o sposa divengono, quindi, tutti indizi simbolici per l'individuazione di tali transizioni, alla stregua di atti più difficili da riconoscere nella sfera materiale quali la circoncisione, l'infibulazione e/o il ricorso a determinati tatuaggi (*Fig. 10*).

<sup>32</sup> GOSDEN 1994, THOMAS 1996, MOORE, SCOTT 1997, GILCHRIST 2004.

<sup>33</sup> GILCHRIST 2004, p. 144: «*Rather than focusing on successive stages of the life cycle in isolation, such as childhood, adolescence, old age, and so on, the life-course perspective attempts to understand the experience of human life as a continuum. [...] Life-course approaches are frequently termed "longitudinal" in their attempt to examine both trajectory and transition in human lives [...] Applied to archaeological contexts, the life-course approach has the potential to identify age thresholds that may not correspond with modern Western constructs of age and gender identity [GOWLAND 2001, p. 162]. [...] The life-course framework assists sociologists in analyzing the life experience of different groups and individuals, and connects the discrete human life with varying time scales, emphasizing "the interaction between the passage of individual time, family time and historical time" [ARBER, EVANDROU 1993, p. 11]. The nascent concept of the life course has the potential to link gender with current concerns in other branches of social archaeology, including phenomenological approaches to time and place, social memory, and embodiment*». Cfr. anche GILCHRIST 2012, pp. 1-11. Per un approccio antropologico incentrato invece sul modello del «*life cycle*» cfr. KAUFMAN, MORGAN 2005.

<sup>34</sup> Cfr. *supra*.

<sup>35</sup> SCHMIDT, VOSS 2000, GILCHRIST 2004. Cfr. il caso emblematico dei Sambia della Papuasias studiati da G. Herdt: in tale cultura, infatti, la transizione dall'infanzia all'età adulta per gli uomini risulta scandita da sei stadi iniziatici (compresi tra l'abbandono della madre e la nascita dei primi figli) nel corso dei quali (in modo paradossale rispetto alle *logiche occidentali*) la mascolinità viene progressivamente acquisita per tramite di unioni omosessuali, accompagnate dalla pratica dell'ingestione dello sperma; tali atti sono volti a eliminare l'essenza femminile che si ritiene connaturata a ciascun uomo (coincidente col sangue) e la cui espulsione coincide con il passaggio all'età adulta (a partire dal 4° stadio iniziatico) col quale, gli uomini, possono accedere finalmente a unioni di tipo eterosessuale (HERDT 1987, ID. 1999).

<sup>36</sup> Cfr., ad esempio, le ricerche condotte su tali questioni dalla Joyce in ambito mesoamericano preispanico (JOYCE 1999, EAD. 2000, EAD. 2001, EAD. 2002, EAD. 2008) e dalla Meskell nell'Egitto faraonico (MESKELL 1999).

Il riscontro etnografico consente di ampliare ulteriormente la casistica ma, affinché l'interpretazione colga nel segno, almeno in relazione alla documentazione funeraria, è necessario acquisire una cognizione esatta dell'età dei defunti cui tali segni erano correlati<sup>37</sup>. La morte, infatti, nella sua connaturata tendenza all'*inversione* e/o alla *distorsione* della realtà quotidiana, può annullare o appiattire le effettive valenze simboliche dei *correlati materiali* del tempo biologico, rappresentando un infante come adulto e/o una donna anziana come una giovane sposa. Le sepolture, inoltre, possono rappresentare una sintesi estrema di un intero ciclo vitale e, come tali, produrre una sovrapposizione apparentemente illogica di diversi *attributi temporali* per le ragioni più disparate, quali quelle connesse alle circostanze della morte, allo *status* o all'origine etnica dei defunti, ad esempio. Una serie di filtri, quindi, che fusi con quelli documentari e ideologici sopra citati rendono estremamente difficoltosa se non addirittura fuorviante la ricostruzione sociale a partire dalla sola dimensione funeraria. Una società volta a enfatizzare nella morte il ruolo bellico dei defunti potrà tendere, infatti, a mascherare e ad appiattire le molteplici sfumature correlate all'effettiva età sociale dell'intera componente maschile della comunità, configurando come guerrieri anche coloro i quali non lo erano mai stati (come i bambini) o non potevano più esserlo (come i vecchi). In modo apparentemente paradossale, inoltre, non mancano casi documentati etnograficamente e, in senso più lato, anche archeologicamente in cui i morti prematuri vengono assimilati allo spirito degli antenati, perdendo nella sepoltura quei tratti correlati alla loro età effettiva<sup>38</sup>. In altri casi, invece, l'organizzazione dello spazio e le caratteristiche stesse del rituale possono essere subordinate a fattori connessi, in primo luogo, all'età dei defunti e, quindi, al loro *stato civile*<sup>39</sup>, con forme, quindi, che lasciano prefigurare una sostanziale corrispondenza fra la dimensione funeraria e quella quotidiana<sup>40</sup>; una tale analogia e corresponsione, inoltre, può essere sottoposta a ulteriori elaborazioni ideologiche volte ad arricchirne il significato concettuale, come evidenziato, ad esempio, da Roberta Gilchrist (1965-) nell'esame della distribuzione delle sepolture in alcune chiese medievali, laddove sesso, età e *status* sociale vengono simbolicamente filtrati attraverso i codici espressivi della religiosità cristiana, configurando lo spazio

<sup>37</sup> Su questi temi cfr. la documentazione etnografica menzionata in FOWLER 2004, pp. 45-46 e, in particolare, il materiale raccolto da A. Alvi sul Punjab: «*Inclusion into certain spheres of the adult world may be the point at which full personhood is attained—in the Punjab, Alvi ([ALVI 2001, p. 60]) states that “because an unmarried person cannot take part in gift exchange, he or she has no part in constructing the social world”. Funerary rites exhibit extensive gradations by caste, age and married status, so that “even a grown-up but unmarried person does not receive the full funeral rites” (ibid.). (ibid.). These people can be compared with those in other societies where “even the majority does not reach the final, complete stages of personhood, like the many among the Tallensi who cannot be called ‘nit’ [‘person’...], or those Jivaro who did not have an arutam encounter” ([ALVI 2001, p. 49])»». Per un caso etnografico particolarmente interessante in merito al rapporto tra genere e riti funebri cfr. PUSSETTI 2004 e, più in generale, PUSSETTI 2005.*

<sup>38</sup> Sul fronte etnografico cfr. NATHAN 2000, TALIANI 2006, su quello archeologico cfr., in particolare, l'analisi di Cuozzo sulle necropoli orientalizzanti picentine (CUOZZO 2003) e, più in generale, NIZZO 2011b e MOORE, LALLY 2011.

<sup>39</sup> Cfr. ad. es. il caso evidenziato dalla Meskell per la necropoli del Nuovo Regno di Deir el Medina (MESKELL 1999, EAD. 2000), richiamato puntualmente in GILCHRIST 2004, pp. 152-153.

<sup>40</sup> Circo stanza documentata, ad esempio, in altri sepolcreti come quello di *Pithekoussai*, nel quale l'età e l'origine etnica potevano condizionare la scelta del rito, mentre l'organizzazione spaziale del sepolcreto sembrava riprodurre gli schemi parentali della comunità: da ultimo NIZZO 2016, Id. 2018a, Id. cds (b).

sacro della chiesa come una metafora del percorso iniziatico dei fedeli dalla nascita/battesimo/ingresso-fonte battesimale fino alla morte/resurrezione/altare<sup>41</sup>.

Alcuni anni fa Mike Parker Pearson, uno dei principali teorici della cosiddetta archeologia post-processuale, ripercorrendo rapidamente le tappe della riflessione antropologica sulle problematiche della costruzione culturale dell'identità di genere, affermava: «*Archaeology is a continuous struggle to excavate our own preconceptions and unacknowledged assumptions*»<sup>42</sup>, una frase che ben esemplifica gli sforzi compiuti e in buona parte ancora da compiere perché l'archeologia sia in grado di pervenire a una corretta codifica sociologica delle comunità del passato, in grado di superare i limiti insiti nella nostra stessa mentalità e, conseguentemente, dare maggiore profondità e spessore storico e temporale alle acquisizioni compiute in tal senso dall'antropologia culturale attraverso l'indagine sul campo o dalla psicoanalisi scavando il nostro inconscio individuale e collettivo.

### *III. Descrizione sintetica delle articolazioni tematiche dell'incontro*

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

A differenza di quanto è avvenuto nelle prime edizioni, pur privilegiando relazioni concernenti comunità agricole di tipo preindustriale e di livello protostorico, sono stati incoraggiati interventi dal taglio fortemente interdisciplinare, senza specifici limiti sul piano geografico e/o su quello cronologico, purché suscettibili di un confronto e di una specifica discussione, nell'ambito teorico e metodologico tracciato per ciascuna delle articolazioni tematiche di seguito delineate.

Nel riproporle senza significative modifiche così come sono state lanciate nella *call for papers* del convegno, si è ritenuto utile indicare di seguito in nota l'afferenza dei contributi pervenuti e selezionati a ciascuno degli ambiti tematici suggeriti, così come è stata indicata dagli autori e/o come è stata rivista in sede di definizione del programma da parte del comitato scientifico del convegno<sup>43</sup>.

#### *III.1. L'idea e la percezione dell'amore (Figg. 11-15)*

In questa prima articolazione tematica rientrano i contributi volti a ricostruire o discutere in termini critici e problematici la nozione stessa di *amore* in una data cultura, in rapporto sia alla sfera umana che a quella "divina" o, più latamente, "materiale",

<sup>41</sup> GILCHRIST 2004, pp. 152 ss. e, da ultima, EAD. 2012.

<sup>42</sup> PARKER PEARSON 1999, p. 96.

<sup>43</sup> Come si è già accennato, la trasversalità delle tematiche discusse, ha fatto sì che diversi contributi coprissero più ambiti tra quelli delineati, circostanza cui si è dato di seguito riscontro nella loro distribuzione e che ha suggerito una organizzazione degli interventi indipendente dalla scansione degli argomenti proposta.

indagando altresì le modalità attraverso le quali essa può essersi diacronicamente e sincronicamente definita e trasmessa fino ad approfondire le eventuali dinamiche che possono, nel tempo, aver contribuito più o meno consapevolmente a modificarla o alterarla in seguito al confronto o all'incontro con altre culture. A tal fine e per gli scopi precipui di questo incontro, con il concetto di *amore* si è inteso latamente e traslatamente l'intero ventaglio di percezioni emozionali, affettive e sessuali che può variamente connotare l'esperienza umana, dalle prime fasi in cui si definisce e si esprime l'identità di genere a quelle in cui maturano gli istinti e le inclinazioni sessuali, senza tralasciare la sfera dei sentimenti astratti (desiderio, infatuazione, sogno, nostalgia) o trascendenti (venerazione, devozione, consacrazione, culto, preghiera) che possono costituire parte integrante e, a volte, esclusiva dell'esperienza amorosa. Sul piano specificamente sessuale, l'incontro non si è posto l'obiettivo di approfondire i molteplici e senza dubbio interessanti temi correlati alla *meccanica* o all'*estetica* del sesso, quanto piuttosto le dinamiche culturali, ideologiche, rituali, relazionali e antropo-poietiche che possono contraddistinguere, influenzare e indirizzare le forme e i modi in cui l'*amore* può essere – passivamente o attivamente – esperito o negato<sup>44</sup>.

### III.2. *I gesti, i segni e le espressioni dell'amore (Figg. 16-22)*

I modi e le forme attraverso i quali l'*amore* viene espresso e/o può essere colto dall'interprete/osservatore sono al centro di questa seconda articolazione tematica, nella quale si è cercato di privilegiare la discussione e l'esame di quelle fonti documentarie (materiali, figurate, orali, performatate o scritte) che maggiormente si prestano ad essere fraintese o distorte, come può avvenire, ad esempio, per l'azione dei filtri ideologici e dei codici simbolici connaturati alle rappresentazioni artistiche e/o alle *performance* rituali. Tra questi ultimi spiccano, in particolare, tutti i correlati materiali e gestuali legati alle pratiche funebri, la cui interpretazione è particolarmente rilevante per una accorta ricostruzione della dimensione sociale delle comunità del passato. Una corretta individuazione delle azioni o degli oggetti volti in vario modo a esprimere sentimenti come l'odio, l'amore o il compianto può essere infatti determinante per un corretto inquadramento dell'intero contesto, configurando, ad esempio, il discrimine tra una sepoltura formale, un sacrificio rituale o un atto di violenza intenzionale. Circostanza testimoniata dai casi abbastanza frequenti di sepolture bisome simultanee, spesso composte (o ri-composte) nell'apparenza estetica di un abbraccio e, quindi, semplicisticamente interpretate come proiezione ultraterrena di un sentimento amoroso più o meno affine a quelli consacrati letterariamente da Dante (Paolo e Francesca) o Shakespeare (Romeo e Giulietta), ma che, a una analisi più accorta delle dinamiche tafonomiche, rivelano una natura ben più controversa, in cui l'*amore* si traduce in un mero atto di possesso, nel quale un individuo più o meno consenziente (in rapporto al sistema di valori o credenze vigenti in una data società) può essere assimilato a un bene materiale, incluso nella sepoltura per tramite di un sacrificio rituale.

<sup>44</sup> Rientrano in questo ambito tematico i contributi introduttivi di BURTINI, ALLOVIO e PUSSETTI e le relazioni di RUBINI, POLICETTI, ROSSI, BASILE e PUGLIA, SIRIGU, BOCHICCHIO e MANZO, RAMADORI.

In casi come questi, dunque, la concezione stessa dell'*amore* nelle sue potenziali manifestazioni gestuali, simboliche o espressive, necessita di una preventiva contestualizzazione che, evidenziandone i caratteri effettivi, consenta di attenuare l'influenza e l'azione dei modelli culturali che possono alterare la nostra percezione della realtà. Sempre a partire dalla consapevolezza che l'*amore* non esiste in sé come sentimento assoluto, conforme all'idea che di esso supponiamo di avere, ma può configurarsi in vario modo a seconda del più ampio contesto culturale, storico e ambientale in cui è calata la nostra osservazione. I sistemi di valori, di codici e di relazioni possono infatti seguire in ciascun contesto coordinate ben diverse da quelle che siamo soliti presupporre, con conseguenze dirette nelle modalità di azione e di rappresentazione che possono essere colte e documentate dall'osservatore. Anche perché l'espressione di un *sentimento* è spesso estranea ai codici comportamentali che regolano azioni più o meno meccaniche come quelle legate a esigenze di tipo corporale o funzionale e, pertanto, difficilmente può essere circoscritta entro canoni prestabiliti, restando invece fortemente legata alla situazione e alla condizione emozionale e psicologica, conscia o inconscia, di chi lo vive e sente a vario titolo il bisogno di esprimerlo. A meno che, naturalmente, l'*amore* non sia incardinato nella sfera del culto e che, conseguentemente, la "performance rituale/amorosa" non sia soggetta a una regolamentazione più o meno accurata, caratterizzata, come ha teorizzato J. Tambiah, «*da formalismo (convenzionalità), stereotipia (rigidità), condensazione (fusione) e ridondanza (ripetizione)*»<sup>45</sup>, con tutti i correlati materiali, simbolici e gestuali che pratiche devozionali di questo tipo possono comportare<sup>46</sup>.

### III.3. *L'amore e le sue relazioni ["pericolose"] (Figg. 23-29)*

La manifestazione di un sentimento/istinto "amoroso/sessuale" presuppone necessariamente, almeno a livello metaforico, l'esistenza di un paradigma relazionale tra chi lo esprime e chi ne è il destinatario. La connotazione di quest'ultimo può essere quanto mai varia e spaziare da una dimensione riflessiva e autoreferenziale per estendersi potenzialmente all'intera gamma di ciò che di concreto o di fittizio può essere immaginato, senza alcun limite di tempo o di spazio e, conseguentemente, senza alcun obbligo di reciprocità.

La configurazione di tali relazioni può dunque presupporre codici espressivi estremamente eterogenei, fortemente condizionati dalla natura e dal carattere del destinatario (uomo, donna, adulto, bambino, divinità, antenato, prostituta, personaggio storico, fittizio o ideale, animale, simulacro, amuleto, opera d'arte, luogo, edificio ecc.) e dai suoi eventuali rapporti con l'*emittente* (genitore, amante, marito, figlio, amico, cliente, collega, ricordo, ideale, modello, desiderio ecc.).

<sup>45</sup> TAMBIAH 1995, pp. 130-131. Cfr. in proposito anche NIZZO 2012 e Id. 2015, pp. 449-453.

<sup>46</sup> Rientrano in questo ambito tematico il contributo introduttivo di BONGHI JOVINO e le relazioni di POLICETTI, VIDALE e MICHELI, BASSI e AMORETTI, BELCASTRO e MARIOTTI, JANULARDO, AIELLO e GIARDINA, BERTONI, BONDIOLI con NAVA e SPERDUTI, CAMBRIA, KLEBRINK, DE STEFANO, FELLI, FERRARA e VISCO, GIGANTE, LUSUARDI SIENA con DELLÙ e MATTEONI, ROMANÒ, SANTINI, GIROLDINI, LABATE, SCALCO.

In tal senso, questa terza articolazione tematica si configura come un complemento della precedente, spostando l'attenzione dell'interprete dalla sfera concreta dei gesti, dei segni e delle espressioni che possono manifestare tangibilmente un sentimento d'*amore* a quella dei meccanismi relazionali e dei *canali* di contatto (poesia/canto/espressione artistica, dono, dichiarazione, offerta, venerazione, compianto, consacrazione, eredità ecc.) che esso può presupporre per far sì che la *comunicazione* abbia luogo e il *messaggio* in qualche modo si palesi e/o giunga a destinazione.

Quando i meccanismi relazionali affettivi vengono codificati continuativamente in uno specifico sistema, si può produrre quell'architettura sociale più o meno eterogenea e articolata che convenzionalmente definiamo *famiglia* e che può assumere diversi assetti e forme in ogni cultura a seconda della percezione che in esse si è sviluppata del concetto di *parentela* e delle sue complesse regole e dinamiche; purché queste ultime siano sempre inserite nel più ampio contesto culturale e ideologico di appartenenza, tale, in alcuni casi, da alterare anche profondamente gli eventuali condizionamenti affettivi per subordinarli a moventi di tipo economico o politico, come hanno evidenziato in tempi recenti approcci di tipo transazionalista volti a mettere in discussione gli schemi eurocentrici con i quali si è spesso semplicisticamente ecceduto nell'affrontare lo studio e la ricostruzione dei sistemi di parentela<sup>47</sup>.

Non è un caso, quindi, che tali temi, nel loro complesso, siano tradizionalmente assai cari all'indagine antropologica la quale, sulla base dell'analisi dei vincoli e dei divieti che possono regolare la costruzione di un determinato sistema di relazioni parentali (dal tabù dell'incesto agli obblighi di residenzialità o di trasmissione ereditaria, solitamente focalizzati a partire da una opposizione binaria elementare di tipo sessuale: matrilocalità/patrilocalità o matrilinearità/patrilinearità) ha, sin quasi dalle sue origini, tentato di approfondire il modo in cui una comunità regola socialmente e culturalmente se stessa agendo sui fattori riproduttivi in forme più o meno coerenti con quelle prettamente biologiche, dando luogo a raggruppamenti e comportamenti di cui la ricerca archeologica sulle società di livello protostorico può accorgersi solo sulla base di indizi spesso assai flebili e controversi, quali l'organizzazione interna o esterna delle abitazioni di un villaggio, i meccanismi elementari di produzione e sostentamento, le dinamiche di trasmissione dei beni e, soprattutto, la distribuzione delle sepolture negli spazi funerari; aspetto, quest'ultimo, che solo negli ultimi anni ha cominciato ad essere integrato con indagini scientifiche di tipo paleobiologico e genetico non prive, tuttavia, di molteplici risvolti problematici<sup>48</sup>.

#### III.4. I generi dell'*amore* (Figg. 30-36)

Come si è cercato di evidenziare problematicamente nella premessa, l'*amore* nella sua dimensione affettiva concreta, come espressione spontanea di un sentimento interpersonale caratterizzato da reciprocità e connotato da una componente erotica

<sup>47</sup> Su queste tematiche cfr. STONE 2001, EAD. 2014.

<sup>48</sup> Rientrano in questo ambito tematico i contributi introduttivi di SCODITTI e SPERDUTI e le relazioni di RUBINI, MANFREDI, PEDRUCCI, SCETTINI, BELCASTRO e MARIOTTI, D'ONOFRIO con GALLO, PICCIOLI e SPERDUTI, FARDELLA, MARTINO, MARCHETTA, PUDDU, ZANINI, MODICA, SCALCO.

più o meno pronunciata, è il frutto di una scelta tendenzialmente istintiva che può agire in contraddizione rispetto alla connotazione sociale e culturale che in ciascuna società il *genere* assume, configurandosi – ove sia dato palesarlo – come espressione e interpretazione, per quanto possibile libera e personale, di un'inclinazione e/o di una determinata identità sessuale.

Se, quindi, è innegabile che la natura configuri l'uomo conferendogli predeterminate prerogative biologiche, la scelta del modo o dei modi in cui avvalersene è profondamente legata alla sfera percettiva ed espressiva dell'identità e, pertanto, è soggetta ai meccanismi antropo-poietici che, molto spesso, la indirizzano e/o la plasmano socialmente al fine di perpetuare un determinato sistema assecondando i meccanismi generativi imposti dalla biologia.

Alla dialettica tra identità di *genere* e identità sessuale vuole essere appunto dedicata questa quarta articolazione tematica dell'incontro volta, da un lato, a indagare ove esistano le dinamiche che possono regolare e/o indirizzare ideologicamente la costruzione culturale del sesso sociale e, dall'altro, le forme di resilienza, negoziazione o resistenza eventualmente messe in atto per affermare o, semplicemente, esprimere modelli comportamentali e affettivi ritenuti difformi se non proprio pregiudizialmente “aberranti” rispetto al sentire comune socialmente codificato. Sul primo fronte, dunque, l'attenzione può essere posta sui correlati culturali e materiali che consentono di individuare forme di addomesticazione sociale del sesso biologico (dalla «*gender performativity*» alla configurazione degli attributi che possono accompagnare e/o indirizzare la costruzione di una preordinata identità di genere, grazie a una manipolazione diretta del corpo o alla mediazione di simboli/oggetti/pratiche sessualmente connotati e connotanti), cercando di evidenziare gli approcci metodologici che si ritengono più utili per procedere a una lettura relativistica e storicamente contestualizzata di tali processi; un approccio, quest'ultimo, che può caratterizzare anche il secondo ambito di indagine proposto, la cui complementarità rispetto al primo è resa particolarmente evidente dal fatto che solo i cortocircuiti ravvisabili in un dato o immaginato sistema consentono di ricomporre le dinamiche e le eventuali *regole*. A patto, tuttavia, che l'interprete sia in grado di spogliarsi delle proprie categorie culturali per immergersi laicamente in una realtà che può anche riflettere pregiudizi o ideologie opposti a quelli dell'osservatore o, paradossalmente, esserne del tutto sprovvista e, dunque, ammettere l'espressione di comportamenti, pulsioni, affezioni privi di qualsivoglia preventiva codifica sociale e/o culturale.

Una prospettiva che deve tentare, per quanto possibile, di comprendere anche la dimensione individuale e intima entro la quale sono spesso destinati a rimanere circoscritti i processi di scoperta ed espressione di identità sessuali che, essendo ritenute socialmente divergenti, vengono più o meno consciamente repressi o negate da quanti, pur di non accettare o ammettere la propria identità affettiva, preferiscono rinnegarla o mascherarla pubblicamente<sup>49</sup>.

---

<sup>49</sup> Rientrano in questo ambito tematico i contributi introduttivi di CALANDRA e SPERDUTI e le relazioni di BELLINI con MURRO e PANTANO, BELCASTRO e MARIOTTI, PETRACCA, BASILE e PUGLIA, CAPPANERA.



### III.5. I tempi e i riti dell'amore (Figg. 37-43)

Le problematiche precedentemente discusse sono al centro anche di questa quinta articolazione tematica, nella quale la dimensione temporale dell'*amore*, inteso nell'accezione fluida proposta nella precedente scansione, può essere esaminata attraverso il filtro prevalente della *ritualità*, intesa come dispositivo culturale necessario per la codifica e la strutturazione sociologica dell'identità di *genere*. L'evoluzione degli organi genitali, infatti, segue una serie di tappe che sono spesso accompagnate da rituali di passaggio più o meno complessi, volti essenzialmente a garantire, da un lato, il conseguimento della piena funzionalità dei meccanismi riproduttivi propiziandone al tempo stesso la fertilità e, dall'altro, a favorire la costruzione di una identità sessuale per quanto possibile conforme a quella biologica o, in ogni caso, determinata ad assicurare la riproduzione della *specie* o del *sistema* non solo in termini *genetici* ma, spesso, anche *culturali* e *sociali*, come si è accennato in precedenza in merito al tema dei sistemi di parentela.

Tali pratiche rituali e/o comportamentali, con variazioni spesso anche molto significative, scandiscono ritmicamente il ciclo vitale umano accompagnandolo in tutte le sue fasi (dalla prima infanzia alla senescenza, passando ovviamente per i vari stadi in cui può essere articolata la pubertà, fino al matrimonio, alla nascita dei discendenti e alla trasmutazione dopo la morte in antenati), con modalità più o meno complesse che contribuiscono progressivamente alla costruzione, alla definizione e al consolidamento dell'identità personale socialmente intesa, nella sua dimensione individuale così come nella sua proiezione collettiva. Un processo antropo-poietico la cui riuscita – soprattutto per quei rituali che maggiormente concorrono alla strutturazione della sfera sessuale e generativa – può in alcune culture dipendere in modo determinante dalla scelta delle persone chiamate a contribuire alla *performance* e dai ruoli che vengono loro attribuiti, spesso in base a precise coordinate legate al sesso e all'età degli iniziandi.

Con punte di conservatorismo rituale anche estreme, cui molto spesso possono corrispondere tentativi più o meno riusciti di negoziazione e resistenza, soprattutto in quei casi in cui la costruzione di una determinata identità di genere si scontra con la volontà di esprimere una sessualità divergente rispetto a quella imposta. Una circostanza che, naturalmente, può verificarsi anche in seguito al confronto e/o allo scontro tra culture portatrici di modelli antropo-poietici alternativi, con esiti che possono tradursi a loro volta in forme di prevaricazione, negoziazione, assimilazione o ricodifica dei processi di strutturazione rituale e simbolica delle identità, la cui analisi risulta sempre particolarmente significativa per comprenderne la natura e l'essenza nel momento stesso in cui un sistema viene posto in discussione e sottoposto a modifiche più o meno radicali<sup>50</sup>.

### III.6. Gli spazi e i luoghi dell'amore (Figg. 44-48)

L'ultima articolazione tematica proposta concerne, infine, la dimensione *spaziale* che può caratterizzare la manifestazione di un sentimento/istinto amoroso/sexuale

<sup>50</sup> Rientrano in questo ambito tematico il contributo introduttivo di GUIDI e le relazioni di SERINO, BASILE E PUGLIA, CAMBRIA, VERDERAME, FULMINANTE, GAMBARO con CHERICI, AMORETTI e AROBBA, SANTORO.

e/o la sua espressione in termini relazionali e rituali, attraverso una analisi per quanto possibile puntuale della conformazione e della distribuzione geografica degli spazi che possono essere caratterizzati da tale specifica funzione. L'analisi può dunque soffermarsi sull'esame delle caratteristiche topografiche, architettoniche, planimetriche, artistiche, simboliche e organizzative dei luoghi eventualmente destinati all'espressione di una più o meno codificata intimità affettiva, di tipo *familiare* (sul modello del *thamos* e della camera nuziale, senza escludere la loro eventuale proiezione e traslazione funeraria), edonistico (lupanari, postriboli, bordelli ecc.) o rituale (come nel caso degli spazi santuariali destinati alla prostituzione sacra). Entro quest'ultima sfera potrà parimenti ricadere anche un'analisi affine della dislocazione e della conformazione dei luoghi o degli spazi più o meno sacri e/o sacralizzati riservati allo svolgimento dei rituali di passaggio considerati nella precedente articolazione tematica, soffermando in particolar modo l'attenzione sulle eventuali opposizioni di genere ravvisabili nella loro organizzazione topografica e planimetrica e sul loro possibile rapporto con la *performance* rituale.

Un'ultima possibile e auspicabile chiave di lettura investe più latamente la sfera dell'identità di *genere*, prendendo in considerazione i modi in cui essa può essere eventualmente riflessa nell'organizzazione preventiva degli spazi urbani o extraurbani, abitativi o funerari, dando luogo a zone sacre o civili a destinazione esclusivamente femminile o maschile, con interdizioni più o meno esplicite correlate alle funzioni attribuite a tali luoghi e/o alla composizione/connotazione sociale di quanti possono esservi ammessi in base a specifiche prerogative come l'età, il sesso, l'origine, lo stato e/o la condizione civile<sup>51</sup>.

#### *IV. RomArché 2017-Amor: aspetti organizzativi e cronaca del convegno*

L'incontro, come le sue precedenti edizioni, si è inserito nel più ampio contesto culturale della manifestazione *RomArché 8. Amor. Parla l'archeologia*, VIII edizione del salone dell'editoria archeologica (<[www.romarche.it](http://www.romarche.it)>), promosso dalla *Fondazione Dià Cultura* e patrocinato, tra gli altri, dal *Ministero dei beni e delle attività culturali e del turismo* e dalla *Regione Lazio*<sup>52</sup>. Tra gli scopi del progetto<sup>53</sup>, vi

<sup>51</sup> Rientrano in questo ambito tematico le relazioni di SERINO, DAVID, AGLIETTI, CARAMELLO, FELLI, SUSINI e ROMANÒ, VERDERAME.

<sup>52</sup> Il progetto culturale dell'intera manifestazione è stato ideato, sviluppato e diretto da Simona SANCHIRICO e Francesco PIGNATARO per la *Fondazione Dià Cultura*, grazie al contributo dell'azienda informatica *Siaed S.p.A.* e al sostegno tecnico della tipografia *System Graphic s.r.l.*, partner dell'evento sin dalla sua prima edizione. La segreteria organizzativa e logistica è stata curata da Chiara LEPORATI e Alessandra BOTTA. *RomArché 8* è stata realizzata dalla *Fondazione Dià Cultura* in collaborazione con il *Parco Regionale dell'Appia Antica* e ha ottenuto il patrocinio del Ministero dei beni e delle attività culturali e del turismo, della Regione Lazio, del Dipartimento di archeologia della "Sapienza" - Università di Roma, dell'Unione Internazionale degli Istituti di archeologia, storia e storia dell'arte in Roma. Il programma e il progetto scientifico dell'evento così come una sintesi dei suoi esiti sono reperibili nel già menzionato sito <[www.romarche.it](http://www.romarche.it)> e, più diffusamente, nel fascicolo del mensile *Forma Urbis* (XXII, 6, Giugno 2017) integralmente dedicato all'iniziativa. Come è avvenuto per il convegno, una parte significativa degli eventi è stata videodocumentata e resa disponibile sul canale *YouTube* della *Fondazione Dià Cultura*: <<https://www.youtube.com/user/ediarche>>.

<sup>53</sup> Denominata nelle sue prime tre edizioni "*Ediarché. Salone dell'editoria archeologica*".

sono da sempre stati la valorizzazione del patrimonio culturale (attraverso la scelta di sedi coincidenti con luoghi della cultura e/o con istituzioni culturali), la promozione dell'editoria archeologica e l'incentivo al confronto interdisciplinare su molteplici temi, archeologici, antropologici, storico-artistici e museologici.

Il fulcro tematico dell'intero programma si è sviluppato intorno al concetto di *Amor*, termine nel quale, come si è evidenziato nelle pagine che precedono, anche nell'ambito più generale della manifestazione si è voluta comprendere un'amplessima gamma di sentimenti ed emozioni tali da assorbire tutte le sfumature che i Greci, grazie alle innumerevoli possibilità offerte dalla loro lingua, erano riuscite ad attribuirgli, distinguendo tra *eros* (trasporto, passione che coinvolge la totalità della persona), *himeros* (desiderio, brama), *storgè* (amore tenero, affetto parentale-familiare), *filia* (amicizia, benevolenza, amore reciproco), *agàpe* (altruismo, amore fraterno, carità)<sup>54</sup>. Tutte le iniziative organizzate dal 26 al 28 maggio 2017 e ospitate presso la *ex Cartiera Latina* del *Parco regionale dell'Appia Antica*<sup>55</sup> sono state dunque ideate al fine di approfondire le varie prospettive potenzialmente riconducibili al tema generale della manifestazione e promuovere la sede dell'evento e il suo contesto culturale di riferimento<sup>56</sup>.

Come è avvenuto già nelle prime due edizioni<sup>57</sup> e, ancora di più, nella terza del 2015<sup>58</sup>, l'incontro è stato sin dalle sue fasi preliminari fortemente caratterizzato da una proiezione digitale e *social*, resa possibile anche grazie alle potenzialità della piattaforma *Academia.edu* e alle opportunità dello *streaming* e della condivisione/partecipazione innescate dai *Social Media* (dove è stato veicolato con l'ausilio degli hashtags #AntArc2017, #AntArc e #romarche8).

Il convegno, ideato dallo scrivente nell'ambito del più ampio progetto di incontri di "*Antropologia e Archeologia a Confronto*" già in precedenza citato, ha avuto luogo dal 26 al 28 maggio 2017 per due giornate e mezzo, ciascuna con una discussione generale mattutina e una serale, cui ha fatto seguito, l'ultimo giorno, una discussione finale, al termine della quale l'onere delle conclusioni è stato affidato alla straordinaria sensibilità interdisciplinare di Mario TORELLI e Vincenzo PADIGLIONE. Data la stretta attinenza con le tematiche trattate e grazie alla disponibilità del curatore, Giancarlo SCODITTI, la manifestazione, inoltre, ha costituito l'occasione per la presentazione in anteprima del documentario *Kitawa: i raggi piumati del sole*, proiettato nel corso del convegno durante la sessione pomeridiana di sabato 27 maggio, con relativa discussione, anch'essa puntualmente recepita in questi atti.

<sup>54</sup> F. PIGNATARO, "RomArché 8 e l'amore", in *Forma Urbis* XXII, 6, Giugno 2017, pp. 50-56.

<sup>55</sup> Oltre al convegno: l'esposizione tematica e la vendita di libri archeologici (l' "*VIII Salone dell'Editoria Archeologica*"), con relative discussioni e presentazioni ("*Leggere in Romarché*"), le *performance* di rievocazione storica (in stretta collaborazione con il *Gruppo Storico Romano*), le attività didattiche per bambini (*Romarché dei bambini*) e le lezioni sull'amore nel tempo antico (*Amor d'ogni tempo*).

<sup>56</sup> Cui, come da tradizione, è stato dedicato un numero monografico della rivista *Forma Urbis: Forma Urbis* XXII, 5, Maggio 2017.

<sup>57</sup> CELLA 2011; CELLA, MELANDRI 2012.

<sup>58</sup> NIZZO 2018g, pp. 22-25 (introduzione comune ai tre volumi dei relativi atti del convegno) e BOTTA 2018.

Il programma è stato definito mediante l'individuazione di un comitato scientifico internazionale<sup>59</sup> e la scelta di *keynote speaker*, cui sono stati affidati gli interventi di apertura con lo scopo di circoscrivere e contestualizzare criticamente le questioni in discussione e di prendere parte al successivo dibattito.

Per ciascuna delle quattro sessioni e per la tavola rotonda finale è stata quindi diramata una *call for papers* (avviata il 20 febbraio e chiusa il 20 marzo 2017) aperta a relatori esterni per dare loro la possibilità di presentare una proposta di intervento da sottoporre alla valutazione del comitato scientifico. L'elevato numero di candidature raccolte e la notevole qualità di molte di esse hanno reso necessario, d'intesa con il comitato e grazie a una preventiva verifica della disponibilità dei proponenti, convertirne alcune in *poster on-line*, divulgati in versione digitale prima dell'incontro e resi disponibili anch'essi al dibattito esclusivamente attraverso una sessione di discussione *on-line*, appositamente predisposta sul profilo "*academia.edu*" del curatore (< <https://sumitalia.academia.edu/ValentinoNizzo> >).

Tale profilo ha costituito la piattaforma ideale anche per la discussione virtuale dei *papers* prescelti per essere inseriti nel programma, divulgati *on-line* e aperti al dibattito sin da venti giorni prima dell'incontro<sup>60</sup>. Gli interventi selezionati, infatti, sono stati presentati dagli autori nel corso del convegno, dopo gli interventi introduttivi dei *keynote speaker* invitati, in forma sintetica con relazioni brevi della durata di non più di 10 minuti, sulla base di un *abstract espanso* precedentemente condiviso fra tutti i partecipanti e gli interessati. Un modo per preparare il terreno ai lavori congressuali e per fornire un'ulteriore opportunità di dialogo e di confronto, potenzialmente estesa a un pubblico più ampio di quello che era possibile includere o prevedere nel programma<sup>61</sup>.

Al suo interno sono stati comunque predisposti ampi spazi di discussione, coordinati e moderati da appositi presidenti, che hanno vegliato sul rispetto dei tempi e sulla conformità dei contenuti, in modo tale da consentire a tutti gli interessati di prendere parte costruttivamente al confronto<sup>62</sup>.

Gli esiti dell'incontro – previo rilascio di apposite liberatorie da parte di tutti i partecipanti – sono stati integralmente registrati e filmati<sup>63</sup>, in modo tale da consentirne

---

<sup>59</sup> Composto da Stefano ALLOVIO (antropologo culturale, Università degli Studi di Milano), Maria BONGHI JOVINO (archeologa, già Università degli Studi di Milano), Alessandro GUIDI (archeologo, Università di Roma Tre), Ida OGGIANO (archeologa, all'epoca afferente all'Istituto di Studi sul Mediterraneo Antico del Consiglio Nazionale delle Ricerche, oggi divenuto Istituto di Scienze del Patrimonio Culturale), Chiara PUSSETTI (antropologa culturale, University of Lisbon), Alessandra SPERDUTI (antropologa fisica, all'epoca docente presso l'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", oggi funzionaria presso il Museo delle Civiltà), Mario TORELLI (archeologo, Accademia dei Lincei), Valentino NIZZO (archeologo, Museo Nazionale Etrusco di Villa Giulia - Fondazione Dià Cultura), Francesco PIGNATARO (economista della cultura, Fondazione Dià Cultura), Simona SANCHIRICO (archeologa e giornalista, Fondazione Dià Cultura).

<sup>60</sup> Limite imposto dalla durata delle sessioni di discussione prevista dalla piattaforma "*Academia.edu*" nel 2017 e corrispondente a un arco temporale di venti giorni a partire dalla data di caricamento dei *files*.

<sup>61</sup> La gestione, la moderazione e la redazione dei contenuti *on-line* è stata curata – con il coordinamento scientifico dello scrivente – da Alessandra BOTTA.

<sup>62</sup> Le principali difformità tra la presente edizione e quanto previsto in sede di convegno sono state indicate in nota a commento del programma originario della manifestazione riproposto nelle prossime pagine.

<sup>63</sup> A cura di Luigi TRILLÒ - TnT Produzioni.

la visione *on-line* in diretta *streaming* sul canale *YouTube* della *Fondazione Dià Cultura*<sup>64</sup>, dove successivamente sono stati rimontati e caricati i video dei singoli interventi e dei dibattiti.

Le discussioni edite in questo volume sono dunque il risultato (salvo indicazioni contrarie), da un lato, dei dibattiti virtuali avvenuti sul profilo “*academia.edu*” dello scrivente nei giorni che hanno preceduto e immediatamente seguito l’incontro e, dall’altro, della trascrizione dei filmati effettuati nel corso del convegno, con gli adattamenti ritenuti essenziali per conformare la prosa orale alla sua proiezione scritta. Il legame con l’originaria dimensione virtuale del convegno è attualmente garantito sia dalla “sopravvivenza” *on-line* delle pagine di “*academia.edu*” destinate ad accogliere gli *abstracts* dei *posters* e dei *papers* con le discussioni connesse (Fig. 49)<sup>65</sup> sia dalla disponibilità del sito della manifestazione dedicato al convegno, con tutti i suoi contenuti (Fig. 50)<sup>66</sup>. Un’altra fondamentale testimonianza è fornita dalla già menzionata presenza sul canale *YouTube* della *Fondazione Dià Cultura* di tutti i video del convegno, cui rinviano direttamente i *QR codes* sovrapposti alle immagini che introducono i testi dei contributi pubblicati in questa sede<sup>67</sup> e presentati come relazioni nel corso del convegno, inclusi gli indirizzi di saluto – affidati ad Alma ROSSI (*direttore del Parco Regionale dell’Appia antica*) e Francesco PIGNATARO e Simona SANCHIRICO (*Fondazione Dià Cultura*) – (Fig. 51) e la relazione introduttiva dello scrivente (Fig. 52).

#### V. Ringraziamenti

Una iniziativa della complessità e con le ambizioni sopra descritte è possibile solo grazie al lavoro e alla dedizione delle molte persone che hanno contribuito a realizzarla, i cui nomi sono stati ricordati nelle pagine che precedono. A loro va tutta la mia riconoscenza per la disponibilità e la pazienza con le quali hanno saputo assecondare la realizzazione del progetto. Ai professionisti direttamente coinvolti vanno aggiunte le molte persone che, anche attraverso le rispettive istituzioni, hanno manifestato la loro considerazione consentendo generosamente di realizzarlo. *In primis* la direttrice del *Parco regionale dell’Appia antica*, Alma ROSSI, che, con grande disponibilità, ha reso possibile l’organizzazione del convegno e quella della più ampia manifestazione Romarché in cui si inserisce, presso la sede dell’ex Cartiera Latina; Francesca MAZZÀ (Responsabile Servizio Comunicazione Parco Regionale dell’Appia antica) e Caterina ROSSETTI (Archeologa Comunicazione, Educazione, Beni Culturali Servizio Biblioteca Parco Regionale dell’Appia antica) che con sensibilità hanno contribuito alla realizzazione di tutto il progetto sin dalle primissime fasi.

<sup>64</sup> < <https://www.youtube.com/user/ediarche> >.

<sup>65</sup> < <https://sumitalia.academia.edu/ValentinoNizzo/Antropologia-e-Archeologia-dell'Amore> >; il link risulta ancora perfettamente fruibile alla data di chiusura della presente pubblicazione.

<sup>66</sup> < <http://www.romarche.it/antarc4> >.

<sup>67</sup> L’inquadramento dei *QR codes* con specifiche applicazioni per *tablet* e *mobile* consente di accedere direttamente ai video del convegno caricati sul canale *YouTube*.

Il mio impegno, tuttavia, non sarebbe stato possibile se non avessi potuto contare sul sostegno, in particolare, dell'architetto Manuel Roberto GUIDO e del Direttore Generale Ugo SORAGNI della *Direzione generale Musei del Ministero dei Beni e delle Attività Culturali e del Turismo* cui afferivo nelle fasi organizzative del congresso. La realizzazione del quale ha avuto luogo in coincidenza di una nuova e particolarmente significativa transizione nel mio percorso professionale, essendo divenuto, a partire dal 2 maggio del 2017 e in seguito all'esito di una selezione internazionale svoltasi nei mesi precedenti, Direttore del *Museo Nazionale Etrusco di Villa Giulia*, incluso nel novero degli istituti dotati di autonomia speciale dal 2016, per effetto delle riorganizzazioni avviate dal Ministro Dario Franceschini.

All'esperienza e alle capacità tecniche del personale della *Fondazione Dià Cultura* si deve la realizzazione e l'edizione di questo corposo volume in due parti, con una cura e una resa che, sempre più raramente, sono solite contraddistinguere esperienze scientifiche di questo tipo, per di più prive di finanziamenti esterni e, in massima parte, sostenute con i proventi della vendita di questi stessi atti, per esplicita intenzione dello scrivente e grazie alla fiducia riposta nel progetto dall'Editore. Una liberalità cui non è da meno la generosità manifestata dalla società informatica *SIAED S.p.A.* – nella persona del suo Presidente, Aldo SCIAMANNA, e della sua compianta Direttrice generale Vincenza CORINALDESI – che ha sostenuto con encomiabile dedizione l'intera manifestazione, consentendo a studiosi e semplici cittadini di prendere parte a un'iniziativa culturale articolata e complessa, tesa alla valorizzazione del patrimonio sia nella sua dimensione materiale che in quella immateriale. Non essendo possibile citare distintamente tutti i nomi di quanti hanno dato il loro apporto, mi limiterò a menzionare quelli di Simona SANCHIRICO, Francesco PIGNATARO, Chiara LEPORATI, Alessandra BOTTA, Giancarlo GIOVINE e Giulia RESTA.

Ogni esperienza scientifica porta con sé un significativo bagaglio di consigli, incoraggiamenti, suggerimenti e (a dire il vero, poche) critiche che costituiscono un prezioso strumento per affinare lo sguardo e la mira grazie ai tanti che, senza il timore di incorrere nel biasimo rivolto da De Andrè alle *comari di Sant'Ilario*, me ne hanno reso partecipe. Non è mai facile in sedi come queste riuscire a sanare i debiti contratti e il rischio è sempre quello di non essere esaustivi e tralasciare il nome di qualcuno che direttamente o indirettamente, consapevolmente o inconsapevolmente ha contribuito alla mia crescita personale e, più o meno conseguentemente, anche a quella di queste iniziative. Ho già detto in passato che lo stimolo a realizzare progetti come questi è dato da quanti ciascuno di noi identifica come Maestri o Guide, alcuni dei quali sono stati già menzionati nelle pagine precedenti o tra le righe delle scorse edizioni del convegno. Come sempre ho imparato moltissimo nel corso delle tre giornate del convegno, anche attraverso gli scambi, le battute, le provocazioni e le confidenze che ciascuno degli studiosi coinvolti ha voluto condividere con me dalle fasi preparatorie fino a quelle che hanno accompagnato la complessa e lunga opera di edizione, resa ancor più laboriosa anche per effetto delle nuove responsabilità professionali e familiari che hanno scandito e arricchito gli anni e i mesi intercorsi dalle giornate dell'incontro.

Di tutto questo spero possano e vogliano giovare anche quanti vorranno prendere in mano, sfogliare e leggere le pagine di questi volumi. A coloro i quali hanno partecipato alla sua realizzazione, rispettando le regole, i tempi e le scadenze imposte, va la mia più sentita e grata riconoscenza.

Non posso fare a meno, tuttavia, di chiudere menzionando espressamente quanto di più vicino riesco in questo momento a immaginare alle tematiche del convegno e che ha il nome e il volto delle persone che amo: Maria Evelina CIMADOMO, Simona SANCHIRICO e Flavio Valentino NIZZO.

VALENTINO NIZZO  
 Museo Nazionale Etrusco di Villa Giulia – M/BACT  
 valentino.nizzo@beniculturali.it

#### BIBLIOGRAFIA

- ADAM 1990: B. ADAM, *Time and Social Theory*, Cambridge 1980.
- ADAM 1994: B. ADAM, “Perceptions of time”, in T. INGOLD (ed.), *Companion Encyclopedia of Anthropology. Human Culture and Social Life*, London 1994, pp. 503-526.
- ADAM 1995: B. ADAM, *Timewatch: The social analysis of time*, Cambridge 1995.
- ALBERTI, DANIELSSON 2014: B. ALBERTI, I.M.B. DANIELSSON, “Gender, Feminist, and Queer Archaeologies: USA Perspective”, in C. SMITH (ed.), *Encyclopedia of Global Archaeology*. New York 2014, pp. 2988-2997.
- ALVI 2001: A. ALVI, “The category of the person in rural Punjab”, in *Social Anthropology* 9.1, 2001, pp. 45-63.
- ARBER, EVANDROU 1993: S. ARBER, M. EVANDROU (eds.), *Ageing, Independence and the Life Course*, London 1993.
- ARNOLD 1991; B. ARNOLD, “The deposed princess of Vix: the need for an engendered European prehistory”, in WALDE, WILLOWS 1991, pp. 366-374.
- ARNOLD 2012: B. ARNOLD, “The Vix Princess Redux: A Retrospective on European Iron Age Gender and Mortuary Studies”, in L. PRADOS TORREIRA (ed.), *La Arqueología funeraria desde una perspectiva de género*, Madrid 2012, pp. 215-232.
- ARNOLD 2016: B. ARNOLD, “Belts vs. blades: the binary bind in Iron Age southwest German mortuary contexts”, in GHISLENI, JORDAN, FIOCCOPRILE 2016, pp. 832-853.
- ARNOLD, WICKER 2001: B. ARNOLD, N. WICKER, *Gender and the archaeology of death*, Walnut Creek 2001.
- BACA ZINN, HONDAGNEU-SOTELO, MESSNER, NAWYN 2019: M. BACA ZINN, P. HONDAGNEU-SOTELO, M.A. MESSNER, S. NAWYN. *Gender Through the Prism of Difference*, Oxford 2019<sup>6</sup>.
- BAILEY 2005: D. W. BAILEY, *Prehistoric Figurines. Representation and Corporeality in the Neolithic*, London 2005.
- BAIRD 2003: V. BAIRD, *Le diversità sessuali*, Roma 2003.
- BARRY, SCHLEGEL 1980: H. BARRY III, A. SCHLEGEL, “Early Childhood Precursors of Adolescent Initiation Ceremonies”, in *Ethos* 8.2, 1980, pp. 132-145.
- BARTOLONI 1993: G. BARTOLONI, “Documentazione figurata e deposizioni funerarie; le tombe con carro”, in *ArchCl* 45, 1993, pp. 271-291.
- BARTOLONI 2003: G. BARTOLONI, *Le società dell'Italia primitiva: lo studio delle necropoli e la nascita delle aristocrazie*, Roma 2003.
- BARTOLONI, DE SANTIS 1995: G. BARTOLONI, A. DE SANTIS, “La deposizione di scudi nelle tombe di VIII e VII secolo a.C. nell'Italia centrale tirrenica”, in N. NEGRONI CATACCHIO (a cura di),

- Tipologia delle necropoli e rituali di deposizione. Ricerche e scavi*, Atti del II incontro di studi "Preistoria e Protostoria in Etruria" (Farnese 1993), Milano 1995, vol. 1, pp. 277-287.
- BARTOLONI, GROTTANELLI 1989: G. BARTOLONI, C. GROTTANELLI, "I carri a due ruote nelle tombe femminili del Lazio e dell'Etruria", in A. RALLO (a cura di), *Le donne in Etruria*, Roma 1989, pp. 55-73.
- BATESON 1984: M.C. BATESON, *With a Daughter's Eye: A Memoir of Margaret Mead and Gregory Bateson*, New York 1984.
- BECKER 2007: M.J. BECKER, "Childhood among the Etruscans. Mortuary programs at Tarquinia as indicators of the transition to adult status", in A. COHEN, J.B. RUTTER (eds.), *Constructions of Childhood in Ancient Greece and Italy*, in *Hesperia Supplement* 41, 2007, pp. 281-292.
- BECKER 2011: M.J. BECKER, "Etruscan infants. Children's cemeteries at Tarquinia, Italy as indicators of an age of transition", in MOORE, LALLY 2011, pp. 24-36.
- BECKER 2018: M.J. BECKER, "Perinatal cemeteries and tophests in Italy: their frequency, forms, and cultural meanings", in NIZZO 2018d, pp. 331-345.
- BELL 2009: C. M. BELL, *Ritual: Perspectives and Dimension*, Oxford 2009<sup>2</sup> (ed. or. 1997).
- BERNINI 2017: L. BERNINI, *Le teorie queer: un'introduzione*, Milano, Udine 2017.
- BERNINI 2018: L. BERNINI, *Apocalissi queer. Elementi di teoria antisociale*, Roma 2018<sup>2</sup>.
- BINSTOCK, GEORGE 1990: R.H. BINSTOCK, L.K. GEORGE (eds.), *Handbook of Ageing and the Social Sciences*, San Diego 1990<sup>3</sup>.
- BLACKMORE 2011: C. BLACKMORE, "How to Queer the Past Without Sex: Queer Theory, Feminisms and the Archaeology of Identity", in *Archaeologies* 7.1, 2011, pp. 75-96.
- BODDINGTON 1987: A. BODDINGTON, "From Bones to population: the problem of numbers", in A. BODDINGTON, A.N. GARLAND, R.C. JANAWAY (eds.), *Death, decay and reconstruction. Approaches to archaeology and forensic science*, Manchester 1987, pp. 179-197.
- BOLGER 2012: D. BOLGER (ed.), *A Companion to Gender Prehistory*, Chichester 2012.
- BONTE, IZARD 2009: P. BONTE, M. IZARD (a cura di), *Dizionario di antropologia e etnologia*, Torino 2009 (ed. it. a cura di M. AIME).
- BOTTA 2018: A. BOTTA, "#antarc3: strategie digitali per la comunicazione culturale e scientifica", in NIZZO 2018f, pp. 553-568.
- BRAMBILLA, THAM 2018: G. BRAMBILLA, J. THAM (eds.), *Sexuality, Gender & Education*, Roma 2018<sup>2</sup>.
- BRELICH 1969: A. BRELICH, *Paides e Parthenoi*, Roma 1969.
- BURTINI 2011: D. BURTINI, *Antropologia dell'amore: eros e culture*, Roma 2011.
- BUSBY 2000: C. BUSBY, *The Performance of Gender: An Anthropology of Everyday Life in a South Indian Fishing Village*, London 2000.
- BUSONI 2000: M. BUSONI, *Genere, sesso, cultura. Uno sguardo antropologico*, Roma 2000.
- BUTLER 1990: J. BUTLER, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York 1990.
- BUTLER 1993: J. BUTLER, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*, New York 1993.
- CANTARELLA 2016: E. CANTARELLA, *Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico*, Milano 2016 (ed. or. 1988).
- CELLA 2011: E. CELLA, "Antropologi e archeologi a confronto: il convegno on-line", in NIZZO 2011a, pp. 487-502.
- CELLA, MELANDRI 2012: E. CELLA, G. MELANDRI, "La sezione poster e il forum on-line: un'occasione di verifica delle potenzialità offerte dai nuovi media alla comunicazione scientifica", in NIZZO, LA ROCCA 2012, pp. 529-542.
- CHAPMAN 2000: J. CHAPMAN, *Fragmentation in Archaeology: People, Places and Broken Objects in the Prehistory of South Eastern Europe*, London 2000.
- CONKEY, SPECTOR 1984: M. CONKEY, J. SPECTOR, "Archaeology and the study of gender", in M.B. SCHIFFER (ed.), *Advances in Archaeological Method and Theory*, vol. 7, New York 1984, pp. 1-38.
- CONNELLY 2007: J. B. CONNELLY, *Portrait of a Priestess: Women and Ritual in Ancient Greece*, Princeton 2007.
- CSORDAS 1994: T.J. CSORDAS (ed.), *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and the Self*, Cambridge 1994.



- CUOZZO 2003: M. CUOZZO, *Reinventando la tradizione. Immaginario sociale, ideologie e rappresentazione nelle necropoli orientalizzanti di Pontecagnano*, Paestum 2003.
- CUOZZO 2004-2005: M. CUOZZO, "Ripetere, moltiplicare, selezionare, distinguere nelle necropoli di Pontecagnano. Il caso della Tomba 4461", in *AnnAstorAnt* 11-12, 2004-2005, pp. 145-154.
- DE LAURETIS 1986: T. DE LAURETIS (ed.), *Feminist Studies/Critical Studies*, London 1986.
- DE LAURETIS 1991: T. DE LAURETIS (ed.), *Queer Theory*, in *Differences* 3, Special Issue 1991.
- DIAZ-ANDREU 2000: M. DIAZ-ANDREU, "Identità di genere e archeologia: una visione di sintesi", in N. TERRENATO (a cura di), *Archeologia teorica*, X Ciclo di lezioni sulla ricerca applicata in Archeologia (Certosa di Pontignano, 9-14 agosto 1999), Firenze 2000, pp. 323-360.
- DIAZ-ANDREU, SØRENSEN 1998: M. DIAZ-ANDREU, M. SØRENSEN (eds.), *Excavating Women: A History of Women in European Archaeology*, London 1998.
- DODD, FARAONE 2003: D.B. DODD, C.A. FARAONE (eds.), *Initiation in ancient greek rituals and narratives*, London-New York 2003.
- DOMMASNES 1991: L.H. DOMMASNES, "Women, kinship, and the basis of power in the Norwegian Viking Age", in R. SAMSON (ed.), *Social Approaches to Viking Studies*, Glasgow 1991, pp. 65-73.
- DOMMASNES 1992: L.H. DOMMASNES, "Two decades of women in prehistory and in archaeology in Norway. A review", in *NorwAR* 25, 1992, pp. 1-14.
- DONNAN, MAGOWAN 2010: H. DONNAN, F. MAGOWAN, *The Anthropology of Sex*, Oxford, New York 2010.
- DOWSON 2000: T. DOWSON (ed.), *Queer archaeologies*, in *World Archaeology* 32, 2000.
- DOWSON 2006: T. DOWSON "Archaeologists, Feminists and Queers: Sexual Politics in the Construction of the Past", in P.L. GELLER, M.K. STOCKETT (eds.), *Feminist anthropology: Past, present, and future*, Philadelphia 2006, pp. 89-102.
- DOWSON 2009: T. DOWSON, "Queer Theory Meets Archaeology: Disrupting Epistemological Privilege and Heteronormativity in Constructing the Past", in GIFFNEY, O'ROURKE 2009, pp. 277-294.
- DUDAY 2006: H. DUDAY, *Lezioni di archeotomatologia. Archeologia funeraria e antropologia sul campo*, Roma 2006.
- FABIAN 1983: J. FABIAN, *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*, New York 1983.
- FABIETTI 1991: U. FABIETTI, *Storia dell'antropologia*, Bologna 1991.
- FAHLANDER, OESTIGAARD 2008: F. FAHLANDER, T. OESTIGAARD (eds.), *The Materiality of Death: Bodies, Burials, Beliefs*, BAR i.s. 1768, Oxford 2008.
- FAUSTO-STERLING 1985: A. FAUSTO-STERLING, *Myths of Gender: Biological Theories about Women and Men*, New York 1985.
- FAUSTO-STERLING 2000: A. FAUSTO-STERLING, *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*, New York 2000.
- FISHER, LANGLANDS 2015: K. FISHER, R. LANGLANDS (eds.), *Sex, Knowledge, and Receptions of the Past*, Oxford 2015.
- FORNI, PENNACINI, PUSSETTI 2006: S. FORNI, C. PENNACINI, C.G. PUSSETTI (a cura di) 2006, *Antropologia, genere, riproduzione. La costruzione culturale della femminilità*, Roma 2006.
- FOUCAULT 1978-1985: M. FOUCAULT, *Storia della sessualità*, 3 voll., Milano 1978-1985.
- FOWLER 2004: C. FOWLER, *The Archaeology of Personhood: An Anthropological Approach*, London 2004.
- FOWLER 2018: C. FOWLER, "Personhood, the life course and mortuary practices in Mesolithic, Neolithic and Chalcolithic Europe", in NIZZO 2018e, pp. 83-119.
- FOXHALL 1994: L. FOXHALL, "Pandora unbound: A feminist critique of Foucault's *History of Sexuality*", in A. CORNWALL, N. LINDISFARNE (eds.), *Dislocating Masculinity*, London 1994, pp. 133-146.
- FRIES, GUTSMIEDL-SCHÜMANN, MATIAS, RAMBUSCHECK 2017: J.E. FRIES, D. GUTSMIEDL-SCHÜMANN, J.Z. MATIAS, U. RAMBUSCHECK (eds.), *Images of the Past: Gender and its Representations*, Münster, New York 2017.
- GHISLENI, JORDAN, FIOCCOPRILE 2016: L. GHISLENI, A.M. JORDAN, E. FIOCCOPRILE (eds.), "Binary Binds": *Deconstructing Sex and Gender Dichotomies in Archaeological Practice*, Special issue of *Journal of Archaeological Method and Theory*, 23.2, 2016.

- GIBBS 1987: L. GIBBS, "Identifying gender in the archaeological record: A contextual study", in I. HODDER (ed.), *The Archaeology of Contextual Meanings*, Cambridge 1987, pp. 79-89.
- GIDDENS 1992: A. GIDDENS, *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love, and Eroticism in Modern Societies*, Stanford 1992.
- GIFFNEY, O'ROURKE 2009: N. GIFFNEY, M. O'ROURKE (eds.), *The Ashgate Research Companion to Queer Theory*, Farnham 2009.
- GILCHRIST 2004: R. GILCHRIST, "Archaeology and the Life Course: A Time and Age for Gender", in L.M. MESKELL, R.W. PREUCEL (eds.), *A companion to social archaeology*, Malden 2004, pp. 142-160.
- GILCHRIST 2012: R. GILCHRIST, *Medieval Life: Archaeology and the Life Course*, Woodbridge 2012.
- GIMBUTAS 1989: M. GIMBUTAS, *Il Linguaggio della Dea*, Milano 1989.
- GIMBUTAS 2005: M. GIMBUTAS, *Le dee viventi*, Milano 2005 (ed. or. 1999).
- GOSDEN 1994: C. GOSDEN, *Social Being and Time*, Oxford 1994.
- GOWLAND 2001: R.L. GOWLAND, "Playing dead: Implications of mortuary evidence for the social construction of childhood in Roman Britain", in G. DAVIES, A. GARDNER, K. LOCKYER (eds.), *TRAC 2000. Proceedings of the Tenth Annual Theoretical Roman Archaeology Conference*, Oxford 2001, pp. 152-168.
- GOWLAND 2006: R.L. GOWLAND, "Age as an aspect of social identity: the archaeological funerary evidence", in GOWLAND, KNÜSEL 2006, pp. 143-154.
- GOWLAND 2007: R.L. GOWLAND, "Age, ageism and osteological bias: the evidence from late Roman Britain", in HARLOW, LAURENCE 2007, pp. 153-169.
- GOWLAND 2018: R.L. GOWLAND, "Infants and Mothers: Linked Lives and Embodied Life Courses", in S. CRAWFORD, D. HADLEY, G. SHEPHERD (eds.), *The Oxford Handbook of the Archaeology of Childhood*, Oxford 2018, pp. 104-121.
- GOWLAND 2019: R.L. GOWLAND, "Ruptured: Reproductive Loss, Bodily Boundaries, Time and the Life Course in Archaeology", in R. GOWLAND, S. HALCROW (eds.), *The Mother-Infant Nexus in Anthropology. Small Beginnings, Significant Outcomes*, Cham 2019, pp. 257-274.
- GOWLAND, KNÜSEL 2006: R.L. GOWLAND, C. KNÜSEL (eds.), *The Social Archaeology of Funerary Remains*, Oxford 2006.
- GOWLAND, THOMPSON 2013: R.L. GOWLAND, T. THOMPSON, *Human Identity and Identification*, Cambridge 2013.
- GRAY, GARCIA 2013: P.B. GRAY, J.R. GARCIA, *Evolution and Human Sexual Behavior*, Cambridge, London 2013.
- GUIDI, CUOZZO 2013: A. GUIDI, M. CUOZZO, *Archeologia delle identità e delle differenze*, Roma 2013.
- HALCROW, TAYLES 2008: S.E. HALCROW, N. TAYLES, "The Bioarchaeological Investigation of Childhood and Social Age: Problems and Prospects", in *Journal of Archaeological Method and Theory* 15, 2008, pp. 190-215.
- HALCROW, TAYLES 2011: S.E. HALCROW, N. TAYLES, "The Bioarchaeological Investigation of Children and Childhood", in S.C. AGARWAL, B.A. GLENCROSS (eds.), *Social Bioarchaeology*, Oxford 2011, pp. 333-360.
- HAMILAKIS, PLUCIENNIK, TARLOW 2002: Y. HAMILAKIS, M. PLUCIENNIK, S. TARLOW (eds.), *Thinking through the Body: Archaeologies of Corporeality*, New York 2002.
- HARLOW, LAURENCE 2002: M. HARLOW, R. LAURENCE, *Growing Up and Growing Old in Ancient Rome: A Life Course Approach*, London 2002.
- HARLOW, LAURENCE 2007: M. HARLOW, R. LAURENCE (eds.), *Age and Ageing in the Roman Empire*, in *Journal of Roman Archaeology Supplementary Series* 65, 2007.
- HARLOW, LAURENCE 2008: M. HARLOW, R. LAURENCE, "The representation of age: towards a life course approach", in P. FUNARI, R. GARRAFFONI (eds.), *New Perspectives on the Ancient World*, BAR i. s. 1782, Oxford 2008, pp. 205-221.
- HELLER 1980: A. HELLER, *La teoria dei sentimenti*, Roma 1980.
- HERDT 1987: G. HERDT, *The Sambia: Ritual and Gender in New Guinea*, New York 1987.

- HERDT 1999: G. HERDT, *Sambia Sexual Cultures: Essays from the Field*, Chicago 1999.
- HODDER, HUTSON 2003: I. HODDER, S. HUTSON, *Reading the past. Current approaches to interpretation in archaeology*, Cambridge 2003.
- HUTCHINSON 1915-1923: W. HUTCHINSON (a cura di), *I Costumi del Mondo - Illustrazione Popolare delle usanze, dei riti, delle cerimonie di tutti i paesi*, 2 voll., Milano 1915-1923.
- JANKOWIAK 2008: W.R. JANKOWIAK (ed.), *Intimacies: Love and Sex Across Cultures*, New York 2008.
- JOYCE 1999: R.A. JOYCE, "Girling the Girl and Boying the Boy", in *WorldA* 31, 1999, pp. 473-483.
- JOYCE 2000: R.A. JOYCE, "A Precolumbian gaze: Male sexuality among the Ancient Maya", in SCHMIDT, VOSS 2000, pp. 263-283.
- JOYCE 2001: R.A. JOYCE, *Gender and Power in Prehispanic Mesoamerica*, Austin 2001.
- JOYCE 2002: R.A. JOYCE, "Beauty, sexuality, body ornamentation and gender in Ancient Mesoamerica", in S. NELSON, M. ROSEN-AYALON (eds.), *In Pursuit of Gender*, Walnut Creek CA 2002, pp. 81-92.
- JOYCE 2004: R.A. JOYCE, "Embodied Subjectivity: Gender, Femininity, Masculinity, Sexuality", in MESKELL, PREUCEL 2004, pp. 82-95.
- JOYCE 2005: R.A. JOYCE, "Archaeology of the Body", in *Annual Review of Anthropology* 34, 2005, pp. 139-158.
- JOYCE 2008: R.A. JOYCE, *Ancient Bodies, Ancient Lives: Sex, Gender and Archaeology*, London 2008.
- KAMPEN 1996: N.B. KAMPEN (ed.), *Sexuality in Ancient Art. Near East, Egypt, Greece and Italy*, Cambridge 1996.
- KAUFMAN, MORGAN 2005: S.R. KAUFMAN, L. MORGAN, "The Anthropology of the Beginnings and Ends of Life", in *Annual Review of Anthropology* 34, 2005, pp. 317-341.
- KELLER 1985: E.F. KELLER, *Reflections on Gender and Science*, New Haven 1985.
- KERTZER, KEITH 1984: D.I. KERTZER, J. KEITH (eds.), *Age and anthropological theory*, New York 1984.
- KERTZER, LASLETT 1995: D.I. KERTZER, P. LASLETT (eds.), *Ageing in the Past: Demography, Society and Old Age*, Berkeley 1995.
- KNÜSEL, KNÜSEL, RIPLEY 2000: C. KNÜSEL, C.J. KNÜSEL, K.M. RIPLEY, "The Man-Woman or «Berdache» in Anglo-Saxon England and Post-Roman Europe", in FRAZER, TYRRELL 2000, pp. 157-191.
- KOLOSKI-OSTROW, LYONS 1997: A. KOLOSKI-OSTROW, C.L. LYONS (eds.), *Naked Truths. Women, Sexuality and Gender in Classical Art and Archaeology*, London 1997.
- LA FONTAINE 1978: J.D. LA FONTAINE (ed.), *Sex and Age as Principles of Social Differentiation*, ASA Monograph 17, London 1978.
- LA FONTAINE 1985: J.D. LA FONTAINE, *Initiation. Ritual drama and secret knowledge across the world*, Manchester 1985.
- LAQUEUR 1990: T.W. LAQUEUR, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge 1990.
- LASLETT 1995: P. LASLETT, "Necessary knowledge: Age and aging in the societies of the past", in KERTZER, LASLETT 1995, pp. 3-77.
- LEWIN, LEAP 2002: E. LEWIN, W.L. LEAP (eds.), *Out in Theory: The Emergence of Lesbian and Gay Anthropology*, Urbana, Chicago 2002.
- LEWIS, GOWLAND 2007: M.E. LEWIS, R.L. GOWLAND, "Brief and precarious lives: infant mortality in contrasting sites from medieval and post-medieval England (AD 850-1859)", in *American Journal of Physical Anthropology* 134.1, 2007, pp. 117-129.
- LOCK 1993: M. LOCK, "Cultivating the body: Anthropology and epistemologies of bodily practice and knowledge", in *Annual Review of Anthropology* 22, 1993, pp. 133-155.
- LUCY 1997: S.J. LUCY, "Housewives, warriors and slaves? Sex and gender in Anglo-Saxon burials", in J. MOORE, E. SCOTT (eds.), *Invisible People and Processes: Writing Gender and Childhood into European Archaeology*, London 1997, pp. 150-168.
- LUPU 2011: A. LUPU, "Il rito e la costruzione sociale della persona", in NIZZO 2011a, pp. 121-133.
- LUTKEHAUS 2008: N.C. LUTKEHAUS, *Margaret Mead: The Making of an American Icon*, Princeton 2008.
- LUTKEHAUS, ROSCOE 1995: N.C. LUTKEHAUS, P.B. ROSCOE (eds.), *Gender Rituals*, London 1995.

- MAHDI, FOSTER, LITTLE 1987: L.C. MAHDI, S. FOSTER, M. LITTLE (eds.), *Betwixt and Between: Patterns of Masculine and Feminine Initiation*, La Salle 1987.
- MASSA-PAIRAULT 2011: F.-H. MASSA-PAIRAULT, "Qualche considerazione sui passaggi dell'adolescenza e i suoi paradigmi: dai boschi alla città", in NIZZO 2011a, pp. 107-120.
- MEAD 1928: M. MEAD, *Coming of age in Samoa. A psychological study of primitive youth for Western civilization*, New York 1928.
- MEAD 1935: M. MEAD, *Sex and temperament in three primitive societies*, New York 1935.
- MEAD 1949: M. MEAD, *Male and female. A study of the sexes in a changing world*, New York 1949.
- MEAD 1956: M. MEAD, *New Lives for Old: Cultural Transformation in Manus, 1928-1953*, New York 1956.
- MEAD 1972: M. MEAD, *Blackberry Winter: My Earlier Years*, New York 1972.
- MEIGS 1990: A.S. MEIGS, "Multiple gender, ideologies and statuses", in REEVES SANDAY, GALLAGHER GOODENOUGH 1990, pp. 101-112.
- MEINDL, LOVEJOY, MENSFORTH 1983: R.S. MEINDL, C.O. LOVEJOY, R.P. MENSFORTH, "Skeletal age at death: accuracy of determination and implications for paleodemography", in *Human Biology* 55, 1983, pp. 73-87.
- MEINDL, RUSSELL 1998: R.S. MEINDL, K.F. RUSSELL, "Recent advanced methods and theory in paleodemography", in *Annual Review of Anthropology* 27, 1998, pp. 375-399.
- MELANDRI 2013: G. MELANDRI, *Un'archeologia personale. Storie di figure carismatiche e discusse del Novecento*, Fano 2013.
- MESKELL 1996: L.M. MESKELL, "The Somatization of Archaeology: Institutions, Discourses, Corporeality", in *NorwAR* 29, 1996, pp. 1-16.
- MESKELL 1999: L.M. MESKELL, *Archaeologies of Social Life, Age, Sex, Class et cetera. in Ancient Egypt*, Oxford 1999.
- MESKELL 2000: L.M. MESKELL, "Cycles of life and death: Narrative homology and archaeological realities", in *World Archaeology* 31, pp. 423-441.
- MESKELL, JOYCE 2003: L.M. MESKELL, R.A. JOYCE, *Embodied Lives. Figuring Ancient Maya and Egyptian Experience*, London 2003.
- MESKELL, PREUCEL 2004: L.M. MESKELL, R.W. PREUCEL (eds.), *A companion to social archaeology*, Malden 2004.
- MOORE, LALLY 2011: A. MOORE, M. LALLY (eds.), *(Re)Thinking the little ancestor. New perspectives on the archaeology of infancy and childhood*, BAR i. s. 2271, Oxford 2011.
- MOORE, SCOTT 1997: J. MOORE, E. SCOTT (eds.), *Invisible People and Processes: Writing Gender and Childhood into European Archaeology*, London 1997.
- MORRIS 1991: B. MORRIS, *Western Conceptions of the Individual*, Oxford.
- NATHAN 2000: T. NATHAN (éd.), *L'enfant ancêtre*, Grenoble 2000.
- NELSON 2004: S. NELSON, *Gender in archaeology: analyzing power and prestige*, Walnut Creek CA 2004.
- NELSON 2006: S. NELSON (ed.), *Handbook of Gender in Archaeology*, Lanham MD 2006.
- NELSON 2007: S.M. NELSON, *Women in antiquity. Theoretical approaches to gender and archaeology*, Lanham 2007.
- NILSSON STUTZ 2003: L. NILSSON STUTZ, *Embodied Rituals and Ritualized Bodies: Tracing Ritual Practices in Late Mesolithic Burials*, Acta Archaeologica Lundensia 8, 46, Lund 2003.
- NILSSON STUTZ 2008: L. NILSSON STUTZ, "More than Metaphor: Approaching the Human Cadaver in Archaeology", in FAHLANDER, OESTIGAARD 2008, pp. 19-28.
- NIZZO 2011a: V. NIZZO (a cura di), *Dalla nascita alla morte: antropologia e archeologia a confronto. Incontro di studi in onore di Claude Lévi-Strauss*, Atti del Convegno Internazionale (Roma, Museo Preistorico-Etnografico "Luigi Pigorini", 21-5-2010), Roma 2011.
- NIZZO 2011b: 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 2011a, pp. 51-93.
- NIZZO 2012: V. NIZZO, «Ripetere trasformandosi», in NIZZO, LA ROCCA 2012, pp. 29-62.

- NIZZO 2013: V. NIZZO, “Relativismo e costruzione ideologica del «corpo»: l’archeologia e l’antropologia del genere e dell’età «sociale». La ricerca di un metodo per «scavare» i pregiudizi”, in *Forma Urbis* XVIII, 3, Marzo 2013, pp. 38-47.
- NIZZO 2015: V. NIZZO, *Archeologia e Antropologia della Morte: Storia di un’idea. La semiologia e l’ideologia funeraria delle società di livello protostorico nella riflessione teorica tra antropologia e archeologia*, Bari 2015.
- NIZZO 2016: V. NIZZO, “Per una stratigrafia dei rapporti sociali: parentela, rito, tempo e filtri funerari nella necropoli di Pithekoussai”, in AA.VV., *Poleis e politeiai nella Magna Grecia arcaica e classica*, Atti del LIII Convegno Internazionale di Studi sulla Magna Grecia (Taranto 2013), Taranto 2016, pp. 417-457.
- NIZZO 2017: V. NIZZO, “Antropologia e Archeologia dell’Amore: il convegno”, in *Forma Urbis* XXII, 3, Marzo 2017, pp. 17-27.
- NIZZO 2018a: V. NIZZO, “Constructing deathscapes between Pithekoussai and Cumae: la costruzione del sociale all’alba della colonizzazione tra integrazione e ibridazione”, in E. HERRING, E. O’DONOGHUE (eds.), *The Archaeology of Death*, Papers in Italian Archaeology 7 (Galway, 16-18 aprile 2016), Oxford 2018, pp. 56-69.
- NIZZO 2018b: V. NIZZO, “«Rites of passage beyond death». Liminal strategies and premature death in protohistoric communities”, in TABOLLI 2018, pp. 21-28.
- NIZZO 2018c: V. NIZZO (a cura di), *Archeologia e antropologia della morte*, Atti del III Incontro Internazionale di Studi “Antropologia e archeologia a confronto” (Roma, 20-22 maggio 2015), 3 voll., Roma 2018.
- NIZZO 2018d: V. NIZZO (a cura di), *Archeologia e antropologia della morte: 1. La regola dell’eccezione*, Atti del III Incontro Internazionale di Studi “Antropologia e archeologia a confronto” (Roma, 20-22 maggio 2015), Roma 2018.
- NIZZO 2018e: V. NIZZO (a cura di), *Archeologia e antropologia della morte: 2. Corpi, relazioni e azioni: il paesaggio del rito*, Atti del III Incontro Internazionale di Studi “Antropologia e archeologia a confronto” (Roma, 20-22 maggio 2015), Roma 2018.
- NIZZO 2018f: V. NIZZO (a cura di), *Archeologia e antropologia della morte: 3. Costruzione e decostruzione del sociale*, Atti del III Incontro Internazionale di Studi “Antropologia e archeologia a confronto” (Roma, 20-22 maggio 2015), Roma 2018.
- NIZZO 2018g: V. NIZZO, “Archeologia è [sic!] antropologia della morte: introduzione al convegno”, in NIZZO 2018c, pp. 13-40.
- NIZZO cds (a): V. NIZZO, “La «costruzione» del paesaggio funerario: dinamiche di integrazione e filtri funerari nella necropoli di Pithekoussai”, in R.-M. BÉRARD (éd.), *Droit à la sépulture dans la Méditerranée antique*, Collection de l’École française de Rome, cds.
- NIZZO cds (b): V. NIZZO, “Ritual landscapes and ritual codes in the Pithekoussai cemetery”, in M. D’ACUNTO, T. CINQUANTAQUATTRO (eds.), *Pithekoussai e l’Eubea tra Oriente e Occidente*, Atti del Convegno (Lacco Ameno, 14-17 Maggio 2018), cds.
- NIZZO, LA ROCCA 2012: V. NIZZO, L. LA ROCCA (a cura di), *Antropologia e archeologia a confronto: Rappresentazioni e pratiche del sacro*, Atti dell’Incontro Internazionale di Studi (Roma, Museo Nazionale Preistorico Etnografico “L. Pigorini”, 20-21 Maggio 2011), Roma 2012.
- OAKLEY 1972: A. OAKLEY, *Sex, Gender and Society*, London 1972.
- PARKER PEARSON 1999: M. PARKER PEARSON, *Archaeology of Death and Burial*, Phoenix Mill 1999.
- PRADOS TORREIRA, LÓPEZ RUIZ 2017: L. Y. PRADOS TORREIRA, C. LÓPEZ RUIZ (eds.), *Museos arqueológicos y género. Educando en igualdad*, Madrid 2017.
- PUSSETTI 2004: C.G. PUSSETTI, “Le donne, la morte, il dolore: Pratiche funebri ed elaborazione del lutto tra i Bijagó dell’isola di Bubaque (Guinea Bissau)”, in A. FAVOLE, G. LIGI, P.P. VIAZZO (a cura di), *Luoghi dei vivi, luoghi dei morti. Spazi e politiche della morte*, in *La ricerca folklorica* 49, 2004, pp. 45-54.
- PUSSETTI 2005: C.G. PUSSETTI, *Poetica delle emozioni: I Bijagó della Guinea Bissau*, Roma-Bari.

- PUSSETTI, BORDONARO 1999: C.G. PUSSETTI, L. BORDONARO, "Tori e piroghe. Genere e antropo-poiesi tra i Bijagò della Guinea Bissau", in REMOTTI 1999, pp. 97-130.
- RAUTMAN 2000: A.E. RAUTMAN (ed.), *Reading the Body. Representations and Remains in the Archaeological Record*, Philadelphia 2000.
- REBAY-SALISBURY, SØRENSEN, HUGHES 2010: K. REBAY-SALISBURY, M.L. SØRENSEN, J. HUGHES (eds.), *Body Parts and Bodies Whole. Changing Relations and Meanings*, Oxford 2010.
- REDFERN, GOWLAND 2010: R.C. REDFERN, R.L. GOWLAND, "Childhood health in the Roman World: perspectives from the centre and margin of the Empire", in *Childhood in the Past: An International Journal* 3, 2010, pp. 15-42.
- REDFERN, GOWLAND 2012: R.C. REDFERN, R.L. GOWLAND, "A bioarchaeological perspective on the pre-adult stages of the life course: implications for the care and health of children in the Roman Empire", in M. HARLOW, L. LARSSON LOVEN (eds.), *Families in the Roman and Late Antique World*, London 2012, pp. 111-140.
- REEVES SANDAY, GALLAGHER GOODENOUGH 1990: P. REEVES SANDAY, R. GALLAGHER GOODENOUGH (eds.), *Beyond the second Sex: new directions in the anthropology of gender*, Philadelphia 1990.
- REMOTTI 1999: F. REMOTTI (a cura di), *Forme di umanità. Progetti incompleti e cantieri sempre aperti*, Torino 1999.
- REMOTTI 2006: F. REMOTTI (a cura di), *Morte e trasformazione dei corpi. Interventi di tanatometamorfosi*, Milano 2006.
- REMOTTI 2013: F. REMOTTI, *Fare umanità. I drammi dell'antropo-poiesi*, Roma-Bari 2013.
- REMOTTI 1993: F. REMOTTI, *Luoghi e corpi. Antropologia dello spazio, del tempo e del potere*, Torino 1993.
- ROLLEY 2003: C. ROLLEY (éd.), *La Tombe Princière de Vix*, Paris 2003.
- ROSALDO, LAMPHERE 1974: M.Z. ROSALDO, L. LAMPHERE (eds.), *Woman, Culture and Society*, Stanford 1974.
- ROSCOE 1995: P. B. ROSCOE, "Initiation in cross-cultural perspective", in LUTKEHAUS, ROSCOE 1995, pp. 219-238.
- SAMWORTH, GOWLAND 2007: R. SAMWORTH, R.L. GOWLAND, "Estimation of adult skeletal age-at-death: statistical assumptions and applications", in *International Journal of Osteoarchaeology* 17.2, 2007, pp. 174-188.
- SCHLEGEL 1995: A. SCHLEGEL, "A Cross-Cultural Approach to Adolescence", in *Ethos* 23.1, 1995, pp. 15-32.
- SCHLEGEL, BARRY 1979: A. SCHLEGEL, H. BARRY III, "Adolescent Initiation Ceremonies: A Cross-Cultural Code", in *Ethnology* 18.2, 1979, pp. 199-210.
- SCHLEGEL, BARRY 1980: A. SCHLEGEL, H. BARRY III, "The Evolutionary Significance of Adolescent Initiation Ceremonies", in *American Ethnologist* 7.4, 1980, pp. 696-715.
- SCHLEGEL, BARRY 1991: A. SCHLEGEL, H. BARRY III, *Adolescence: An Anthropological Inquiry*, New York 1991.
- SCHMIDT, VOSS 2000: R.A. SCHMIDT, B.L. VOSS (eds.), *Archaeologies of Sexuality*, London 2000.
- SHILLING 1993: C. SHILLING, *The Body and Social Theory*, London 1993.
- SISSA 2003: G. SISSA, *Eros tiranno. Sessualità e sensualità nel mondo antico*, Roma-Bari 2003.
- SOFAER 2006: J.R. SOFAER, *The body as material culture: a theoretical osteoarchaeology*, Topics in Contemporary Archaeology 4, Cambridge 2006.
- SOFAER 2011: J.R. SOFAER, "Towards a Social Bioarchaeology of Age", in AGARWAL, GLENCROSS 2011: S.C. AGARWAL, B.A. GLENCROSS (eds.), *Social Bioarchaeology*, Oxford 2011, pp. 285-311.
- SØRENSEN 1998: M. SØRENSEN, "Rescue and Recovery: On Historiographies of Female Archaeologists", in DIAZ-ANDREU, SØRENSEN 1998, pp. 31-60.
- SØRENSEN 2006: M.L. STIG SØRENSEN, "Gender, Things and material Culture", in NELSON 2006, pp. 105-136.
- SØRENSEN, REBAY-SALISBURY 2012: M.L.S. SØRENSEN, K. REBAY-SALISBURY (eds.), *Embodied Knowledge: Historical Perspectives on Technology and Belief*, Oxford 2012.
- SOUVATZI, BAYSAL, BAYSAL 2019: S. SOUVATZI, A. BAYSAL, E.L. BAYSAL (eds.), *Time and History in Prehistory*, London 2019.
- SOUVATZI, HADJI 2014: S. SOUVATZI, A. HADJI (eds.), *Space and Time in Mediterranean Prehistory*, New York, London 2014.

- STALSBERG 1991: A. STALSBERG, "Women as actors in North European Viking Age trade", in R. SAMSON (ed.), *Social Approaches to Viking Studies*, Glasgow 1991, pp. 75-83.
- STONE 2001: L. STONE (ed.), *New Directions in Anthropological Kinship*, Lanham 2001.
- STONE 2014: L. STONE, *Kinship and Gender: An Introduction*, New York 2014<sup>5</sup>.
- STOODLEY 2000: N. STOODLEY, "From the cradle to the grave: age organization in the early Anglo-Saxon burial rite", in *WorldA* 31.3, 2000, pp. 456-472.
- STRÖMBERG 1993: A. STRÖMBERG, *Male or Female? A methodological study of grave gifts as ex-indicators in Iron Age burials from Athens*, Jonsered 1993.
- SWEENEY, HODDER 2002: S.T. SWEENEY, I. HODDER (eds.), *The Body*, Cambridge 2002.
- SYNNOTT 1993: A. SYNNOTT, *The Body Social: symbolism, self and society*, London 1993.
- TABOLLI 2018: 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*, Studies in Mediterranean Archaeology 149, Nicosia 2018.
- TALIANI 2006: S. TALIANI, *Il bambino e il suo doppio. Malattia, stregoneria e antropologia dell'infanzia in Camerun*, Milano 2006.
- TAMBIAH 1995: S.J. TAMBIAH, *Rituali e cultura*, Bologna 1995 (ed. of 1985).
- TAYLOR 1996: T. TAYLOR, *The Prehistory of Sex: Four Million Years of Human Sexual Culture*, Bantam 1996.
- TAYLOR 2003: T. TAYLOR, *The Buried Soul: How Humans Invented Death*, London 2003.
- TERENDY, LYONS, KELLEY 2008: S.A. TERENDY, N. LYONS, J. KELLEY (eds.), *Que(e)rying Archaeology*, Calgary 2008.
- THOMAS 1996: J. THOMAS, *Time, Culture and Identity: An Interpretive Archaeology*, London 1996.
- THOMAS 2000: J. THOMAS, "Death, Identity and the Body in Neolithic Britain", in *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 6, 2000, pp. 653-668.
- THOMAS, TILLEY 1993: J. THOMAS, C. TILLEY, "The Axe and the Torso: Symbolic Structures in the Neolithic of Brittany", in C. TILLEY (ed.), *Interpretative archaeology*, Oxford 1993, pp. 225-324.
- TILLEY 1999: C. TILLEY, *Metaphor and Material Culture*, Oxford 1999.
- TORELLI 1984: M. TORELLI, *Lavinio e Roma. Riti iniziatici e matrimonio tra archeologia e storia*, Roma 1984.
- TORELLI 1990: M. TORELLI, "Riti di passaggio maschili di Roma arcaica", in *MEFRA* 102, 1990, pp. 93-106.
- TREHERNE 1995: P. TREHERNE, "The Warrior's Beauty: The Masculine Body and Self-Identity in Bronze Age Europe", in *Journal of European Archaeology* 3, 1995, pp. 105-144.
- TURNER 1992: B.S. TURNER, *Regulating Bodies*, London 1992.
- TURNER 2008: B.S. TURNER, *The Body and Society: exploration in social theory*, Oxford 2008<sup>3</sup>.
- WALDE, WILLOWS 1991: I.D. WALDE, N.D. WILLOWS (eds.), *The Archaeology of Gender*, Proceedings of the 22nd Annual Chacmool Conference, Calgary 1991.
- WALKER, JOHNSON, LAMBERT 1988: P.L. WALKER, J.R. JOHNSON, P.M. LAMBERT, "Age and sex biases in the preservation of human skeletal remains", in *American Journal of Physical Anthropology* 76, 1988, pp. 183-188.
- WEISS 1973: K.M. WEISS, *Demographic models for anthropology*, in *Memoirs of the Society for American Archaeology* 27, 1973.
- WITTIG 1985: M. WITTIG, "The Mark of Gender", in *Feminist Issues* 5.2, 1985, pp. 1-10.
- WYLIE 1991: A. WYLIE, "Feminist Critiques and Archaeological Challenges", in WALDE, WILLOWS 1991, pp. 17-23.
- YATES 1993: T. YATES, "Frameworks for an archaeology of the body", in C. TILLEY (ed.), *Interpretative archaeology*, Oxford 1993, pp. 31-72.



Fig. 1. “Birmania: Il tatuaggio presso i Birmani. Ogni birmano che si rispetta, si copre di tatuaggi azzurri dalla vita, press’a poco al sommo della veste, fino al ginocchio. I disegni rappresentano tigri, mostri e simili, chiusi in arabeschi. Il tatuaggio del tronco e delle braccia si fa in rosso, e ha scopo di rendere immuni contro le ferite di spada e di fucile, o di procurare fortuna in amore (Fotografia di P. Klier)”. Foto e didascalia originale da HUTCHINSON 1915-1923, vol. 1, p. 413





Fig. 2. “Africa orientale e Uganda: Anelli di ferro portati al collo dalle donne Masai. Le donne Masai portano orecchini e collari in forma di anelli di ferro, che indossano maritandosi e che non lasciano più (almeno così è degli orecchini) finché vive il loro marito (Per concessione di A.C. Hollis, C.M.G.)”. Foto e didascalia originale da HUTCHINSON 1915-1923, vol. 2, p. 326



Fig. 3. “Ornamenti. Una ragazza Masai può portare per ornamento, qualche braccialetto; ma appena è maritata o sta per maritare, grossi cerchi di ferro le stringono le membra. È pure uso generale togliere a queste donne le ciglia e le sopracciglia (Fotografia di Sir. Harry Johnston, G.C.M.G.)”. Foto e didascalia originale da HUTCHINSON 1915-1923, vol. 1, p. 13



Fig. 4. Margaret Mead con due giovani donne di Samoa (1926 ca.)". Library of Congress, Manuscript Division



Fig. 5. Margaret Mead ad Alitua, Arapesh: con Nemausi e sua madre Wasimai (da MEAD 1972)



Fig. 6. Ricostruzione del corredo della tomba di Vix (Musée du châillonais), VI sec. a.C. (da Wikimedia Commons)



Fig. 7. “Dea madre” di Çatal Höyük, seduta con le mani appoggiate su due fiere mentre sta partorendo (Museo della Civiltà Anatolica, Ankara; la testa è stata ricostruita). Terracotta, periodo Neolitico (6000-5500 a.C. ca.)



Fig. 8. “Melanesia: Costume completo di lutto. Una donna alla morte del marito è esclusa da tutte le cerimonie funebri e segregata in un recinto chiuso da stuoje. Essa si cosparge di fango tutto il corpo, geme incessantemente, e non esce che di notte. Quando finalmente cessa la sua reclusione, porta un vestito fatto di erba, che le permette di coprirsi anche il volto (Fotografia del Dr. Gunnar Landtman)”. Foto e didascalia originale da HUTCHINSON 1915-1923, vol. 1, p. 85)



Fig. 9. “Birmania: Cerimonia di iniziazione. L’uso di avvolgere sette fili di cotone intorno al polso ha senza dubbio origine dalla corda dei bramini. Queste funicelle si portano in diverse occasioni; quando ha luogo la cerimonia «della culla» si avvolgono intorno al braccio del bambino. Talvolta le mettono i giovani, recandosi nel monastero. In caso di epidemia colerica le portano comunemente persone di ambo i sessi e di tutte le età (Fotografia di R. Grant Brown)”. Foto e didascalia originale da HUTCHINSON 1915-1923, vol. 1, p. 394



Fig. 10. “Siam: La cerimonia del taglio dei capelli al sommo del capo. Il fanciullo, col capo rasato, meno il centro dove i capelli si son lasciati crescere e attorti strettamente, è vestito, per la cerimonia, dei suoi più begli abiti e ornato con tutti i gioielli di famiglia. Il nodo di capelli viene sciolto, e diviso in tre ciocche: il più venerato tra gli ospiti e due parenti anziani ne prendono in mano una ciascuno, e appena il sole spunta, la tagliano tra il frastuono dei tamburi e della musica (Fotograf. di Antonio [sic!])”. Foto e didascalia originale da HUTCHINSON 1915-1923, vol. 1, p. 359



Fig. 11. “Polinesia (e Micronesia): Modo di salutarsi, presso i Maori, premendo naso contro naso. Una delle ragazze porta un ampio abito di canape e una penna di *huia*, che è il distintivo di una condizione elevata; l'altra ha un mantello di penne fissate su un tessuto di canape. Il bacio era sconosciuto ai Polinesiani – come del resto a tutte le nazioni orientali in genere (Fotografia di A. J. Iles)”. Foto e didascalia originale da HUTCHINSON 1915-1923, vol. 1, p. 223



Fig. 12. “Russia: La scelta della sposa alla vigilia di Natale. In alcuni villaggi russi, alla vigilia del Natale, le ragazze da marito si radunano nella casa del capo del villaggio. Poi la padrona di casa ricopre a ciascuna di esse la testa e il busto. Alcuni giovanotti desiderosi di prender moglie, che hanno atteso fuori durante questa operazione, vengono poi introdotti uno dopo l'altro; ognuno di essi si inchina davanti ad una delle figure velate: la padrona della casa scopre la fanciulla scelta e i due sono fidanzati. È più probabile che ogni giovanetto sia bene certo dell'identità e della fanciulla, di cui fa la scelta in questa curiosa maniera (Per concessione della London Electrotype Agency)”. Foto e didascalia originale da HUTCHINSON 1915-1923, vol. 2, p. 757





Fig. 13. “Melanesia: Mantello indossato dalle donne dopo un parto. Una donna Chiriwina (Sud-Est della Nuova Guinea) col lungo scialle d’erba che ricopre una madre per qualche tempo dopo la nascita del bambino. D’ordinario il suo vestiario consiste in una corta gonnella d’erba (Da «*La Melanesia e Polinesia*», col permesso del Sig. Macmillan e Co.)”. Foto e didascalia originale da HUTCHINSON 1915-1923, vol. 1, p. 50



Fig. 14. “Polinesia (e Micronesia): Una madre Maori. Una madre Maori moderna porta tuttavia il suo bimbo nel modo tradizionale, cioè nel suo mantello fatto con canape e con le penne di una specie particolare di struzzi (*kiwi*). Le donne Maori sono spesso tatuate sulle labbra e sul mento, conformemente all’antico uso del loro paese (Fotografia di A. J. Iles)”. Foto e didascalia originale da HUTCHINSON 1915-1923, vol. 1, p. 191



Fig. 15. “Africa occidentale: Una donna del fiume Cross. Le donne maritate si ungono abbondantemente i capelli con olio di palma e grasso, poi li dispongono sul capo in fogge fantastiche, che talvolta ricordano una testa di rinoceronte o un berretto di Pulcinella; la donna che mostriamo qui, si è contentata di adornarsi di una frangia di fiocchetti. L’abbondanza e la ricchezza delle collane non di rado sono indizio del numero di amanti (Fotografia del Dr. Mansfeld)”. Foto e didascalia originale da HUTCHINSON 1915-1923, vol. 2, p. 293



Fig. 16. “Asia minore, Palestina e Siria: Bambini adorni di talismani contro il malocchio. Alle due pallottoline che il bambino di destra porta al collo si attribuisce un’efficacia tutta particolare. Gli altri talismani servono al tempo stesso d’ornamento, e recano gran piacere ai loro piccoli possessori. Formano la parte più importante del loro costume, e attestano la gran cura che le madri si prendono della loro prole (Fot. Della Colonia Americana, Gerusalemme)”. Foto e didascalia originale da HUTCHINSON 1915-1923, vol. 2, p. 41



Fig. 17. “Melanesia: Il prezzo di una sposa in Santa Cruz. Denaro di penne usato in Santa Cruz come prezzo di una sposa; esso è fatto con le penne rosse tolte di sotto l’ala d’un pappagallo, che vengono attaccate a penne di piccione poi legate in file, entro una base preparata; il denaro è arrotolato in cerchi e commisto ad ornamenti particolari (Fotografia di J. W. Beattie, Hobart)”. Foto e didascalia originale da HUTCHINSON 1915-1923, vol. 1, p. 51



Fig. 18. “Un corteo nuziale nella Norvegia. I fiordi della Norvegia e della Svezia offrono sovente il gajo spettacolo di un corteo nuziale sull’acqua. La sposa porta una corona nuziale d’argento dorato, alla quale sono appese medaglie d’argento e altri piccoli ciondoli, che tintinnano allegramente come campanelli, quando la giovane muove il capo. Essa è scortata da un violinista e da due damigelle d’onore. Disegno e didascalia originale da HUTCHINSON 1915-1923, vol. 2, p. 545



Fig. 19. “Asia minore, Palestina e Siria: Uno sposalizio in un villaggio. Lo sposo e il maestro delle cerimonie, direttore della festa, che brandisce una spada con la mano destra, ad una festa nuziale in un villaggio. I giovanotti che forman circolo intorno a loro batton le mani: il che è per loro al tempo stesso un divertimento e un accompagnamento alle danze (Stereotipia di Underwood e Underwood)”. Foto e didascalia originale da HUTCHINSON 1915-1923, vol. 2, p. 21



Fig. 20. “Isole Filippine: Uno sposalizio Tinguiano. La ragazza prende una manciata di riso dal piatto e la sparge nelle fessure del pavimento fatto di bambù, come offerta agli spiriti. Il ragazzo getta in aria una palla di riso e secondo il modo in cui ricade a terra, si traggono pronostici favorevoli o sfavorevoli per il matrimonio. Poi gli sposi bevono dell’acqua nel guscio di noce di cocco e quest’atto completa la cerimonia (Per gentile concessione di Fay Cooper Cole)”. Foto e didascalia originale da HUTCHINSON 1915-1923, vol. 2, p. 83



Fig. 21. “Indo-Cina francese: Matrimonio. Davanti ai pali destinati ai sacrifici lo stregone congiunge le mani degli sposi con un filo di cotone. Poi taglia il collo a un pollo di cui si getta il corpo sulla spalla. Se la posizione della vittima è di buon augurio, egli sputa in segno di soddisfazione (Fotografia di H. Baudesson)”. Foto e didascalia originale da HUTCHINSON 1915-1923, vol. 1, p. 498



Fig. 22. “Isole Filippine: Afflitti congiunti ad un funerale Tinguiano. Un funerale è un avvenimento di grande importanza in un villaggio Tinguiano. Il morto, vestito dei suoi migliori abiti, è fatto sedere contro una parete della stanza. Intorno e sopra a lui sono disposte coperte e altri doni di valore che egli deve recare ai propri antenati al mondo di là (Per gentile concessione di Fay Cooper Cole)”. Foto e didascalia originale da HUTCHINSON 1915-1923, vol. 2, p. 112



Fig. 23. “Finlandia: La sposa visita le sue parenti. Nella settimana che segue al fidanzamento, la sposa fa dei lavori da regalare ai parenti, va a trovare le sue congiunte, e, se non ha mezzi, prende a prestito dei doni nuziali (Fotografia di I. K. Inha)”. Foto e didascalia originale da HUTCHINSON 1915-1923, vol. 2, p. 741



Fig. 24. “Finlandia: Il pianto della madre. Dopo la cerimonia nuziale tutti si avviano alla casa del marito. La madre della sposa rifiuta di accompagnarli e siede a piangere sul baule. I familiari dello sposo debbono farle un dono perché si decida a muoversi (Fotografia di I. K. Inha)”. Foto e didascalia originale da HUTCHINSON 1915-1923, vol. 2, p. 740



Fig. 25. “Finlandia: La sposa si inchina davanti alla suocera. Arrivando alla casa del marito, la moglie tiene fra il pollice e l’indice una moneta di rame, che il maestro delle cerimonie prende e butta via, come per simboleggiare un acquisto di terreno per lei. Le viene incontro la suocera con del pane, la quale introduce in casa; poi la sposa s’inginocchia e si inchina dinanzi a lei fino al suolo (Fotografia di I.K. Inha)”. Foto e didascalia originale da HUTCHINSON 1915-1923, vol. 2, p. 737



Fig. 26. “Le Isole Andaman e Nicobar: Indigeni in gramaglie. – Isole Andaman. Per vestirsi a lutto gli indigeni si dipingono il corpo con ocre gialla e argilla grigio-olivastra; i genitori si contraddistinguono con delle righe verticali; il teschio e altre ossa del defunto si portano indosso come ricordo. Una delle donne della nostra illustrazione ha un teschio appeso sul dorso; quella di mezzo ha una collana fatta con ossa di mani e piedi. L’abito che vediamo loro indosso, è stato messo per la fotografia (Fotografia di H. Baudesson)”. Foto e didascalia originale da HUTCHINSON 1915-1923, vol. 1, p. 441





Fig. 27. “Vedove in lutto. Nel Congo settentrionale, le donne, alla morte del marito, si cospargono il corpo di creta bianca. Restano vedove per un anno circa, dopo del quale vengono distribuite tra i fratelli o i figli del defunto. Un figlio può così ereditare parecchie mogli (Fotografia di H. M. Whiteside)”. Foto e didascalia originale da HUTCHINSON 1915-1923, vol. 1, p. 1



Fig. 28. “La Penisola Balcanica: La danza delle spade in Serbia. La danza nazionale serba è detta *kollo*, ossia *cerchio*, perché i ballerini, uomini e donne si tengono per mano formando un circolo. Nella danza qui rappresentata, eseguita solo da ragazze, la dirigente porta elmo e corazza e brandisce una spada da cavalleggero. Un'altra fanciulla ha in mano una lancia (Per concessione della London Electrotyp Agency)”. Foto e didascalia originale da HUTCHINSON 1915-1923, vol. 2, p. 773



Fig. 29. “Borneo: Donne Klementan parate per la festa del raccolto. Le donne si vestono da uomo in occasione di questa festa. Tutti si divertono e fanno ogni sorta di scherzi: le donne amano soprattutto quello che consiste nel gettare in faccia agli uomini una poltiglia fuliginosa, fuggendo poi inseguite da quelli, che tentan di render loro la pariglia (Per cortesia del Dr. Kerry e Co.)”. Foto e didascalia originale da HUTCHINSON 1915-1923, vol. 1, p. 345



Fig. 30. “Asia minore, Palestina e Siria: Il *Tantoor*. Questo curioso ornamento, detto *Tantoor*, è il distintivo della matrona Drusa. Nel giorno delle nozze, lo sposo lo colloca sul capo della sposa, che – fino a poco tempo fa – non lo deponeva mai più, nemmeno di notte. Il modo di portarlo varia infinitamente, e sono queste diversità che permettono agli indigeni di distinguere subito a che distretto o fazione appartiene il marito della donna che lo ha in capo (Fotografia di Bonfils)”. Foto e didascalia originale da HUTCHINSON 1915-1923, vol. 2, p. 24



Fig. 31. “Il Congo: Due donne Mongo. Queste donne appartengono a una tribù che vive sulle rive del fiume Lulongo, tributario meridionale del Congo Superiore. Il contrassegno della tribù sulla fronte è chiamato «cresta di gallo». I capelli sono impasticciati di olio di palma e fuliggine, od olio di palma e spagnolette abbrustolite. Si noti il massiccio anello di rame che cinge il collo di una delle donne. Tali anelli pesano talvolta fino a quattordici chilogrammi circa. L'altra donna ha una collana di ferro e un talismano fatto con peli di coda d'elefante (Fotografia di H. M. Whiteside)”. Foto e didascalia originale da HUTCHINSON 1915-1923, vol. 2, p. 193



Fig. 32. “Birmania: Donne Padaung. Gli anelli che le donne Padaung portano come collare, sono certo fra gli esempi più curiosi della moda femminile. Questi cerchi son fatti di verghe d’ottone attorti al collo. Si comincia il più presto possibile ad applicarli; dapprima in numero di cinque. A poco a poco si giunge al numero completo, che è di ventidue. Con gli anelli che queste donne portano anche alle braccia e alle gambe, si raggiunge un peso medio di venticinque o trenta chili; eppure esse percorrono molte miglia e fanno la maggior parte del lavoro nei campi, portando indosso questi ornamenti (Per cortesia di H.G.A. Leveson, I.C.S.)”. Foto e didascalia originale da HUTCHINSON 1915-1923, vol. 1, p. 407



Fig. 33. Chad. “Deformazione artificiale. Presso la tribù dei Sara si riscontra in tutte le donne questa deformazione artificiale delle labbra, ritenuta un carattere di bellezza. Questo risultato si ottiene forando le labbra e inserendo nel foro dei dischi di legno di dimensioni sempre maggiori (Fotografia del Dr. Kumm, F.R.G.S.)”. Foto e didascalia originale da HUTCHINSON 1915-1923, vol. 1, p. 3



Fig. 34. “Africa meridionale: Donne Zulù occupate della propria toeletta. L’illustrazione mostra una donna Zulù intenta ad aiutare una vicina a intrecciarsi i capelli. Si osservi la grande varietà d’ornamenti, specialmente le cinture, i braccialetti e i cerchi alle caviglie. La cicatrizzazione che si vede sul braccio, è un modo comune di ornamentazione presso gli indigeni dell’Africa, e si eseguisce di solito nell’adolescenza (Foto di Sir. H.H. Johnston, G.C.M.G.)”. Foto e didascalia originale da HUTCHINSON 1915-1923, vol. 2, p. 361



Fig. 35. “Africa occidentale: Cicatrizzazione, tribù Munchi. Di rado gli indigeni alterano l’aspetto del loro corpo anziché quello del volto, ma le fanciulle Munchi fanno in ciò eccezione alla regola generale. Per lo più, i segni fatti sul volto indicano la tribù alla quale l’individuo appartiene, mentre quelle su altre parti del corpo sono soltanto un ornamento, oppure – specialmente quando si tratta di donne – un distintivo matrimoniale (Per gentile concessione di The Sudan United Mission)”. Foto e didascalia originale da HUTCHINSON 1915-1923, vol. 2, p. 268



Fig. 36. “Australia: Cicatrizzazione. Questa fotografia fa conoscere l’uso australiano di adornare il corpo con cicatrici. Queste si producono durante la crescita del ragazzo o della ragazza. Non sono dei veri distintivi di tribù. Generalmente lo scopo di questa pratica è, a quanto pare, di render maggiori le attrattive personali (Da «*The Northern Tribes of Central Australia*» dei Sig. Spencer e Gillen)”. Foto e didascalia originale da HUTCHINSON 1915-1923, vol. 1, p. 241

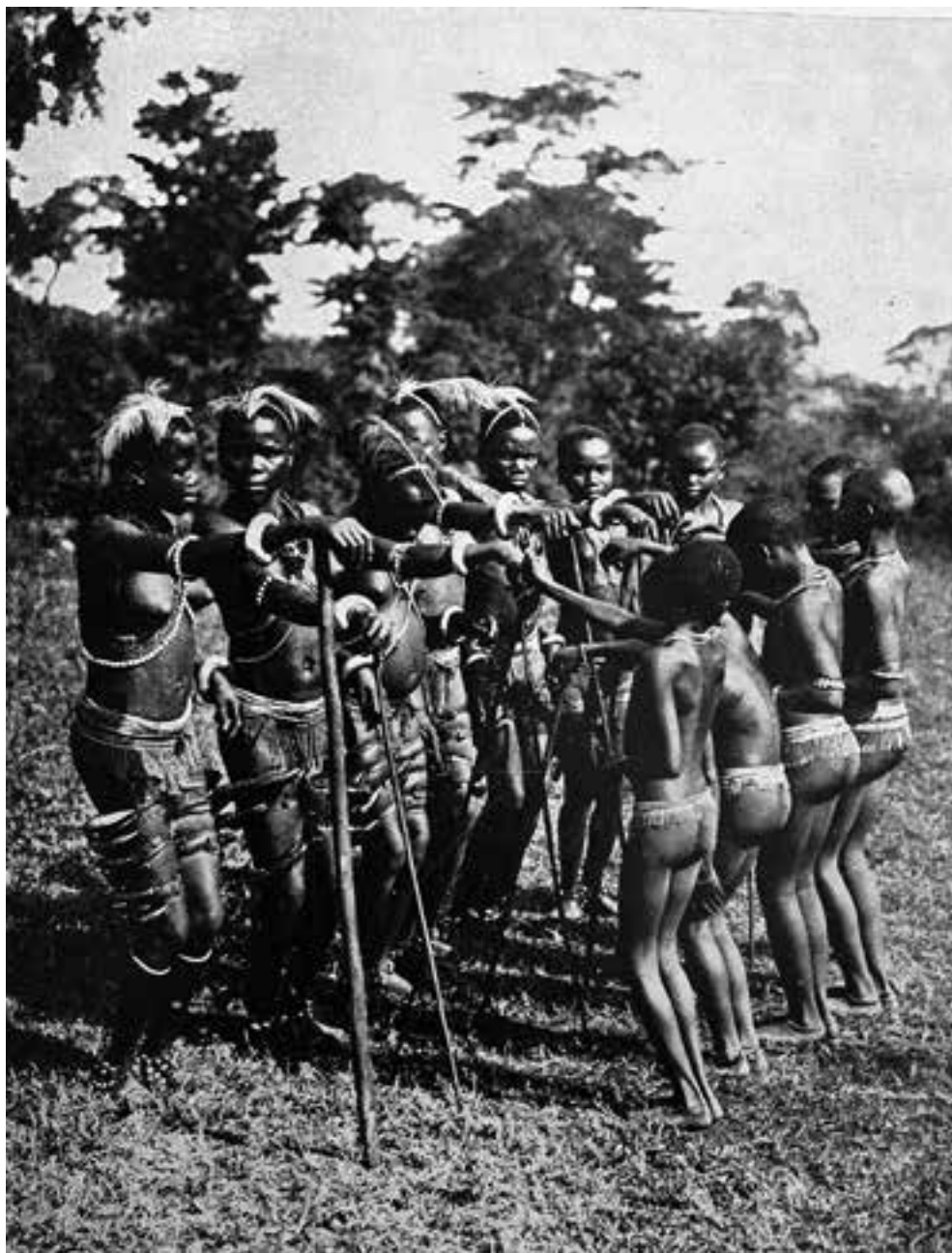


Fig. 37. “Africa orientale e Uganda: Danza rituale, distretto Taveta. Nel distretto Taveta, situato presso il Monte Kilimanjaro, le fanciulle della tribù, per usanza assai diffusa, vivono segregate per un periodo di tempo abbastanza lungo. Durante questa segregazione le donne adulte insegnano loro varie specie di lavori e di danze (Da una stereografia di Underwood e Underwood)”. Foto e didascalia originale da HUTCHINSON 1915-1923, vol. 2, p. 345



Fig. 38. “Sierra Leone: Iniziate Bundu in costume da danzatrici. Il costume consiste di una rete di cotone paesano che ricopre la parte superiore del corpo e di corti calzoncini, mentre dalle braccia e dai polsi pendono lunghi ciuffi di palma. Ai calzoni sono attaccati piccoli pezzi di ferro vuoto, che danno un gradevole tintinnio, mentre le fanciulle camminano (Fotografia di T. J. Alldridge, I.S.O.)”. Foto e didascalia originale da HUTCHINSON 1915-1923, vol. 2, p. 238



Fig. 39. “Il Congo: Costume della società segreta di Nkimba. Quando i membri sono iniziati completamente e hanno imparato il linguaggio segreto della società, possono indossare il costume speciale. Si imbiancano il volto e la parte superiore del corpo con gesso da pipe e portano delle «crinoline» di erba secca e fibra di palmizio (Col permesso di Sir H. H. Johnston, G.C.M.G.)”. Foto e didascalia originale da HUTCHINSON 1915-1923, vol. 2, p. 196





Fig. 40. “Australia: La cerimonia Bora nell’Australia orientale. Per mezzo di tali cerimonie i ragazzi vengono iniziati ai sacri misteri della tribù. Li vediamo qui condotti, col volto coperto, da una parte all’altra del terreno Bora; la via che percorrono è fiancheggiata da ambo i lati da disegni impressi nel suolo, che solo più tardi, a uno stadio più avanzato della cerimonia, sarà loro dato di poter guardare (Fotografia di Kerry e Co.)”. Foto e didascalia originale da HUTCHINSON 1915-1923, vol. 1, p. 227



Fig. 41. “Australia: La cerimonia Bora. Un’altra pantomima eseguita dagli uomini iniziati, che colpiscono con le lance una figura di canguro disegnata sul suolo (Fotografia di Kerry e Co.)”. Foto e didascalia originale da HUTCHINSON 1915-1923, vol. 1, p. 239



Fig. 42. “Australia: Si butta in aria un ragazzo – Tribù Arunta. È questa una delle molte cerimonie che un giovanetto deve subire prima di poter essere considerato come un membro adulto della propria tribù (Da «*The Native Tribes of Central Australia*» col permesso dei Sig. Macmillan e Co.)”. Foto e didascalia originale da HUTCHINSON 1915-1923, vol. 1, p. 226



Fig. 43. “La società Duk Duk. Nell’arcipelago di Bismarck esiste una società segreta detta Duk Duk, alla quale i giovani debbono di solito venire iniziati prima di potersi procurare una moglie. I profani e le donne che tentino di penetrare i segreti della Società, son puniti con la morte: strane grida e suoni soprannaturali, che giungono alle loro orecchie, ecco tutto ciò che è loro dato conoscere di quanto avviene in seno alla Società (Fot. F. v. Hesse - Wortegg)”. Disegno e didascalia originale da HUTCHINSON 1915-1923, vol. 1, p. 32



Fig. 44. “Melanesia: Iniziazione – Bougainville, nel Nord. Un capo sceglie quattro o cinque giovani che vengono condotti in una capanna. Essi devono eseguire varie specie di lavori e imparare le leggi della loro tribù; durante questo periodo di segregazione devono sempre portare sul capo il bizzarro cappello che mostra la nostra figura; la segregazione ha termine appunto quando i capelli sono cresciuti fino a riempire il cappello (Da *Dreissig Jahre in der Südsee*)”. Foto e didascalia originale da HUTCHINSON 1915-1923, vol. 1, p. 133



Fig. 45. “India, Stato di Assam: Una casa per gli scapoli. Presso i Naga, i Ching-po, i Mikoi e i Mishmi si trovano di queste baracche, ove si radunano gli uomini scapoli e i giovanetti del villaggio. Si chiamano *morang* e vi si tengono le adunanze; sono decorate con trofei di caccia e con effigie delle teste umane prese nelle spedizioni guerresche (Per concessione di W. H. Furness, 3)”. Foto e didascalia originale da HUTCHINSON 1915-1923, vol. 2, p. 792



Fig. 46. “India, Stato di Assam: Una casa destinata alle riunioni, presso i Naga. Questa casa serve pure di dormitorio a tutti gli scapoli del villaggio; e davanti ad essa si eseguono i grandi balli. Per lo più si trova presso l’entrata del recinto. In alto sono appese tre faretre con aste di bambù per ostruire i sentieri. La faretra è un distintivo del guerriero veterano (Per concessione di W. H. Furness, 3)”. Foto e didascalia originale da HUTCHINSON 1915-1923, vol. 2, p. 792



Fig. 47. “Il Sudan meridionale: Propiziazione di morti. Questi altari dedicati ai morti, presso i Dinka, sono generalmente eretti dalle vedove allo scopo di propiziare gli spiriti dei relativi mariti e procurar loro un luogo di riposo. Si piantano le corna di un bue in un monticello di terra, al quale si cerca di dar una forma che rassomigli a quella di un bue (Fotografia di C.G. Seligmann)”. Foto e didascalia originale da HUTCHINSON 1915-1923, vol. 2, p. 156



Fig. 48. “Spagna e Portogallo: Un’usanza relativa al fidanzamento. Queste pietre preistoriche, a Barroza (provincia del Minho) sono meta di pellegrinaggio per le giovani contadine della regione, entro un raggio di cinquanta e più chilometri, durante il tempo in cui fanno all’amore o poco dopo il fidanzamento. Visitare queste pietre porta fortuna, e i voti fatti alla loro ombra generalmente si compiono (Fotografia della Exclusive News Agency)”. Foto e didascalia originale da HUTCHINSON 1915-1923, vol. 2, p. 556

The screenshot shows the Academia.edu profile of Valentino Nizzo. At the top, there is a search bar and navigation buttons for 'LOG IN' and 'SIGN UP'. The profile header includes the name 'Valentino Nizzo', a bio 'LUI S'1 - Assistant Professor of Science Studies (Health Studies Department, Miami), Anthropology graduate school', and statistics: '2,584 Followers', '348 Following', '449 Co-authors', and '112,798 Total Views'. A green 'FOLLOW' button is visible. Below the header, there is a list of publications. The first publication is 'David, M., Sesso e amore nel quartiere del benessere a Ostia antica. Tempi di crisi e momenti di piacere nella Caupona del dio Pan, POSTER, in Nizzo V. (ed.), Antropologia e Archeologia dell'Amore, forthcoming' by Valentino Nizzo e Maximiliano David. The second publication is 'Programma Interattivo Antropologia e Archeologia dell'Amore, 26-28 maggio 2017, Ex Cartiera Latina (Parco Regionale dell'Appia antica)'. A QR code is overlaid on the second publication. At the bottom, there are filters for 'ALL', '13 BOOKS', '57 ACHAEOLGY AND A...', '318 PAPERS', '54 ANTHROPOLOGY & AR...', and '12 SALES MORE'. The QR code is a standard black and white square code.

Fig. 49. Lo screenshot della pagina del profilo academia.edu dello scrittore dove sono archiviati il programma, gli abstracts dei posters e quelli dei papers del convegno Antropologia e Archeologia dell'Amore, accessibile con app e programmi dedicati anche inquadrando il QR code sovrapposto all'immagine



Fig. 50. Lo screenshot della pagina dedicata al convegno all'interno del sito della manifestazione Romarché, accessibile con app e programmi dedicati anche inquadrando il QR code sovrapposto all'immagine





Fig. 51. Il video con gli indirizzi di saluto introduttivi al convegno affidati ad Alma Rossi (*Parco Regionale dell'Appia*), e Simona SANCHIRICO (*Fondazione Dià Cultura*), caricato sul canale YouTube della Fondazione Dià Cultura e accessibile con *app* e programmi dedicati inquadrando il *QR code* sovrapposto all'immagine



Fig. 52. Il video con l'introduzione al convegno curata dallo scrivente, caricato sul canale *YouTube* della Fondazione Dià Cultura e accessibile con *app* e programmi dedicati inquadrando il *QR code* sovrapposto all'immagine



## PROGRAMMA DEL CONVEGNO

**Antropologia e Archeologia dell'Amore**  
**IV incontro di studi di Antropologia e Archeologia a confronto<sup>1</sup>**

**RomArché 8. Parla l'archeologia**  
*Amor*

VENERDÌ 26 MAGGIO 2017  
**Paideia Sala conferenze Antonio Cederna, Ex Cartiera Latina**  
**Parco Regionale dell'Appia Antica**

**9.00** Registrazione dei partecipanti e apertura dei lavori

## SALUTI ISTITUZIONALI

**9.15 – 9.40** **Alma Rossi**, Direttore del Parco Regionale dell'Appia Antica  
**Simona Sanchirico**, Direttore Fondazione Dià Cultura

## INTRODUZIONE AI LAVORI

**9.40 – 10.00** **Valentino Nizzo**, *“Amor che ne la mente mi ragiona”*

*PRESIEDONO**Alessandro Guidi**Chiara Gemma Pussetti*

## INTERVENTI INTRODUTTIVI

**10.00** **Dino Burtini**, *Universalità di un sentimento insondabile<sup>2</sup>*

**10.30** **Stefano Allovio**, *L'antropologia culturale, l'etnologia e l'amore<sup>3</sup>*

## RELAZIONI

**11.00** **Mauro Rubini**, *L'amore al tempo... dei Neanderthal*  
<https://www.academia.edu/s/6836d9e77d/01-rubini-m-lamore-al-tempodei-neanderthal-abstract-espanso-in-nizzo-v-ed-antropologia-e-archeologia-dellamore-forthcoming?source=link>

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

<sup>2</sup> Titolo modificato in fase di edizione con: “La complessità del sentimento amoroso”.

<sup>3</sup> Titolo modificato in fase di edizione con: “Sulla pelle. Antropologia e i preliminari amorosi”.

- 11.10** **Roberto Micheli, Massimo Vidale**, *The never-ending kiss. Funerary representations of personal relationships in protohistoric Swat*  
<https://www.academia.edu/s/502af6faf5/02-micheli-r-vidale-m-the-neverending-kiss-funerary-representations-of-personal-relationship-in-protohistoric-swat-abstract-espanso-in-nizzo-v-ed-antropologia-e-archeologia-dellamore-forthcoming?source=link>
- 11.20** **Christopher E. Longhurst**, *Christian/Muslim Perspectives on the Loving God and the Loving Community*<sup>4</sup>  
<https://www.academia.edu/s/e98920dce7/03-longhurst-c-e-christian-muslim-perspectives-on-the-loving-god-and-the-loving-community-abstract-espanso-in-nizzo-v-ed-antropologia-e-archeologia-dellamore-forthcoming?source=link>
- 11.30 – 11.50** *Pausa caffè*
- 11.50** **Domiziana Rossi**, *Khosrow e Shīrīn, ovvero la rilettura di edifici storici in chiave amorosa*  
<https://www.academia.edu/s/6d81870fd3/04-rossi-d-khosrow-e-shirin-ovvero-la-rilettura-di-edifici-storici-in-chiave-amorosa-abstract-espanso-in-nizzo-v-ed-antropologia-e-archeologia-dellamore-forthcoming?source=link>
- 12.00** **Massimiliano A. Polichetti**, *Ierogamia al Museo. Eros e visione della verità nell'osservanza tantrica*  
<https://www.academia.edu/s/4ce722da45/05-polichetti-m-a-ierogamia-al-museo-eros-e-visione-della-verita-nellosservanza-tantrica-abstract-espanso-in-nizzo-v-ed-antropologia-e-archeologia-dellamore-forthcoming?source=link>
- 12.10** **Federica Manfredi**, *Vincoli d'amore tra le Alpi. Note di campo sull'ineguaglianza di genere e di generazione in ambito rurale*  
<https://www.academia.edu/s/bdff3a1a50/06-manfredi-f-vincoli-damore-tra-le-alpi-note-di-campo-sullineguaglianza-di-genere-e-di-generazione-in-ambito-rurale-abstract-espanso-in-nizzo-v-ed-antropologia-e-archeologia-dellamore-forthcoming?source=link>
- 12.20** **Mara Bertoni**, *L'amor que mata/L'abbraccio che soffoca. Una lettura dello spazio dell'abbraccio alla luce di un'ambiguità iconografica, o un'iconoclastia, rispetto al presunto fine ultimo dell'amore*<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Per motivi indipendenti dalla sua volontà l'Autore non ha potuto prendere parte al convegno.

<sup>5</sup> Titolo modificato in fase di edizione con: "L'abbraccio che soffoca, per un'iconoclastia dell'Amore. Spunti di riflessione antropologica da una narrazione biografica".

<https://www.academia.edu/s/08f0fc1eaa/07-ber-toni-m-lamor-que-mata-labbraccio-che-soffoca-una-lettura-dello-spazio-dellabbraccio-alla-luce-di-una-ambiguita-iconografica-o-uniconoclastia-rispetto-al-presunto-fine-ultimo-dellamore-abstract-espanso-in-nizzo-v-ed-antropologia-e-archeologia-dellamo?source=link>

- 12.30 Cristian Aiello, Antonella Giardina, *Scripta manent. Corrispondenze d'amore nell'epigrafia funeraria della Sicilia Tardoantica*  
<https://www.academia.edu/s/43f26011ca/08-aiello-c-giardina-a-scripta-manent-corrispondenze-damore-nellepigrafia-funeraria-della-sicilia-tardoantica-abstract-espanso-in-nizzo-v-ed-antropologia-e-archeologia-dellamore-forthcoming?source=link>

#### 12.40 – 13.30 Discussione

#### 13.30 – 14.50 Pranzo

**PRESIEDONO**

**Luca Bondioli**

**Ida Oggiano**

#### INTERVENTI INTRODUTTIVI

- 14.50 **Maria Bonghi Jovino**, *Dalla elaborazione dell'immaginario affettivo e religioso alla delineazione del ruolo sociale della donna. Il caso delle Matres Matutae*
- 15.20 **Giancarlo Scoditti**, *The love poems in an oral culture of Melanesia: mental and sonorous stratagems to chant a 'loving image' denied by the exogamic rules within a matrilineal society*<sup>6</sup>

#### RELAZIONI

- 15.50 **Luca Bondioli, Alessia Nava, Alessandra Sperduti**, *I hope the ancients loved their children too. Gli infanti nel record archeo-antropologico tra invisibilità, pratiche di infanticidio e fenomeni di reproductive wastage*  
<https://www.academia.edu/s/332c45742c/09-bondioli-l-nava-a-sperduti-a-i-hope-the-ancients-loved-their-children-too-gli-infanti-nel-record-archeo-antropologico-tra-invisibilita-pratiche-di-infanticidio-e-fenomeni-di-reproductive-wastage-abstract-espanso-in-nizzo-v-ed-antropologia-e-archeologia?source=link>

<sup>6</sup> Titolo modificato in fase di edizione con: "Il paradosso dell'amore incestuoso tra fratello e sorella generati dallo stesso ventre".

- 16.00** **Melania Gigante**, *Ti ho amato fino alla morte. Lo studio antropologico delle sepolture di madri e feti: il caso della gestante dalla necropoli di Pithekoussai (VIII sec. a.C. - età romana)*  
<https://www.academia.edu/s/b09e3afd55/10-gigante-m-ti-ho-amato-fino-alla-morte-lo-studio-antropologico-delle-sepolture-di-madri-e-feti-il-caso-della-gestante-dalla-necropoli-di-pithekoussai-viii-vii-sec-a-c-abstract-espanso-in-nizzo-v-ed-antropologia-e-archeologia-dellamore-forthcoming?source=link>
- 16.10** **Bianca Ferrara**, *Le tombe di bambino nel mondo indigeno dell'Italia antica: gesti d'amore verso i più piccoli*<sup>7</sup>  
<https://www.academia.edu/s/466048877d/11-ferrara-b-le-tombe-di-bambino-nel-mondo-indigeno-dellitalia-antica-gesti-damore-verso-i-piu-piccoli-abstract-espanso-in-nizzo-v-ed-antropologia-e-archeologia-dellamore-forthcoming?source=link>
- 16.20** **Silvia Lusuardi Siena, Elena Dellù, Federica Matteoni**, *Le sepolture dei bambini di Nocetum tra epoca medievale e moderna: una moneta come segno d'amore*<sup>8</sup>  
<https://www.academia.edu/s/5740280121/12-lusuardi-siena-s-dellu-e-matteoni-f-le-sepolture-dei-bambini-di-nocetum-tra-epoca-medievale-e-moderna-una-moneta-come-segno-damore-abstract-espanso-in-nizzo-v-ed-antropologia-e-archeologia-dellamore-forthcoming?source=link>
- 16.30** **Maria Giovanna Belcastro, Valentina Mariotti**, *Le relazioni enigmatiche: la sepoltura triplice di Dolní Věstonice (Moravia, 27-26000 BP)*  
<https://www.academia.edu/s/4bcc8c0dce/13-belcastro-mg-mariotti-v-le-relazioni-enigmatiche-la-sepoltura-triplice-di-dolni-vestonice-moravia-26-27000-bp-abstract-espanso-in-nizzo-v-ed-antropologia-e-archeologia-dellamore-forthcoming?source=link>
- 16.40** **Anna Maria D'Onofrio, Luigi Gallo, Andrea Piccioli, Alessandra Sperduti**, *Amore e morte nella famiglia reale macedone. Alla ricerca di Filippo II*  
<https://www.academia.edu/s/f54be0c579/14-donofrio-am-et-alii-amore-e-morte-nella-famiglia-reale-macedone-alla-ricerca-di-filippo-ii-abstract-espanso-in-nizzo-v-ed-antropologia-e-archeologia-dellamore-forthcoming?source=link>

<sup>7</sup> Titolo integrato in fase di edizione con: "Le tombe di bambino in contesti indigeni dell'Italia centro-meridionale: gesti d'amore verso i più piccoli".

<sup>8</sup> Titolo integrato in fase di edizione con: "Le sepolture dei bambini di Nocetum tra epoca medievale e moderna: pratiche deposizionali e monete d'accompagnamento come segni d'amore".

**16.50** Cristina Bassi, Valeria Amoretti, *Storie di passione, affetto, devozione: le diverse sfumature dell'amore nelle aree cimiteriali di Riva del Garda (TN)*

<https://www.academia.edu/s/a99e9f7270/15-bassi-c-amoretti-v-storie-di-passione-affetto-e-devozione-le-diverse-sfumature-dellamore-nelle-aree-cimiteriali-di-riva-del-garda-tn-abstract-espanso-in-nizzo-v-ed-antropologia-e-archeologia-dellamore-forthcoming?source=link>

**17.00 – 17.20** *Pausa caffè*

**17.20** Eleonora Romanò, *L'amore coniugale tra convenzionalità iconografica e realismo 'patetico' del commiato. Forme, gesti e tempi comunicativi nelle urne etrusche di età ellenistica*

<https://www.academia.edu/s/63c03389d6/16-romano-e-lamore-coniugale-tra-convenzionalita-iconografica-e-realismo-patetico-del-commiato-forme-gesti-e-tempi-comunicativi-nelle-urne-etrusche-di-eta-ellenistica-abstract-espanso-in-nizzo-v-ed-antropologia-e-archeologia-dellamore-forthcoming?source=link>

**17.30** Candida Felli, *Una, nessuna e centomila: immagini di piangenti e altre figure femminili in Siria e Mesopotamia fra III e II millennio a.C.*

<https://www.academia.edu/s/85ebe9a11d/17-felli-c-una-nessuna-e-centomila-immagini-di-piangenti-e-altre-figure-femminili-in-siria-e-mesopotamia-fra-iii-e-ii-millennio-ac-abstract-espanso-in-nizzo-v-ed-antropologia-e-archeologia-dellamore-forthcoming?source=link>

**17.40** Marianne Kleibrink, *Calabrian hieròs gámos pendants and Panofsky's method<sup>9</sup>*

<https://www.academia.edu/s/9f3a0ec6ef/18-kleibrink-m-calabrian-hieros-gamos-pendants-and-panofskys-method-abstract-espanso-in-nizzo-v-ed-antropologia-e-archeologia-dellamore-forthcoming?source=link>

**17.50** Francesco De Stefano, *Lo hieròs gámos di Zeus ed Era. Espressioni figurative e rituali di transizione a Metaponto in età arcaica<sup>10</sup>*

<https://www.academia.edu/s/12437aabea/19-de-stefano-f-lo-hieros-gamos-di-zeus-ed-era-espressioni-figurative-e-rituali-di-transizione-a-metaponto-in-eta-arcaica-abstract-espanso-in-nizzo-v-ed-antropologia-e-archeologia-dellamore-forthcoming?source=link>

<sup>9</sup> Titolo modificato in fase di edizione con: "I pendenti enotri con *hieròs gámos* dalla Calabria e il metodo di Panofsky".

<sup>10</sup> Titolo integrato in fase di edizione con: "Il tema iconografico dello *hieròs gámos*. Espressioni figurative e rituali di transizione a Metaponto in età arcaica".



- 18.00** **Ettore Janulardo**, *Raffigurazioni settecentesche dell'antico: liberi Amori(ni) in vendita*  
<https://www.academia.edu/s/22dfc96325/20-janulardo-e-raffigurazioni-settecentesche-dellantico-liberi-amorini-in-vendita-abstract-espanso-in-nizzo-v-ed-antropologia-e-archeologia-dellamore-forthcoming?source=link>

**18.10 – 19.00** **Discussione**

**SABATO 27 MAGGIO 2017**

**Paideia Sala conferenze Antonio Cederna, Ex Cartiera Latina  
 Parco Regionale dell'Appia Antica**

- 9.00** Registrazione dei partecipanti e apertura dei lavori

**PRESIEDONO**

**Maria Bonghi Jovino**  
**Berardino Palumbo**

**INTERVENTI INTRODUTTIVI**

- 9.30** **Chiara Gemma Pussetti**, *Erotica Exotica. Antropologia dell'amore e del desiderio, sulla linea del colore*<sup>11</sup>
- 10.00** **Christopher Smith**, *An archaeology of emotion*<sup>12</sup>

**RELAZIONI**

- 10.30** **Anastasia Martino**, *Amore e "razionalità morale" della sessualità e della riproduzione in Messico*  
<https://www.academia.edu/s/d97c06cb3c/21-martino-a-amore-e-razionalita-morale-della-sessualita-e-della-riproduzione-in-messico-abstract-espanso-in-nizzo-v-ed-antropologia-e-archeologia-dellamore-forthcoming?source=link>
- 10.40** **Francesca Mermati**, *Mulier etiam necans? Considerazioni sulla presenza dell'ascia nelle sepolture femminili orientalizzanti: il caso della Valle del Sarno*<sup>13</sup>  
<https://www.academia.edu/s/f9650408c9/22-mermati-f-mulier-etiam-necans-considerazioni-sulla-presenza-dellascia-nelle-sepolture-femminili-orientalizzanti-il-caso-della-valle-del-sarno>

<sup>11</sup> Titolo modificato in fase di edizione con: "Appunti per una antropologia dell'amore".

<sup>12</sup> Contributo ritirato dall'Autore in fase di edizione.

<sup>13</sup> Contributo ritirato dall'Autrice in fase di edizione.

**[abstract-espanso-in-nizzo-v-ed-antropologia-e-archeologia-dellamore-forthcoming?source=link](https://www.academia.edu/s/3d5411e380/23-bellini-gr-et-alii-consacrazione-la-sfera-del-trascendente-dalla-tomba-19-della-necropoli-settentrionale-di-aquinum-castrocielo-fr-abstract-espanso-in-nizzo-v-ed-antropologia-e-archeologia-dellamore-forthcoming?source=link)**

- 10.50**      **Giovanna Rita Bellini, Giovanni Murro, Walter Pantano, Consacrazione. La sfera del trascendente dalla tomba 19 della necropoli settentrionale di Aquinum (Castrocielo- Fr)**  
**<https://www.academia.edu/s/3d5411e380/23-bellini-gr-et-alii-consacrazione-la-sfera-del-trascendente-dalla-tomba-19-della-necropoli-settentrionale-di-aquinum-castrocielo-fr-abstract-espanso-in-nizzo-v-ed-antropologia-e-archeologia-dellamore-forthcoming?source=link>**
- 11.00**      **Clelia Petracca, Mogli barbute e Afrodite bisessuale**  
**<https://www.academia.edu/s/49d23cccd/24-petracca-c-mogli-barbute-e-afrodite-bisessuale-abstract-espanso-in-nizzo-v-ed-antropologia-e-archeologia-dellamore-forthcoming?source=link>**
- 11.10**      **Maria Caterina Schettini, Le relazioni “pericolose” nell’eros: storie di amori “impossibili” dal mito alla letteratura e le loro rappresentazioni iconografiche**  
**<https://www.academia.edu/s/2fe530e4da/25-schettini-mc-le-relazioni-pericolose-nelleros-storie-di-amori-impossibili-dal-mito-alla-letteratura-e-le-oro-rappresentazioni-iconografiche-abstract-espanso-in-nizzo-v-ed-antropologia-e-archeologia-dellamore-forthcoming?source=link>**

**11.20 – 11.40 Pausa caffè**

**INTERVENTI INTRODUTTIVI**

- 11.40**      **Elena Calandra, Regine di cuori: immagini tra Saffo e Cleopatra**

**RELAZIONI**

- 12.10**      **Luca Basile, Cristina Puglia, “Compagni d’amore” nella Grecia arcaica: una prospettiva tra archeologia e psicologia sull’omosessualità nel mondo antico<sup>14</sup>**  
**<https://www.academia.edu/s/83da7e4c1a/26-basile-l-puglia-c-compagni-damore-nella-grecia-arcaica-una-prospettiva-tra-archeologia-e-psicologia-sullomosessualita-nel-mondo-antico-abstract-espanso-in-nizzo-v-ed-antropologia-e-archeologia-dellamore-forthcoming?source=link>**

<sup>14</sup> Titolo integrato in fase di edizione con: “ ‘Compagni d’amore’ nella Grecia arcaica e classica: una prospettiva tra archeologia e psicologia sull’omosessualità nel mondo antico”.

- 12.20** **Marco Serino**, *Indizi di ritualità nuziale in abitato. La produzione locale di ceramica a figure rosse a Himera in un santuario di quartiere del V sec. a.C.*<sup>15</sup>

<https://www.academia.edu/s/a1e6a06819/27-serino-m-indizi-di-ritualita-nuziale-in-abitato-la-produzione-locale-di-ceramica-a-figure-rosse-a-himera-in-un-santuario-di-quartiere-del-v-sec-ac-abstract-espanso-in-nizzo-v-ed-antropologia-e-archeologia-dellamore-forthcoming?source=link>

- 12.30** **Lorenzo Verderame**, *“Il mio pene è teso come un arco!” L’amore e il sesso nei rituali dell’antica Mesopotamia*<sup>16</sup>

<https://www.academia.edu/s/e9d52095d0/28-verderame-l-il-mio-pene-e-teso-come-un-arco-lamore-e-il-sesso-nei-rituali-dellantica-mesopotamia-abstract-espanso-in-nizzo-v-ed-antropologia-e-archeologia-dellamore-forthcoming?source=link>

## 12.40 – 13.30 Discussione

### 13.30 – 14.50 Pranzo

#### PRESIEDONO

*Jacopo De Grossi Mazzorin*

*Christopher Smith*<sup>17</sup>

#### INTERVENTI INTRODUTTIVI

- 14.50** **Alessandro Guidi**, *L’amore al tempo della preistoria*

- 15.20** **Filippo Maria Gambari**, *Amore canino. L’evoluzione di cani selezionati, per caccia e compagnia, nella protostoria italiana*<sup>18</sup>

#### RELAZIONI

- 15.50** **Fabiana Susini, Eleonora Romanò**, *Dalla parola allo spazio dell’amore: diacronia e rapporti tra forme lessicali, modalità sessuali e luoghi delle relazioni ‘non ufficiali’*

<https://www.academia.edu/s/82b82922f8/29-romano-e-susini-f-dalla-parola-allo-spazio-dellamore-diacronia-e-rapporti->

<sup>15</sup> Titolo modificato in fase di edizione con: “Apaturie e *gamelia* in una “casa sacra” di Himera? L’amore al tempo delle fratrie”.

<sup>16</sup> Titolo modificato in fase di edizione con: “ ‘Che il mio pene sia teso come un arco!’ Amore e sesso nei rituali ed esorcismi dell’antica Mesopotamia”.

<sup>17</sup> Per motivi indipendenti dalla sua volontà il Prof. Smith non ha potuto presiedere la sessione pomeridiana ed è stato sostituito dal dott. Nizzo.

<sup>18</sup> Contributo ritirato dall’Autore in fase di edizione.

**[tra-forme-lessicali-modalita-sessuali-e-luoghi-delle-relazioni-non-ufficiali-abstract-espanso-in-nizzo-v-ed-antropologia-e-archeologia-dellamore-forthcoming?source=link](https://www.academia.edu/s/fbc93ced9e/30-caramello-s-lungo-le-sponde-del-nilo-lo-specchio-dacqua-come-luogo-di-seduzione-nella-letteratura-dellantico-egitto-abstract-espanso-in-nizzo-v-ed-antropologia-e-archeologia-dellamore-forthcoming?source=link)**

- 16.00** Sara Caramello, *Lungo le sponde del Nilo. Lo specchio d'acqua come luogo di seduzione nella letteratura dell'antico Egitto*<sup>19</sup>  
**<https://www.academia.edu/s/fbc93ced9e/30-caramello-s-lungo-le-sponde-del-nilo-lo-specchio-dacqua-come-luogo-di-seduzione-nellantico-egitto-abstract-espanso-in-nizzo-v-ed-antropologia-e-archeologia-dellamore-forthcoming?source=link>**
- 16.10** Giancarlo Germanà, *Alcune osservazioni sulla ierodulia nei santuari di Afrodite della Sicilia*  
**<https://www.academia.edu/s/917c50321c/31-germana-g-alcune-osservazioni-sulla-ierodulia-nei-santuari-di-afrodite-della-sicilia-abstract-espanso-in-nizzo-v-ed-antropologia-e-archeologia-dellamore-forthcoming?source=link>**
- 16.20** Silvia Aglietti, *Dicta autem castra quasi casta, vel quod illic castraretur libido. I castra del limes romano come barriere di genere?*<sup>20</sup>  
**<https://www.academia.edu/s/965e00277f/32-aglietti-s-dicta-autem-castra-quasi-casta-vel-quod-illic-castraretur-libido-i-castra-del-limes-romano-come-barriere-di-genere-abstract-espanso-in-nizzo-v-ed-antropologia-e-archeologia-dellamore-forthcoming?source=link>**
- 16.30** Francesca Santini, *L'amore tra uomo e animali: tre casi studio di sepolture di animali tra rito e culto nella provincia di Rieti*  
**<https://www.academia.edu/s/72a25c9f95/33-santini-f-lamore-tra-uomo-e-animali-tre-casi-studio-di-sepolture-di-animali-tra-rito-e-culto-abstract-espanso-in-nizzo-v-ed-antropologia-e-archeologia-dellamore-forthcoming?source=link>**
- 16.40** Giulia Pedrucci, *"Interspecies" Love between Men and Animals in the Greek and Roman Worlds: Did Vegetarians and Animalists ante-litteram Exist?*<sup>21</sup>  
**<https://www.academia.edu/s/084c62144b/34-pedrucci-g-interspecies-love-between-men-and-animals-in-the-greek-and->**

<sup>19</sup> Titolo integrato in fase di edizione: "Lungo le sponde del Nilo. Lo specchio d'acqua come luogo di seduzione nella letteratura dell'antico Egitto".

<sup>20</sup> Titolo modificato in fase di edizione: "Dicta autem castra quasi casta, vel quod illic castraretur libido. I castra del limes romano come barriere di genere?".

<sup>21</sup> Titolo modificato in fase di edizione: "'Interspecies' Love between Men and Animals in the Greek and Roman Worlds: Did ante-litteram Vegetarians and Animalists Exist?".

**[roman-worlds-did-vegetarians-and-animalists-ante-litteram-exist-abstract-espanso-in-nizzo-v-ed-antropologia-e-archeologia-dellamore-forthcoming?source=link](#)**

**16.50 – 17.10 Pausa caffè**

**17.10** Presentazione e proiezione in anteprima del documentario *Kitawa: i raggi piumati del sole* a cura di **Giancarlo Scoditti**

**18.10 – 19.00 Discussione**

**DOMENICA 28 MAGGIO 2017**

**Paideia Sala conferenze Antonio Cederna, Ex Cartiera Latina  
Parco Regionale dell'Appia Antica**

**9.00** Registrazione dei partecipanti

**PRESIEDONO**

**Valentino Nizzo**

**Fabio Pagano**

**INTERVENTI PROGRAMMATI**

**9.30** **Alessandra Sperduti**, *Ossa e DNA... La verità, vi prego, sull'amore! Il contributo dell'antropologia fisica per la ricostruzione dei comportamenti sessuali e "amorosi" del passato*

**RELAZIONI**

**10.00** **Enrico Zanini**, *Digging in love: riflessioni sul ruolo dell'amore (in senso lato) nella produzione della conoscenza archeologica*  
**<https://www.academia.edu/s/1b96d5e08d/35-zanini-e-digging-in-love-riflessioni-sul-ruolo-dellamore-in-senso-lato-nella-produzione-della-conoscenza-archeologica-abstract-espanso-in-nizzo-v-ed-antropologia-e-archeologia-dellamore-forthcoming?source=link>**

**10.10** **Mauro Puddu**, *Frammenti archeologici di un discorso amoroso: o del miserere di un trovatore*  
**<https://www.academia.edu/s/c21f8a443d/36-puddu-m-frammenti-archeologici-di-un-discorso-amoroso-o-del-miserere-di-un-trovatore-abstract-espanso-in-nizzo-v-ed-antropologia-e-archeologia-dellamore-forthcoming?source=link>**

**10.20** **Roberto Sirigu**, *Archeologia come compassione*  
<https://www.academia.edu/s/8fc7a11451/37-sirigu-r-archeologia-come-compassione-abstract-espanso-in-nizzo-v-ed-antropologia-e-archeologia-dellamore-forthcoming?source=link>

**10.30 – 11.00** **Discussione**

**11.00 – 11.30** **Conclusioni**

*Mario Torelli*

*Vincenzo Padiglione*

## POSTER

**Rocco Bochicchio, Pamela Manzo**, *Dall'amore eroico all'amore sacro: "Le nozze di Paride ed Elena" su un puteal dedicato a Diana Lochia*  
<https://www.academia.edu/s/246196e1b1/bochicchio-r-manzo-p-dallamore-eroico-allamore-sacro-le-nozze-di-paride-ed-elena-su-un-puteal-dedicato-a-diana-lochia-poster-in-nizzo-v-ed-antropologia-e-archeologia-dellamore-forthcoming?source=link>

**Valeria Amoretti, Sara Chierici, Luigi Gambaro**, *L'amore che aspetta. Una singolare testimonianza di sepoltura differita da Albintimilium (IM)<sup>22</sup>*  
<https://www.academia.edu/s/dc70f2653e/amoretti-v-chierici-s-gambaro-l-lamore-che-aspetta-una-singolare-testimonianza-di-sepoltura-differita-da-albintimilium-im-poster-in-nizzo-v-ed-antropologia-e-archeologia-dellamore-forthcoming?source=link>

**Francesca Fulminante**, *Libertà e condizionamenti culturali e ambientali dell'amore materno: variabilità e tendenze nella durata dell'allattamento e dell'età del completo svezzamento nel Mediterraneo e in Europa dalla Preistoria al Medioevo*  
<https://www.academia.edu/s/781b8e1e33/fulminante-f-liberta-e-condizionamenti-culturali-e-ambientali-dellamore-materno-variabilita-e-tendenze-nella-durata-dellallattamento-e-dell'eta-del-completo-svezzamento-poster-in-nizzo-v-ed-antropologia-e-archeologia-dellamore-forthcoming?source=link>

**Donato Labate**, *L'amore oltre la morte: instrumentum con scene erotiche da contesti funerari di età romana<sup>23</sup>*

<sup>22</sup> In fase di edizione si è aggiunto agli Autori Daniele Arobba.

<sup>23</sup> Titolo integrato in fase di edizione: "L'amore oltre la morte: *instrumentum* e monumenti con scene erotiche da contesti funerari di età romana".

<https://www.academia.edu/s/1efa69bd79/labate-d-lamore-oltre-la-morte-instrumentum-con-scene-erotiche-da-contesti-funerari-di-eta-romana-poster-in-nizzo-v-ed-antropologia-e-archeologia-dellamore-forthcoming?source=link>

**Sonia Modica**, *Canto/incanto d'amore arcaico: segni-segnali e spazio percettivo sonoro di riferimento nell'Italia preromana*

<https://www.academia.edu/s/5ff5071c96/modica-s-cantoincanto-damore-arcaico-segni-segnali-e-spazio-percettivo-sonoro-di-riferimento-nellitalia-preromana-poster-in-nizzo-v-ed-antropologia-e-archeologia-dellamore-forthcoming?source=link>

**Michela Ramadori**, *L'amore nella cultura antica attraverso lo sguardo rinascimentale di Francesco Colonna: due sue interpretazioni nella xilografia 50 dell'Hypnerotomachia Poliphili*

<https://www.academia.edu/s/823d1fb8a7/ramadori-m-lamore-nella-cultura-antica-attraverso-lo-sguardo-rinascimentale-di-francesco-colonna-due-sue-interpretazioni-nella-xilografia-50-dellhypnerotomachia-poliphili-poster-in-nizzo-v-ed-antropologia-e-archeologia-dellamore-forthcoming?source=link>

**Maria Tommasa Granese, Elena Santoro**, *“Amore e Morte ai tempi del colera”. Recenti scoperte nella chiesa del convento di San Francesco a Policastro Bussentino (Sa)<sup>24</sup>*

<https://www.academia.edu/s/10cf27e3fa/granese-mt-santoro-e-amore-e-morte-ai-tempi-del-colera-recenti-scoperte-nella-chiesa-del-convento-di-san-francesco-a-policastro-bussentino-sa-poster-in-nizzo-v-ed-antropologia-e-archeologia-dellamore-forthcoming?source=link>

**Luca Scalco**, *“Amore di mamma”: gesti materni sui monumenti funerari dell'Italia romana*

<https://www.academia.edu/s/e9ce524051/scalco-l-amore-di-mamma-gesti-materni-sui-monumenti-funerari-dellitalia-romana-poster-in-nizzo-v-ed-antropologia-e-archeologia-dellamore-forthcoming?source=link>

**Chiara Cappanera**, *Divorati dalla passione: i rischi dell'amore non-normato nel mondo greco*

<https://www.academia.edu/s/da8515bc23/cappanera-c-divorati-dalla-passione-i-rischi-dellamore-non-normato-nel-mondo-greco>

<sup>24</sup> L'articolo all'interno del volume è a firma della sola Elena Santoro.

**[poster-in-nizzo-v-ed-antropologia-e-archeologia-dellamore-forthcoming?source=link](https://www.academia.edu/s/9f5aacd18e/gioldini-p-uniti-nella-morte-una-madre-e-un-figlio-dalla-necropoli-orientalizzante-di-ancherona-le-pici-castelnuovo-berardenga-siena-poster-in-nizzo-v-ed-antropologia-e-archeologia-dellamore-forthcoming?source=link)**

**Pierluigi Gioldini**, *Uniti nella morte: una madre e un figlio dalla necropoli Orientalizzante di Ancherona (Castelnuovo Berardenga, Siena)*<sup>25</sup>  
**<https://www.academia.edu/s/9f5aacd18e/gioldini-p-uniti-nella-morte-una-madre-e-un-figlio-dalla-necropoli-orientalizzante-di-ancherona-le-pici-castelnuovo-berardenga-siena-poster-in-nizzo-v-ed-antropologia-e-archeologia-dellamore-forthcoming?source=link>**

**Daniela Fardella**, *“Coppie matrimoniali” di alto rango nella necropoli frentana di Larino-Carpineto*  
**<https://www.academia.edu/s/b6997e415f/fardella-d-coppie-matrimoniali-di-alto-rango-nella-necropoli-frentana-di-larino-carpineto-poster-in-nizzo-v-ed-antropologia-e-archeologia-dellamore-forthcoming?source=link>**

**Isabella Marchetta**, *Il legame infinito: i doni funerari e le relazioni dell'amore eterno. Un tentativo interpretativo partendo dai dati archeologici*  
**<https://www.academia.edu/s/4fc6b3a17e/marchetta-i-il-legame-infinito-i-doni-funerari-e-le-relazioni-dellamore-eterno-un-tentativo-interpretativo-partendo-dai-dati-archeologici-poster-in-nizzo-v-ed-antropologia-e-archeologia-dellamore-forthcoming?source=link>**

**Massimiliano David**, *Sesso e amore nel quartiere del benessere di Ostia Antica. Tempi di crisi e momenti di piacere nella caupona del dio Pan*<sup>26</sup>  
**<https://www.academia.edu/s/3d2c16d905/david-m-sesso-e-amore-nel-quartiere-del-benessere-a-ostia-antica-tempi-di-crisi-e-momenti-di-piacere-nella-caupona-del-dio-pan-poster-in-nizzo-v-ed-antropologia-e-archeologia-dellamore-forthcoming?source=link>**

**Giuseppe Cambria**, *Il ruolo dello strigile nelle tombe ad incinerazione della necropoli ellenistica di Phoinike*  
**<https://www.academia.edu/s/642612e34b/cambria-g-il-ruolo-dello-strigile-nelle-tombe-ad-incinerazione-della-necropoli-ellenistica-di-phoinike-poster-in-nizzo-v-ed-antropologia-e-archeologia-dellamore-forthcoming?source=link>**

<sup>25</sup> Titolo modificato in fase di edizione: “Uniti nella morte: una madre e un figlio dalla necropoli Orientalizzante di Bosco Le Pici (Castelnuovo Berardenga, Siena)”. Con appendice di Elsa Pacciani.

<sup>26</sup> Titolo modificato in fase di edizione: “Sesso e amore nel quartiere del benessere a Ostia. Aria di crisi e momenti di piacere nella Caupona del Dio Pan a Ostia antica”.





## ABBREVIAZIONI E NORME BIBLIOGRAFICHE

### *Abbreviazioni principali*

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

### *Norme bibliografiche*

Per i rimandi alle fonti antiche e ai *corpora* si è fatto riferimento al *Thesaurus Linguae Latinae* per l'abbreviazione di nomi e di autori latini (integrato con M. P. GUIDOBALDI, F. PESANDO, *Index editionum quae ad usum historicorum maxime adsunt*, Roma 1993) e al Liddell, Scott (H. G. LIDDELL, R. SCOTT, *Greek-English Lexicon*, Oxford 1948<sup>9</sup>)<sup>1</sup> per quelli greci.

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

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

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

### *Discussioni*

La trascrizione delle discussioni è stata realizzata a partire dalle registrazioni effettuate nel corso del convegno, con gli adattamenti ritenuti essenziali per conformare la prosa parlata alla sua proiezione scritta<sup>2</sup>. Laddove si è potuto o lo si è ritenuto opportuno, alcune integrazioni necessarie per facilitare l'identificazione dei riferimenti contenuti negli interventi sono state inserite in nota contrassegnandole con l'indicazione "[N.d.R.]". Nella trascrizione degli interventi si è posta sempre la massima attenzione a non alterare la sostanza e il tenore della discussione che, si spera, abbia conservato anche nella sua redazione scritta la vivacità e la partecipazione che l'ha connotata nelle intense giornate del convegno. Anche a tal fine, poiché i video delle discussioni sono accessibili sul canale YouTube della Fondazione Dià Cultura tramite gli appositi QRCode che precedono la loro trascrizione, si è ritenuto opportuno procedere a una traduzione in italiano di tutti gli interventi, per dare alle discussioni una maggiore uniformità sul piano linguistico e renderne più immediata la comprensione. La lingua originariamente utilizzata negli interventi è stata comunque indicata subito dopo il nome del relatore, tra parentesi quadre. Ad es.: [FRA]; [ENG]. Gli interventi che non recano questa specifica sono stati naturalmente resi in italiano.

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

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



## **INTERVENTI INTRODUTTIVI**





Per vedere il filmato integrale della relazione inquadrare con un'applicazione dedicata il QR Code sovrapposto all'immagine

### LA COMPLESSITÀ DEL SENTIMENTO AMOROSO

Parto dal ringraziare il dott. Nizzo che mi ha invitato e quindi tutta l'organizzazione di questo prestigioso evento.

Credo che la mia presenza qui oggi con voi sia dovuta (la colpa) a un testo che ho scritto qualche tempo fa e che racchiude alcune ricerche di un certo mio peregrinare in contesti di interesse antropologico e corroborate dalla mia pratica di psicoterapeuta e di docente. Il titolo *Antropologia dell'Amore, eros e culture*, sembra studiato per questo Convegno, ma non ci eravamo messi d'accordo!<sup>1</sup> È un testo che porta la prefazione della compianta professoressa Cecilia Gatto Trocchi e che perlustra e presenta (o quantomeno ci prova) l'argomento Amore in una prospettiva spazio temporale. Mi sembrava interessante appunto poter proporre alcune sollecitazioni in tal senso selezionando alcuni spunti per me significativi come incipit alla discussione. Partirei dal tema della complessità.

Come ogni altro fenomeno umano l'amore può essere descritto, non mai compreso nel suo insondabile mistero, attraverso la teoria della complessità. L'essere umano ha vari livelli di complessità fra loro intersecati.

Il primo livello è quello biologico di per sé estremamente complesso, come ben sa chi studia anatomia e fisiologia.

La realtà fisica è a sua volta proiettata nella sfera psichica che registra l'immagine del corpo e intrattiene una serie di relazioni con l'intelletto, la mente, la volontà, la sensibilità, l'emozione, le sensazioni. La realtà psichica, cioè il secondo livello, rappresenta a sua volta un campo di difficile comprensione, in cui si intersecano sia gli elementi biologici che gli elementi mentali e psichici. Nell'amore tale connessione psico-fisica è evidentissima. L'innamorato nel vedere la persona amata si sente battere il cuore tumultuosamente, arrossisce ovvero impallidisce, non riesce a esprimersi correttamente perché le parole trovano difficoltà a essere emesse, talvolta è sottoposto a improvvisi sudori come bene sa Mozart quando fa cantare:

Non so più cosa io son, cosa io faccio – ora avvampo, ora sono di ghiaccio...

Il terzo ambito della realtà umana è quello socio-culturale, che influisce sugli altri due ed è da essi, a sua volta, fortemente condizionato. La dimensione socio-culturale implica il vasto e intricato campo delle relazioni. A nessuno può sfuggire che l'amore sia fondato su una relazione: anche nel linguaggio comune si dice che due persone hanno "una relazione amorosa", si parla di "rapporti erotici e sessuali", si considera quindi in maniera assolutamente indiscutibile l'aspetto relazionale della dimensione amorosa. Mentre nelle culture tradizionali tutto questo è ampiamente rappresentato nei numerosi rituali legati all'arte di amare, nella nostra civiltà si tende continuamente a privilegiare di volta in volta uno di questi livelli della complessità irriducibile dell'essere.

<sup>1</sup> BURTINI 2011, cui si rinvia per le citazioni che seguono nel testo e la bibliografia di riferimento [N.d.R.].



Le nostre riflessioni non vogliono certo scoprire perché ci si ama: l'amore resta un *mysterium magnum*; si può solo descrivere e analizzare come ci si ama. Vedremo che i condizionamenti socio-culturali dell'eros sono in realtà aspetti in qualche modo superficiali che colpiscono fortemente l'immaginazione, ma che in realtà, rimandano a un fondamento generalizzato che accomuna la specie umana in una dimensione assai composita.

### *I. In principio era l'amore*

L'universalità dell'amore è alla base della banalizzazione cui, nel nostro momento storico, è soggetto questo concetto. Esiste un divario tra le persone comuni, che ancora credono nell'amore, e la cultura alta nichilista e trasgressiva. In quest'ultimo ambito il concetto di amore non viene impiegato alla maniera di Empedocle per indicare la forza spirituale cosmica, che sostiene e cementa tutto quanto esiste, spirituale o materiale che sia; non viene usato come nella poesia del dolce stil novo per intendere la massima forma di aspirazione, né viene usato per indicare la somma beatitudine di due persone che si amano.

È interessante notare che le lingue classiche, greca e latina, non hanno neppure una parola per indicare ciò che oggi si intende per sesso se non quelle parole che lo giustificano come genere maschile e femminile. Il latino ha molti termini per indicare l'amore: *amor*, *pietas*, *caritas*, *delectio*, *affectio* e addirittura *studium*, ma nessun termine per indicare l'attività sessuale pura e semplice. Così il sesso si è preso la rivincita: ha invaso e sottomesso la terminologia che riguarda l'amore, di modo che di solito, non si approfondiscono le tematiche di tipo "sentimentale".

Fenomeno universalmente umano, l'amore accompagna in diverse guise il cammino dell'umanità come sostiene il Foscolo:

Dal dì che nozze e tribunali ed are /  
diero alle umane belve esser pietose /  
di se stesse e d'altrui.

Nella nostra civiltà europea di origine greco-romana e cristiana (origine questa sempre da ricordare e sottolineare) l'amore è stato definito prima dalla mitologia e dalla filosofia greco-romana e poi dalla teologia medioevale. Si tratta come è noto di due diverse espressioni dell'amore che non sono inconciliabili e alternative, bensì complementari e in qualche modo connesse. Si è voluto invece vedere una contrapposizione tra eros, termine greco e pagano, e *agapèo caritas*, termine cristiano de-sessualizzato. Ma le cose stanno realmente così? Eros è l'amore greco che Platone ha definito ne *Il Simposio* e in *Fedro*, *agapè* è l'amore cristiano definito nel Nuovo Testamento e incarnato nella figura di Cristo.

Qualcuno ha voluto vedere nell'eros l'aspetto carnale e fisiologico di un piacere fine a sé stesso, ma non è questa la sua vera natura, basti il rimando ai testi platonici. Qui l'amore è concepito come aspirazione dell'imperfetto verso il perfetto: in questo senso Eros è un *dàimon*, mezzo dio e mezzo uomo, figlio della Povertà (*Penìa*)

e dell'Espediente (*Pòros*). L'aspirazione suprema dell'amore verso la bellezza, o meglio per essere più precisi secondo il pensiero platonico verso la generazione nella bellezza; bellezza che può manifestarsi tanto nella forma fisica quanto in quella spirituale. Se da Platone parte la riflessione teologica sull'amore è un grave errore metodologico attribuire al concetto greco di eros un significato puramente fisiologico, fisico, pulsionale o peggio inconscio, oscuro, perverso, passionale nel senso più elementare del termine. In Platone, che è forse il maggiore elaboratore del concetto di eros, l'amore rappresenta ancora una volta una forza spirituale dalle molteplici sfumature e dalla complessa dinamica. È stato l'Ottocento materialista e positivista a creare la contrapposizione fra il concetto greco di eros e il concetto corrente di amore, che si riferisce alla successiva elaborazione medioevale dell'amore stesso come aspirazione alla totale beatitudine nell'incontro con l'amata.

Non esiste quindi una netta separazione tra l'amore romantico medioevale e quello platonico se non altro nel linguaggio comune, in cui da sempre per amor platonico si intende un amore prettamente spirituale. Il tardo Ottocento e l'inizio del Novecento hanno voluto invece vedere una contrapposizione tra i due concetti, per cui dal concetto di eros si è passato al concetto di erotismo e, successivamente, al concetto di sesso e sessualità cancellando i legami che davano linfa all'amore stesso, cioè a quei legami che risalgono all'antica speculazione platonica.

Nel pensiero classico greco-romano, l'amore è una forza che tiene avvinto l'universo. Nella tradizione filosofica occidentale il concetto di amore (in greco *philia*) fa la sua prima apparizione con Empedocle, che lo contrappone come principio cosmico all'antitetico principio dell'odio e della contesa, *neikos*. Su questo concetto di *philia* vertono le giovanili analisi platoniche dell'*Iside*, e ne nasce la concezione dell'eros più tardi largamente trattata nel *Simposio* e nel *Fedro*. La concezione di amore nel mondo greco sta alla base di ideazioni teologiche e cosmologiche. Per Aristotele infatti Dio, come ente perfetto, è amato dal mondo e lo muove come oggetto d'amore che attraendo muove senza muoversi, donde il concetto di Dio come motore immobile in quanto amato.

Di fronte a tale teologia greca dell'amato, appare come radicale capovolgimento la concezione cristiana dell'amore come attributo fondamentale della divinità, che ama attivamente gli uomini e non è soltanto amato e si fa creatura e soffre e muore per l'umanità. L'amore cristiano come *agapè* acquista una grande importanza nell'etica cristiana. Paolo di Tarso celebra l'*agapè* come suprema tra le virtù insieme alla fede e alla speranza, e la teologia medioevale si fa carico del problema dell'amore caratterizzando il contrasto fra il sostanziale motivo cristiano della divinità amante e agente e l'opposto motivo greco della divinità amata e inerte nella sua autocoscienza, che la progressiva adozione delle concezioni aristoteliche riportava nell'intimo del cristianesimo.

Il concetto più propriamente greco e platonico dell'amore riaffiora nel pensiero del Rinascimento. Un nuovo grande tentativo di conciliare la teologia cristiana dell'amore con la teologia greca della perfezione contemplante è in Spinoza nell'idea dell'amor *Dei Intellectualis*. Col procedere della modernità, l'analisi del

concetto di amore si è trasferita sempre più sul piano della dottrina delle passioni e dell'etica, e ha abbandonato il campo assolutamente affascinante e straordinario della teologia e della metafisica. Solo la poesia, fino all'attuale congiuntura materialistica e razionalistica, ha mantenuto incastonate nel proprio ritmo le antiche concezioni metafisiche e teologiche dell'amore.

Esiste una sottile differenza fra la *philia*, sentimento consapevole di amore appassionato e disinteressato, ed eros, forza originaria e violenta, cieca e incontrollabile di cui hanno tema gli uomini e gli Dei. Eros, sempre per Platone, è amante per tutta la vita di Sapienza, ed è filosofo potente, incantatore esperto di filtri e sofista. Secondo la tradizione tardo-ellenistica e greco-romana, Giove aveva riconosciuto fin dalla sua nascita la pericolosità del dio e avrebbe voluto ucciderlo perché vedeva in lui una passione cieca contro cui né gli dei né gli uomini potevano difendersi, per questo il dio è rappresentato con una benda sugli occhi, l'amore è cieco. Ma in amore veniva visto un altro aspetto pericoloso. L'amore sottrae la coppia alla società e ciò rappresenta un rischio tanto per la comunità quanto per la coppia stessa, perciò i Romani consideravano l'amore passionale una follia rischiosa per la comunità.

Se si vuol procedere a una differenziazione semantica che nasce già nella complessità del termine greco eros e del termine latino amor si può affermare che in tale potenza emotiva sussistono due forze, la prima è potenza eversiva e oscura, misteriosa, insondabile, l'altra è un amore arginato dalla ragione e mediato dall'intelletto. I poeti rappresentano la forza invincibile dell'amore. I lirici greci ne parlano come di una divinità crudele e Saffo lo definisce "dolce e amaro", dice Anacreonte:

È come un fabbro amore, mi stronca con un maglio enorme e mi dilania  
in acqua gelida;

e ancora Saffo:

mi scrolla amore come vento nell'Alpe piomba sugli abeti.

Nei poeti successivi dio Eros non muove soltanto i sensi ma anche lo spirito, si palesa in questo modo il significato del legame fra Amore e Psiche, ossia fra Amore e l'anima in quanto sede riconosciuta delle passioni.

Magistrale è il modo in cui Apuleio narra la favola di Amore e Psiche nelle *Metamorfosi*. È noto che l'opera di Apuleio è un racconto metaforico delle iniziazioni, nel cui ambito l'amore è visto come un'unione mistica dai molteplici segni simbolici ed esoterici. L'unione amorosa viene intesa come uno *hieros gamos* in quanto eleva l'essere umano da una situazione bestiale di semplice accoppiamento alla consapevolezza di essere originatore di vita, di piacere e di armonia tale da diventare simile agli Dei. L'immagine tradizionale nella letteratura latina dell'aspetto pericoloso di Amore: l'amore sottrae la coppia alla società rappresentando un rischio tanto per la comunità quanto per l'individuo in essa inserito, l'idea quindi dell'amore come "stato nascente" è già nei Latini prima che Alberoni ne facesse il cavallo di

battaglia della sua interpretazione dell'innamoramento. Secondo Lucrezio, la passione amorosa è da condannare in modo pragmatico, così Properzio che sente la passione d'amore per una donna, come pericolosa, in quanto crea sottomissione e attrazione fatale che toglie forza e potenza al servizio della patria. Egli dice:

Ami le donne quello che avrò come nemico ma chi mi sarà amico non lo faccia, scendi in un calmo fiume e sicura è la barca, non può nuocerti l'onda di così breve spiaggia.

Solo in questo senso a Roma l'omosessualità era considerata una salvaguardia dalla passione d'amore per la donna, tocca ai ragazzi, data l'arroganza delle donne, rassicurare la virilità degli amanti. La passione d'amore a Roma è vista come pericolosa e nefasta, non gli intrattenimenti erotici, non la sessualità in quanto tale del resto comprensibile, in una civiltà in cui il concetto di politica era un dovere morale da anteporre a ogni soggettivismo.

## *II. Le feste della pubertà*

Molti popoli salutano l'alba dell'amore con feste e riti che hanno un'importanza sostanziale per lo sviluppo della personalità dei ragazzi e delle ragazze. Bisogna cogliere l'importanza fondamentale dei riti di iniziazione, che in tutte le società di interesse etnologico coincidono con la pubertà. Sono le iniziazioni puberali studiate e analizzate da moltissimi ricercatori sul campo, interpretate e considerate sotto varie forme e sotto vari aspetti.

I riti di passaggio dalla adolescenza alla maturità sono una modalità simbolica di comunicare, di dire qualcosa che non è possibile esprimere solo con il linguaggio ordinario quotidiano o con il comportamento abituale. Si marca, si segna, si sottolinea un evento capitale nella vita di ogni persona, ragazzo o ragazza che sia. È l'inizio della maturità sessuale e questo va segnato. Si pensa infatti che l'essere umano debba essere plasmato e che la maturità sessuale debba essere sottolineata da una vera e propria educazione sentimentale, umana, civile, sociologica, spirituale, religiosa, mistica. Le iniziazioni sono scuole in cui non solo si apprendono i codici dell'amore e della procreazione, ma si imparano anche le modalità di comportamento con i parenti, il modo di trattare i fidanzati o fidanzate, i segreti del proprio corpo e tutto quell'insieme di norme, notizie, nozioni, dottrine, che costituiscono il corpus vivo e vitale di una cultura.

Questi riti hanno una complessità interna di significati e funzioni sociali: insegnare le regole del gruppo. C'è poi una forte valutazione di tipo rituale con un codice di azioni che non sono quelle quotidiane ma sono sacre, cerimoniali, complesse. All'interno di questi cerimoniali esiste un codice mistico, perché nel processo delle iniziazioni puberali si svelano ai giovanissimi i segreti mistici della tribù.

Abbiamo poi un codice pedagogico di grande importanza, in cui si insegnano i segreti, per esempio, della natura, degli animali, della caccia, ovvero per le bambine

della vita domestica. Anche la sessualità è oggetto di insegnamenti che vengono trasmessi. I giovani non apprendono soltanto le regole comportamentali che si riferiscono alla vita sessuale, ma anche le tradizioni e i rituali che si originano dal quadro delle valenze magiche e fecondanti del sesso. Vi è una profonda connessione tra iniziazione e fecondità del gruppo, per cui compiere il proprio dovere e continuare la vita con la propria compagna o con il proprio compagno è un imperativo insieme pedagogico, etico, mistico e sociologico.

Nei rituali nyakyusa, in Tanzania, la ragazza viene tenuta in isolamento per un mese e le viene dato molto da mangiare. La grassezza è considerata un simbolo di bellezza e di prosperità, ma l'isolamento non riguarda soltanto l'ingrassamento, riguarda il marcare una situazione di limbo in cui la ragazza non sta più in casa propria e non sta ancora nella casa del marito. Al termine del periodo di isolamento nella capanna la ragazza viene interamente lavata con acqua, in cui sono state poste erbe medicamentose. Le foglie su cui aveva dormito vengono spazzate fuori dalla capanna e bruciate, la ragazza deve saltare più volte sopra al fuoco in modo da attraversare simbolicamente una linea di confine. Le vengono tagliati i capelli e questo rappresenta un modo di concludere un rituale eliminando qualcosa del vecchio status.

L'elemento fondamentale dell'iniziazione è quello della prova e del sacrificio. È un punto su cui occorre riflettere in profondità. Il codice etico che si insegna durante i riti di iniziazione ruota intorno alla necessità di scegliere un coniuge, un partner che sia permesso, che sia cioè lontano da ogni parentela di sangue, e adeguato allo scambio cerimoniale di giovani donne che è alla base delle strutture elementari della parentela. L'aspetto che più colpisce ricercatori, etnologi ed etnografi, riguarda le forme di prova fisica a cui sono sottoposti gli iniziandi. Si tratta di manipolazioni cruente: cicatrici, scarificazioni, ferite, battiture, circoncisione, subincisione, perforazione del setto nasale, del labbro superiore, bruciature e altre forme violente di varia e diversa natura che rappresentano un enigma per noi antropologi, per certi versi ancora poco risolto. Un elemento però è certo: per diventare adulti bisogna padroneggiare il dolore, costruire il proprio coraggio, non indietreggiare di fronte alla sofferenza, anzi sopportarla con eroico stoicismo.

Nel testo *La nascita mistica* Mircea Eliade nota che

per acquisire il diritto d'essere ammesso tra gli adulti, l'adolescente deve affrontare una serie di prove iniziatiche spesso cruente: grazie a questi riti e alle rivelazioni che essi comportano, egli sarà riconosciuto come un membro responsabile della società.

Lo stesso Arnold Van Gennep, che per primo utilizzò la terminologia riti di passaggio, da cui il nome della sua opera più conosciuta, osserva che essi hanno una struttura schematica precisa e ricorrente che egli definisce schema dei riti di passaggio. L'antropologo belga individua tre stadi cruciali presenti generalmente in ogni rito di passaggio: nel primo, la separazione, l'individuo viene isolato dal resto della comunità e abbandona il ruolo rivestito fino a quel momento; il secondo consta di un

periodo di transizione, durante il quale l'individuo viene tenuto in una condizione di ambiguità e introdotto progressivamente nella nuova condizione; nel terzo, la reintegrazione, l'individuo viene riammesso nella comunità e gli viene riconosciuta pubblicamente la nuova personalità.

Le tre fasi hanno un preciso significato simbolico. La separazione ha la funzione di tagliare i legami con il mondo quotidiano e introdurre in una dimensione diversa, sconosciuta, a volte inospitale ma densa di significati: l'universo in cui penetrano ora i novizi è quello del mondo sacro. Tra i due c'è rottura, soluzione di continuità. Il passaggio dal mondo profano al mondo sacro implica in un certo modo l'esperienza della Morte: si muore a un'esistenza per accedere a un'altra.

Egli apprende i comportamenti, le tecniche e le istituzioni degli adulti, i miti e le tradizioni sacre della tribù, i nomi degli dèi e la storia delle loro opere. Avvenuto questo, il giovane viene riportato nella comunità e considerato adulto. Ma cosa si intende per adulto? Non è solo una questione di identità sessuale; l'iniziazione svela a poco a poco al neofita le vere dimensioni dell'esistenza e, introducendolo al sacro, lo obbliga ad assumere le responsabilità di uomo. Per capire meglio questo concetto più ampio di identità adulta, dobbiamo prendere in considerazione un aspetto fondamentale dei riti di iniziazione: quello che Eliade definisce come la "morte iniziatica". Momento centrale in qualsiasi rituale iniziatico. Il novizio è sottoposto a prove e torture più o meno terribili che hanno come fine quello di ucciderlo simbolicamente: la morte iniziatica rende possibile la tabula rasa su cui si inscriveranno le rivelazioni successive, destinate a formare un uomo nuovo. Tale simbolismo sembra dunque assolutamente necessario nei rituali iniziatici in quanto è ciò che rende possibile una nuova nascita: il momento centrale di ogni iniziazione è rappresentato dalla cerimonia che simbolizza la morte del neofita e il suo ritorno tra i vivi. Ma colui che ritorna alla vita è un uomo nuovo, che assume un altro modo di essere. La morte iniziatica significa a un tempo la fine dell'infanzia, dell'ignoranza e della condizione profana. Nello scenario dei riti iniziatici, la morte corrisponde al ritorno provvisorio, al Caos; è dunque l'espressione esemplare della fine di un modo di essere: quello dell'ignoranza e della irresponsabilità del bambino. Si rinasce cioè a una condizione adulta, di uomo in senso più ontologicamente ricco, in quanto durante l'iniziazione i giovani vengono fatti rinascere in una dimensione diversa da quella quotidiana: sono introdotti nella sfera del sacro.

Nelle più profonde foreste equatoriali e nelle savane bruciate dal sole, per diventare pienamente uomini e pienamente donne, per essere cioè pronti all'amore, bisogna dunque padroneggiare la sofferenza, controllare la propria paura, rendersi degni del nome di esseri umani. L'iniziazione degli adolescenti prepara altresì all'amore ed è apportatrice di saggezza nascosta, che rivelando all'essere umano la sua vera natura placa l'angoscia esistenziale e l'insicurezza proponendo come obiettivo dell'esistenza quello di continuare la vita della specie, unendosi in un legame d'amore con una persona che sarà feconda o che renderà feconda.

Pertanto occorre superare prove dolorose e difficili, occorre sottomettere il proprio corpo, sottomettere la paura, costruire nelle sfere più profonde del proprio essere il coraggio e la resistenza alle avversità, occorre sapersela sbrogliare da soli, raggiungere

la pienezza delle proprie capacità e scoprire quanto di forte, di resistente, di energico e di potente si nasconde in ogni adolescente.

Nella nostra società invece, come afferma Le Breton, il giovane affronta il passaggio sempre più solo e senza il conforto di cerimonie sociali che attestino, agli occhi di tutta la collettività, il suo ingresso nella comunità adulta. Questa cerimonia privata di passaggio, questo rito intimo parallelo, come egli lo definisce, da un lato testimonia l'importanza per il giovane di dotarsi di segnali che attestino il cambiamento, dall'altra ci lascia capire che la società adulta non sembra avere più al proprio interno quei sacerdoti officianti il passaggio che nelle società tradizionali svolgono l'importante funzione di rendere sociale, e cioè condiviso da tutta la comunità, il passaggio stesso.

Studiando le iniziazioni all'amore si nota immediatamente la differenziazione nell'educazione sessuale e nell'iniziazione per quanto riguarda i ragazzi e le ragazze. Il concetto sotteso alle diverse modalità risiede nel fatto che i popoli di interesse etnologico sanno con estrema chiarezza che la maturità fisiologica non è sufficiente per determinare un vero uomo e una vera donna, ma sono necessari gli insegnamenti culturali, la prassi rituale e le modalità pedagogiche, quindi uomini e donne si diventa. Non basta il corpo, come dicono i primitivi, ma servono anche l'intelligenza, il cuore e la volontà.

L'ideale del ragazzo maturo che può accostarsi all'amore è quello di un uomo che si impegna a crescere la propria mandria e le dimensioni della famiglia che crea, fino a quando è in grado di dare vita a un clan vero e proprio. Le mutilazioni rituali che subiscono devono essere sopportate senza battere ciglio, senza muoversi, senza neanche sospirare. La circoncisione e le altre ferite devono essere patite con serena indifferenza.

I giovani Masai si sottomettono al tormento della lama senza il benché minimo trasalimento. Se un ragazzo grida mentre la sua carne viene incisa, o anche se solo batte le palpebre o gira la testa, la vergogna ricadrà su di lui e farà molta fatica a ricostruire il suo onore. La capacità di resistere al dolore è la manifestazione lampante dell'agire con coraggio, cosa che permetterà di sbrogliarsi in situazioni di pericolo e di difendere la propria parentela.

I Masai sono allevatori del Kenya, sono famosi guerrieri e le loro qualità maschiline si creano col passaggio attraverso quel rituale che essi chiamano la porta verso la virilità. Solo dopo aver passato questa porta i giovani masai sono in grado di avere delle donne, sposarsi, mettere su famiglia e dimostrare il loro amore. Centrali sono in questo periodo iniziatico le dimostrazioni di coraggio, tuttavia il coraggio fisico non è soltanto richiesto contro avversari umani, ma anche per contrastare le distruttive forze della natura, in particolar modo le bestie feroci e i predatori come i leoni, i rinoceronti e gli elefanti. Ogni volta che si presenta un pericolo l'iniziando è pronto ad affrontarlo. È fondamentale per lui uccidere un leone a mani nude, solo così avrà la gratitudine e acquisterà prestigio fra la sua gente. Durante il secondo periodo dell'iniziazione essi vivono isolati dall'accampamento del padre, l'enkang, e dimorano all'interno di un'altra residenza chiamata manyatta. Qui i giovani guerrieri

moran vivono per alcuni mesi segregati dagli altri, assistiti dalle madri e alcune ragazze non circoncise con le quali essi possono avere rapporti sessuali, stando bene attenti a non farle restare incinte. A essi inoltre verranno impartiti gli insegnamenti morali e quelli per la difesa e cura del bestiame dagli anziani. Saranno loro spiegati tutti gli aspetti della vita politica e sociale, le tradizioni, le usanze e i codici di comportamento. In questo periodo daranno prova della loro virilità cacciando i leoni e affrontando la morte in mille scorrerie. Questa tradizione rimane viva soprattutto come ritorsione in quanto il leone è sempre un pericolo per il loro bestiame e quando il re della savana sbrana una mucca o delle capre, deve essere ucciso.

Durante la mia ricerca sul campo presso questo popolo, fui testimone all'interno della masailand, al confine tra Kenya e Tanzania, dell'evento che riguardò un ragazzo, Tepilit. Egli sollecitava insistentemente il padre affinché desse inizio a tutta la procedura iniziatica, ma il padre era cauto e aspettava di vedere nel ragazzo dei segni sicuri della maturità necessaria. Alla fine in una notte buia Tepilit con coraggio affrontò e uccise una potente leonessa che aveva attaccato il bestiame della famiglia, dopo di che il padre non poté più tergiversare. Due mesi dopo l'uccisione della leonessa convocò tutta la famiglia e disse:

Tepilit verrà iniziato allo status virile. Ha mostrato a tutti noi di essere in grado di proteggere bambini e bestiame.

In questo modo si garantiva l'accesso al matrimonio e all'amore.

Per i Masai, l'idea dell'uomo completo, pronto per il matrimonio, è anche l'idea della tribù fondata sul coraggio morale, che a sua volta si basa su una dedizione assoluta ai fini collettivi. La costruzione della virilità implica non solo forza fisica e coraggio, ma anche un senso della bellezza morale intesa come altruistica devozione verso la propria famiglia, il proprio gruppo e la propria nazione. Per le ragazze è eccitante proprio la personalità dell'uomo, il suo essere insieme guerriero e nutrittore, apportatore di cibo e protettore, bello, generoso capace di cibarsi per ultimo durante le feste e i banchetti. D'altra parte anche per le donne esiste un processo iniziatico che prevede, anche presso questo popolo, una pratica cruenta e disumana delle mutilazioni genitali femminili, le cui ragioni faticano a trovare una qualsiasi giustificazione. Al sottoscritto veniva risposto dalle stesse donne che dopo l'iniziazione l'amore e il piacere per loro si spostavano dal corpo alla testa...

(Solo questo aspetto meriterebbe forse un convegno a parte...)

Questo excursus nel mondo misterioso e a volte paradossale dei cosiddetti "primitivi" deve farci riflettere. Noi in Occidente siamo abituati ormai a considerare l'uomo pari alla donna, mancando di procedere spesso verso la valorizzazione delle differenze. Tale prospettiva, che risponde alle attuali esigenze della "parità" della donna anche a livello profondo, sostiene che in ognuno dei due sessi l'aspetto più costruttivo per la reciproca relazione è la comprensione della propria "incompletezza", e quindi postula, attraverso l'incompletezza dell'altro, un'unione non certo "compensatoria" o "possessiva", ma di "scambio".



Un'altra caratteristica che colpisce chi sta presso le popolazioni di interesse antropologico è che i genitori cercano di avere il maggior numero possibile di figli. Non c'è donna che resti volontariamente senza figli, anzi per una donna restarne senza è la peggior cosa che possa capitare. La maggior parte delle donne infatti genera parecchi figli, anche se alcuni muoiono durante l'infanzia. L'estremo sospetto con cui ancora oggi le donne africane guardano gli anticoncezionali, è un indice preciso che il desiderio di maternità e la realizzazione di una vasta prole è uno degli scopi più desiderabili e più interessanti. Il gruppo sociale tiene in grande considerazione la madre che ha molti figli, inoltre nell'organizzazione del lavoro, sia domestico per le bambine che esterno per i bambini, una vasta prole assicura alleanze, aiuti e solidarietà.

Per il ricercatore appare subito che l'amore romantico sembra essere ignorato e poco interessante per questi popoli. Noi abbiamo il martellamento della musica, dei giornali, del cinema, della radio e della televisione, che considerano l'innamoramento romantico come elemento fondamentale per il matrimonio. Noi siamo convinti che esso effettivamente lo preceda e che in definitiva ne costituisca l'unica base possibile e l'unico valido fondamento. La ragazza primitiva, pur avendo le sue preferenze personali, troverebbe difficoltà a comprendere questo legame sentimentale o a capire che cosa esso abbia a che fare col matrimonio. Questo però comporta un maggiore realismo, perché quando una ragazza si sposa non si fa alcuna illusione e non si aspetta dal matrimonio altro che quello che effettivamente esso è, quindi ha molte meno delusioni. La stessa cosa accade per l'uomo. In assenza di quello che è chiamato il mito dell'eterna femminilità l'uomo si unisce in matrimonio con un essere umano e non con una sua rappresentazione idealizzata.

Scavando però più a fondo i rapporti sentimentali ed emotivi, scopriamo che c'è una base universale per quanto riguarda il desiderio amoroso, l'amore come fiducia, come fedeltà, come emozione stabile su cui costruire una relazione.

L'altro aspetto fondamentale è che i sessi non interferiscono ininterrottamente l'uno nelle attività dell'altro come succede invece da noi. Tra i nativi una coppia di giovani ha la propria vita familiare a casa insieme ai figli, fuori della propria abitazione invece sia l'uomo che la donna (anche se in misura minore la donna) hanno una loro vita sociale, e ciascuno esce per sbrigare le sue faccende come un uomo e una donna qualunque senza che l'altro coniuge trovi di che preoccuparsene. Il marito sbriga le sue faccende e le attività pubbliche con gli amici. Lo spirito di comunanza tra moglie e marito non è così forte come nella nostra società. Addirittura nella Melanesia le donne vivono nelle loro capanne con i figli, e i mariti vivono o da soli in altre capanne o nella grande casa degli uomini e si recano a trovare la loro famiglia frequentemente ogni giorno, ma non vivono fianco a fianco alla maniera delle coppie occidentali. Situazioni come la famiglia americana, in cui moglie e marito si penetrano psicologicamente fino all'exasperazione, non esistono, come per esempio Albee ci ha mostrato nella terribile commedia "Chi ha paura di Virginia Woolf?". Se la donna vive una posizione di sottomissione nelle società tradizionali, l'antropologo non può ignorare che esistono altri svantaggi nelle donne cosiddette civilizzate: gli

scompensi psichici nella vita familiare, in quanto la famiglia, in mancanza di altri legami di parentela funzionanti, deve sostenere da sola una carica emozionale troppo pesante, inoltre l'incertezza nei confronti del proprio ruolo maschile e del proprio ruolo femminile, gli attriti cui tale incertezza dà luogo e, infine, la noia. Ciò che è vero è che si sta svuotando il valore stesso della distinzione tra il genere maschile e quello femminile, e questo sta avvenendo a molti livelli. In passato essere uomo o essere donna era una caratteristica che poteva determinare tutta l'esistenza di una persona, un aspetto che, come si è visto, è ancora assai vivo presso altre culture e comunità non occidentali. Ormai moltissimi tra quelli che sono i ruoli socialmente e storicamente determinati hanno perso quel valore di relazione con l'appartenenza a uno dei due sessi, (fosse quest'ultimo il sesso maschile o quello femminile) che avevano in passato. Però, per non ridurci a essere soltanto apocalittici, il superamento di molte delle "prigionie" esistenziali e culturali legate all'essere maschi o all'essere femmine, prigionie che esistevano una volta (per esempio si pensava che le donne biologicamente non fossero adatte a certi mestieri, a certi atteggiamenti mentali, all'esecuzione di processi logici, all'uso della tecnologia) è stato qualcosa che ci ha portato, evidentemente, nella direzione di un maggiore equilibrio e di una più spiccata armonia.

### *III. Corteggiamento, sessualità e usanze matrimoniali*

In Amazzonia ho visto una donna sfrecciare seminuda nella foresta, con passi brevi e velocissimi. Una ninfa della mitologia classica? Quasi, non fosse per il fatto che aveva l'età della mia povera nonna. Nel Tamil Nadu mi è stata offerta in sposa una bambina che avrà avuto nove anni. In Messico ho conosciuto una coppia di vecchietti albini, maschi, che uscivano soltanto la notte; secondo i vicini di capanna, di giorno i due si accoppiavano furiosamente. In Svezia le tendine alle finestre hanno una mera valenza accessoria e di arredamento, sono un sipario aperto sullo spettacolo erotico che gli amanti possono offrire a quanti vivono nei palazzi di fronte, e magari cercano di studiare...

Secondo le nostre categorie le ottantenni non corrono nude a perdifiato. Secondo le nostre categorie ci sono rapporti pro e rapporti contro natura. Detto ciò, il lavoro dell'antropologo è esporsi all'insolito e registrare un repertorio di pratiche e di credenze che sembrano fatte apposta per spiazzare. Le politiche e le pratiche del sesso sono convenzionali. Vale a dire culturali. Basta che tutti siano d'accordo e la cosa diventa "normale". Ma il fluido erotico non si manifesta mai liberamente. Il potere riproduttivo, in particolare, è sempre sotto controllo. Tanto le pratiche feconde quanto le pratiche infeconde, come la masturbazione, l'omosessualità, il coito interrotto, sono quindi regolate. Perché l'attività sessuale può rinforzare o indebolire l'ordine del mondo. Riprendendo la lezione di Claude Lévi-Strauss alla base di tutto sta il problema dell'incesto: la donna proibita all'interno del gruppo, ma disponibile per altri, rende possibili relazioni che facilitano la sopravvivenza.

Poligamia, scambi, matrimoni temporanei e altre usanze possono sembrare naturali agli uni e perversioni agli altri. Ogni cultura elabora e tramanda comportamenti accettabili, e relativi precetti. Il Corano, per esempio, recita:

V'è proibito prendere in spose le vostre madri, le vostre figlie, le vostre sorelle, le vostre zie paterne e materne, le figlie del fratello e le figlie della sorella, le nutrici che vi hanno allattato, le vostre sorelle di latte, le vostre figliastre che sono sotto la vostra tutela, le figlie di vostre mogli e le mogli dei vostri figli.

Gli ebrei ortodossi invece ammettono il matrimonio fra fratellastri e primi cugini; si tra zio e nipote femmina, no tra zia e nipote maschio. Ancora meno scontate sono alcune regole matrimoniali indonesiane. A Bali l'incesto tra fratelli è proibito, ma non il matrimonio tra gemelli di sesso diverso, perché si presume che i due siano stati in intimità nel ventre materno.

Per trovare delle costanti non resta che considerare la fisiologia. La figura della donna anziana sembra rispondere quasi universalmente a una liberazione dai doveri biologici e coniugali. La proverbiale allegria della vedovanza altro non è che licenza, dopo un periodo di lutto. Passata l'età riproduttiva, la donna anziana in molte culture è svincolata dalle convenzioni sociali. Soltanto in tarda età le signore atzeche potevano darsi alle bevande alcoliche e ai rapporti sessuali occasionali.

Anche le prime mestruazioni sono una tappa comune, una soglia al contempo naturale e culturale. Di norma, il sesso si fa dopo. Tuttavia si riscontrano delle eccezioni; i Chawa del Malawi ritengono che se una ragazza non copula prima del menarca, morirà in giovane età; le giovani ragazze masai possono farlo solo prima, per sottrarsi all'eventualità di una gravidanza. Il tabù della sessualità infantile è più nostro che universale. Tanto che alle bambine polinesiane veniva insegnata una pratica autoerotica che consiste nel contrarre aritmicamente i ritmi pelvici.

Fare sesso con adolescenti per noi è reato di violenza sessuale. Altre culture invece lo raccomandano. Quanto al sesso tra adolescenti, i trobriandesi cari a Malinowski avevano una speciale istituzione: una casa dove i giovani facevano esperienze. Questa capanna, chiamata bukumatula, che era frequentata da giovani di entrambi i sessi, che vi praticavano la promiscuità sessuale, rientrando a casa loro solo per mangiare. La ragione d'essere della bukumatula è semplice: i trobriandesi hanno sempre temuto il pericolo dell'incesto. A tutt'oggi è per loro di somma importanza che fratelli e sorelle, durante la pubertà, si frequentino il meno possibile.

Lo studio dell'attrazione, della nascita della passione, non si può osservare direttamente ed è quindi difficile da indagare, popoli diversi condividono anche credenze e pratiche legate alle attività sessuali che, seppure a noi sembrerebbero assurde o perlomeno inusuali, diventano convenzionali, vale a dire culturali.

### *III.1. Gli Indios del Brasile*

Tra il 2004 e il 2005 ho svolto delle ricerche presso una tribù indigena nel nord-est del Brasile chiamata Kariri-Xocò, in collaborazione con l'UFBA (Università

Federale di Salvador de Bahia). Questi indios, come tanti altri, attualmente vivono vincolati all'interno di riserve distanti dai loro luoghi d'origine nella foresta e la mia lunga permanenza presso di loro mi ha messo in contatto con una realtà che il loro pajè (sciamano) così descriveva:

Un tempo gli indios mantenevano facilmente le loro abitudini, uscivano per pescare e cacciare e a sera tornavano a casa per i loro rituali. Oggi non può più essere così, perché non abbiamo più la nostra foresta, l'indio ha dovuto acquisire altre abitudini per sopravvivere. Le nostre terre sono piene di invasori che rovinano le vite di tutti noi. Adesso pratichiamo gli ancestrali riti ogni 15 giorni, su terreni sacri, e così preserviamo e consegniamo le tradizioni ai nostri figli. La nostra religione è indigena. La tramandiamo di padre in figlio, seguiamo le antiche tradizioni. Abbiamo la nostra cultura, i nostri rimedi fatti di erbe, le nostre guide, ci curiamo con i Praiá, con il Toré, con Dio.

È soprattutto da una giovane coppia che mi ha ospitato per un periodo, Wakay e sua moglie Ketsãn, che ho raccolto le maggiori informazioni relative al matrimonio e ai temi riguardanti le questioni amorose e il sesso.

Quando un ragazzo era attratto da una ragazza (e qui entra in causa puramente l'istinto) ne parlava con il cacique, che era considerato l'istruttore dei giovani guerrieri alla cerimonia matrimoniale che consisteva in alcune prove, soprattutto la prova del tronco. Il cacique è colui che prepara i giovani alla vita, alla resistenza e sussistenza e decide quando il guerriero si abilita al matrimonio. Già dall'età di 10 anni circa i giovani vanno in cerca della legna per aiutare il padre nelle faccende di appoggio alla vita domestica. La "prova del tronco" consisteva nel caricarsi sulle spalle un tronco di barauna (albero dal tronco duro e resistente come il ferro) di sessanta chili circa e correre per sei chilometri, gareggiando insieme a un altro guerriero, chiamato guerriero sfidante, anch'esso predisposto dal cacique per competere con il nubente. Una volta superata la prova l'individuo era preparato per costituire una famiglia con l'impegno e la responsabilità dovuti a un capo famiglia, era dunque pronto a dare continuità alla specie.

Vinceva chi usava non la forza, ma l'intelligenza nel destreggiarsi con il tronco. Il saper mettere sulle spalle il tronco è una questione di capacità di adattamento alle difficoltà imposte. Spesse volte un giovane molto forte non riusciva a reggere il tronco mentre un altro decisamente magro, ma allenato, riusciva a cavarsela molto bene in una situazione del genere.

La cerimonia consisteva nell'accogliere il guerriero vincente e la donzella e farli ballare la "dança do búzio" (danza della conchiglia) in cui suonavano questa conchiglia a mo' di trombetta che rappresenta il congiungimento del maschio e della femmina come continuità della specie.

Ormai queste cerimonie non si praticano più, ma sono ricordate e si raccontano di padre in figlio come tradizione. Ormai non conta più la forza ma l'intelligenza. Il matrimonio quindi significa impegno e rispetto. Non ha mai significato divertimento, ma continuità della vita sotto l'egida della madre natura. La concezione dell'amore si traduce soprattutto in rispetto. Ora che non si celebra più il matrimonio con tutte

le cerimonie, si usa prendere la donna e portarla con sé e successivamente andare a chiedere la benedizione ai genitori di lei. Seguono alcuni riti di benedizione e si balla il toré, la danza in circolo attorno al fuoco che è usata in generale come celebrazione di qualsiasi avvenimento tra gli indios. Quando i due sposi non hanno dove vivere, restano dai genitori di lui fino a quando si potranno mantenere da soli. Da quel momento staranno sempre insieme.

Raramente un indio si allontana dalla propria casa senza la compagnia di sua moglie,

mi spiegava Wakay, così come accadeva per lui e la moglie che, nei diversi viaggi fatti da e per Salvador de Bahia, mi hanno sempre accompagnato in coppia, a volte con la figlioletta di 4 anni. C'è tra loro un patto inviolabile di lealtà e di fiducia che ne potenzia e rinnova l'amore e il legame matrimoniale, di qui il riferimento costante agli uccelli che rappresentano la loro fedeltà sia al cielo che alla terra e cioè alla Madre Natura.

#### *IV. Adulterio*

È indubbio che il matrimonio sia una realtà sociale piuttosto che la risoluzione individuale delle spinte erotiche delle persone. Il fatto che il matrimonio sia un rapporto sociale tra gruppi si evidenzia chiaramente nell'istituzione di una società elementare come quella degli Ifugao, che prevedono, ad esempio, un risarcimento in caso di adulterio da fornire alla famiglia del coniuge offeso.

Il matrimonio è percepito come un'attività sociale, essendo un contratto fra due famiglie estese, fatto considerato gravissimo e peccaminoso: l'incesto tra fratello e sorella. Quando un coniuge commette un adulterio, la faccenda non riguarda soltanto la moglie, ma l'intera comunità. Anche da questo fatto si deduce come il matrimonio sia considerato un evento da alleanza, un patto stipulato fra gruppi, che se viene in qualche modo attaccato o infranto coinvolge tutta la collettività.

Si è poi diffuso sempre di più il matrimonio d'amore e si è sentita l'esigenza di un rapporto esclusivo fra i due partner, desiderosi di trovare nell'altro, in virtù del sentimento d'amore condiviso, tutto quello che poteva essere necessario alla coppia: affetto, sessualità, compagnia, svago, responsabilità famigliari ecc.

Quando negli anni Settanta, in piena rivoluzione culturale e sessuale, ci si rese conto che questo tipo di amore era troppo idealizzato e che vi erano difficoltà oggettive nel renderlo concreto in una coppia di lunga durata, che restava insieme non per dovere, ma per piacere, si è tentato di trovare una nuova stabilità affettiva aprendo la coppia stessa verso l'esterno. I rapporti fra i partner dovevano, nelle intenzioni, rimanere inalterati, malgrado l'accordo esplicito sui reciproci tradimenti. Erano i tempi delle comuni hippies, dove si praticava il libero amore. E così anche fuori e lontano da queste comuni, si cominciò a sperimentare la "coppia aperta". Le persone si sposavano, o sceglievano di vivere in coppia, ma al patto, non ufficiale, di tollerare, più o meno di buon grado, i tradimenti del convivente o della convivente.

Anche queste nuove aperture però, si è visto, non hanno risparmiato alle persone interessate gelosie, sofferenze, depressioni, per cui la moda della coppia aperta è andata via via scemando.

La coppia di oggi dunque è una coppia più fedele, rispetto al recente passato, ma è a tempo, “finché dura”: chi non è disposto a subire il tradimento dell'altro infatti, chi lo vive come una vergogna, come un inganno, si rivolge subito all'avvocato e chiede la separazione. Sono sempre più rari gli sforzi per cercare di superare questo momento di crisi, di capire se vi siano dei motivi che hanno portato la coppia a sbilanciarsi, a traballare...

Certamente chi subisce un tradimento vive una situazione dolorosissima: è stato rotto un patto importante; si è creata una grossa ferita narcisistica, che produce effetti non solo sull'umore, ma anche sulla stima di se stessi. La rabbia si sovrappone al dispiacere, la tristezza si mescola con la gelosia e tutto insieme diventa un mix esplosivo difficile da contenere e da gestire. Non è infrequente che chi ha subito il tradimento pensi a perpetrare un piano di vendetta.

Al contrario, chi tradisce, seppure spesso tormentato dai sensi di colpa, vive una sensazione di benessere, come sotto l'effetto di una droga: tutto è di nuovo bello intorno a sé, si sente più giovane, qualunque sia l'età reale, oltre che attraente, desiderabile. Dunque la trasgressione pur rischiando di minacciare l'equilibrio sociale (tant'è che a volte il rapporto nascosto può essere motivo di stress e una minaccia reale alla salute del singolo) può altresì svolgere una qualche funzione “terapeutica”, imprimendo una sferzata d'entusiasmo a una persona tendenzialmente depressa e insoddisfatta.

Ma quando e perché si tradisce? Il tradimento avviene sempre, o quasi sempre, quando la coppia è già in crisi, quando non ci si capisce più, non si comunica più e si è diventati estranei, non solo nel talamo, ma anche nella vita.

Nell'unione di coppia, quando si trovano caratteri e modi di pensare diseguali, può accadere che vi siano valori importanti per un partner disattesi dall'altro. E ciò accade anche nelle unioni tra partner di nazionalità o di fedi diverse, e se da un lato l'unione tra individui di etnie e religioni dissimili può essere occasione per capire nuovi valori, dall'altro può evidenziare difficoltà e incomprensioni che si rilevano quando i partner assegnano un diverso valore ai rapporti, ai sentimenti, agli interessi culturali e alle scelte religiose. Questi stessi disagi sono presenti nelle coppie che pur provenendo da una medesima cultura non hanno un'omogenea base di interessi e una convergenza di gusti, sicché le crepe della relazione non possono sempre essere riparate con l'attrazione sessuale che da sola non può far superare la crisi. Amarsi è reinventarsi come persone, capirsi, avere gli stessi gusti, quando questi aspetti non sono alimentati e vengono meno, si può essere portati a cercare altrove.

I motivi che inducono al tradimento sono molto diversi da caso a caso e da contesto a contesto. È un modo di mettere un confine nel rapporto simbiotico con l'altro che, se da una parte dava sicurezza, dall'altra rendeva la persona claustrofobica e incerta sulla propria personalità e sulla propria vita.

In gran parte dei contesti culturali di interesse antropologico, l'adulterio rappresenta una deviazione della norma sociale che prescrive che il matrimonio sia l'unica relazione in cui si possa verificare il contatto sessuale e vi sono spesso severissime pene per il comportamento adulterino. Questa è una condotta fortemente biasimata, dagli antichi ebrei ai coloni puritani della Nuova Inghilterra, da società tradizionali africane agli indigeni delle Isole Trobriand del Pacifico Occidentale, dai moderni contadini greci di Tipoka alle più primitive isole della Polinesia. Per una moglie adulterina la pena più comunemente applicata sembra essere la violenza fisica o la morte per mano del marito. Nelle società che credono che l'adulterio marchi di infamia una intera tribù o una razza, il matrimonio è considerato soprattutto un mezzo per perpetuare la stirpe. Molte culture permettono l'adulterio quando uno dei coniugi è incapace di avere figli. Gli Eschimesi insistono affinché le loro mogli prendano un amante se restano per molti anni senza figli, nella Turchia rurale e in altre società, la poligamia viene praticata a risultato della sterilità della moglie. Un costume simile era diffuso fra gli antichi Ebrei le cui mogli sterili assegnavano le loro serve come concubine ai loro mariti. In tutti questi casi i figli appartenevano al gruppo familiare del marito.

L'idea che il matrimonio dia agli uomini diritti sulle donne, anziché dare ad ambedue uguali diritti, è intimamente associata con il concetto di una moralità sdoppiata. Sulla base di questa moralità è convenzionalmente permesso agli uomini, ma non alle donne, di avere rapporti sessuali al di fuori del matrimonio. Nelle società dove non esiste questa moralità a doppio taglio, invece, non c'è nessuna differenza nella punizione dell'adulterio del marito e di quello della moglie. Nella società romana ai tempi di Cristo la stessa pena veniva imposta all'adultero e all'adultera. Ambedue venivano privati delle loro proprietà e banditi dalla società a cui appartenevano. Alcuni aborigeni australiani condannavano a morte il coniuge dell'uno e dell'altro sesso, così come avveniva in alcune primitive colonie americane.

Molte culture che vietano l'adulterio in generale lo permettono in occasioni specifiche con certe particolari condizioni. Così se l'eschimese è disposto a "prestare" la moglie a un ospite durante la notte, vediamo che tra gli Swazi, in Africa, l'adulterio, durante i lunghi periodi in cui il marito è assente da casa, è persino apprezzato, perché permette così alla moglie di mettere al mondo dei figli.

#### *V. Amore, morte e desiderio*

A volte c'è ancora modo di incontrarne uno come guida e condividere la preparazione del tè secondo un rituale antico e immutato, fatto di mille travasi. La tradizione infatti vuole che vengano offerte tre tazze: la prima è amara come la vita. La seconda dolce come l'amore. La terza soave come la morte.

#### *VI. Espressione dell'amore*

Malgrado l'aspetto misterico dell'innamoramento e dell'amore, entra in gioco il fatto che ciò che con tanta forza attira fra loro due innamorati è la volontà alla vita. Questo

fine generico che obbedisce all'imperativo categorico della specie non dissolve però il mistero, e non spiega la speciale e individuale passione di due innamorati che tendono a diventare una sola e medesima cosa.

In *Metafisica dell'amore* Schopenhauer afferma che fin dall'unione e dall'incontro degli sguardi desiderosi degli amanti

nasce il primo germe del nuovo essere, germe che (...) è in qualche modo una nuova idea platonica: poiché tutte le idee fanno uno sforzo violento per arrivare a manifestarsi nel mondo dei fenomeni, avidi di afferrare la materia propizia che la legge di casualità ripartisce loro, così anche questa speciale idea di una individualità umana tende con estrema brama e veemenza a realizzarsi in un fenomeno.

Il mistero dell'innamoramento non ha la possibilità di essere pilotato malgrado molti esperti e studiosi delle relazioni umane si affannino a dare delle indicazioni su come predisporre ad amare. Tutto ciò che tutti noi sperimentiamo nella prassi comune è assolutamente privo di senso. Ci si innamora in guerra, ci si innamora all'ospedale, al manicomio o in una miniera. Ci si innamora quando uno meno se lo aspetta, quando è stanco, sfiduciato o prostrato ovvero quando è felice, contento e soddisfatto. Ci si innamora quando si ha successo o quando si è in piena recessione. Ci si innamora da giovani e da adulti, da vecchi, da adolescenti, da bambini. Ci si innamora nelle maniere più disparate e incredibili, sotto stress, nella completa apatia, nella solitudine o nel vortice di una città: "Com'è strano sentirsi innamorati a Milano!" cantava Ornella Vanoni. Il vertiginoso abisso dell'amore non ha regole, non ha possibilità di previsioni, non può avere sistemi o metodiche falsamente insegnate da falsi maestri. L'imprevedibilità e l'indomabilità della passione amorosa è uno degli oggetti privilegiati della poesia. Fin dai primi frammenti della lirica greca ma anche nella lirica dei paesi africani o asiatici noi troviamo da un verso l'aspetto ineluttabile della passione quando scocca, dall'altro l'approfondimento interiore di questo evento.

È difficile nella ricerca antropologica penetrare l'intimità delle persone. L'amore ha a che fare con questa essenza profonda, ed è difficile permeare il suo significato e le sue modalità, il modo migliore per entrare in questo *hortus conclusus* dell'interiorità innamorata è l'espressione dell'amore che i primitivi usano continuamente nelle serenate, nelle canzoni, nelle poesie che compongono e dedicano alla persona amata. Nelle espressioni poetiche, canzoni, ballate o poesie che esse siano, troviamo tutti gli ingredienti del sentimento amoroso. L'universalità dell'emozione d'amore è dimostrata dalla persistenza degli stessi motivi in ambiti culturali lontani e diversi.

Nelle indagini etnografiche condotte personalmente con il metodo dell'osservazione partecipante e con le interviste in profondità in diversi contesti tra Africa, Brasile, India, centro America e nord Europa, nonché mutuando l'enorme esperienza di ricerca di Cecilia Gatto Trocchi che ha svolto studi tra gli Ewe di Cape Coast in Sudan, presso le varie etnie riunite nella città di Malacal, tra gli Indios Taraumara e nell'alto Orinoco, tra gli Ianomani, ho avuto modo di esaminare le modalità



dell'amore e dell'innamoramento. L'aspetto della soggettività non varia, da cultura a cultura la persona che si innamora mostra visibilmente il suo interesse alla persona amata con occhiate, sguardi, sorrisi. Essi sono veri e propri convegni d'amore in cui ci si scambiano piccoli doni.

Molto frequentemente l'innamorato canta o recita all'amata una canzone o una poesia, gli incontri spesso sono clandestini in quanto non sempre le persone che si amano possono socialmente esprimere il loro sentimento personale. La soggettività è quindi il dato generalizzante l'emozione e il sentimento a caratteri universali. Le problematiche della diversità nascono quando il sentimento si trasforma in istituzione, subentrano allora tutte le variabili che le diverse culture hanno escogitato per organizzare i rapporti prematrimoniali e matrimoniali fra due persone. Nella sfera dell'emozione amorosa si evidenzia con estrema chiarezza la complessità dell'essere umano, ed entrano spesso in competizione gli elementi della soggettività, che determinano la scelta dell'amore in maniera del tutto misteriosa e inesplicabile. Il piano delle relazioni sociali, dei codici di comportamento, delle norme, dei valori, che sono tutti storicamente e culturalmente determinanti, variano da una situazione etnica a un'altra.

### *VII. Né Tristano né Don Giovanni*

L'amore di Tristano e Isotta è un amore fatale, contraddittorio, un amore in cui ciò che gli amanti amano è l'amore e il fatto stesso di amare, in cui la separazione è cagionata dalla loro stessa passione e dall'amore che nutrono per la loro passione piuttosto che per il suo soddisfacimento. Si tratta di un amore che crea e ricrea continuamente il proprio ostacolo. L'amore dell'amore spesso dissimula una passione ben più terribile, una volontà profondamente inconfessabile: gli amanti non hanno mai desiderato loro malgrado che la morte. Nel fondo più segreto del loro cuore si annidava la volontà di morte. Secondo l'autore questa vicenda è emblematica dell'amor cortese, concezione fiorita sempre nel XII secolo, che idealizza fortemente la donna, la dama o la signora al servizio della quale si pone il poeta. I suoi cantori furono i trovatori. Poiché le castellane restavano senza la compagnia dei legittimi consorti, i quali passavano la loro esistenza lontano dalla famiglia, esse finivano per vivere in compagnia di un altro uomo: il 'trovatore', poeta e scrittore di canzoni d'amore. E non tutti i trovatori furono come Folchetto da Marsiglia (o da Romans), il cui amore per Azalais, moglie del signore di Barre, non venne mai contaminato da rapporti carnali. Se la fama di persona oltremodo morigerata di Folchetto fu tale che Dante lo collocò nel *Paradiso*, altri trovatori.

Certamente nel Medioevo era presente la cosiddetta malattia d'amore, che consisteva nell'impossibilità di raggiungere la donna amata per motivi sociali. I matrimoni si realizzavano attraverso le combinazioni dei parenti, e spesso i coniugi, di solito una giovanissima e un anziano, non si conoscevano se non al momento delle nozze e durante la prima notte. E poiché quasi tutti gli sponsali erano combinati, l'amore era del tutto assente. Questo comportava che ci fosse una tendenza all'adulterio o a

rapporti amorosi fuori del matrimonio. Esiste anche tutta una tematica medioevale della mal maritata, la donna sposata a un uomo indegno che si consola con diversi amanti. Certamente nell'amore dei Trovatori, nell'amor cortese esiste un elemento in cui la donna è vagheggiata per diversi motivi, non è mai pienamente posseduta, ma le variabili di questa stessa posizione emotiva sono innumerevoli.

L'oggetto del desiderio è la sensualità e solo la sensualità, non la singola persona e forse per questo le donne sono inclini a perdonare a Don Giovanni tutte le sue conquiste, forse le donne non sopportano un rigido bacchettone che le fa sentire in colpa, ma sono pronte a perdonare l'abilità di Don Giovanni di farle sentire completamente e totalmente donne, l'incarnazione stessa della femminilità come attrazione. La seduzione che Don Giovanni realizza nella figura di Zerlina, una semplice contadina, è emblematica. Egli ama la donna in quanto tale, non una particolare e sofisticata ragazza ma ogni ragazza comune, anzi ogni donna comune, perché nel catalogo Leporello ci ricorda:

Delle vecchie fa conquista del piacer di porle in lista; e non snobba le sessantenni come del resto le principianti.

Ovviamente Leporello rincara la dose:

Purché porti la gonnella voi sapete quel che fa.

### *VIII. L'amore oggi*

In conclusione, l'amore è l'ultimo baluardo della passione, l'ultimo contatto con l'aurea dea Afrodite, con il mondo dell'intensità e del mistero.

L'amore per sua natura tende alla stabilità anche se l'innamoramento è in realtà un periodo temporaneo. Nietzsche aveva egregiamente sintetizzato questa aspirazione profonda dell'anima: "Ogni piacere vuole eternità, vuole profonda eternità".

La psicologia insegna che l'amore è la capacità di un individuo di essere attento alle esigenze e ai bisogni di se stesso e dell'altro, attraverso la realizzazione di un "prendersi cura" che dovrebbe prescindere dalla gratificazione sessuale immediata.

Per cercare di comprendere meglio da dove nasca la necessità dell'uomo di amare bisogna osservare che l'uomo è cosciente di se stesso come realtà unica e irripetibile.

Ma questa coscienza di sé come realtà separata oltre alla consapevolezza della brevità della propria vita, lo porterebbe alla follia, se non riuscisse in qualche modo a rompere l'isolamento, a unirsi agli altri uomini e al mondo esterno. L'origine di ogni ansia è infatti il senso di solitudine in quanto essere soli significa essere indifesi, incapaci di penetrare attivamente il mondo che ci circonda ed è per questo che bisogna superare tale isolamento ed evadere dalla prigione della propria solitudine per raggiungere l'unione con il mondo.

L'esperienza sessuale è una soluzione parziale al problema dell'isolamento e negli individui per i quali la solitudine sembra non poter essere superata in nessun modo,

l'esercizio dell'attività sessuale viene ad assumere una funzione che li rende non molto diversi dagli alcolizzati o dai tossicodipendenti. Essa diventa un tentativo disperato di sfuggire all'ansia suscitata dalla separazione e il suo risultato è un sempre crescente senso d'isolamento, poiché l'atto sessuale, senza amore, non riempie mai il baratro che divide due creature umane, se non in modo assolutamente momentaneo. Si annienta così anche la dimensione ricreativa della sessualità, relazione feconda d'amore che dà gioia. Un aspetto messo spesso in secondo piano o addirittura dimenticato. Sembra che si sia perso il gusto di giocare, messo da parte il nostro bambino interiore, capace di ridere al momento giusto e di aver reso tutto troppo complicato e serio. Si potrebbe dire che "l'intimità dei cuori" genera quella dei corpi e la dimensione ricreativa della sessualità consiste dunque nel godere di amare.

Come è noto, la soluzione antropologica più frequente sia nel passato che nel presente è l'unione col gruppo cioè la scelta di dividerne costumi, usi, pratiche e credenze. Anche nella civiltà occidentale contemporanea, il legame col gruppo è la maniera più frequente per tentare di superare l'isolamento tramite un'unione in cui l'individuo si annulla in una vasta comunità con lo scopo di condividere un'identità comune, per salvarsi dal terrore della solitudine. La maggior parte delle persone non si rende conto del proprio bisogno di conformismo e vive così nell'illusione di seguire le proprie idee e inclinazioni, di essere individualista, di aver raggiunto da sé le proprie convinzioni senza percepire che, in fondo, le proprie idee sono le stesse di quelle della maggioranza.

Nella società capitalistica contemporanea il senso di uguaglianza ha assunto però caratteristiche non sempre positive. Uguaglianza oggi significa uniformità, anziché unità. È l'uniformità astratta degli uomini che compiono lo stesso lavoro, che scelgono gli stessi divertimenti, leggono gli stessi giornali e hanno le stesse idee.

E questa uniformità rende molto pericolose alcune conquiste, generalmente citate come segni del nostro progresso, come ad esempio l'uguaglianza di diritti della donna. Gli aspetti positivi di questa tendenza all'uguaglianza non devono infatti trarre in inganno poiché tendono all'eliminazione delle differenze e, nel nostro caso, le donne diventano uguali in quanto non sono più differenti. Questo provoca la conseguente scomparsa della polarità dei sessi e con essa l'amore tra uomo e donna, che poggia proprio su questa polarità. Bisogna fare molta attenzione su questo punto: uomini e donne diventano simili, ma non uguali.

La società contemporanea promuove questo ideale di uguaglianza perché ha bisogno di atomi umani simili tra loro che funzionino in una massa compatta dove tutti obbediscono agli stessi comandi, nell'illusione di seguire ognuno i propri desideri. Non sembra pertanto azzardato il parallelismo del cosiddetto progresso civile con la moderna produzione di massa, l'uno richiede la standardizzazione dei prodotti, l'altro quella dell'uomo. E a questa standardizzazione umana chiamata uguaglianza oggi viene dato un significato positivo.

Ma, come è piuttosto ovvio, l'unione ottenuta mediante il conformismo, non può essere né intensa né profonda; essa è superficiale e in quanto il risultato della routine, è insufficiente a placare l'ansia della solitudine.

Cura e interesse invece implicano un altro aspetto dell'amore: quello della responsabilità. Per responsabilità spesso s'intende il dovere, qualche cosa che viene imposto dal di fuori. Ma la vera responsabilità, è un atto strettamente volontario; è la risposta al bisogno, espresso o inespresso, di un altro essere umano. Essere responsabili significa essere pronti e capaci di rispondere alle necessità degli altri. Si è responsabile dei propri simili, così come si è responsabile di se stessi.

Alla luce di queste considerazioni sembra evidente come mai il sogno di un amore ricambiato appaia irraggiungibile. Nell'odierna società pluralistica è difficile trovare un partner che condivida il proprio stile di vita, che racchiuda in sé tutte le qualità cercate, richieste, pretese, e anche fra le coppie già collaudate spesso serpeggia il malcontento e l'amara egoistica constatazione di essersi accontentati.

Nei colloqui psicologici è purtroppo assai frequente sentire le persone lamentarsi dell'impossibilità di trovare uomini veramente maturi o donne davvero impegnate nel rapporto. Tale problematica scaturisce evidentemente dalla riluttanza e dalla paura del cambiamento, dalla trasformazione inevitabile che l'amore richiede e cioè la rinuncia al narcisismo, al desiderio avido di possesso, alle fantasie deliranti, per guardare l'altro, non già nello specchio dei propri fantasmi interiori, bensì nella sua totale interezza e complessità, andandogli incontro con sensibilità e rispetto, proteggendo il legame affettivo da illusorie chimere. In una parola: l'amore per l'amore.

L'amore è come il vento,  
soffia, va, getta semi,  
germoglieranno!  
Coro dell'*Antigone*, Sofocle

DINO BURTINI\*

Antropologo, PhD, Psicologo, Psicoterapeuta, Docente presso l'Università "G. D'Annunzio",  
Direttore della Scuola di Psicoterapia dinamica breve IAF di Pescara  
d.burtini@unich.it

#### BIBLIOGRAFIA

BURTINI 2011: D. BURTINI, *Antropologia dell'amore. Eros e culture*, Roma 2011.

---

\* Psicologo, Psicoterapeuta e antropologo. Docente a c. presso l'Università di Chieti "G. D'Annunzio", collabora attualmente con l'Università della Transilvania "Babes-Bolyai" dove ha svolto un Phd in Antropologia e geografia dell'emigrazione e del turismo. È direttore e didatta della Scuola di Psicoterapia dinamica breve IAF di Pescara ([www.psicoterapiadinamicabreve.it](http://www.psicoterapiadinamicabreve.it)) e direttore della Scuola Triennale di Naturopatia Psica con sedi a Pescara e Pistoia ([www.psica.eu](http://www.psica.eu)). Ha svolto studi e ricerche sul campo in Africa, India, Centro e Sud America, Nord ed Est Europa, autore di monografie in ambito psicoantropologico, ha pubblicato numerosi articoli su riviste italiane e internazionali.



Per vedere il filmato integrale della relazione inquadrare con un'applicazione dedicata il QR Code sovrapposto all'immagine

### SULLA PELLE. ANTROPOLOGIA DEI PRELIMINARI AMOROSI

#### *Gli antropologi e l'amore: i motivi di una diffidenza*

Come ricorda Jack Goody, che ne ha scritto a più riprese, l'idea che

l'Europa vanta un rapporto assolutamente unico nei confronti dell'amore è un'opinione inestirpabile<sup>1</sup>.

Tale opinione poggia grossomodo sulla seguente argomentazione: la liberazione dell'individuo, avvenuta in epoca moderna, dalle costrizioni sociali, parentali e religiose ha portato a strutturare i legami matrimoniali a partire da legami emozionali definendo l'amore fra marito e moglie come il nucleo fondante attorno al quale la famiglia moderna riproduce sé stessa e rende possibile la stessa modernità.

Nella letteratura antropologica si legge che i fautori di tale argomentazione – si tratta principalmente di storici e sociologi – ignorano quasi del tutto l'apporto che al tema potrebbe fornire l'etnografia, intesa come repertorio di forme di vita e saperi rintracciati fra gli altri.

A ben vedere, come sottolinea Charles Lindholm<sup>2</sup>, questo disinteresse per i saperi etnografici inerenti l'amore degli altri è determinato anche dal fatto che tali etnografie non esistono. Per buona parte del Novecento, gli antropologi, per primi, appaiono disinteressati a tale questione, in quanto molti ritengono l'amore una tematica connessa alla letteratura e alle arti, e per tali motivi lontana dagli interessi degli specialisti di società immaginate senza scrittura e senza letteratura. Per esempio il noto antropologo Ralph Linton (citato da Lindholm) afferma ciò con grande chiarezza dimostrando che nel corso del Novecento gli antropologi abbiano più o meno consapevolmente sottoscritto questa argomentazione eurocentrica e il suo corollario più ovvio: l'amore romantico è europeo, mentre la lussuria è fra gli altri.

Fra coloro che la pensano in questo modo occorre annoverare il noto sociologo britannico Antony Giddens, il quale indica un aspetto che a molti pare significativo:

l'amore romantico ha introdotto l'idea del racconto all'interno della vita dell'individuo, una formula che estese notevolmente la riflessività dell'amore sublime<sup>3</sup>.

Per Giddens occorre considerare come decisivo il legame forte fra l'amore romantico e l'idea del racconto scritto, legame che si sarebbe andato a costituire e si sarebbe sviluppato soprattutto in Europa. Jack Goody concorda con la centralità del legame fra amore romantico e racconto scritto, ma lo estende al di là dell'Europa e del

<sup>1</sup> GOODY 2012, p. 92; si veda anche GOODY 2008, pp. 305-325.

<sup>2</sup> LINDHOLM 1998.

<sup>3</sup> GIDDENS 1995, p. 49.

romanzo prendendo in considerazione anche società di altri continenti densi di tradizioni scritte come per esempio l'Asia.

Per quale motivo la scrittura sarebbe necessaria allo sviluppo dell'amore romantico? Per il fatto che l'amore romantico implica una idealizzazione della persona amata e un grande investimento sulla rappresentazione delle emozioni e la riflessione sulle stesse, anche e soprattutto, in relazione a uno stato di separazione reale, di distanza, fra amante e amato. La scrittura sarebbe quindi lo strumento ideale per dar forma a queste rappresentazioni e idealizzazioni.

Se Jack Goody cerca di sottrarre l'amore romantico al monopolio europeo, Herman Lantz (1981) cerca di sottrarre l'amore romantico al contesto moderno pur non allontanandosi dall'Europa. Inoltre, è significativo rilevare che per Lantz l'amore romantico sarebbe caratterizzato da una attrazione personale-emotiva, da un forte elemento erotico e da una accentuata idealizzazione. In questa accezione l'amore romantico si opporrebbe all'amore coniugale.

In ogni caso, "l'inevitabile idea" sta alla base del sospetto che sia difficile dilatare legittimamente e con rigore analitico il concetto di amore fuori dall'Europa o fuori dalla Modernità, ovvero alle altre società, specie quelle che un tempo si definivano "di interesse etnografico" e prive di tradizioni scritte. Nonostante ciò, l'idea di una esclusività europea e moderna non è l'unico motivo affinché l'amore resti un tema inopportuno in antropologia culturale.

Ci sono almeno altre tre ragioni:

- la prima è da ricondurre a una questione deontologica. Noi, antropologi culturali, praticiamo, di solito, una "immersione" presso comunità, società, famiglie e tale immersione prevede, non di rado, una sorta di conoscenza sensibile che si ottiene – per dirla con le parole di Olivier de Sardan – "per impregnazione"<sup>4</sup>. Nonostante ciò, l'immersione dell'etnografo sarebbe alquanto problematica nel momento in cui si traducesse in una intromissione nella sfera dell'intimità delle persone con le quali si vive e si interagisce;
- la seconda ragione riguarda il binomio erotismo/esotismo. Tale binomio, radicato nella cultura e nell'immaginario europeo a partire principalmente dal XVIII secolo, era ed è talmente intriso di pregiudizi che lo sguardo sull'altro dell'antropologo di professione sceglie, in molti casi, di tenersene prudentemente alla larga, sacrificando un legittimo interesse scientifico nei confronti delle relazioni sessuali per il rischio di cadere in una sorta di erotizzazione dell'altro;
- la terza ragione della scarsa presenza dell'amore fra i temi delle indagini antropologiche va ricercata nell'imporsi di alcune tendenze egemoni e dominanti nell'antropologia contemporanea. Come ha mostrato Sherry Ortner in un recente e prezioso saggio<sup>5</sup>, negli ultimi trent'anni si è consolidata la svolta verso la cosiddetta *dark anthropology*. I temi del potere, dell'ineguaglianza e dell'oppressione pervadono l'antropologia contemporanea e se da un lato si sdogana, forse inconsciamente, una tendenza voyeuristica, quasi-pornografica dell'etnografia

<sup>4</sup> DE SARDAN 2009, pp. 34-35.

<sup>5</sup> ORTNER 2016.

della sofferenza, dall'altro, una speculare etnografia del piacere e dell'amore viene poco praticata per il sospetto che sia una preoccupazione borghese, ancor peggio se inclusa in una agenda neoliberista. Per Ortner, l'amore rientrerebbe fra le tematiche di un contraltare disciplinare alla *dark anthropology* definibile come "antropologia della felicità", "antropologia positiva" (quest'ultima espressione riecheggia l'idea di una psicologia positiva<sup>6</sup>) a fianco di altre tematiche: la libertà, la dignità, l'empatia, la responsabilità, le aspirazioni.

Chi ha dato prova dell'importanza di una antropologia positiva è il noto antropologo Arjun Appadurai il quale da alcuni anni indaga la capacità di aspirare, da parte di individui e gruppi, in contesti di estrema povertà. Aspirare è un'attitudine culturale e in tal senso la cultura non è vista come qualcosa che si connette al passato, ma come qualcosa che permette di immaginare e progettare il futuro<sup>7</sup>. Uno dei contesti etnografici in cui Appadurai ha indagato la capacità di aspirare sono gli slum di Mumbai in relazione all'impellente esigenza di sistemazioni abitative e di bagni pubblici che garantiscano diritti e intimità. Nelle periferie di Mumbai, defecare è un problema di non poco conto, gli adulti devono fare notevoli sforzi creativi per preservare l'intimità necessaria a svolgere le più banali funzioni corporali. Per tale motivo esistono movimenti dal basso che traducono in azioni concrete (progetti architettonici e urbanistici) aspirazioni concrete come la possibilità di evacuare in intimità.

Ora, cosa centra tutto questo con l'amore? A mio parere molto, per il fatto che in non pochi contesti etnografici l'amore romantico, pregiudizialmente relegato all'Occidente, prende la forma dell'aspirare e tali aspirazioni hanno i loro tempi e i loro luoghi: si inseriscono in modo interstiziale nelle fasi del passaggio alla vita adulta, si scrivono ai margini dei villaggi nelle case degli scapoli, prendono vita sulla superficie dei corpi, in particolare sulla pelle e attraverso dermografie che indicano, al contempo, la prossimità e la distanza dei corpi.

### *I tempi e i luoghi dell'amore*

Dando credito a Herman Lantz è opportuno cercare amore fuori dalla relazione coniugale. Per farlo tuttavia è bene partire proprio da una ipotetica relazione coniugale e da una aspirazione banalmente tecnica e globalmente molto diffusa: i coniugi, con prole non più giovanissima, aspirano a un po' di intimità notturna evitando di essere visti e ascoltati durante una relazione sessuale.

Pare banale ma non lo è: le soluzioni abitative per moltissimi abitanti del pianeta terra prevedono una elevata promiscuità generazionale notturna e, benché gli spazi aperti non troppo vicini ai villaggi (per esempio orti, campi, piantagioni ecc.) sono spesso funzionali a nascondere l'intimità sessuale, le abitazioni restano non di rado i luoghi delle relazioni sessuali. In molte etnografie si accenna al problema di non essere uditi e visti dalla prole durante il rapporto sessuale e la creatività umana ha escogitato soluzioni che presentano una certa omogeneità.

<sup>6</sup> Cfr. SELIGMAN, CSIKSZENTMIHALYI 2000.

<sup>7</sup> APPADURAI 2014.



Già Bronislaw Malinowski, in quell'autentico capolavoro del 1929, *La vita sessuale dei selvaggi*, dedica diverse pagine alle conseguenze sociali e istituzionali del fatto che tra i dodici e i quattordici anni i ragazzi trobriandesi (Melanesia nord-occidentale), soprattutto i maschi,

devono lasciare la casa per non ostacolare, con la loro presenza imbarazzante, la vita sessuale dei genitori<sup>8</sup>.

Allo stesso modo, Monica Wilson, riportando i risultati delle sue ricerche etnografiche fra i Nyakyusa della Tanzania (risalenti agli anni 1934-1938), si sofferma sul fatto che i ragazzi, crescendo, non devono essere consapevoli delle attività sessuali dei genitori e perciò è opportuno che non dormano più nella stessa casa<sup>9</sup>. Questi studi etnografici permettono di riflettere sul fatto che le forme della promiscuità inopportuna non riguardano solo la questione del genere (dormire insieme maschi e femmine), ma anche la questione generazionale (dormire insieme genitori e figli). Tali riflessioni indigene conducono all'ideazione e alla messa in pratica di vere e proprie istituzioni.

Wilson ritiene che la base della moralità sessuale dei Nyakyusa sia la separazione delle attività sessuali delle generazioni successive; tale separazione rientra in una più generale "evitazione intergenerazionale", una sorta di parziale estensione della nota e diffusa pratica dell'evitazione dei suoceri all'intera generazione degli stessi che comprende anche il proprio padre e la propria madre.

In effetti, come Monica Wilson riporta con dovizia di particolari nella preziosa monografia *Good Company* (la prima edizione è del 1951), nei villaggi nyakyusa i ragazzi della stessa generazione, ovvero che appartengono alla stessa classe di età, erano invitati ad andare a fondare un altro villaggio poco lontano dove avrebbero vissuto tutta la vita con le loro mogli e i loro figli. I più giovani abitanti di questi strani villaggi di "coetanei" potevano avere non più di dieci o undici anni. I celibi trascorrevano il giorno contribuendo ai lavori agropastorali della famiglia del padre e continuavano a mangiare a casa dei genitori benché i commensali dovessero essere non tanto il padre e madre, ma alcuni coetanei. Nonostante ciò, al tramonto, i ragazzi dovevano raggiungere il villaggio dei "coetanei" dove i più grandi avrebbero garantito una sorta di educazione sentimentale e sessuale ai più giovani raccontando loro storie riguardanti le donne, il sesso e l'amore. Fino a quando non si era sposati vigeva una grande libertà sessuale e molti ragazzi si sentivano liberi di intrattenere anche relazioni omosessuali fra loro. Da ciò che riporta Monica Wilson, le ragazze nyakyusa appartenenti allo stesso villaggio, vivevano tradizionalmente tutte insieme in una "casa delle ragazze" denominata *isaka* dove ricevevano spesso le visite dei loro amanti.

Anche alle Trobriand – su cui torneremo più diffusamente in seguito – sono state rilevate specifiche istituzioni funzionali a tenere distanti le generazioni: i giovani

<sup>8</sup> MALINOWSKI 2005, p. 83.

<sup>9</sup> WILSON 1949, p. 22; WILSON 1963, p. 82.

andavano a vivere a casa di amici, maschi vedovi, ma soprattutto in una casa gestita dagli scapoli. Le ragazze andavano ad abitare a casa di qualche zia materna vedova o presso altri parenti. Attorno alla casa degli scapoli (*bukumatula*) prendono vita storie d'amore e di desiderio fra giovani non ancora impigliati "negli ingranaggi della macchina sociali". Benché i due casi presentano differenze sostanziali, essi rientrano in una più ampia casistica di socialità post-puberale ampiamente rilevata in differenti etnografie.

Spesso gli antropologi si sono concentrati sulle sequenze rituali che conducono gli individui dall'adolescenza alla vita adulta cogliendo le trasformazioni strutturali e l'attribuzione di status conseguente a tale passaggio ritualizzato. La mia sensazione è che nelle classiche etnografie – conosco meglio e mi riferisco soprattutto a quelle africanistiche – ci sia molta fretta a ricondurre il passaggio alla vita adulta a un meccanismo di attribuzione di status e di funzioni all'interno della società strutturata in istituzioni specifiche fra le quali spicca il matrimonio come strumento di riproduzione della società stessa. Così facendo, non di rado, si sorvola su quella che spesso è una lunga fase di educazione sentimentale, in cui sono rinvenibili corteggiamenti, licenziosità, sperimentazioni affettive ed elaborate forme di vita amorose in cui emergono tematiche dell'amore romantico quali la distanza degli amanti, l'accessibilità parziale al partner, il contegno faticoso.

Il tempo dell'amore precede il matrimonio e si configura come il tempo in cui si aspira non tanto alla strutturazione di una relazione di coppia finalizzata alla riproduzione, quanto alla sperimentazione delle relazioni d'amore che spesso assumono forme molto differenti da quelle che successivamente si ritrovano nella relazione matrimoniale. Si tratta di fasi della giovinezza particolarmente intense e creative dal punto di vista relazionale dove l'amore viene concettualizzato, vissuto e prende forma intrecciandosi spesso con il desiderio.

Non di rado, gli etnografi che hanno rivolto la loro attenzione a queste fasi della vita e alle istituzioni connesse, quali le case degli scapoli e le adunate di giovani innamorati, lamentano il fatto che i missionari hanno lottato ferocemente contro tale creatività relazione pre-matrimoniale, contribuendo alla loro eliminazione in un'ottica di disciplinamento dei corpi. Ricondurre e comprimere la sfera della sessualità all'amore coniugale, sulla base di una moralità cristiana e moderna al tempo stesso, non ha tanto disinnescato la lussuria e l'erotismo quanto le forme di vita amorose che non necessariamente e ovunque sono connesse alle relazioni matrimoniali.

### *L'amore e la pelle*

Questa dislocazione dai luoghi e dalle narrazioni dell'amore post puberali verso la casa dei giovani sposi e il rapporto matrimoniale avente un ruolo riproduttivo, ha contribuito a una riconfigurazione del rapporto fra corpo, sessualità e amore, riducendo la questione all'atto riproduttivo e agli organi genitali. In altre parole si potrebbe affermare che sia l'interesse strutturale e normativo imperante nella disciplina antropologica sia lo sguardo moralizzatore dei missionari hanno ridotto

l'oggetto di osservazione e di attenzione al rapporto coniugale, ai meccanismi di riproduzione della società e di tessitura dei rapporti di parentela, e in ultimo, all'atto sessuale riproduttivo, il coito.

Così come l'organizzazione dello spazio di un villaggio e dell'ambiente circostante presenta specifici luoghi dell'intimità, delle relazioni amorose e dei lunghi corteggiamenti (per es. la casa degli scapoli) che non includono quasi mai una ipotetica "camera da letto coniugale", il corpo umano ha i suoi luoghi dell'amore non riconducibili necessariamente agli organi genitali. Al riguardo sono illuminanti le parole di Malinowski quando afferma che

L'amore o l'affetto (*yobwayli*) ha sede [...] nella pelle del ventre e delle braccia, e soltanto in misura minore in quelle molle del desiderio che sono gli occhi<sup>10</sup>.

Accennerò qui di seguito ad alcuni casi etnografici tratti dal continente africano non prima di aver fatto riferimento al caso pionieristico e paradigmatico per eccellenza: l'amore alle Trobriand narrato magistralmente da Malinowski nel testo già citato del 1929.

Il rapporto fra l'amore e la pelle alle Trobriand è centrale se si considerano le fasi preliminari di una relazione amorosa. Esiste un termine nella lingua locale, *kwakwadu*, traducibile con *petting session*. *Kwakwadu* indica una escursione collettiva, un pic-nic amoroso, lo stare insieme di due innamorati, gli approcci, le carezze preliminari ecc. Il termine non è mai usato per nominare l'atto sessuale.

La centralità della pelle come luogo dell'amore è evidente fin da come prende forma l'amore materno: una madre accarezza spesso le guance e le labbra del suo piccolo, gli accarezza gentilmente tutta la pelle con la bocca aperta, mentre i baci, a detta di Malinowski, non sono usuali fra madre e bambino.

Ancora più evidente è il "coinvolgimento epidermico" degli amanti. Quando essi sono nella *bukumatula* (la casa degli scapoli) o in foresta o in qualche capanno le loro mani vagano sulla superficie della pelle, si strofinano i nasi, le guance, le bocche, si mordono le guance e soprattutto le labbra, fino a sanguinare. Si strappano a volte i capelli e quasi sempre la punta delle ciglia con un morso. Inoltre, particolare al quanto curioso, si mangiano vicendevolmente i pidocchi in modo da creare "uno squisito senso di intimità".

Che la pelle sia il luogo dell'amore e del desiderio si evince soprattutto dalla pratica del *kimali*, il graffiamento erotico, il vero simbolo dell'approccio amoroso che sostituisce, in un certo senso, il nostro bacio. Scrive Malinowski:

è una regola generale in tutti i distretti delle Trobriand che quando un ragazzo e una ragazza sono molto attratti l'uno dall'altra, e in particolare prima che la loro passione abbia trovato modo di soddisfarsi, la ragazza possa infliggere molti dolori fisici al ragazzo che ama, graffiandolo,

<sup>10</sup> MALINOWSKI 2005, p. 160.

battendolo, fustigandolo e persino ferendolo con uno strumento affilato. Per colpito che sia, il ragazzo accetta benevolmente tale trattamento come segno d'amore<sup>11</sup>.

Lo stesso Malinowski narra di essere intervenuto per medicare ferite inferte ai ragazzi, i quali, tuttavia sfoggiavano con grande soddisfazione i loro tagli e i loro graffi come segno di virilità.

Si potrebbe affermare che le aspirazioni e i desideri degli innamorati vengono iscritti sulla pelle, e benché la distanza riscontrabile nell'amore romantico europeo non sia qui contemplata, sembra che gli amanti temporeggino amorevolmente su quel fuori rappresentato dall'epidermide seguendo un codice di comportamento particolarmente ricco ed elaborato.

È interessante notare come Malinowski suggerisca esplicitamente “un tema per ulteriori ricerche”<sup>12</sup>, ovvero il nesso esistente fra la natura dell'amore preliminare, il livello di cultura e il tipo di regolamenti sociali. È come se volesse sottolineare il fatto che è nei preliminari che risiede parte della complessità culturale, ribadendo al contempo il valore culturale dell'indugiare sui preliminari e del farli bastare a sé stessi senza avere un rapporto sessuale.

Nove anni dopo la pubblicazione del libro di Malinowski, un suo “allievo” sembra timidamente riprendere il suggerimento espresso dal maestro. Si tratta di un cittadino kenyota che per parecchi anni segue i corsi di Malinowski alla London School of Economics per poi diventare, molti anni dopo (1964), Presidente della Repubblica del Kenya: Jomo Kenyatta. Non è noto a tutti, ma il famoso leader indipendentista Kenyatta era appunto un antropologo e pubblica nel 1938 una monografia etnografica dedicata al suo gruppo di appartenenza i Kikuyu.

Un capitolo del volume è dedicato alla vita sessuale dei giovani e in particolare a una forma di amore platonico incentrato sulle carezze: *ombani na ngweko*<sup>13</sup>. Questo si esprime quando le ragazze fanno visita ai loro innamorati nella *thingira* (la casa degli scapoli) dove si gode della reciproca compagnia e prossimità. Il cibo che si porta in dono deve essere condiviso con gli altri ragazzi e le altre ragazze e solo in un secondo tempo si può decidere di fare *ngweko*.

I due innamorati giacciono l'uno di fronte all'altro seduti con le gambe incrociate e cominciano ad accarezzarsi e a strusciarsi il petto lanciandosi in una conversazione amorosa fin quando si addormentano senza aver avuto rapporti sessuali. In questo contesto vige la massima libertà nella scelta del partner.

I missionari si scagliarono contro questa pratica perché ritenevano che non fosse possibile per ragazzi e ragazze dormire insieme senza avere rapporti sessuali. Kenyatta si affrettò a precisare che i missionari non sono stati in grado di capire il grande autocontrollo che i giovani kikuyu sono tenuti a dimostrare; l'autocontrollo kikuyu si contrapporrebbe all'istinto e l'impulsività dei bianchi.

<sup>11</sup> MALINOWSKI 2005, p. 226.

<sup>12</sup> MALINOWSKI 2005, p. 282.

<sup>13</sup> KENYATTA 1977, pp. 153-159.

Se volessimo applicare al caso dei Kikuyu i criteri malinowskiani circa il nesso fra autosufficienza dei preliminari e livello di cultura, si potrebbe argomentare una sorta di superiorità dell'amore platonico kikuyu nei confronti della lussuria europea. In tal modo, si ribalterebbe il più classico dei pregiudizi riguardo la sessualità degli africani: loro lussuriosi, noi amanti raffinati. L'incapacità dei missionari nel cogliere la complessità e le sfumature comportamentali, li portarono a un reale fraintendimento di ciò che localmente viene definito *ngweko*, vissuto dai locali come forma di amore platonico e romantico e percepito dai missionari come banale relazione sessuale prematrimoniale. Non senza malizia, il leader indipendentista Kenyatta sembra voler sottolineare che l'ossessione per il coito non sembra rintracciabile nei preliminari d'amore kikuyu, ma piuttosto nella mente degli stessi missionari giunti dall'Europa. Kenyatta, al pari del maestro Malinowski, denuncia il tentativo "civilizzatore" di annientare le fasi libere e culturalmente dense dei preliminari focalizzando la questione attorno al coito e al rapporto coniugale.

### *Scarificazioni, scritture tattili e corteggiamenti*

Al netto di questa sensibilità malinowskiana (ricordiamo che Malinowski esorta, a più riprese nei suoi scritti, a valorizzare gli imponderabili della vita e la carne viva sullo scheletro delle strutture normative), va ribadito che missionari e antropologi, per motivi totalmente diversi, hanno, molte volte, finito per convergere sullo svilimento dei preliminari amorosi. Al riguardo colpisce come la stessa Monica Wilson nel testo *Good Company*, dedicato ai villaggi di coetanei, sia molto più interessata a dare conto degli aspetti normativi e strutturali concernenti le regole matrimoniali piuttosto che soffermarsi sull'educazione sentimentale dei giovani<sup>14</sup>.

Restando in Africa e restando sulla pelle degli individui è opportuno volgere l'attenzione a una delle "dermografie" maggiormente rilevate nelle società africane: la scarificazione, ovvero, il tagliare la pelle sulla base di disegni geometrici prestabiliti favorendone la cicatrizzazione in modo da mettere in rilievo il taglio.

Anche in questo caso, gli antropologi sembrano preoccupati di fornire spiegazioni che, lungi dal limitarsi alla valorizzazione sensoriale ed estetica espressa dai nativi, possano fare emergere simbologie nascoste riconducibili alla struttura sociale. Per esempio, una delle più note interpretazioni di scarificazioni è contenuta nello scritto che Bruce Lincoln dedica alle scarificazioni dei Tiv della Nigeria<sup>15</sup> i quali raccontano – agli etnografi che gli avevano indagati, Laura e Paul Bohannan – che il motivo di questi segni sul corpo, scelti sulla base della moda e sulla base di considerazione estetiche, era un motivo essenzialmente pragmatico-erotico: le scarificazioni incrementavano la

<sup>14</sup> La poca attenzione di Monica Hunter Wilson alla vita sentimentale dei giovani scapoli può essere anche giustificata dal fatto che le ricerche etnografiche fra i Nyakyusa vennero condotte insieme al marito Godfrey Wilson e, sulla base di una pratica metodologica molto diffusa, le tematiche da approfondire sul campo vennero divise sulla base del genere: Monica avrebbe vissuto e colloquiato maggiormente con le donne mentre Godfrey con i maschi, compresi i ragazzi che occupavano i villaggi di coetanei. Alla morte del marito, sarà Monica a dare forma al materiale raccolto da entrambi al fine della pubblicazione di alcune monografie sui Nyakyusa. Cfr. BANK 2008.

<sup>15</sup> LINCOLN 1983, pp. 61-79.

propria bellezza e la propria femminilità e venivano mostrate solo alle altre donne e al partner il quale indugiava su di esse, accarezzandole durante i preliminari amorosi. Lincoln ritiene che, per cogliere la densità culturale delle scarificazioni, occorra “andare oltre” a questo uso erotico-sensoriale facendo emergere i significati nascosti dei disegni. Per Lincoln, il modello base del disegno (linee concentriche attorno all’ombelico e linea retta lungo il petto) rimanda alla struttura sociale tiv: i cerchi rappresenterebbero il gruppo di età e sarebbero in tal modo un riferimento generazionale, mentre la linea retta rappresenterebbe la profondità genealogica.

Laura Bohannan ritiene che l’interpretazione di Lincoln non sia suffragata dai dati e neppure confermata dalle interpretazioni locali<sup>16</sup>. Al di là della questione specifica, quello che è importante sottolineare è questa tendenza dell’osservatore esterno (per es. l’antropologo) ad “andare oltre” e “in profondità” al fine di rendere culturalmente significativa una pratica siffatta. Lincoln, in tutta onestà, vuole rendere complesso l’elemento culturale, ma nel fare ciò pare implicitamente sottolineare l’inconsistenza culturale di un semplice riferimento ai preliminari d’amore.

Il nesso fra scarificazioni e preliminari amorosi attraverso le carezze è confermato da altri casi etnografici. Per esempio, Alan Merriam, riferendosi ai Basongye del Congo, sottolinea la centralità delle scarificazioni durante i preliminari d’amore, quando:

l’uomo accarezza la donna su tutto il corpo e la donna ricambia le sue tenerezze<sup>17</sup>.

In queste occasioni gli uomini si concentrano soprattutto sulle scarificazioni accarezzandole ripetutamente con le mani.

Un ultimo esempio, sempre tratto dall’Africa, permette ancora una volta di valorizzare l’idea della pelle come luogo dell’amore; inoltre, come si vedrà, le dermatografie rilevate conducono direttamente alle considerazioni iniziali di Goody sull’esigenza della scrittura per sviluppare amore romantico.

Fra i Tuareg del Sahara occidentale, già nell’Ottocento – da ciò che riporta Charles De Foucault nei suoi scritti – era comune organizzare

riunioni galanti di giovani uomini e giovani donne che praticavano l’*asri*, la libertà dei costumi<sup>18</sup>,

queste riunioni si chiamano *hällen* (sing. *ahal*). I giovani, dal tramonto fino a notte fonda, si trovano in una abitazione o in uno spiazzo reso disponibile ai margini di un accampamento e godono della loro presenza al suono del violino monocorda attorno a una grande teiera. La poesia è parte integrante di queste riunioni alle quali i ragazzi e le ragazze partecipano mettendo in mostra le proprie risorse estetiche al fine di sedursi a vicenda.

<sup>16</sup> BOHANNAN 1983, pp. 10-11.

<sup>17</sup> MERRIAM 1975, pp. 110-111.

<sup>18</sup> AZIRI 2013, p. 178.

È interessante notare come l'*ahal* si trovi al centro del mito di fondazione della scrittura tuareg, ovvero dei caratteri *tifnagh*. Amerolqis, l'eroe civilizzatore, è un *jabbar* (un gigante) che a causa della sua taglia imponente nessuna donna è disposta a dargli una discendenza per paura di un parto a dir poco drammatico! Nonostante ciò, Amerolqis è raffinato, galante e attraente. Le donne sono affascinate dal suo aspetto e dalla sua intelligenza ma, per l'appunto, l'attrazione, la passione e il desiderio devono essere sublimati su un piano differente rispetto al possesso fisico. In effetti Amerolqis non avrà una discendenza biologica, ma di ordine culturale, in quanto è a lui che si deve l'invenzione di gran parte della cultura tuareg (la poesia, il canto, la musica, il violino)<sup>19</sup>; fra queste invenzioni si annovera la scrittura *tifnagh*, ideata proprio durante il corteggiamento amoroso avvenuto durante un *ahal*.

Ogni carattere reca in sé un messaggio cifrato per l'amata, mentre l'intero insieme dei segni dà luogo a un codice segreto<sup>20</sup>.

In effetti la scrittura è utilizzata per scambiarsi messaggi confidenziali nell'*ahal* e ciò avviene

imprimendo con le proprie dita dei segni *tifnagh* sulle mani dell'altra [in modo che] gli amanti possono darsi appuntamenti clandestini, senza pericolo di lasciare dietro a sé testimonianze ingombranti<sup>21</sup>.

È significativo pensare che i Tuareg, attraverso il mito, suggeriscano che è pur sempre partendo dalla pelle – luogo dell'amore, come riconoscono i Trobriandesi, i Kikuyu, i Tiv, i Basongye – che si giunge alla scrittura e a quell'espressione differita, sublimata idealizzata chiaramente rinvenibile nella letteratura dedicata all'amore romantico.

Forse allora, indipendentemente dalle superfici di iscrizione, occorre riconoscere un continuum nelle modalità di organizzare ciò che sta prima del rapporto sessuale, prima del legame coniugale, prima della riproduzione sociale. Un continuum di gesti, di tecniche, di carezze e di esperienze tattili che, indipendentemente dai contesti, ci rende umanamente amanti.

Per Francesco Remotti, la cultura è da intendersi come “intervento modificatore” e “segno impresso”<sup>22</sup>; anche l'amore è segno impresso, è un investimento sul “prima” e sul “fuori”, sia quest'ultimo una pergamena, un foglio di carta o un frammento della nostra epidermide. Questi singolari e al contempo così comuni “luoghi dell'amore” meritano una sensibilità tattile che è degna di essere presa in considerazione sia nei confronti dei corpi vivi, così centrali nelle indagini antropologiche, sia nei confronti dei corpi morti o degli artefatti che ci giungono da lontano, da culture lontane nello spazio e nel tempo, così centrali nelle indagini archeologiche.

<sup>19</sup> DRAGANI 2005.

<sup>20</sup> DRAGANI 2005, p. 51.

<sup>21</sup> DRAGANI 2005, p. 48.

<sup>22</sup> REMOTTI 1993, pp. 36-46.

Come sottolinea Enid Schildkrout<sup>23</sup>, le istanze “anticorporee” del postmodernismo e del poststrutturalismo sono state ampiamente criticate dall’antropologia degli ultimi vent’anni rifacendosi al paradigma dell’incorporazione; analogamente mi pare che in archeologia la centralità del corpo e delle esperienze vissute e iscritte sui corpi, come rileva Rosemary Joyce in un saggio del 2005, ha posto nuovi interrogativi all’interno della disciplina che, lungi dal suggerire universali sensoriali, suggerisce approcci meno visuali e più tattili<sup>24</sup>. Forse l’amore potrebbe rappresentare un’arena privilegiata in cui antropologia e archeologia si incontrano, accarezzandosi vicendevolmente.

STEFANO ALLOVIO  
Università degli Studi di Milano  
stefano.allovio@unimi.it

#### BIBLIOGRAFIA

- APPADURAI 2014: A. APPADURAI, *Il futuro come fatto culturale. Saggi sulla condizione globale*, Milano 2014 (Ed. orig. 2013).
- AZIRI 2013: B. AZIRI, “Les toponymes dans la poésie amoureuse de l’ahal”, in O. SADAT-YERMECHE, F. BENRAMDANE (a cura di), *Le nom propre maghrébin de l’homme, de l’habitat, du relief et de l’eau*, Oran, CRASC 2013, pp. 177-196.
- BANK 2008: A. BANK, *The Life, Work and Legacy of Monica Hunter Wilson (1908-1982)*, East London 2008.
- BOHANNAN 1983: L. BOHANNAN, “Premessa”, in B. LINCOLN, *Diventare dea*, Torino 1983, pp. 9-12 (Ed. orig. 1981).
- BOHANNAN 1956: P. BOHANNAN, “Beauty and Scarification Among the Tiv”, in *Man* 56, 1956, pp. 117-121.
- DE SARDAN 2009: O. DE SARDAN, “La politica del campo. Sulla produzione di dati in antropologia”, in F. CAPELLETTO, *Vivere l’etnografia*, Firenze 2009 (Ed. orig. 1995).
- DRAGANI 2005: L. DRAGANI, *Giavellotti tiffinagh. Poesia e poeti dei Tuareg del Sahara*, Torino 2005.
- GIDDENS 2008: A. GIDDENS, *La trasformazione dell’intimità. Sessualità, amore ed erotismo nelle società moderne*, Bologna 2008 (Ed. orig. 1992).
- GOODY 2008: J. GOODY, *Il furto della storia*, Milano 2008 (Ed. orig. 2006).
- GOODY 2012: J. GOODY, *Cibo e amore. Storia culturale dell’Oriente e dell’Occidente*, Milano 2012 (Ed. orig. 1988).
- JOYCE 2005: R. JOYCE, “Archaeology of the body”, in *Annual Review of Anthropology* 34, 2005, pp. 138-158.
- KENYATTA 1977: J. KENYATTA, *La montagna dello splendore*, Milano 1977 (Ed. orig. 1938).
- LANTZ 1981: H.R. LANTZ, “Romantic love in the pre-modern period: A sociological commentary”, in *Journal of Social History* 15, 1981, pp. 349-370.
- LINCOLN 1983: B. LINCOLN, *Diventare dea*, Torino 1983 (Ed. orig. 1981).
- MALINOWSKI 2005: B. MALINOWSKI, *La vita sessuale dei selvaggi nella Melanesia nord-occidentale*, Milano 2005 (Ed. orig. 1929).
- MERRIAM 1975: A. MERRIAM, “Aspetti del comportamento sessuale fra i bali (bsongye)”, in D.S. MARSHALL, R.C. SUGGS (a cura di), *Il comportamento sessuale umano analizzato in sei culture*, Milano 1975 (Ed. orig. 1971).
- ORTNER 2016: S.B. ORTNER, “Dark anthropology and its others. Theory since the eighties”, in *HAU Journal of Ethnographic Theory* 6, 1, 2016, pp. 47-73.

<sup>23</sup> SCHILDKROUT 2004.

<sup>24</sup> JOYCE 2005.



- REMOTTI 1993: F. REMOTTI, *Luoghi e corpi. Antropologia dello spazio, del tempo e del potere*, Torino 1993.
- SCHILDKROUT 2004: E. SCHILDKROUT, "Inscribing the Body", in *Annual Review of Anthropology* 33, 2004, pp. 319-344.
- SELIGMAN, CSIKSZENTMIHALYI 2000: M. SELIGMAN, M. CSIKSZENTMIHALYI, "Positive Psychology: An Introduction", in *American Psychology* 55, 1, 2000, pp. 5-14.
- WILSON 1949: M. WILSON, "Nyakyusa Age-Villages", in *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 79, 1-2, 1949, pp. 21-25.
- WILSON 1963: M. WILSON, *Good Company. A Study of Nyakyusa Age-Villages*, Boston 1963 (Ed. orig. 1951).



## **RELAZIONI**





Per vedere il filmato integrale della relazione inquadrare con un'applicazione dedicata il QR Code sovrapposto all'immagine

## L'AMORE AL TEMPO... DEI NEANDERTHAL

### *Introduzione*

Siamo in grado di stabilire una cronologia dell'amore? Questa domanda pone risposte angolari, a seconda da che posizione la si affronti. Alcune religioni risponderebbero: certo l'amore è nato con l'uomo! Altre probabilmente affermerebbero che: prima è nato l'uomo e per molto tempo ha vissuto nel buio ma poi... è comparso l'amore e con lui la luce. Uno scienziato cercherebbe di rispondere analizzando indirettamente l'encefalizzazione cognitiva e ponendo la data di nascita dell'amore a quando il nostro cervello si è sofisticatamente adattato a compiere vorticosi intrecci di reazioni fisico-chimiche in grado di trasformare un pensiero in "amore". Di certo qualunque risposta direbbe tutto e il suo contrario.

Non che il sentimento "amore" non possa essere nato prima ma una società così articolata, funzionale, adattata e per questo ampiamente diffusa in tutta l'Eurasia quale quella dei neandertaliani, ci può offrire lo spunto per fare un salto nelle nebbie del passato, del pleistocene medio e superiore, e visitare questi nostri precursori paralleli tentando di comprendere. I neandertaliani conoscevano l'amore? E come lo manifestavano? Era fondamentale nell'economia delle strategie di sopravvivenza non solo individuali ma di tutta la specie? Queste sono le domande che ci porremo affrontando una dimensione temporale che ci riporta indietro di decine (se non centinaia) di migliaia di anni. Ovviamente l'amore non necessita di particolari strutture e/o sovrastrutture per manifestarsi ed essere manifesto. Ma il fatto che il record fossile di questi ominini sia piuttosto consistente ci ha favorito sotto il profilo scientifico a meglio attribuire una serie di considerazioni generali. Innanzitutto l'amore è un sentimento irrazionale? Se è così allora non sarà connesso al progressivo processo di encefalizzazione dell'umanità. Inoltre è semplice da manifestare e quindi non necessita di particolari e/o sofisticati gesti meccanico-articolari che implicino anche un avanzato sviluppo di coordinamento psico-motorio. In definitiva tutto ciò ci permette di analizzare liberamente questi nostri formidabili ex coinquilini sotto un aspetto all'apparenza così spontaneo ma proprio per questo a volte incomprensibile quale è l'amore.

### *La popolazione neandertaliana*

Come noto i resti che diedero il nome ai neandertaliani, furono rinvenuti nell'agosto 1856 in una grotta denominata "Kleine Feldhofer" nella valle di Neander, in Germania. Dapprima i resti furono attribuiti a un soldato prussiano (a causa della rozzezza di fattezze a evidenziare la rivalità tedesco-prussiana), in seguito a un individuo con problemi mentali e infine fu un professore di scienze, Johann Fuhlrott, che riconobbe nell'arcaicità dei tratti un probabile antenato o meglio una nuova specie del genere *Homo*. L'ufficialità della scoperta però avvenne solamente il 4 febbraio 1857. Secondo recenti ipotesi la comparsa dei neandertaliani avvenne circa

300.000 anni fa per poi estinguersi attorno ai 40.000-30.000. Una delle ultime tracce di una comunità Neandertaliana è stata rinvenuta a Gibilterra, nelle grotte di Gorham e di Vanguard, che le datazioni effettuate fanno risalire a circa 28.000 anni fa.

Le caratteristiche morfologiche dei Neanderthal risultano molto particolari e innovative per il periodo, soprattutto il cranio evidenzia una capacità cranica in media di circa 1500 cc indicatrice di una encefalizzazione volumetrica che rappresenta un elemento nuovo e rivoluzionario nel panorama dell'evoluzione umana. Le principali caratteristiche morfologiche dei neandertaliani sono riportate in tabella 1 e visualizzate in *Fig. 1*.

Tabella 1

Scheletro craniale	Scheletro post-craniale
Presenza della fossa soprainiacca o linea superiore della nuca	Struttura scheletrica robusta con profonde aree di inserzione muscolare
Bozza occipitale	Torace approssimativamente di forma cilindrica
Presenza di prognatismo	Scapola con cavità dorsale, contrapposta a quella moderna
Cranio basso e piatto allungato in direzione antero posteriore con presenza (in norma laterale) di rilievo osseo occipitale denominato "chignon"	Radio e ulna proporzionalmente brevi rispetto all'omero
Base cranica piatta	Estremità distali delle dita (tuberosità) larghe e arrotondate con robuste inserzioni tendinee
Toro sopraorbitale	Osso pubico di entrambi i sessi proporzionalmente gracile e allungato
Capacità cranica di 1200-1750 cm <sup>3</sup>	Femori robusti con diafisi curvata antero-posteriormente e <i>linea aspera</i> molto sviluppata
Mento osseo assente o poco prominente	Rotule grandi
Cresta del processo mastoideo situata posteriormente al meato acustico esterno	Tibia e perone proporzionalmente brevi rispetto al femore
Assenza di scanalatura linguale del canino	Grandi superfici articolari dell'astragalo
Diastema posteriore al terzo molare	Arcata plantare del piede con grandi aree di inserzione muscolare
Particolare morfologia del labirinto acustico	
Forame mandibolare di generose proporzioni	
Apertura piriforme molto allargata	

Come detto il fenomeno neandertaliano fu geograficamente ben definito e circoscritto alla sola Eurasia. Recenti studi di genetica hanno evidenziato la possibile esistenza di tre sottogruppi: una est-europea asiatica, una centro-europea e una sud-europea (Fig. 2). Il fatto che troviamo neandertaliani in tre zone così distinte ma soprattutto climaticamente e ambientalmente diverse ci rivela la presenza di una grande variabilità frutto di una selezione naturale finalizzata all'adattamento della specie. Oggi si ritiene che nell'est europeo e soprattutto in Asia la demografia neandertaliana fu minore che in Europa centro-meridionale. Risulta altrettanto vero che fu proprio in queste regioni orientali che avvennero i primi incontri tra *Sapiens* e Neanderthal i quali dovettero condividere alcuni territori con un'altra specie diversa geneticamente da loro: i denisoviani<sup>1</sup>. Ovviamente queste ipotesi e/o teorie sono ancora fortemente in discussione, mentre una cosa è certa: i Neanderthal furono per decine di migliaia di anni i signori incontrastati dell'Europa continentale e meridionale. L'ibridazione tra i *Sapiens* e i Neanderthal allo stato attuale delle conoscenze si rivelò un fallimento. Oggi alcune popolazioni soprattutto melanesiane presentano percentuali del 4-6% di genoma neandertaliano mentre altre non africane in media evidenziano circa l'1-4%. Sembra che dall'ibridazione tra queste due specie inizialmente il patrimonio genico "ereditato" dai *Sapiens* fosse di circa il 20% ma che a causa di un fenomeno di "introgressione" questo si sia ridotto fino alle basse percentuali attuali. Il problema è che le sequenze neandertaliane ereditate dai *Sapiens* non sono le stesse per tutti ma sono diverse da individuo a individuo; in definitiva è come se il patrimonio neandertaliano ereditato si sia parcellizzato nella nuova umanità riducendosi così in presenza. Tali tracce genetiche che sono presenti negli eurasiatici e nei nativi americani, ma non negli africani, suggeriscono, tra varie ipotesi, che l'ibridazione sia avvenuta nei primi stadi della migrazione del *Sapiens* moderno "out of Africa", presumibilmente, come detto, nel vicino oriente, circa 100.000 anni fa.

Riguardo all'estinzione dei neandertaliani sono state formulate varie ipotesi: a causa di patologie contratte dal contatto con i *Sapiens*; a causa della competizione per l'accesso alle fonti alimentari con i *Sapiens*; a causa di repentini cambiamenti climatici che ne sconvolsero i territori ai quali si erano adattati. In realtà la verità potrebbe essere dovuta proprio all'insieme di fattori che simultaneamente esercitarono una pressione selettiva tale che i neandertaliani non riuscirono a sopportare.

### *L'amore nella strategia evolutiva*

Come detto i rinvenimenti di siti e resti scheletrici attribuibili ai neandertaliani sono piuttosto numerosi e diffusi geograficamente dalle coste mediterranee dell'Europa alle steppe siberiane. Ciò ha permesso di creare un quadro piuttosto chiaro non solo del loro approccio culturale ma soprattutto anche biologico. Questa ampia diffusione favorì diverse forme di adattamento e soprattutto sviluppò un fattore che permise

---

<sup>1</sup> KRAUSE ET AL. 2010.



la lunga sopravvivenza di questa specie di ominini: la variabilità. Tale fenomeno biologico frutto della “selezione naturale” a sua volta implicò l’affermarsi di un altro importante parametro legato indirettamente al sentimento dell’amore: “la palatabilità”. Questo termine alimentare in realtà ci indica ciò che ci piace non solo in termini di cibo. Appare ovvio che se viviamo in un areale dove nasce solo un tipo di vegetale o ci vive una sola specie animale la nostra dieta sarà mono variata e obbligata. Così se viviamo in una popolazione dove sono tutti solo alti o solo bassi, o solo biondi, o solo castani le nostre scelte saranno obbligatoriamente indirizzate. Con la variabilità aumenta anche la tipologia individuale, per cui il ventaglio di scelte si farà più consistente. Quindi anche la scelta in senso strettamente etologico sarà dettata dalla “palatabilità”. Oggi a volte questa viene chiamata “affinità elettiva” tra due individui di una stessa specie. L’affinità elettiva potrebbe essere la trasformazione della palatabilità fisica (ci piace questo o quello) in qualcosa di più astratto che potremmo interpretare come amore. Le più recenti scoperte soprattutto in termini di genoma<sup>2</sup> ci hanno indicato che esistevano diversi tipi di neandertaliani, chiari di carnagione con pelatura rosso-biondicia o castani o neri con carnagione più scura (*Fig. 3*). Ovviamente tutto questo fu strettamente correlato al fenomeno adattativo delle latitudini in cui si trovarono a vivere. Come risultato ciò produsse una varietà di tipi maschili e femminili, non certamente paragonabile a quella odierna, ma sicuramente maggiore rispetto a quella dei loro predecessori. La società neandertaliana, per ragioni demografiche, ambientali e geografiche, era fondata su strutture parentali spesso endogamiche. In tal senso la possibilità di scelta a volte si rivelava difficoltosa se non si incontravano altri gruppi. Nonostante ciò la possibilità esisteva e non era nemmeno così remota. Le piste della caccia e della raccolta per quante vaste (non dimentichiamo che i Neanderthal praticavano un nomadismo stagionale e necessitavano di grandi areali per attuare le loro strategie di sopravvivenza) spesso per caso o per necessità dovevano essere condivise tra vari gruppi e questo favoriva degli incontri (magari a volte anche scontri) tra strutture parentali diverse. Soprattutto nei territori border-line, si potevano verificare incontri tra gruppi meridionali e gruppi settentrionali o orientali, a seconda degli spostamenti della selvaggina, delle variazioni climatiche o di cambiamenti ambientali che favorivano spostamenti più lunghi dei gruppi di ominini verso nuovi areali. Queste erano le condizioni ideali per far scattare “la palatabilità” che si palesava davanti alla novità della tipologia incontrata.

Non sappiamo se i Neanderthal avessero la conoscenza del bacio o della carezza o di altre effusioni amorose, ma questo non ci impedisce di ipotizzare che anche se non li conoscessero non avessero altri modi di manifestare un... qualcosa di profondamente diverso dal materiale.

Dai ritrovamenti di oggetti rinvenuti in vari siti neandertaliani è emersa la loro abilità nel produrre una tecnologia molto più raffinata e ampia rispetto ai loro predecessori *Heidelbergensis* o *Erectus*. Ma il punto non è solo quello di una

<sup>2</sup> LALUEZA-FOX ET AL. 2007.

evoluzione tecnologica mirata alla sopravvivenza ma anche della costruzione di oggetti, se vogliamo più fatui, ma che evidenziano come i Neanderthal avessero sviluppato una “educazione” dell’animo verso aree sentimentali tra cui ci viene facile pensare anche all’amore. Il possibile flauto rinvenuto in Slovenia a Divje Babe<sup>3</sup> o quello rinvenuto a Geissenklösterle<sup>4</sup> rivelano oltre a una notevole abilità manuale nella costruzione, una probabile necessità di esternare sentimenti (*Fig. 4*). In realtà secondo alcuni studiosi il flauto di Divje Babe altro non sarebbe che uno strumento nel quale infilare dei bastoncini da ruotare per produrre del fuoco. A noi sembra poco romantica questa spiegazione per cui preferiamo considerarlo un flauto anche in virtù del fatto che qualcuno ha provato a suonarlo e sembra che suoni. Sarà un caso? La musica è un mezzo che si può prestare a vari fini. La musica può fare compagnia nelle notti buie e prive di stelle. Oppure può accomunare ipnoticamente individui seduti accanto a un fuoco. Può accompagnare racconti, ma non siamo così certi che i Neanderthal avessero un linguaggio. Però si può suonare o ascoltare musica in silenzio anche solo per amore. Ma l’amore è anche vanità, e quindi come non potremmo ricordare i rinvenimenti di oggetti di utilizzo prettamente estetico. Tra questi presumibilmente figuravano anche prestigiose piume di aquila come da studi emersi nella famosa Grotta di Fumane, nel veronese<sup>5</sup>. Sarebbe che soprattutto i neandertaliani meridionali si adornassero il capo con piume (*Fig. 5*), e/o anche con altri oggetti quali collane, ciondoli e forse orecchini. Il tutto sarà stato effettuato anche per sancire un ruolo di prestigio, ma il simbolismo del potere produce sempre effetti affascinanti e soprattutto di sicuro impatto in un confronto amoroso per la conquista di una femmina o di un uomo. Quel che risulta certo da questa nostra disamina è che se proiettiamo il nostro concetto attuale di amore nelle nebbie del mondo neandertaliano, forse ci viene difficile immaginare un parallelo tra noi e loro. Ma peggio sarebbe immaginare i loro comportamenti “amorosi” in maniera totalmente diversa dai nostri. Il passato lo leggiamo spesso con un senso (sbagliato) di arretratezza e perché no, a volte, di rozzezza ma spesso poi ci troviamo stupiti quando facciamo ritrovamenti che ci garantiscono comportamenti così simili ai nostri, tali da dissolvere quelle famose nebbie e farceli sentire così vividamente contemporanei.

### *Un finale triste e romantico*

Nell’uomo ieri come oggi si possono avere diverse manifestazioni dell’amore. All’interno di strutture organizzate socialmente e con una cultura così aperta come quelle dei neandertaliani sicuramente si svilupparono molteplici manifestazioni di amore: filiale, parentale, omosessuale, eterosessuale. Il finale triste è evidenziato dal grande etologo Desmond Morris (2015) nella sua “Scimmia nuda” per il quale la natura riconosce solo quest’ultima manifestazione poiché è l’unica finalizzata alla

<sup>3</sup> TURK 2007.

<sup>4</sup> WILFORD 2009.

<sup>5</sup> PERESANI 2011.

riproduzione, che rimane il principale atto dovuto per la sopravvivenza di una specie. Un atto d'amore proiettato nel futuro... ma che ai neandertaliani purtroppo non è bastato per sopravvivere fino ad oggi.

MAURO RUBINI  
SABAP-RM-LAZ  
Università di Foggia  
mauro.rubini@beniculturali.it

#### BIBLIOGRAFIA

- KRAUSE ET AL. 2010: J. KRAUSE, Q. FU, J.M. GOOD, B. VIOLA, M.V. SHUNKOV, A.P. DEREVIANKO, S. PÄÄBO, "The complete mitochondrial DNA genome of an unknown hominin from southern Siberia", in *Nature*, vol. 464, n° 7290, 2010, pp. 894-897 (DOI:10.1038/nature08976).
- LALUEZA-FOX ET AL. 2007: C. LALUEZA-FOX ET AL., *A Melanocortin 1 Receptor Allele Suggests Varying Pigmentation Among Neanderthals*, *Science*, vol. 318, Issue 5855, 2007, pp. 1453-1455 (DOI: 10.1126/science.1147417).
- MORRIS 2015: D. MORRIS, *La scimmia nuda*, Milano 2015 (ed. orig. 1967).
- PERESANI 2011: M. PERESANI, "Neandertal cugini vanitosi", in *Archeologia Viva* 150, 2011.
- TURK 2007: I. TURK, "Divje Babe I. Paleolitsko najdišče mlajšega pleistocena v Sloveniji (1. del: Geologija in paleontologija) / Upper Pleistocene palaeolithic site in Slovenia (Part 1: Geology and Palaeontology)", in *Opera Instituti Archaeologici Sloveniae* 13, 2007.
- WILFORD 2009: J.N. WILFORD, "Flutes Offer Clues to Stone-Age Music", in *Nature* 459 (7244), 2009, pp. 248-52.

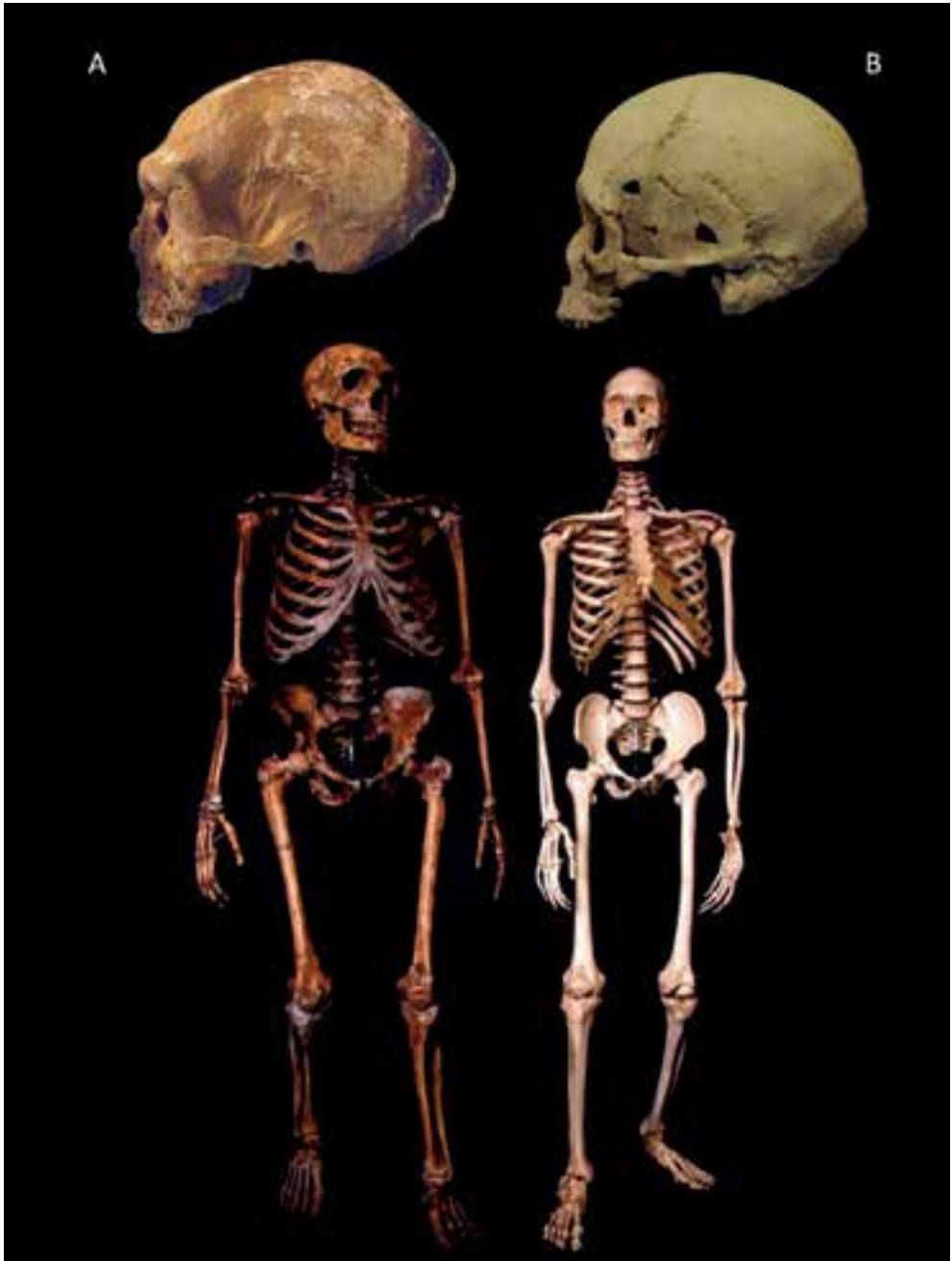


Fig. 1. Caratteristiche scheletriche e craniali a confronto tra *H. neandertalensis* (A) e *H. sapiens* (B). Gli scheletri interi sono tratti da Sawyer e Maley (2005), modificati

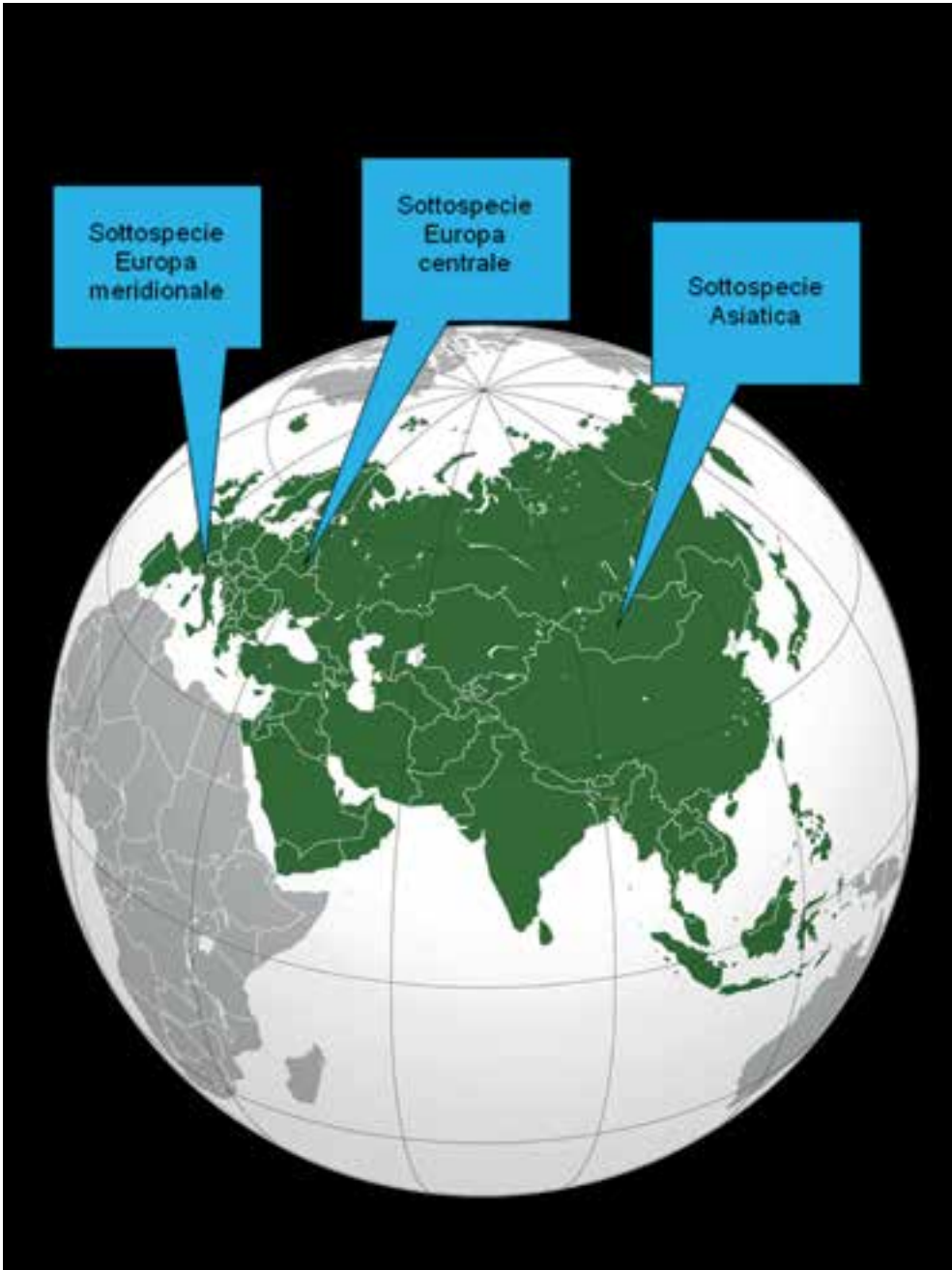


Fig. 2. Distribuzione euroasiatica dei neandertaliani



Fig. 3. Variabilità genetica in funzione adattativa: A) carnagione chiara e capelli chiari (Europa settentrionale e orientale); B) carnagione chiara e capelli rossicci (Europa centrale); C) carnagione scura e capelli scuri (Europa meridionale). Le ricostruzioni sono tratte da Science Photogallery, modificate

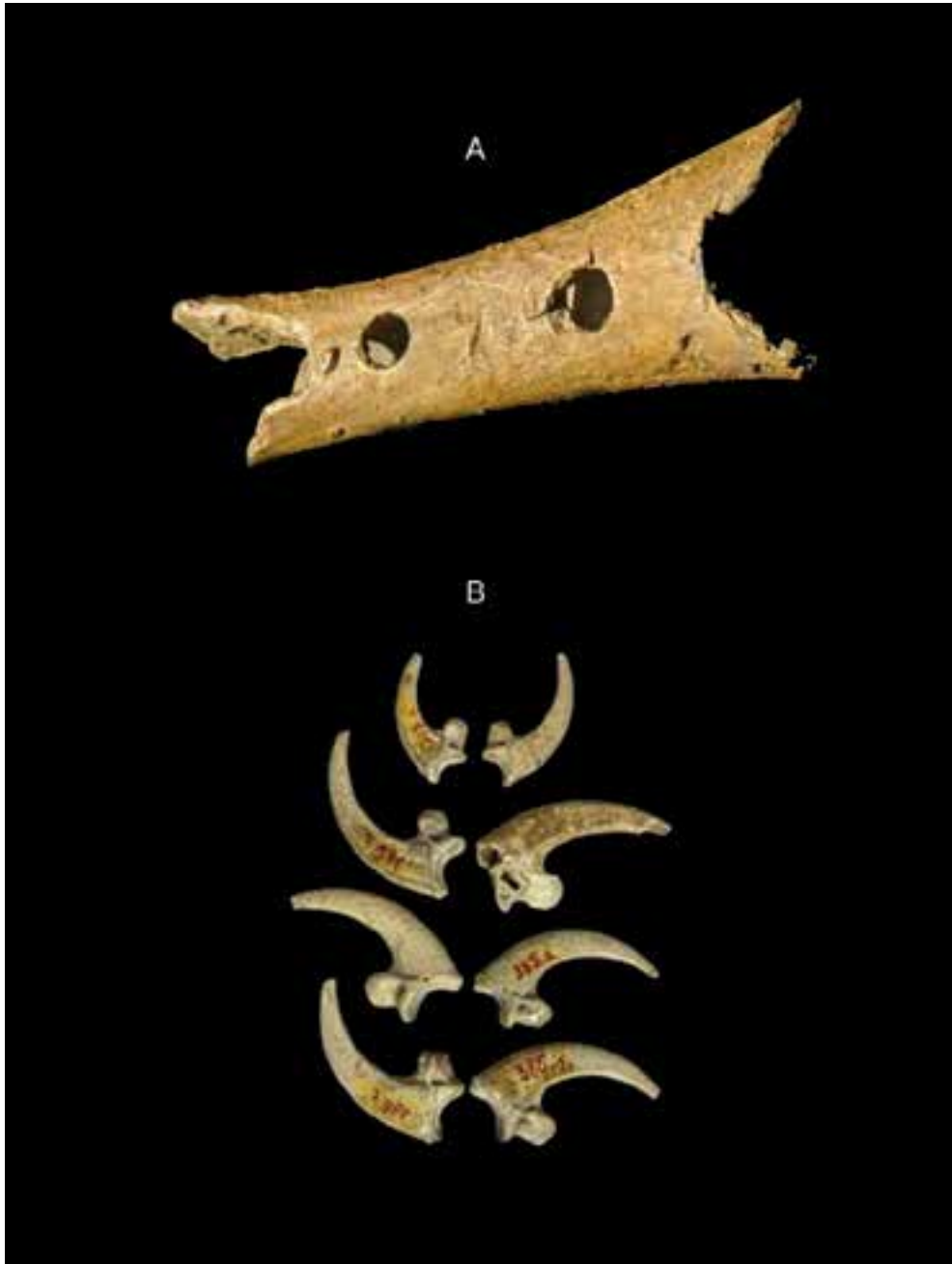


Fig. 4. A) Flauto di Djive Babe. B) Ornamenti ricavati da artigli di aquila (da Krapina)



Fig. 5. Neandertaliano ornato con piume. Ricostruzione di Mauro Cutrone (modificata)





Per vedere il filmato integrale della relazione inquadrare con un'applicazione dedicata il QR Code sovrapposto all'immagine

### THE NEVERENDING KISS. FUNERARY REPRESENTATIONS OF PERSONAL RELATIONSHIPS IN PROTOHISTORIC SWAT

The late Bronze Age/early Iron Age graveyards of the Swat Valley (Khyber Pakhtunkhwa, Pakistan, ca. 1400-800 cal BC) and their historical implications have been for decades the subject of much discussion and speculation<sup>1</sup>. Tombs were used for one, two and occasionally three or more individuals, generally deemed as non-contemporaneous. On record are single, double or collective graves, primary and secondary interments, and possibly the co-occurrence of cremation – absent in the newly excavated sites of Gogdara and Udegram<sup>2</sup> – and inhumation rituals. Bodies were placed flexed on a side and were often accompanied by disarticulated skeletal remains grouped in one or more clusters of bones. Nevertheless, specific body treatments were not entirely restricted to particular phases of the funerary cycle, but varied in occurrence over time, giving a multifaceted picture of local practices. Part of the debate focused on the high percentage of multiple graves, often combining in a polymorphic way primary and secondary, manipulated interments, that these graves contain (*Fig. 1*).

Technically speaking, a grave is considered “collective” when the skeletal remains of more than one individual are present, and the burial episodes are asynchronous, i.e. not simultaneous. This simple definition<sup>3</sup>, when applied to the complex funerary evidence of the late protohistoric Swat cemeteries<sup>4</sup>, includes a peculiar paradox, epitomized by the following question: how far, and after which precise material evidence, can we establish that the deposition of two skeletal districts, and the relative chronology of their deposition? The answer might be as immediate as obvious - stratigraphy. But when deposition takes place in an empty space, and body parts decay in the void, decomposed tissues are slowly replaced by substitution sediments, and a easy solution is far from granted. The very idea of reduction or lateralization<sup>5</sup>, obvious as it might look in a horizontal map, may be difficult to recognize in stratigraphic terms, and turn out even deceiving.

*Fig. 2* shows an example of this type of funerary contexts, as observed and recorded in section. While Grave 13, at right, was poorly preserved, Grave 12, at left, shows a section through the skeletal remains of a primary burial (Individual 1, left), flanked by secondary fractional one (Individual 2, at right). We were as accurate as we could in recording this section, but when we assumed that Individual 1 was the original occupant, and Individual 2 a later addition to the grave, perhaps we partially biased the interpretation. In fact, the general evidence showed if the most common sequence was the one we just hypothesized (first, a primary undisturbed burial, and later, opposite to the face of the original occupant, a secondary fractional burial of bones kept in some kind of container) we had cases in which happened exactly the contrary. Actually, what the section of *Fig. 2* shows is the impossibility of establishing a clear-

<sup>1</sup> Among others, STACUL 1966; DANI 1967; MÜLLER-KARPE 1983; VINOGRADOVA 2001; ZAHIR 2016.

<sup>2</sup> VIDALE ET AL. 2016.

<sup>3</sup> DUDAY 2005, pp. 115-136.

<sup>4</sup> As recently reviewed in VIDALE, MICHELI 2017.

<sup>5</sup> I.e. the displacement of the bones of the first occupant to make space for a second one: DUDAY 2005, pp. 117-118.

cut stratigraphic relationships among the two burials of Grave 12. On the basis of taphonomical observations, could establish that the corpses were left to decay in the empty spaces of the sealed graves' chambers for a variable amount of time – let us say from one to some years – before the chambers themselves were filled by a substantial amount of silt.

In the secondary fractional burials, as a rule, bones are piled in a repetitive pattern: the cranium on top, then the long bones, and the smaller ones (phalanxes, vertebrae, bones of the hands and feet) on bottom. The evidence is fairly consistent with the hypothesis that they were kept in a basket. Now, if the containers, as it is likely, were put aside the former burial one or two years after the primary deposition, the stratigraphic evolution of the two skeletal assemblages placed side by side would be slow sequences of filling layers alternating with bones falling from both directions; something like two interfingered decks of cards, rather than two physically continuous superimposed bodies.

*Fig. 2* and this long discussion are meant to demonstrate how the complexity of taphonomical process should discourage demanding and far-reaching cultural explanations that so far have been superficially proposed on bad archaeological recordings. Even more because osteological studies by physical anthropologists were not carried out in the frame of a general archaeological reasoning, but as separate identifications that were not crossed with the history and contexts of each single grave. How should we interpret the double burials of *Fig. 1, A* and *B*? As stated above, the graves of protohistoric Swat are not static outputs of single actions (as the images might suggest), but rather reflect steps of a much longer chain of ritual actions that we understand only in part. Our recent dig showed that graves like those of *Fig. 1, A*, as a rule, hosted generally two individuals, a woman and a man. In most cases the primary undisturbed burial was an adult female, and the fractional one to a male, often slightly younger, the bones deposited in a bundle or basket after exposure and defleshing. Sometimes, however, the gender of the couple was inverted.

Interpretation depended, in first place, by how secondary fractional burials are explained. For example, some consider them a consequence of the time needed to collect the wealth required for prestigious funerals<sup>6</sup>. Others, in Swat, ascribed them to the seminomadic life of transhumant people who used to carry the bodies of their dead back<sup>7</sup>. Stacul (1975) explained the same funerary evidence as the diffusion of funerary traditions from Central Asia and later from the Iranian Plateau.

In fact, contemporary or earlier double burials in flexed position of the male-female couple are found in cemeteries located in the highlands above the Bactrian oases of modern Tajikistan of the Vakhsh and Bishkent cultures<sup>8</sup> and into the lower Zeravshan and the delta of the lower Amu Darya of the Tazabagyab variant of the Andronovo culture<sup>9</sup>. On similar comparisons, Kuz'mina<sup>10</sup> interpreted double burials as an "Indo-

<sup>6</sup> MILES 1965; SCHROEDER 2001.

<sup>7</sup> CASTALDI 1968, p. 592.

<sup>8</sup> LITVINSKY, P'YANKOVA 1999, p. 384; KUZ'MINA 2008, p. 84.

<sup>9</sup> ANTHONY 2007, p. 452; KUZ'MINA 2007, p. 238.

<sup>10</sup> KUZ'MINA 2007, pp. 309, 315.

Aryan antecedent” of the ancient Hindu aristocratic tradition of *sahamagana* or *sati*<sup>11</sup>, the ritual suicide of the widows who climbed the funeral pyre of the husband and burnt themselves alive. There is no love concern in this custom, exclusive of the two upper casts of the Indian world, the Brahmins and the Kshatrya: rather, the pride of sparing the family the impurity of the widowhood condition, and any possible future dispute on the direct line to inheritance. Provided that cremation is obviously out of discussion, might this be the case of the impressive double burials of Fig. 1, B? To support the notion that they reflect a suicide or ritual killing of a woman after her husband’s death, it would be necessary, firstly to state that the remains actually belong to a male and a female, and secondly to verify whether the burials were simultaneous, i.e. the limbs were actually interlaced and undisturbed, with the weak joins still in their setting<sup>12</sup>.

If we consider the frequency of the double interments at Katelai, the bigger protohistoric cemetery of Swat Valley with 241 excavated graves, we count 28 double burials and 2 triple or multiple burials<sup>13</sup>: 21 cases of double burials attest the association of a primary inhumation with a secondary burial; 4 cases present a couple of individuals in flexed position; lastly, 2 cases show fractional burials of both individuals. One of the multiple burials presents the typical association of 2 individuals in primary deposition beside the fractional deposition of a third individual. Unfortunately, no anthropological data are available for Graves 143, 214 and 228, while Grave 153 reveals an association of an adult male and an old female. Triple burial (Grave 237) shows an association of a mature female with an adult male<sup>14</sup>. Thanks to the good maps published by Silvi Antonini and Stacul (1972), even a cursorily examination of double graves reveals that there is no material evidence of double simultaneous burials in the Swat graveyards. In fact, for example, Loebanr Graves 1, 20, 48, 127, 128, 131 and 154 and katelai Graves 153, 214, 228, 237 clearly contain skeletal assemblages that were deposited one above and after the other, and were never interlaced (*Fig. 1, B*). The double burials, in other words, are palimpsests of bodies-skeletons created by re-opening the grave chambers sometime after the death of the first occupant; and this makes the graves of *Fig. 1, A*, a more complex variant (through exposure, defleshing and a secondary fractional burial) of those in *Fig. 1, B*.

The two modes of deposition, in this light, share a common recurring trait: the manipulation of human remains for suggesting a close, if not intimate, personal relationships between the two deceased. This was accomplished mainly by placing and arranging the two crania one in front of the other, as if looking into each other’s eyes (an example from Udegram Grave 5 in *Fig. 3*) or even, like in another case (Udegram, Grave 28, *Figs. 4-5*) as kissing, teeth to teeth, for eternity.

A possibility that so far was not considered for explaining similar funerary choices is that the two deceased were joined in their final grave after a post-mortem “ghost” or “spirit” funerary marriages. Similar customs, still practised particularly in traditional

<sup>11</sup> GARZILLI 1993; STRATTON 1994.

<sup>12</sup> DUDAY 2005, pp. 119-120.

<sup>13</sup> SILVI-ANTONINI, STACUL 1972.

<sup>14</sup> PASSARELLO, MACCHIARELLI 1987.

Chinese communities, might have been suggested by the idea that the status of girls promised to a husband that died before marriage was reproachable, or, more simply, by the common need of linking two clans or kinship segment with symbolic unions among dead relatives or ancestors, in order to give a legal status to progeny and inheritance, including the possession of land. Reasons for similar posthumous marriages, actually, may be manifold and admittedly quite hard to guess. For example, Topley (1955) reports that in a contemporary Chinese community younger brothers cannot marry before their older brothers, thus if they die before time, the marriage and the feast is performed post-mortem. The idea that funerals and delayed funerary ceremonies in ancient Swat involved feasts with music and intoxicating beverages is supported by the general evidence, as well as by ceramic furnishings in which tall-stemmed cups might symbolize male roles and activities, rice cooking pots female ones; drinking beakers being generally placed near the skulls, and cooking wares near the lower limbs of the deceased<sup>15</sup>.

Anthropological evidence from the two graves mentioned in this paper are consistent with the idea of a “marriage” of the dead: in Grave 5 (*Fig. 3*) the individual at left is an aged woman, while the one at right is a much younger male (20 to 30 years old); while the two “lovers” of Grave 28 (*Fig. 5*) are respectively a female of 30-40 years, coupled to a probable male of ca. 40 years.

Needless to say, these hypotheses need to be tested with new and more substantial archaeological data. It has been observed that the costly, rule-bound mortuary ceremonies of the late Bronze age society of ancient Swat, and the imposing architecture of their megalithic graves might have reflected

...a society with a corporate group structure endowed with a lineal descent system...aimed at controlling the inheritance of limited economical base resources (i.e., land).

(*Ibid.* 212; see also SCHROEDER 2001).

In such a light, the representation of a “eternal love” sealed in the darkness of the grave might have had – like often happens in the marriages of *Homo* – very little to do with affection, intimacy and romance. They would rather reflect on one hand very menial economical constraints, and on the other ingenious and complicated ideological constructions.

ROBERTO MICHELI  
Ministero per i Beni e le Attività Culturali, Soprintendenza Archeologia, Belle Arti e Paesaggio del  
Friuli Venezia Giulia  
roberto.micheli@beniculturali.it

MASSIMO VIDALE  
Dipartimento dei Beni Culturali, Università di Padova  
massimo.vidale@unipd.it

<sup>15</sup> VIDALE ET AL. 2016.

## BIBLIOGRAPHY

- ANTHONY 2007: D.W. ANTHONY, *The horse, the wheel, and language. How Bronze Age riders from the Eurasian steppes shaped the modern world*, Princeton-Oxford 2007.
- CASTALDI 1968: E. CASTALDI, "La necropoli di Katelai I nello Swat (Pakistan). Rapporto sullo scavo delle tombe 46-80 (1963)", in *Atti dell'Accademia dei Lincei* CCCLXV, serie VIII, XIII, 7, 1968, pp. 483-639.
- DANI 1967: A.H. DANI, "Timargarha and Gandhara grave culture. Introduction", in *Ancient Pakistan 3* (special issue), 1967, pp. 1-55.
- DUDAY 2005: H. DUDAY, *Lezioni di Archeotantologia. Archeologia funeraria e antropologia di campo*, Soprintendenza Archeologica di Roma, École française de Rome, 2005.
- GARZILLI 1993: E. GARZILLI, "First Greek and Latin Documents on Sahamagana and Some Connected Problems (Part 1)", in *Indo-Iranian Journal* 40, 1993, pp. 205-243.
- KUZ'MINA 2007: E.E. KUZ'MINA, *The origin of the Indo-Iranians*, Leiden-Boston 2007.
- KUZ'MINA 2008: E.E. KUZ'MINA, *The prehistory of the Silk Road*, Philadelphia 2008.
- LITVINSKY, P'YANKOVA 1999: B.A. LITVINSKY, L.T. P'YANKOVA, "Pastoral tribes of the Bronze Age in the Oxus Valley (Bactria)", in A.H. DANI, V.M. MASSON (eds.), *History of civilizations of Central Asia. Volume I. The dawn of civilization: earliest time to 700 BC*, Delhi 1999, pp. 379-394.
- MILES 1965: D. MILES, "Socio-economic aspects of secondary burial", in *Oceania* XXXV, 3, 1965, pp. 161-174.
- MÜLLER-KARPE 1983: H. MÜLLER-KARPE, *Jungbronzezeitlich-früheisenzeitliche Gräberfelder der Swat-Kultur in Nord-Pakistan*, München 1989.
- PASSARELLO, MACCHIARELLI 1987: P. PASSARELLO, R. MACCHIARELLI, "La necropoli protostorica di Katelai (Swat, Pakistan). Analisi antropologica del materiale scheletrico con riferimento al contesto paleobiologico umano dell'area medio-orientale", in *Rivista di Antropologia* LXV, 1987, pp. 5-104.
- SCHROEDER 2001: S. SCHROEDER, "Secondary disposal of the dead: cross-cultural codes", in *World Cultures* 12, 2001, pp. 77-93.
- SILVI-ANTONINI, STACUL 1972: C. SILVI-ANTONINI, G. STACUL, "The proto-historic graveyards of Swat (Pakistan)", in *IsMEO Reports and Memoirs* XX, Roma 1972, pp. 1-2.
- STACUL 1966: G. STACUL, "Preliminary report on the pre-Buddhist necropolises in Swat (W. Pakistan)", in *East and West* 16, 1-2, 1966, pp. 37-79.
- STACUL 1975: G. STACUL, "The Fractional Burial Custom in the Swāt Valley and Some Connected Problems", in *East and West* 25, 3-4, 1975, pp. 323-332.
- STRATTON 1994: H.J. STRATTON (ed.), *Sati, the Blessing and the Curse: The Burning of Wives in India*, New York 1994.
- TOPLEY 1995: M. TOPLEY, "Ghost Marriages Among the Singapore Chinese", in *Man* 55, 1995, pp. 29-30.
- VIDALE, MICHELI, OLIVIERI 2016: M. VIDALE, R. MICHELI, L.M. OLIVIERI (eds.), "Excavations at the Protohistoric Graveyards of Gogdara and Udegram", in *ACT-Field School Project Reports and Memoirs* III, Lahore 2016.
- VIDALE, MICHELI 2017: M. VIDALE, R. MICHELI, "Protohistoric graveyards of the Swat Valley, Pakistan: new light on funerary practices and absolute chronology", in *Antiquity* 91, 2017, pp. 356, 389-405.
- VINOGRADOVA 2001: N. VINOGRADOVA, "Towards the question of the relative chronology for a protohistoric Swat sequence (on the basis of the Swat graveyards)", in *East and West* 51, 1-2, 2001, pp. 9-36.
- ZAHIR 2016: M. ZAHIR, "The 'Gandhara Grave Culture': New Perspectives on Protohistoric Cemeteries in Northern and Northwestern Pakistan", in G. ROBBINS SCHUG, S.R. WALIMBE (eds.), *A Companion to South Asia in the Past*, Wiley-Blackwell, West Sussex 2016, pp. 274-293.

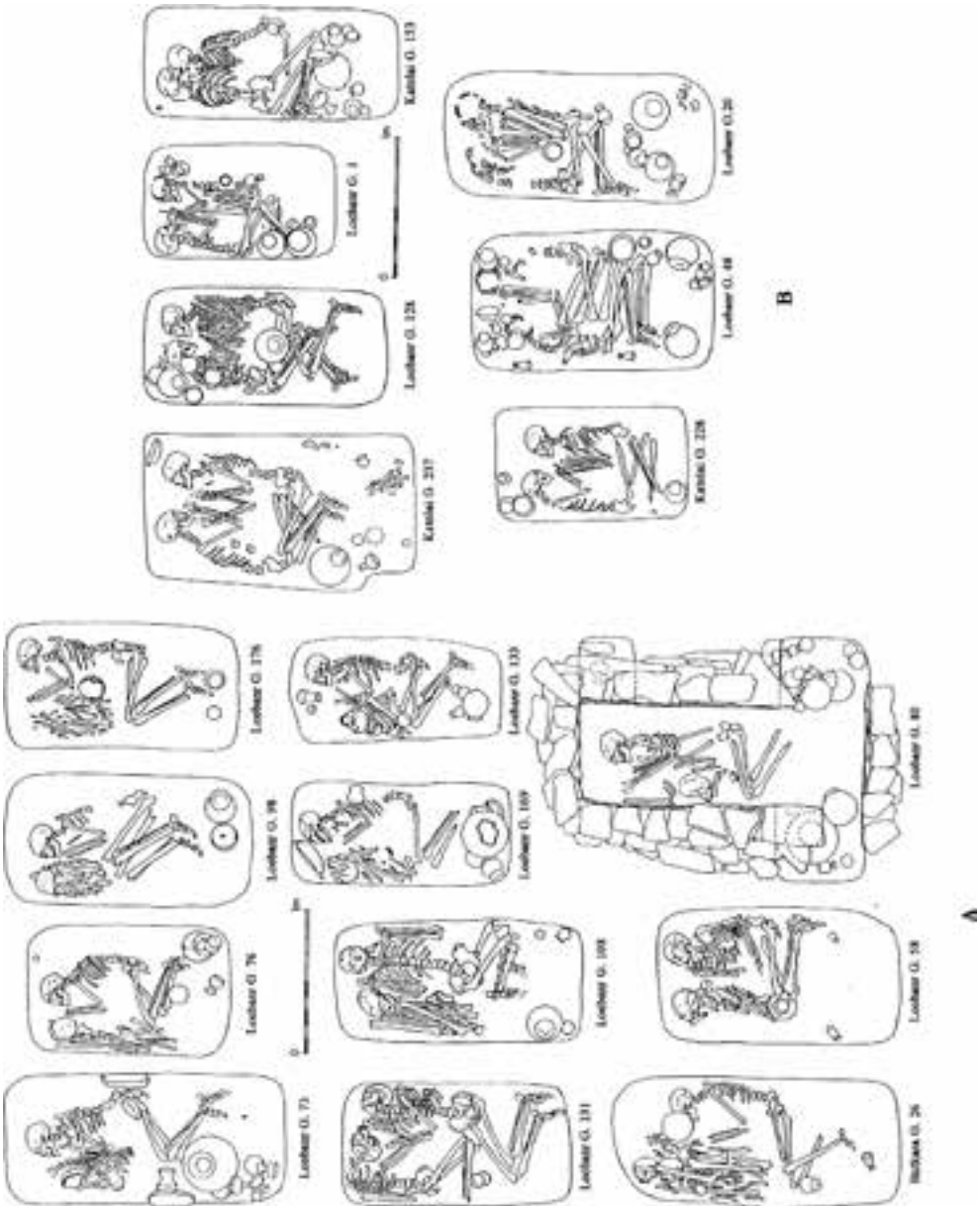


Fig. 1. A: double burials in the late protohistoric graves of Swat: a primary burial plus a secondary fractional interment; B: two primary burials superimposed one to another, in a symmetrical setting (modified after SILVI ANTONINI, STACUL 1972; MÜLLER-KARPE 1983)

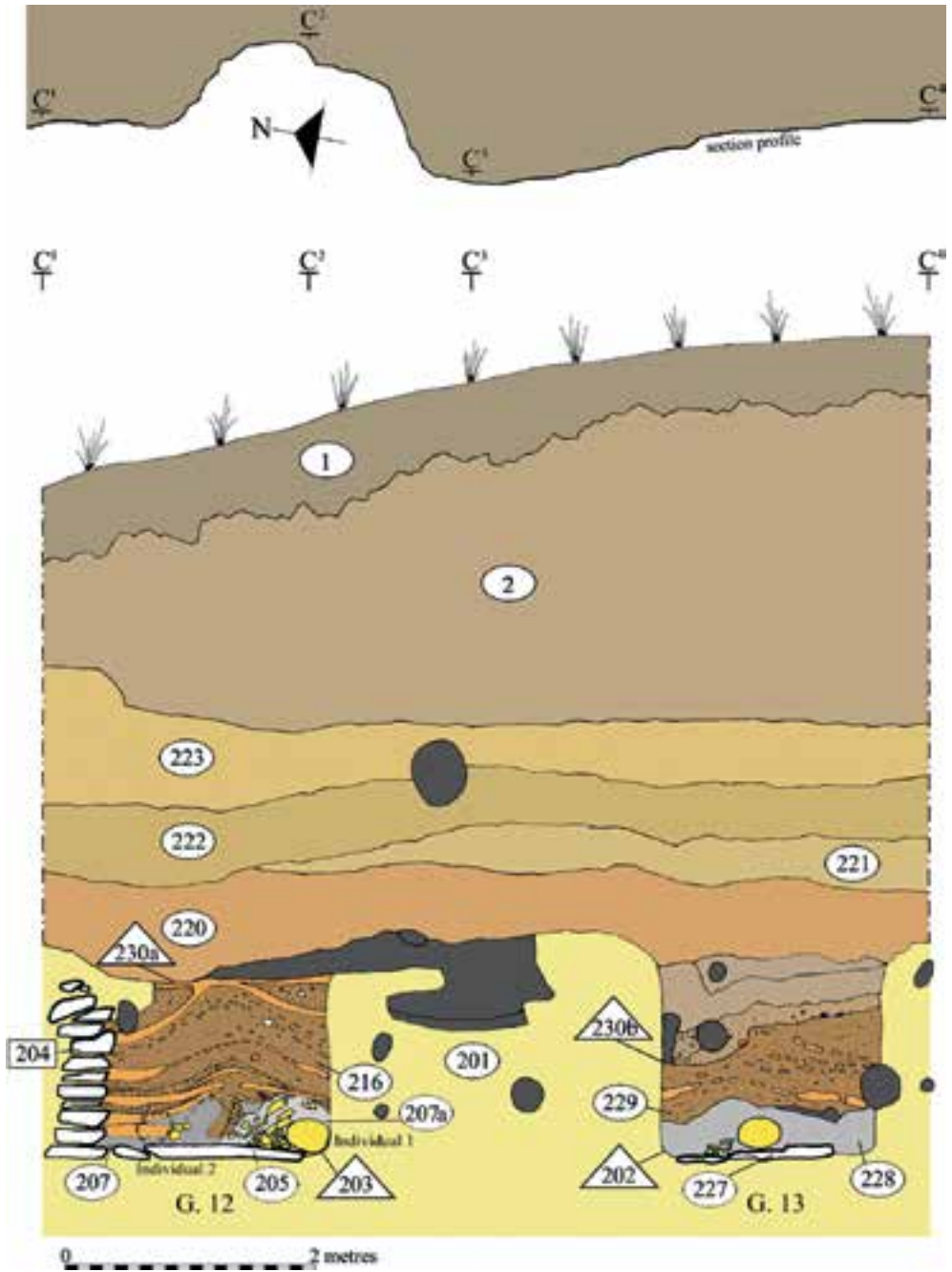


Fig. 2. A section through Graves 12 and 13, graveyard of Udegram, middle Swat valley (VIDALE ET AL. 2016)





Fig. 3. Udegram graveyard, middle Swat valley: a view of Grave 5 at the end of the dig, with two skeletons placed face to face (ca. 1400-1000 cal BC) (VIDALE ET AL. 2016)



Fig. 4. Udegram graveyard, middle Swat valley: Grave 28 (at right) at the end of the dig (ca. 1400-1200 cal BC) (VIDALE ET AL. 2016)



Fig. 5. Udegram graveyard, middle Swat valley: Grave 28 (at right) at the end of the dig (ca. 1400-1200 cal BC); note the manipulated secondary burials of two individuals, male and female, set in the gesture of a “neverending kiss” (VIDALE ET AL. 2016)



**DISCUSSIONE GENERALE**  
**METÀ MATTINA, VENERDÌ 26 MAGGIO 2017**

**MODERATORI**  
***CHIARA GEMMA PUSSETTI, ALESSANDRO GUIDI***

**INTERVENTI DI**  
***VINCENZO PADIGLIONE, ALESSANDRO GUIDI, ROBERTO SIRIGU, MARIO TORELLI, VALENTINO NIZZO, CHIARA GEMMA PUSSETTI, ALESSANDRO GUIDI, MARIA BONGHI JOVINO, MARIA GIOVANNA BELCASTRO, MASSIMO VIDALE, MAURO RUBINI, STEFANO ALLOVIO***





Per vedere il filmato integrale della discussione inquadrare con un'applicazione dedicata il QR Code sovrapposto all'immagine

## DISCUSSIONE

VINCENZO PADIGLIONE: [...] <sup>1</sup> per il tema dell'identità e per il tema dell'orizzonte che vediamo e viviamo. Ecco, diciamo sono esercizi spirituali quelli che facciamo in questa sede e quindi mi sembra in questo senso un buon inizio. Al volo sulla relazione di Dino Burtini, mi interessava capire meglio la connessione tra il passato e le altre culture. Forse la velocità dell'intervento non ha consentito di specificarlo adeguatamente; mi sembra che il taglio psicologico prevalente gli ha fornito delle strade maestre e, quindi, ritengo che questo aspetto possa essere interessante da approfondire. Ho apprezzato particolarmente l'intervento sulle tombe condivise<sup>2</sup> che apre un orizzonte sicuramente molto vicino alle tematiche dell'antropologia e che svincola il nostro limitato immaginario di carattere coniugale o intimo e lo allarga in una direzione simbolica che meriterebbe approfondimenti, per cui ringrazio il collega archeologo che ci ha fornito questo stimolo. Un po' di più mi soffermo su Stefano Allovio che è stato veramente molto prezioso perché di tanti temi, pur condividendo la prospettiva e la disciplina, non avevo consapevolezza. Condivido con lui degli obiettivi: quello di tentare un oltrepassamento della *dark anthropology*, dell'antropologia della sofferenza e del conflitto che è evidente che non può non esserci in un clima di crisi e di tensione come quello attuale, ma vi era un'immagine di Camus sul tema dell'amicizia ne *La peste* che diceva: "che ne sarebbe del nostro futuro se non avessimo da pensare anche a un mondo diverso e migliore?"<sup>3</sup>. Quindi è come se fosse un alimento che noi drammaticamente distruggiamo con le enfasi sulla biopolitica o sul conflitto. Mi sembra in questo senso che il riferimento ad Appadurai<sup>4</sup> e alla sua più recente versione sul tema dell'aspirazione sia molto interessante. Ma quello che credo dobbiamo ad Allovio per l'accuratezza e per la costruzione dell'oggetto – un oggetto di ricerca specifico, che è stato nel suo discorso rimosso dalla storia degli studi – è il tema dei preliminari. È come se ci fosse, lui ci ha spiegato, una collusione tra missionari e antropologi, gli uni fobici nei confronti di tutta la dimensione erotica non direttamente espressa nell'atto sessuale e dall'altra parte gli antropologi preoccupati soltanto dello stato sociale e, quindi, della transizione ultimata, ma non del suo percorso. E, quindi, parlando delle fasi post-puberali ci ha dato un quadro di scritture sul corpo, di una dermatografia che credo costituisca proprio un oggetto di ricerca; un ambito inedito nel quale non soltanto vedere i popoli che lui ha descritto, ma anche la nostra contemporaneità. Mi ha ricordato che una tesi che ho seguito era sul *piercing* e un'altra sul tatuaggio e l'interesse che [hanno] queste scarificazioni contemporanee – soprattutto quella del *piercing* visto che l'altra non è una scarificazione pur essendo anch'essa legata al dolore e al piacere – [perché] fanno parte di un'intimità erotica, chiamiamola [così] genericamente, legata al piacere. Quindi io lo ringrazierei molto e mi sembra che abbia offerto un buon ambito di riflessione che non so quanto possiamo riprendere in sede di discussione. Grazie.

ALESSANDRO GUIDI: Si sono mescolati interventi, come è giusto in fondo che sia, e osservazioni sia sulla relazione di Vidale che sulle due introduttive. Quindi chiedo se c'è qualcun altro che vuole intervenire.

ROBERTO SIRIGU: Buongiorno, sono Roberto Sirigu, archeologo, previsto [come relatore] domenica. Volevo fare una domanda sull'ultimo intervento<sup>5</sup> che mi ha molto colpito. Quando noi da studiosi assistiamo a un fenomeno come la riapertura di una tomba e a una ritualizzazione che la riattiva come quella di cui abbiamo sentito parlare, reagiamo in una certa maniera. Quello che mi colpisce è che non reagiamo nella stessa maniera quando siamo noi a riaprire una tomba e a riattivarla. Noi ci comportiamo come se fossimo fuori dalla storia che studiamo. Siccome in questa sede parliamo

<sup>1</sup> Per un disguido tecnico, i primi secondi dell'intervento non sono stati registrati e, quindi, non hanno potuto essere trascritti in questa sede [N.d.R.].

<sup>2</sup> Il riferimento è alla relazione di M. Vidale e M. Micheli [N.d.R.].

<sup>3</sup> A. CAMUS, *La peste*, 1947 [N.d.R.].

<sup>4</sup> A. APPADURAI, *Il futuro come fatto culturale. Saggi sulla condizione globale*, Milano 2014 cit. da Allovio in questa sede [N.d.R.].

<sup>5</sup> Il riferimento è alla relazione di M. Vidale e M. Micheli [N.d.R.].



di un tema molto virale, verrebbe da dire, che è quello dell'amore con tutte le difficoltà che sono già emerse solo questa mattina nel definirlo – compresa la difficoltà di studiare qualcosa che non si sa definire e, quindi, la difficoltà anche di riconoscere il segno di ciò che stiamo studiando quando lo abbiamo davanti – mi chiedo di che cosa è segno la nostra riapertura delle tombe. Se quelle che abbiamo visto sono...

MASSIMO VIDALE: [?].

ALESSANDRO GUIDI: Aspetta Massimo, finiamo l'intervento.

ROBERTO SIRIGU: Trasversalmente forse un po' tutti dovremmo [rispondere]...

MARIO TORELLI: Nostra di chi?

ALESSANDRO GUIDI: Nostre di noi archeologi.

ROBERTO SIRIGU: Essere umani verrebbe da dire, in senso molto ampio. Poi, ecco, anche "il nostro" in qualche modo va anche definito.

MARIO TORELLI: C'entra la cronologia.

ROBERTO SIRIGU: Io mi riferisco a un fenomeno generale però potrebbe essere anche molto pertinente definire quel "noi" in maniera assolutamente specifica. Per esempio potrebbe già essere una risposta il dire che quando l'archeologo di turno apre una tomba forse non si sente un "noi" insieme al defunto che va ad incontrare. Grazie.

VALENTINO NIZZO: Mi lego subito a quello che ha detto Roberto [Sirigu] – probabilmente ne ripareremo domenica – rivolgendomi agli amici antropologi in particolare. In questo l'archeologia consente davvero di andare oltre il limite dell'osservazione e di osservare l'inosservabile, anche in questo caso con tutti i filtri problematici che, contesti come quelli che ci ha presentato Massimo [Vidale], pongono: come il bacio simulato o il voler costruire un linguaggio utilizzando il corpo come materia al di là dell'eventuale compresenza di ragioni affettive nella ricostruzione di quei gesti. E questo naturalmente ci consente e consentirebbe [anche] a voi [antropologi] di spaziare oltre il limite dell'osservabile per penetrare dei comportamenti che, in sé, prevedono un linguaggio che forse è addirittura più potente del linguaggio espresso [oralmente] il quale risponde a determinate regole. Il "costruire" i corpi scarnificandoli, tatuandoli, inserendo dei *piercing* è affine, potenzialmente, allo "smontarli"; è anche questo un linguaggio che si compie [utilizzando] il corpo. A questa riflessione si aggiunge quel passaggio che evidenziava Roberto [Sirigu] introducendo all'interno di tutto questo processo interpretativo anche il ruolo dell'interprete, così importante per voi antropologi. Questa mattina nella mia introduzione usavo, come faccio sempre, il termine "passione"; facciamo questo lavoro per "*pathos*", "compassione" e "passione" e, quindi, anche il nostro intervento sui quei corpi, seppur finalizzato al recupero di un'informazione, è un atto di amore che si aggiunge a quelli compiuti da chi quei corpi li ha seppelliti, composti e poi recuperati.

CHIARA PUSSETTI: Molto rapidamente, non è esattamente una domanda, è più un collegamento a partire da questa idea di Stefano Allovio delle dermatografie che mi è piaciuta molto e della sensorialità dell'amore come qualcosa di epidermico. Mi è venuto un collegamento di idee tra quello che dirò domani che ha a che vedere molto con la pelle – con l'alterarne il colore, l'odore, la testura per essere meritevoli di amore – e un intervento di due anni fa al convegno sulla morte che mi piacque molto. Adesso non ricordo purtroppo il nome di chi fece questa presentazione sui tatuaggi funerari commemorativi. Eri tu Federica [Manfredi]?

FEDERICA MANFREDI: Sì.

CHIARA PUSSETTI: Ma ce ne erano due forse. Il tuo e di un'altra ragazza brasiliana<sup>6</sup>. A Lisbona poco tempo fa ho visto una mostra bellissima sui tatuaggi con esposizione della pelle dei defunti

<sup>6</sup> Il riferimento è a F. MANFREDI, "Note di campo sull'elaborazione del lutto nell'Italia contemporanea: riflessioni su tatuaggi commemorativi e ipotesi di auto-poiesi", in 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 Archeologia e Antropologia a confronto, Roma 2015, Roma 2018, pp. 525-533 e A. MARTINS, "The virtual wake in Brazil. The unknown strange ras a vector for the online discussion of death and dying", *ibid.*, pp. 245-246 [N.d.R.].

dell'Hospital San Josè, che è l'ospedale centrale, degli ultimi cento anni<sup>7</sup>; il tema della commemorazione dell'amore sulla pelle era possibilmente il più frequente in questi cent'anni di corpi esposti. Le forme, come diceva Stefano [Allovio], di marchiare, di segnare il corpo per raccontare storie erano le più diverse, tra cui anche incisioni di poemi, oltre al classico "amore di mamma" o l'amore col nome..., incisioni di separazione o delle mappature, oltre le dermatografie, delle storie d'amore marcate sulla pelle. Federica, per la tua tesi magari potrebbe essere utile.

ALESSANDRO GUIDI: Invece, anche per fargli una domanda, c'era un passaggio della relazione di Mauro [Rubini] che era interessante ma che non mi convince molto. Se ho capito bene, lui a un certo punto ha detto che i Neanderthaliani non avevano tempo per... ora, se c'è una cosa su cui tutti gli antropologi sono d'accordo, almeno dagli anni Settanta del secolo scorso, è che quelli che lavorano di meno al mondo sono i cacciatori-raccoglitori, è gente che lavora al massimo per una o due ore al giorno. Quindi mi chiedevo com'è che lui usava questo argomento. In realtà i Neanderthaliani tempo per amarsi ne avevano tanto, siamo noi che purtroppo non sappiamo o non possiamo ricostruire quello che facevano.

MARIA BONGHI JOVINO: È una semplice domanda da archeologa un po' lontana dall'inserirmi in processi così complessi come quelli antropologici. Ad ogni modo volevo chiedere a Stefano Allovio che ha fatto una bellissima relazione: per risolvere alcuni problemi di quelli da lui menzionati, ci può essere un collegamento e un aiuto anche da parte della psicologia, una disciplina "altra" ancora, visto che siamo in tema di accostamenti di saperi così diversi. L'altra cosa: quando hai citato Remotti per il segno impresso<sup>8</sup>, resti nella spiegazione che ha dato lui, non ci sono state ulteriori elaborazioni? Un'ultima cosa forse riferita anche a quello che diceva Valentino [Nizzo]: [anche per me] che sono stata per quarant'anni archeologa da campo non è così semplice giudicare qual è l'esatta [implicazione di un archeologo]; c'è tutto un filone che conoscete molto meglio di me certamente, quello dell'*emotional archaeology*, che si è posto questo problema: esiste veramente un archeologo così distaccato da non essere implicato in qualche modo? Le stratigrafie, come è stato già autorevolmente detto, non sempre sono indicative, lo dico di persona e devo anche dire che fino a non molto tempo fa gli archeologi hanno addirittura sottovalutato la presenza di scheletri e di situazioni funerarie particolari; lo dico per esperienza vissuta che Guidi sa benissimo.

MARIA GIOVANNA BELCASTRO: Sono Maria Giovanna Belcastro, sono un'antropologa fisica dell'Università di Bologna. La mia non è una domanda, ma un brevissimo commento su alcune relazioni, in particolare quella sulle sepolture multiple<sup>9</sup>, molto bella e molto interessante. Da antropologa fisica volevo sottolineare la difficoltà, soprattutto nei contesti complessi, per quel che riguarda la ricostruzione del profilo biologico che in parte sarà anche un argomento che brevemente affronterò oggi pomeriggio [nella mia relazione]; il tema dell'attribuzione del sesso e della stima dell'età è uno dei problemi più grossi in ambito antropologico e dietro quello e dietro eventuali errori si prosegue nel tempo a mantenere delle ipotesi interpretative conservative che magari sono errate, perché c'è un errore di valutazione iniziale. E anche per quello che riguarda, alcune volte, la posizione degli inumati – penso a questo bacio che è stato messo in evidenza – chissà se [in origine] la posizione non fosse un'altra e nel corso del tempo qualcosa si è modificato, anche se non è questo il caso. Volevo semplicemente porre l'attenzione su alcuni aspetti che vengono stigmatizzati in alcuni lavori e che poi vengono reiterati nel tempo e su cui si costruiscono ipotesi che magari possono essere non [veritiere]. Le ipotesi possono essere tante ma è l'interpretazione definitiva che può variare. Ma era solo un appunto. Grazie.

ALESSANDRO GUIDI: Adesso le risposte. Chi vuole rispondere ovviamente.

MASSIMO VIDALE: In primo luogo la risposta al collega [Sirigu]. È vero, noi riapriamo le tombe

<sup>7</sup> Si fa riferimento alla mostra *O mais profundo é a pele. Coleção de tatuagens 1910-40 Instituto Nacional de Medicina Legal e Ciências Forenses* svoltasi presso il Museu do design e da moda di Lisbona dal 30 Marzo al 25 giugno 2017 [N.d.R.].

<sup>8</sup> F. REMOTTI, *Luoghi e corpi. Antropologia dello spazio, del tempo e del potere*, Torino 1993 cit. da Allovio in questa sede [N.d.R.].

<sup>9</sup> Il riferimento è alla relazione di M. Vidale e M. Micheli [N.d.R.].

e siamo parte di un *continuum*, è una nuova riapertura determinata culturalmente che, in qualche modo, corona una lunga sequenza di trasformazioni, quindi forse è giusto chiederci che cosa stiamo facendo. Io detesto scavare le tombe, mi sento sempre male, mi sembra sempre di violare uno spazio intimo, fatto soprattutto da individualità di persone come me che hanno vissuto, hanno avuto i loro problemi. Perché lo facciamo? Lo facciamo perché, soprattutto nello Swat, gli abitati sono quasi tutti distrutti e [questa è] l'unica testimonianza che rimane di queste genti; la valle è sottoposta a una crescita demografica, a un impatto distruttivo sui depositi archeologici da paura. Per cui è come salvare delle pagine di storia. Come ci confrontiamo con questa dimensione un po' intima, di individualità? Io dopo un mese di scavo nelle necropoli comincio a sognarmi scheletri, bare in putrefazione, non mi piace per niente farlo, preferisco di gran lunga scavare gli abitati. Come lo facciamo? Restituendo a queste persone una dimensione di individualità che parta dalla loro storia personale. Come tradizione, nei rapporti di scavo, nelle necropoli c'è sempre la parte archeologica, la tomba, il vaso e poi alla fine c'è un'appendice antropologica in cui si dice la determinazione del sesso, eccetera. Nel nostro rapporto di scavo abbiamo fatto il contrario: la prima parte della pubblicazione della tomba si chiama "*the occupants*"; si dice tutto quello che riguarda la persona che sta lì, la sua storia personale, la causa della morte, qualsiasi cosa che possiamo capire della sua individualità. Io penso che questa attenzione proprio al concetto di individuo, da un lato, e di *agency* dall'altra parte sia quello che ci può salvare da questa idea meccanicistica che le tombe sono, in un certo senso, dei *supermarket* della preistoria, dalle quali noi tiriamo fuori tutto quello che ci serve a nostro uso e consumo. Però, ripeto, è una cosa che io faccio un pochino a fatica. L'altra domanda: la collega antropologa [Belcastro] ha detto una cosa molto giusta: ha detto che in molti casi ci sono dei fenomeni post deposizionali che modificano gli assetti funerari. Nel caso specifico che ho mostrato non credo che questo sia avvenuto, perché la nostra ricostruzione microstratigrafica dei processi deposizionali tende a dire che quella era una configurazione primaria, però è verissimo che in molti casi siamo stati ingannati da strutture, potrei citarvene tante, non lo faccio per rispetto dei tempi che abbiamo, ma ne conosco veramente diverse, con dei travisamenti grossolani della storia dei depositi.

MAURO RUBINI: Detto come l'hai detto tu sembrerebbe che i Neanderthal vivessero in un Neanderthal *resort*, cioè pancia all'aria, occhiali da sole...

ALESSANDRO GUIDI: No che lavorano poco è una cosa che gli antropologi hanno detto.

MAURO RUBINI: Volevo dire due cose. Studi recenti sulle biodinamiche hanno rivelato un'elevatissima intensità di attività scheletrico-muscolare. Tu mi potrai dire "beh, non sappiamo come la facessero". Quindi avevano delle attività piuttosto importanti e onerose sotto il profilo muscolare. Altra cosa: è vero, io ho esposto la diapositiva di una scena di caccia, ma la sopravvivenza a quei tempi non era solo andare a cacciare, come tu ben sai, era tutta un'altra serie di cose, la costruzione degli utensili, la trasformazione di alcune cose in fabbisogni primari, insomma, c'era sempre molto da fare piuttosto che..., però, non sappiamo.

STEFANO ALLOVIO: Grazie dei commenti e delle domande. Partirei da Vincenzo Padiglione che ringrazio per la bontà del suo intervento e oltretutto, a mio parere, proprio [perché] l'antropologia che ci ha insegnato Vincenzo Padiglione – questo rapporto stretto con la contemporaneità, benché ci troviamo [a discutere] in un contesto in cui c'è la valorizzazione del passato – mette in evidenza come la pelle deve essere rintracciata anche in contesti contemporanei, ibridi. È davvero casuale che i miei esempi siano di un'antropologia classica. Si incomincia dai classici, come è bene fare. Ma, come fanno gli antropologi, poi non devono evidentemente spaventarsi nei confronti di mondi ibridi, quindi colgo come un'ottima sollecitazione quella di proseguire su mondi contemporanei, virtuali e quant'altro. Dicevamo che, appunto, anche *Whatsapp* e la virtualità sono la pelle per le generazioni contemporanee, quindi questo è un suggerimento molto interessante. Per quanto riguarda gli psicologi, io lascerei la parola a colui che se ne occupa più di me, cioè a Dino Burtini, il quale è al confine, fra varie discipline. Sicuramente questi sono interlocutori sui sentimenti molto utili. Ricordo di Dino Burtini il suo riferimento a mondi insondabili nei confronti delle emozioni forti, che siano esse molte negative – dolore, sofferenza estrema – o l'amore. A volte c'è anche una presunzione a spiegare tutto. Cioè l'utilizzo dell'insondabilità non è semplicemente un mettere le mani avanti; noi siamo uomini

di scienze e abbiamo dei problemi da risolvere, ma un atteggiamento laico nei confronti delle piste interpretative che scegliamo – che ho apprezzato moltissimo in Massimo Vidale – lascia anche dei grandi vuoti, delle crepe nelle nostre ricostruzioni interpretative che sono semplicemente fecondi; non sono crepe in senso negativo e questo, forse, ci accomuna molto noi antropologi e voi archeologi o antropologi fisici che hanno a che fare con la storia evolutiva dell'umanità. Mi colpiva, [il contributo] di Mauro [Rubini] che è appena intervenuto, però non so quanto queste nuove ricerche sulla riproduzione Neanderthal e Sapiens centrinio con l'amore. Anzi, predico bene e razzolo male, ricasco sul coito come ambito, però effettivamente è un tema interessante. La cultura come segno impresso: Remotti ne parla riferendosi agli studi che fece molti anni fa sulle capitali mobili africane, quindi no, non l'ha sviluppata particolarmente. Mi verrebbe da dire, [questa è] un'affermazione tanto specifica quanto generale, che mette d'accordo tutti; quindi penso che in gran parte rimanga vero come la cultura sia un segno impresso, poi che cosa significhi imprimere, quali siano le superfici, questo è [un aspetto] per fortuna tutto molto aperto. Io mi fermo qua.



Per vedere il filmato integrale della relazione inquadrare con un'applicazione dedicata il QR Code sovrapposto all'immagine

**“KHOSROW E SHĪRĪN, OVVERO LA RILETTURA DI EDIFICI STORICI IN CHIAVE AMOROSA”**

*Premessa*

Con l'espressione “memoria storica” si intendono sia tutte le modalità di trasmissione del proprio passato di cui ha coscienza una data popolazione sia tutto il *background* culturale che costituisce il cosiddetto *folklore*<sup>1</sup>.

La cultura e la storia di una popolazione, congiuntamente con le proprie tradizioni *folkloriche*, contribuiscono a modellare la concezione “di sé” e l'auto-visione di una determinata popolazione, forgiandone l'identità. Questo complesso di elementi e dei processi relativi al riconoscimento e alla percezione della propria identità culturale e del proprio passato costituiscono le fondamenta e insieme il sostegno di ciascun popolo.

Nel processo di ricostruzione storica, considerare questo “fattore umano” e gli elementi etno-antropologici che ne derivano dovrebbe costituire una componente essenziale della ricerca scientifica, ma risulta al contrario spesso trascurato o del tutto ignorato.

Poiché “smarrire il proprio passato significa perdere il futuro”<sup>2</sup>, mai come ora un simile atteggiamento si rivela fondamentale per restituire la coscienza storica di una determinata popolazione e costruire ponti fra culture diverse.

La conquista arabo-musulmana dell'Iran (650 d.C.) e il conseguente avvento dell'Islam costituì un importante punto di rottura con la precedente dinastia sasanide<sup>3</sup>, devota al culto zoroastriano<sup>4</sup>. Nel processo di definizione di un nuovo “linguaggio” che sincretizzasse e insieme superasse tutti gli aspetti culturali delle popolazioni riunite sotto l'ecumene della *dār al-Islām*, elementi pre-islamici vennero reincorporati e reinterpretati attraverso nuovi codici semantici. In particolare, temi iconografici, motivi architettonici, *tópoi* epici vennero reimpiegati dal sopraggiunto potere musulmano per concretare nuove rappresentazioni, intese come nuovi contenuti di percezioni, immaginazioni, concetti. Uno degli esempi più significativi consiste nella perdita della consapevolezza delle funzioni di determinati edifici risalenti alla dinastia sasanide, che assumono un diverso nome, e un differente significato, grazie a personaggi storici le cui vicende subiscono una trasformazione mediante il processo epico-letterario. A uno studio più accurato, è possibile rintracciare nella letteratura, nelle favole e in tutte le espressioni folkloristiche tracce di usi, storie e

<sup>1</sup> Con il termine *folklore* si intende, seguendo la definizione dell'Enciclopedia Treccani, tutto il complesso di tradizioni o di notizie, l'insieme delle tradizioni popolari di una regione, di un paese, di un gruppo etnico, in tutte le manifestazioni culturali che ne sono espressione, cioè usi, costumi, leggende, credenze e pratiche religiose o magiche, racconti, proverbi e quant'altro.

<sup>2</sup> Frase attribuita all'architetto Wang Shu. Sebbene si riferisca alla “filosofia” delle sue opere, frutto della commistione fra presente e passato, viene utilizzata dall'autrice per sottolineare l'importanza della percezione che una determinata popolazione ha del proprio passato.

<sup>3</sup> Per informazioni di carattere storico riguardanti la storia della dinastia sasanide, consultare CHRISTENSEN 1971, *L'Iran sous les Sassanides*.

<sup>4</sup> Istituito, secondo la tradizione, da Zarathustra.

riti più antichi, sebbene siano stati sottoposti ad alterazioni e a metamorfosi nell'arco dei secoli.

*La storia di Khosrow e Shīrīn*

“La parola è come la perla e il poeta n'è il palombaro; non è facile cosa afferrare una perla speciale!”

(NEZĀMĪ)<sup>5</sup>

Il poeta persiano Nezāmī scrisse nel 1108 un'opera incentrata sull'amore contrastato fra il re sasanide Khosrow Parvīz (590-628 d.C.) e la bella armena<sup>6</sup> Shīrīn. Nel preludeo del *Khosrow va Shīrīn* si apprende come il poeta sia venuto a conoscenza dei particolari di questa storia d'amore dagli anziani di Barda', città dell'Armenia<sup>7</sup>. Questo espediente letterario ha come scopo quello di conferire maggiore realismo al poema; in effetti, nonostante i protagonisti siano realmente esistiti<sup>8</sup>, finora i dati storiografici<sup>9</sup> in nostro possesso non hanno reso possibile confermare, o confutare, i travagli e i tormenti tramandatici dalla letteratura persiana. Probabilmente, le varie vicissitudini subite dagli amanti nel corso della narrazione di Nezāmī ricalcano un'eco dell'avversione provata dall'aristocrazia persiana e dal clero zoroastriano del VI secolo contro Shīrīn, una futura regina cristiana e, soprattutto, di origini non regali<sup>10</sup>. Un *Inno all'Amore* segue l'introduzione di carattere “storico”:

Il mondo è amore, il resto non è che ipocrisia: tutto è gioco, salvo il gioco dell'amore<sup>11</sup>.

Nezāmī prosegue poi con la narrazione delle vicende che allontanarono e, infine, riunirono i due amanti. Un'ottima traduzione è quella proposta da Daniela Meneghini, da consultare se si vogliono approfondire tutti i particolari della storia, che verrà qui solo riassunta<sup>12</sup>.

<sup>5</sup> BAUSANI 2006, p. 9.

<sup>6</sup> Sebbene l'origine armena di Shīrīn fosse considerata talmente inconfutabile da trasformarsi in un epiteto, tranne che in Pizzi (Pizzi 1894, p. 158), ciò che è attestato dalle fonti storiografiche è semplicemente l'origine “greca” o “aramea”, con tutte le incertezze che si accompagnano a due termini dall'accezione così vaga. ROTA 1988, p. 765.

<sup>7</sup> BAUSANI, PAGLIARO 1968, p. 400.

<sup>8</sup> Khosrow II Parvīz (560-628 d.C.) e la sua favorita. STRECK, LASSNER 1978, p. 730. Questo sovrano sasanide è noto per la conquista di Gerusalemme avvenuta nel 614 e per il trafugamento della Sacra Croce trasferita con il resto del bottino di guerra presso la capitale, Ctesifonte. ORSATTI 2010, p. 60. Secondo lo storico Sebeos, Shīrīn era originaria del Khuzistān e sposò Khosrow agli inizi del suo regno; mantenne così la sua influenza su di lui, nonostante fosse inferiore di *status* rispetto a Maria di Bisanzio, sposata per ragioni dinastico-politiche. MASSÉ 1978, p. 794.

<sup>9</sup> Le fonti storiografiche concernenti le loro vicissitudini risalgono al periodo successivo alla conquista arabomusulmana; dunque, sono posteriori di almeno un secolo rispetto alle vicende narrate. Inoltre, alcune delle versioni sono pertinenti alle narrazioni poetiche di gesta eroiche.

<sup>10</sup> Questa avversione è ravvisabile anche nella visione negativa della regina riscontrata nelle versioni più antiche della storia, ad esempio nello *Shahnāme* di Ferdowsi (X-XI sec. d.C.). ORSATTI 2010, p. 60.

<sup>11</sup> BAUSANI, PAGLIARO 1968, p. 400.

<sup>12</sup> MENEGHINI 2017.

Il re sasanide Hormoz aveva un figlio giovane e impetuoso, come solo i giovani principi ereditari possono essere. Infatti, Khosrow ignorava deliberatamente le responsabilità che avrebbe incontrato nella sua futura ascensione al trono: dedito a ogni sorta di piaceri e gozzoviglie, egli trascorreva la sua esistenza sollazzandosi fra un banchetto e una battuta di caccia. Finché un giorno, un compagno di baldorie non tornò dalla corte della principessa Mehīn Bānū decantando le mille e più delizie dell'Armenia, fra le quali primeggiava la bellezza di una nipote della padrona di casa, così dolce e deliziosa da chiamarsi Shīrīn<sup>13</sup>. Shāpūr descrisse la giovane in maniera così accattivante, delineando le sue grazie incantevoli ed esaltando le sue qualità impagabili, che Khosrow se ne innamorò perdutamente, pur non avendo mai visto l'oggetto del proprio amore<sup>14</sup>.

Tornato in Armenia in qualità di pronubo, Shāpūr fece in modo che Shīrīn, durante le sue passeggiate con le ancelle, trovasse una serie di ritratti del giovane Khosrow che descrivevano in maniera appropriata la superba bellezza del principe. L'astuto piano architettato dal giovane funzionò: in soli tre giorni, la fanciulla cadde in un deliquio d'amore tanto disperato da indurla a fuggire verso Ctesifonte, alla ricerca del suo amato.

Nel frattempo, un nemico dello stato cercò di inimicare Hormuz contro il proprio erede, coniato e diffondendo false monete col nome di Khosrow Parvīz. Venuto a conoscenza della falsa emissione, il sovrano ne venne tratto in inganno e accusò il figlio di tentata usurpazione. Fortunatamente, il principe ne venne avvertito e per fuggire dall'ira del padre si riparò alla corte di Mehīn Bānū.

Khosrow si dirigeva verso l'Armenia, Shīrīn viaggiava alla volta di Ctesifonte. Fortuitamente, i due si incrociarono a metà strada, presso una fonte. Nezāmī descrisse magistralmente il bagno di Shīrīn interrotto dal principe, e come entrambi vennero colpiti dall'incontro, sebbene fossero ignari l'uno dell'identità dell'altra:

Una seta colore di cielo si avvolse alla vita  
entrò nell'acqua, gettando fuoco nel mondo...  
Il suo corpo d'argento guizzava nell'acqua,  
come ermellino sopra bianco furetto.  
Strana cosa che una fonte pur lavi un fiore,  
ma che dico? Che un fiore germini d'acqua di fonte!  
Della treccia disciolta facea rete sull'acqua,  
ma non pesci pescava con quella,  
bensì il suo corpo di luna.  
E forse aveva saputo, già prima di scorgerla, l'acqua  
che sarebbe arrivato a lei un dolcissimo ospite,

<sup>13</sup> In effetti, in persiano Shīrīn significa "dolce".

<sup>14</sup> Si segnala che nell'analisi morfologica della "favola di magia" effettuata da Propp, tra le *motivazioni* che determinano l'*invio* o direttamente la *ricerca* condotta dall'eroe, viene citato il caso in cui il protagonista prende coscienza della "mancanza" solo quando viene in possesso del ritratto di una giovane meravigliosa, o ne sente parlare. PROPP 1988, p. 82. Ovviamente, questa somiglianza con morfemi tipici della "favola di magia" può essere ascrivibile alla contaminazione tra *generi* da lui esplicita nelle pagine seguenti. PROPP 1988, pp. 106-107.



ché il corpo suo zuccherino, nell'acqua di quella fonte  
 profumato licore di rose aveva preparato per l'ospite!  
 (...) Quando con la mano versava sopra il suo capo l'acqua  
 il firmamento pioveva stelle sopra la luna.  
 (...)Vide regale aquila sopra pernice rapida,  
 un cipresso cresciuto sopra una freccia:  
 e per vergogna dell'occhio suo, nella fonte d'acqua,  
 così tremò ella come trema sull'acqua un raggio di luna<sup>15</sup>.

Nonostante le emozioni scaturite nell'animo alla visione di quel bel giovane sconosciuto, Shīrīn proseguì il suo viaggio fino a Ctesifonte, dove però il clima umido dovuto alla vicinanza con i fiumi nuoceva alla salute della giovane armena, avvezza a un'aria "di montagna", più salubre. Le ancelle le fecero costruire, spinte dall'invidia, un castello in un luogo inospitale e malsano presso Kermanshāh:

Le fanciulle, invidiose di lei, chiamarono il costruttore di nascosto e gli dissero: "C'è qui fra noi un'abile strega appena giunta dalle montagne di Babilonia: se ordina alla terra di sollevarsi, l'aria si fa tutta polverosa; se ordina al cielo di fermarsi, il cielo si arresta nel punto in cui si trova fino al giorno del giudizio. Questa strega ci ha chiesto che venga costruito per lei un castello nel luogo col clima più caldo che ci sia, in modo che le persone che andranno lì siano poche e non si venga a sapere delle sue magie. Con questa strega, dunque, tu sii senza pietà, cerca il luogo con l'aria meno salubre che ci sia e lì costruisci il castello che deve essere fatto, chiedendo a noi tutto il denaro che ti serve." (...). Trovò alla fine un luogo torrido e triste, nel quale in una settimana un bambino diventava un vecchio: distava una parasanga da Kermanshāh ed era ugualmente lontano da altri luoghi abitati. Giunto laggiù si mise all'opera e in sei mesi fu pronto un castello tale che chiunque abbia cavalcato da quelle parti sa bene quanta amarezza può aver portato a *Shīrīn*. (...) In quella prigion opprimente, *Shīrīn* era come una pietra preziosa incastonata in un sasso: chiuse ai due mondi la porta del suo cuore e tenne come confidente il suo dolore d'amore<sup>16</sup>.

Dopo varie peripezie, fra le quali si annoverano la morte del sovrano, l'usurpazione del trono da parte di un uomo malvagio e il conseguente esilio del novello re, i due si incontrarono nuovamente in Armenia, dove la zia Mehīn Bānū permise alla giovane di partecipare alle feste goliardiche del giovane Khosrow. I rapporti tra i due non potranno però assumere connotazioni sconvenienti, almeno fino al matrimonio, unica e imprescindibile condizione per una relazione amorosa onorevole.

<sup>15</sup> BAUSANI, PAGLIARO 1968, pp. 401-402. Il poeta compara il re alla regale aquila e al cipresso che si stagliano sopra la pernice rapida o la freccia, ovvero il destriero. Nella poetica nezamiana, spesso "la comparazione è ormai abbandonata e un solo suo termine, quello traslato, diviene emblema della cosa che si vuol descrivere, per personale sforzo del poeta, le cui intenzioni il commentatore deve penetrare, non avendo più a disposizione una chiave (in corsivo nel testo) comune del simbolo". BAUSANI, PAGLIARO 1968, p. 402.

<sup>16</sup> MENEGHINI 2017, pp. 72-73.

Nel corso della narrazione del “periodo armeno”, le caratteristiche di Shīrīn, ovvero la sua dolcezza e la forza del suo amore, la libertà e la dignità con le quali si relaziona con l'amato senza tuttavia superare i limiti dell'onesto, vengono rappresentati dal poeta con un acume psicologico che costituisce un *unicum* nella letteratura islamica di questo genere<sup>17</sup>. I due innamorati giocarono a polo, andarono a caccia insieme, discussero affettuosamente e liberamente durante le lunghe serate di primavera e, nonostante le rimostranze della donna, la loro passione aumentò di giorno in giorno, di pari passo con l'approfondirsi della loro reciproca conoscenza.

Galeotto fu un primo bacio che determinò l'inizio di un'incessante opera di seduzione perpetuata strenuamente da Khosrow nel corso dei loro incontri, cercando soddisfazione al suo cieco desiderio grazie alla complicità di notti

più luminose e brillanti del giorno, ché il mondo era pieno del chiaro di luna che fa bianca la notte<sup>18</sup>.

Nel passo dove viene descritto il primo bacio, il cosiddetto amor cortese viene evocato da Nezāmī:

Umida e fresca come acqua di rose era la bocca a quel bacio:  
 quel bacio rese piena di zucchero la mano del re.  
 Ma il re ruppe il suggello al sacco di zucchero  
 e disse ‘Nella bocca si tiene, non in mano lo zucchero!’  
 E le baciò le labbra e disse: ‘Questo è miele!’,  
 indicando alla bella dove fosse il vero luogo dei baci.  
 Fu quella coppa dolcissima il primo messaggero  
 che portò da Khosrow a Shīrīn messaggio d'amore  
 e sebbene avesse poi gustato di cento altre coppe,  
 quel primo calice, la bella, non dimenticò giammai.  
 Il vino che la coppa ti offre per primo  
 più pregiato e dolce è di quello di cento altre coppe...  
 La rosa che prima spunta in riva al ruscello  
 più profumata è, e fiorente, di cento roseti.  
 La perla che prima si forma nel ventre alla madre,  
 molte schiere sconfigge di limpide perle!<sup>19</sup>.

Nonostante tutte le seduzioni architettate da Khosrow, l'inflessibile onestà morale di Shīrīn non le permise di cedere alle richieste del re; infatti, la ragazza considerava necessarie e imprescindibili delle nozze legittime.

Il comportamento della fanciulla, descritto con un'ambiguità di fondo, è considerato da Nezāmī una componente ineliminabile del fascino femminile<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> BAUSANI, PAGLIARO 1968, p. 403.

<sup>18</sup> BAUSANI, PAGLIARO 1968, p. 404.

<sup>19</sup> BAUSANI, PAGLIARO 1968, p. 404.

<sup>20</sup> ORSATTI 2010, p. 60.

Quanto è grazioso il civettuolo occhieggiar delle belle!  
 Con lo sguardo sembran cercar quei che dallo sguardo loro ben scacciano  
 Con un occhio minacciano: ‘Vattene via!’.  
 ma con l’altro di tutto cuore bisbigliano: ‘Non fuggire!’.  
 Vale cento anime l’attimo quando l’amica  
 ‘Non voglio!’ dice, e con cent’anime vuole!<sup>21</sup>.

Questa passione, tenuta costantemente a bada dalla forte moralità che guidò le azioni di Shīrīn, non poteva essere né contenuta né dominata da Khosrow che, accecato dai suoi sensi, giunse a rimproverare l’amata di ipocrisia e di ostentata, finta superiorità. Nonostante queste accuse, che furono causa di un primo distacco, il re seguì il consiglio di Shīrīn<sup>22</sup> di adoperarsi per recuperare il regno e di tornare alle proprie occupazioni politiche. La sconfitta dell’usurpatore e il recupero del proprio legittimo trono furono, tuttavia, possibili solo grazie all’aiuto del Cesare di Bisanzio: per suggellare l’accordo politico sancito con questi, Khosrow ne sposò la figlia, Maria.

Gli accordi pre-matrimoniali impedivano a Khosrow la possibilità di poter prendere una seconda moglie, dunque, quando la nostalgia dell’amata si fece più pressante, egli inviò il sempre fidato Shāpūr presso il castello dove l’addolorata Shīrīn si era rifugiata per offrirle di essere la sua concubina. Invano: offesa, Shīrīn non accettò.

Reclusa nel castello, lontana dal suo amato che l’aveva abbandonata, preferendo le braccia di un’altra donna, Shīrīn decise di consolarsi con il suo cibo preferito, il latte. Data la posizione del castello, immerso in una landa desolata, non le veniva consegnato il latte tutti i giorni. Dunque, per far sì che diminuisse la distanza che intercorreva tra i pascoli e il castello, Shīrīn incaricò lo spaccapietre Farhād<sup>23</sup> di costruire un lungo “lattedotto”. Shīrīn monitorava l’edificazione del *giū-ye shū*<sup>24</sup>, recandosi in visita e offrendo viveri e bevande a quello che ormai considerava un caro amico. Khosrow venne informato dell’amicizia fra i due, divenendone tanto geloso da promettere al rivale la mano di Shīrīn solo se fosse riuscito a traforare l’immenso monte Bīsotūn<sup>25</sup>.

Nonostante tutti i pronostici, lo spaccapietre portò a termine l’ardua, e impossibile, impresa, costringendo Khosrow a ideare un nuovo, crudele, stratagemma per disfarsene: gli inviò un messaggero annunciante la morte di Shīrīn. La disperazione che attanagliò Farhād apprendendo la falsa notizia, causò la sua prematura morte.

<sup>21</sup> BAUSANI, PAGLIARO 1968, p. 406.

<sup>22</sup> Shīrīn funge da “specchio del principe”, consigliandolo e guidandolo verso la strada della vera regalità. La fanciulla come incarnazione del principio di saggezza, contrapposto alla gaudenza e all’immaturità di Khosrow, costituisce uno dei temi portanti dell’opera. ORSATTI 2010, p. 61.

<sup>23</sup> Secondo altre versioni, si tratta di un architetto (vd. BUCKINGHAM 1830, p. 60).

<sup>24</sup> Ovvero il “canale del latte”. Questo diventerà uno dei *leitmotiv* della narrativa e della lirica di tutto il periodo post-nezamiano della letteratura persiana. BAUSANI, PAGLIARO 1968, p. 407.

<sup>25</sup> L’antico Behistūn, o Bagastana, ovvero “la terra degli Dei”, presso Kermanshāh.

Sebbene nel frattempo Maria fosse anch'ella morta<sup>26</sup>, Khosrow continuò a proporre a Shīrīn il concubinaggio, evitando di chiederla in sposa; la schermaglia amorosa del *nāz* e *niyāz*<sup>27</sup> dei due amanti terminò con un nuovo distacco: infatti, il re, stanco delle moine e del tergiversare dell'amata, si sposò con tale Scekar di Eṣfahān.

Ben presto, la nostalgia per Shīrīn spinse il re a recarsi al castello; ma il timore di cedere agli assalti dell'amato portò la donna a sprangare la porta e a far accomodare Khosrow su un trono all'esterno, in maniera da riceverlo dall'alto della terrazza. Seguì un dialogo movimentatissimo, con alterni momenti di ira, di gelosia e di dolcezza da ambo le parti, ma il re non riuscì a sopraffare l'inflexibile onestà di Shīrīn e, irritato dall'inconciliabilità delle loro posizioni, se ne tornò all'accampamento.

Pentita, Shīrīn lo seguì, e grazie alla complicità dell'amico Shāpūr, si nascose dietro una tenda. Da qui suggerì canti d'amore a un menestrello, chiaramente riferiti alla loro tormentata storia d'amore; a questi il re rispose con altre liriche, per mezzo di un altro cantore. Questa parentesi "lirica" permise ai due amanti di rifuggire dai toni aspri dovuti ai rancori e ai risentimenti che avvelenavano il loro rapporto<sup>28</sup>, tanto da indurre la ragazza a rivelarsi al re gettandosi ai suoi piedi. Khosrow, rialzandola, cercò di baciarla, rischiando così di offendere nuovamente Shīrīn e di rovinare la riconciliazione; fortunatamente, intervenne Shāpūr che, assumendo per l'ultima volta il suo ruolo di *deus ex machina*, spiegò a Khosrow che solo un matrimonio legittimo avrebbe permesso la riappacificazione.

Finalmente convinto, il re le promise non solo di sposarla, ma anche che non le si sarebbe avvicinato in stato di ebbrezza la prima notte di nozze. Promessa che, puntualmente, egli dimenticò durante la festa, costringendo la novella sposa a farsi sostituire nel letto da una brutta vecchia camuffata con i suoi vestiti. Khosrow, incredulo, se ne accorse, ma ebbro di vino, si addormentò accanto alla falsa sposa. Risvegliandosi, trovò l'amata Shīrīn al suo fianco che, perdonandolo, finalmente gli si concesse.

Purtroppo, il lieto fine si ammantava di tristezza: il figlio che Khosrow ebbe da Maria, Shīrūyè, si innamorò di Shīrīn.

<sup>26</sup> Ferdowsi riporta così la morte della regina bizantina, secondo la traduzione di Pizzi 1888, p. 281: "*Ma in dolor si stava/ Shirina intanto per Maria, le gote/Pallide per invidia ella si avea/Pur sempre, onde un veleno alfine alfine/ Mortal le porse e la leggiadra figlia/Di sangue imperial migrò dal mondo.*" La protesta del poeta contro la versione che designerebbe Shīrīn responsabile della morte di Maria mostra con chiarezza come Nezāmī abbia personalmente rielaborato la leggenda, trasformando Shīrīn nell'essenza della purezza, idealizzazione dell'idea del "femminile". BAUSANI, PAGLIARO 1968, pp. 409-410.

<sup>27</sup> Letteralmente "moina" e "bisogno", queste due parole vengono utilizzate in persiano come complementari per designare gli atteggiamenti del supplice e di colui che si fa desiderare. Questa dinamica viene utilizzata nella cultura persiana per rappresentare l'amore, la relazione del re col suddito e quella di Dio con il credente. ORSATTI 2010, p. 61.

<sup>28</sup> "Per i due amanti il fatto di parlarsi per bocca d'altri, nascosti l'uno all'altra da una tenda, adottando i moduli della poesia classica d'amore, rappresenta una vera e propria cura. (...) Khosrow riconosce, questa volta sinceramente, i suoi torti nei confronti di Shīrīn e finalmente parla da innamorato e non da re. (...) non sa che dietro la tenda c'è Shīrīn; perciò è sincero, e riesce a parlare senza farsi accecare dalla passione. Shīrīn, da parte sua, smette il suo atteggiamento altero e risentito (...) che l'aveva condotta quasi alla pazzia". ORSATTI 2010, p. 62.

Dopo aver usurpato il trono, approfittando della tendenza del padre a una vita pia e tranquilla, si macchiò di parricidio. Si insinuò nella stanza dove il padre dormiva e, senza far rumore, lo accoltellò. Il re,

col fianco strappato mentr'era in dolce sonno, aprì d'un subito gli occhi e  
si vide morto<sup>29</sup>;

nonostante ciò, evitò qualsiasi rumore per non svegliare Shīrīn, perché non voleva turbare il sonno dell'amata moglie. Sicuramente, il risveglio non fu scevro da grande turbamento e disperazione, alla scoperta del cadavere dell'amato marito.

La donna, bramata dall'assassino, finse di accettare la proposta di matrimonio del figliastro, ponendo come condizione quella di poter salutare, per l'ultima volta, il defunto marito.

Entrata nella cripta, si stese al lato dell'amato, labbro a labbro e corpo a corpo, e si trafisse il petto sul cadavere di Khosrow. Il poeta, commosso per la tragica fine, conclude il poema con una preghiera a Dio per i due amanti, seppur pagani.

*Ricodificazione operata in ambito islamico e alcuni esempi*

Ho così spogliato dai suoi fianchi i cenci della lingua persiana,  
e ne ho rivestiti i sensi dei fini drappi dell'eloquenza araba.

(AL-BUNDĀRĪ)<sup>30</sup> (II, 277)

La letteratura neo-persiana<sup>31</sup>, nella quale si annoverano le opere del poeta Neẓāmī<sup>32</sup>, riflette il processo dell'inserimento della cultura arabo-musulmana all'interno del *background* iranico, operando un processo sincretico fra l'Islam e le caratteristiche della tradizione e del *folklore* nazionale<sup>33</sup>. Sebbene questo processo si riscontri soprattutto nella lingua, che viene ad assumere un carattere composito dovuto alla mescolanza di parole di origine sia araba sia persiana<sup>34</sup>, anche gli altri campi della cultura non sono scevri da alterazioni. Dunque, su un antico sostrato iranico si sovrappongono fino a confondersi varie componenti allo gene in tutti i campi delle arti e della cultura: dalla letteratura alle iconografie, dall'architettura all'arte tessile; dando vita in questo modo a un nuovo "linguaggio culturale" inedito e originale. Il passaggio dei "contenuti culturali" iraniani attraverso la mediazione arabo-islamica è stato indagato da molti studiosi, per esempio il Nöeldeke o il

<sup>29</sup> BAUSANI, PAGLIARO 1968, p. 411.

<sup>30</sup> Nel XIII sec. al-Bundārī tradusse in arabo la prosa dello *Shahname* di Ferdowsi per la corte damascena di al-Mu'azzam. Il passo riportato è tratto dalla fine dell'opera. GABRIELI 1971, p. 211.

<sup>31</sup> Con letteratura neo-persiana si intende l'insieme delle opere redatte in lingua neo-persiana, ovvero la fase del persiano successiva alla conquista arabo-musulmana dell'Iran (PAUL 2013, *Encyclopædia Iranica*).

<sup>32</sup> L'autrice ha scelto la versione di Neẓāmī perché alcune particolarità del poema, come ad esempio la caratterizzazione psicologica di Shīrīn (BAUSANI, PAGLIARO 1968, p. 412), che contribuiscono a renderlo una delle opere più importanti della letteratura persiana, fanno sì che sia esemplificativo del sincretismo raggiunto durante il processo di ricodificazione del linguaggio etno-antropologico.

<sup>33</sup> GABRIELI 1957, p. 347.

<sup>34</sup> GABRIELI 1957, p. 347.

Gabrieli, ma a noi interessa rilevare un “effetto” della “nuova” cultura persiana che ha interessato la toponomastica. In effetti, durante questo processo, alcuni edifici costruiti in epoca sasanide in Iran persero la loro funzione originaria che venne nei secoli successivi dimenticata dagli autoctoni. Questa perdita della memoria storica produsse un vuoto che venne riempito attingendo all’*èpos* lirico-narrativo il quale, a sua volta, si formò attraverso un analogo meccanismo sincretico e si affermò gradualmente sino a raggiungere l’apice nel XII secolo; la toponomastica tradizionale, dunque, si configura come uno dei più significativi indicatori di questo processo di ricodificazione.

Nei poemi persiani è possibile rilevare vicende con personaggi storici come protagonisti, ad esempio, Alessandro il Grande, Khosrow o Baharam; già tratteggiati nelle pagine dello *Shahname* di Ferdowsi<sup>35</sup>, vennero poi ripresi da altri autori medievali. Così come nell’Occidente cristiano – in cui molte figure storiche assumono uno *status* ascrivibile alla leggenda – così anche i personaggi che costellano le pagine dell’epica arabo-persiana si iscrivono indelebilmente nel repertorio dell’immaginario epico-lirico della cultura persiana.

In particolare, la celebre storia dell’amore tormentato fra il re sasanide e della sua sposa cristiana divenne soggetto di numerosi romanzi in versi, in curdo, in persiano e in turco<sup>36</sup>, affermandosi come un paradigma dell’amor cortese. I poeti dell’epoca islamica attinsero alla ricca tradizione orale che sopravvisse alla conquista arabo-musulmana,

ammantandosi di tratti leggendari e aggiunte fantasiose<sup>37</sup>.

Ma dietro ogni leggenda c’è un fondo di verità: in effetti il sovrano sasanide Khosrow sposò una donna cristiana chiamata Shīrīn e, sebbene non si fosse mai convertito, dimostrò per il cristianesimo delle indubbe simpatie, attraverso frequenti donazioni ai santuari cristiani<sup>38</sup>. Il matrimonio fra Khosrow II e Shīrīn ebbe storicamente luogo nel 592 o nel 593<sup>39</sup>.

Tra altri riferimenti storici tramandateci dal poeta persiano possiamo elencare: la deposizione e l’imprigionamento del re sasanide Hormoz (579-590 d.C.)<sup>40</sup>; l’insurrezione comandata da Bahrām Čubi, che costrinse Khosrow a richiedere l’aiuto dell’imperatore Maurizio di Bisanzio<sup>41</sup>. In realtà, sebbene né Ferdowsi né Nezāmī menzionino la fede cristiana di Shīrīn, questa sembrerebbe ormai accertata

<sup>35</sup> Poeta vissuto tra il X e l’XI secolo, il suo “*Libro dei Re*” gli fu commissionato dal sovrano ghaznavide Mahmud. BAUSANI, PAGLIARO 1968, pp. 364-367.

<sup>36</sup> MASSÉ 1978, p. 794.

<sup>37</sup> MENEGHINI 2017, p. xviii.

<sup>38</sup> FRYE 2006, p. 166. Non è storicamente accertato, ma sembra che Shīrīn fosse monofisita, e durante le persecuzioni di questi durante il dominio dei nestoriani, molti cristiani si rifugiarono in Persia. FRYE 2006, pp. 171-172.

<sup>39</sup> Fra le altre cose, è testimoniato da offerte votive, ovvero un piatto, una croce e altro vasellame d’oro inviati dal Re dei Re a una chiesa di Antiochia. SHALEM 1994, p. 80, n. 9.

<sup>40</sup> Molto edulcorata dal poeta: pare che Khosrow fosse partecipe alla ribellione contro il padre. ORSATTI 2006, *Encyclopædia Iranica*.

<sup>41</sup> ORSATTI 2006, *Encyclopædia Iranica*.

da varie fonti storiografiche e spiegherebbe perfettamente l’attesa tormentata provata dai due amanti nei due poemi: l’appartenenza al Cristianesimo della principessa armena rendeva infatti inaccettabile che sposasse il re dei persiani<sup>42</sup>.

Come si riscontra nella toponomastica, la storia di Khosrow e Shīrīn fu impiegata nella reinterpretazione di edifici abbandonati e in rovina la cui vera origine e funzione si era da tempo persa memoria: è il caso del sito di Qasr-e Shīrīn<sup>43</sup>, il “Castello di Shīrīn”; per cui il palese rimando alla bella sposa di Khosrow ci è stato tramandato dalle numerose fonti storiografiche di epoca arabo-musulmana<sup>44</sup>. Questa interpretazione è basata soprattutto sul fatto che il sito sia vicino Kermanshāh, sulla strada che porta a Ctesifonte (*Fig. 1*); esattamente dove i vari poemi tramandateci attraverso il “Rinascimento Persiano” localizzano il castello costruito dalle ancelle invidiose dell’armena.

Ibn Rustah, nel X secolo, descrive così Qasr-e Shīrīn:

La route (per giungere da Khaniqin), tantôt plate, tantôt accidentée, passe par le village de Sawamardan, puis par Wadi Hulwan, et aboutit à Qasr Shirin. C’est une bourgade située en plaine, entourée d’une muraille en pierre. On y voit une immense salle d’audience, bâtie en briques et plâtre, que flanquent tout autour des chambres communicantes et dont les portes donnent accès à la salle centrale. L’estrade est dallée en marbre<sup>45</sup>.

Nonostante Qasr-e Shīrīn sia stato molto danneggiato negli anni Ottanta del secolo scorso durante la guerra tra Iraq e Iran<sup>46</sup>, la letteratura scientifica al riguardo è piuttosto corposa. Il sito si trova a circa 30 km dal confine iraniano con l’Iraq, sulla strada che collega Kermanshāh con Baghdad<sup>47</sup>. È costituito da due edifici principali, il cosiddetto *chahār qāpū* (*Fig. 2*), letteralmente “quattro porte” e il *‘imārat-e Khosrow*, “palazzo di Khosrow”<sup>48</sup>. Vi è, infine, un terzo edificio, conosciuto come *Haush Qari*, che purtroppo non è stato seriamente esplorato dopo la visita di J.

<sup>42</sup> ORSATTI 2006, *Encyclopædia Iranica*.

<sup>43</sup> Situato a nord-ovest del distretto di Ardilān (conosciuto anche come Kurdistān Iraniano), sulla riva destra del fiume Ḥulwānrūd. STRECK, LASSNER 1978, p. 730.

<sup>44</sup> Ad esempio, ibn Rustah, Ya’ qūbī, Yāqūt e al-Qazwini. Per un commento completo, vd. STRECK, LASSNER 1978, pp. 730-731; MASSÉ 1978, pp. 793-795. In particolare, Yāqūt, riporta che Khosrow avrebbe fatto erigere due fortezze per l’amata Shīrīn: una sul Ghamasiāh e l’altra sullo Zāyanda Rūd. La fortezza eretta nell’area di Iṣfahān sarebbe poi stata distrutta nei secoli a venire durante i molteplici assedi subiti dalla città. DUVA 2016, p. 37. Inoltre, viene riportato da Yāqūt che il castello sarebbe stato promesso dal re alla sua favorita durante un momento di ebbrezza; dunque, Shīrīn avrebbe chiesto al musico Pehlīd di comporre un canto che ricordasse la promessa al sovrano, in cambio delle sue proprietà di Iṣfahān. BARBIER DE MEYNARD 1960, p. 449.

<sup>45</sup> Dalla traduzione di ibn Rustah fornita da WIET 1955, p. 191.

<sup>46</sup> WIESEHÖFER 2001, p. 162; CHARLESWORTH 1987, p. xvi: “The town has been razed to the ground, including apparently the Sasanian *chahār qāpū* and *Imārat- i Khosrow*.” Il sito venne occupato dalle forze armate irachene a causa della sua posizione strategica sulla via per Baghdad. GIELING 2006, pp. 572-581.

<sup>47</sup> Baghdad è a 30 km a sud da Ctesifonte.

<sup>48</sup> REUTHER 1967, p. 554. Recenti ipotesi datano all’età abbaside il palazzo; sia i risultati della termoluminescenza effettuata sulla malta dei mattoni cotti sia la presenza di frammenti di materiale ceramico di epoca islamica confermerebbero una cronologia comparabile a quella di Samarra (VIII secolo). MORADI 2012, pp. 332-333.

de Morgan effettuata nel corso del XIX secolo<sup>49</sup>. Secondo alcuni studiosi, come Minorsky, il complesso potrebbe aver svolto funzione venatoria<sup>50</sup>, altri, primo fra tutti Herzfeld, hanno invece ipotizzato una funzione religiosa, soprattutto in virtù della presenza del *chahār qāpū*, dotato di una cupola che sorge dal centro della corte<sup>51</sup>. Infatti, in ambito iranico pre-islamico, ogni edificio con quattro aperture (il cosiddetto *chahār tāq*<sup>52</sup>) sormontato da cupola, viene identificato con un tempio del fuoco. Recentemente, l'interpretazione religiosa è stata messa in discussione: nessuna fonte riferisce infatti dell'esistenza di un tempio del fuoco in questa zona; inoltre, non solo le dimensioni sono ben maggiori dei templi del fuoco indagati finora, ma l'esistenza di un intero complesso che circonda il *chahār qāpū* rende l'interpretazione funzionale della struttura assai problematica<sup>53</sup>. Attualmente, alcuni studiosi datano l'edificio all'epoca di Khosrow II Parviz, mentre altri avanzano una cronologia più tarda, immediatamente successiva alla conquista arabo-musulmana<sup>54</sup>. Esempi dell'aspetto "folkloristico" raggiunto nell'identificazione di questi edifici si riscontrano nelle cronache dei viaggiatori europei che nel XIX secolo intrapresero il "Tour de Perse". Ad esempio quando J.P. Ferrier intraprese i suoi vagabondaggi per la Persia nel 1856, incappò nel villaggio di Qasr-e Shīrīn, citando la storia dei due amanti:

The Persians, who delight only in the marvellous, have not failed to write a host of legends on this locality, most of them in honour of the beautiful Shīrīn and her love Farhad, the famous sculptor, to whom they attribute the most gigantic works<sup>55</sup>.

Le rovine di un acquedotto lungo cinque parasanghe<sup>56</sup> costruito nelle vicinanze del castello vengono interpretate dagli abitanti del luogo come opera di uno spaccapietre innamorato per far sì che il latte prodotto negli alti pascoli raggiungesse il castello dell'amata. In questa tradizione folkloristica riecheggiano i fatti tramandati dal poema di Nezāmī. Un altro viaggiatore, J.S. Buckingham, riporta come presso Qasr-e Shīrīn si trovasse un tempo dei parchi e due palazzi, opera del celebrato architetto e scultore Farhad, amante di Shīrīn. Uno di questi palazzi, chiamato Berzmahan, fu costruito per Shīrīn stessa, mentre l'altro era il palazzo dal quale Khosrow supervisionava le sue truppe<sup>57</sup>. Inoltre, il bassorilievo di Taq-e Bostan (*Fig. 3*) raffigurante una donna

<sup>49</sup> SINISI 2005, p. 390.

<sup>50</sup> MINORSKY 1938, p. 623.

<sup>51</sup> HERZFELD 1934, p. 88.

<sup>52</sup> Letteralmente "quattro archi". Questo termine moderno viene utilizzato per un elemento architettonico di pianta cruciforme consistente in quattro archi tra quattro pilastri angolari, con una cupola su trombe angolari.

<sup>53</sup> SINISI 2005, p. 391. Date le dimensioni e le differenze strutturali con gli altri edifici identificati come templi del fuoco, allo stato delle conoscenze attuali il *chahār qāpū* di Qasr-e Shīrīn costituirebbe un *unicum*.

<sup>54</sup> HUFF 1990, p. 637.

<sup>55</sup> FERRIER 1971, p. 12.

<sup>56</sup> Il *farsakh*, o parasanga, misura che equivale a circa 5,6 km.

<sup>57</sup> BUCKINGHAM 1830, p. 60.



e un uomo vengono descritti da Buckingham identificandoli con Khosrow che gode delle carezze di Shīrīn<sup>58</sup>.

Si ritiene opportuno citare anche De Sacy, giunto in Persia alla fine del XVIII secolo: egli, inoltre, riporta una più antica testimonianza riguardante l'attribuzione del sito di Qasr-e Shīrīn al re Khosrow, suo amante e marito. Il poeta Hamdullah ibn Aboubecr nel XV secolo scrisse un'opera "universale" dove, nel capitolo riguardante la geografia, viene descritta Kermanshāh:

C'est dans les environs de cette ville qu'est le sofa de Shirin (ou, suivant un autre manuscrit, de Schebdiz<sup>59</sup>), fait par Khosrou Parviz. Ce prince avoit aussi fait faire dans la campagne près de Kirmanschah, un jardin de deux parasanges de long, sur autant de large<sup>60</sup>.

Inoltre, De Sacy esplica come la parola *sofa* non sia traducibile in francese, e indica "une espèce d'estrade plus élevée que le reste de l'appartement"<sup>61</sup>.

Altri riferimenti alla storia dei due amanti sono rintracciabili nella toponomastica idrografica: secondo Ibn al-Balkhī le sorgenti del fiume Shīrīn si trovano nel distretto di Bāzrang<sup>62</sup>. Yāqūt riporta come il fiume nasca nelle montagne di Dinar, nel Fārs, in particolare nel cantone di Descht-Barim o Bariq, irriga il territorio del Gouherkan per poi gettarsi in mare presso le coste di Djennabeh<sup>63</sup>.

È importante osservare come, per usare le parole di Ferrier:

All the monuments in Persia, of which the origin is unknown, are exclusively attributed by the Persians either to Farhad or to Rostam<sup>64</sup>.

### Conclusione

Vedo ciò che deve essere, e scelgo la via  
 Del silenzio poiché non c'è più niente da dire  
 Ma per i persiani piangerò, e per  
 La Casata di Sasan annientata da questa guerra  
 Ahimè per la grande corona e il trono, per tutto  
 Lo splendore ora destinato a cadere.

(FERDOWSI)<sup>65</sup>

<sup>58</sup> BUCKINGHAM 1830, p. 217, 228: "The traditions of the country say, that the central one is Khosrou Parviz, with Shirine, his bride, on his right, and Shapoor, his minister, on his left. I was struck with nothing peculiar in these figures, except that the queen holds a vase in her left hand, as if pouring water from it". Questa tradizione proviene dalle pagine del *Mu'jam al-buldān - Il dizionario dei paesi* di Yāqūt. MASSÉ 1978, p. 794.

<sup>59</sup> Shebdiz è il nome del cavallo di Khosrow.

<sup>60</sup> DE SACY 1793, p. 235.

<sup>61</sup> DE SACY 1793, p. 235.

<sup>62</sup> LE STRANGE 1912, p. 334.

<sup>63</sup> BARBIER DE MEYNARD 1912, p. 367.

<sup>64</sup> FERRIER 1971, p. 13. Rostam è un eroe dell'epica persiana, le cui gesta sono cantate da Ferdowsi, vd. PIZZI 1888.

<sup>65</sup> Nel suo *Shahname*, Ferdowsi ci fornisce la lunga lettera scritta dal generale Rostam al fratello prima della sconfitta a Qadisiya ad opera degli arabo-musulmani. KENNEDY 2008, p. 107.

Una delle motivazioni che potrebbe aver spinto la popolazione dell'Iran, ormai convertitasi in gran parte all'Islam, a rievocare, tramite la toponomastica, eroi e re dell'*épos* potrebbe ricollegarsi a un sentimento di auto-consapevolezza e di auto-determinazione: infatti, gli antichi fasti del passato sono mantenuti ed esaltati attraverso la rievocazione. Dunque, nella letteratura medievale la memoria storica collettiva riemerge dal "sostrato" iranico autoctono al quale era stata relegata dalla ricodificazione operata dall'Islam.

Dopotutto, l'avvento di una nuova cultura realizza un nuovo sincretismo mantenendo gli elementi pre-islamici come punto di partenza e non attuando un'epurazione totale del passato: sebbene vengano ridefiniti i modelli culturali, questi rimangono ben vivi nella coscienza collettiva iranica.

La rivisitazione della topografia attraverso una lente retrospettiva falsata dalla volontà di affermare delle caratteristiche tipicamente "persiane" contribuisce a creare un vero e proprio mondo alternativo attraverso i toponimi che rievocano un passato glorioso e rielaborato.

Nel corso del cosiddetto "Rinascimento Persiano"<sup>66</sup>, alcuni personaggi storici e le vicende che li videro coinvolti subirono un vero e proprio processo di ristrutturazione, in luce di una riformulazione di caratteristiche, moduli ed elementi autoctoni: i letterati persiani erano spinti dal desiderio di preservare una storia etnico-nazionale e promossero la letteratura come mezzo per costruire "un'identità Iraniana".

Khosrow si trasforma così nell'archetipo del "buon re" iranico, il cui regno prospera grazie alla sua saggezza e alla sua lungimiranza, qualità spesso attribuibili ai buoni consigli dispensati dalla moglie Shīrīn. In questo caso, la donna non è dunque solo l'inerte "fanciulla amata", bensì riveste il ruolo fondamentale di "specchio del sovrano", ove possano riflettersi tutte i pregi e le virtù dell'uomo: la loro storia d'amore viene rielaborata alla luce della nuova religione, divenendo il paradigma dell'amor cortese e fornendo, anche, lo spunto per alcune metafore di carattere mistico tipiche della corrente del sufismo. Allo stato attuale delle conoscenze non è possibile comprendere o identificare in maniera inconfutabile la funzione di edifici quali quelli della piana di Qasr-e Shīrīn, anche e soprattutto alla luce dei recenti danni subiti. Tuttavia, il processo di ridefinizione culturale di cui sono stati oggetto porta a elaborare una riflessione concernente l'approccio metodologico degli studi archeologici che evidenzia come sia importante non sottovalutare la rilevanza di un'accurata valutazione della "memoria storica". In virtù di questo connubio tra archeologia ed etno-antropologia, un punto di conclusione (se non magari uno spunto iniziale) potrebbe essere riassunto nella seguente domanda: per quanto sia comunque fondamentale ricercare la "realtà storica" evenemenziale, non potrebbe essere ugualmente indispensabile analizzare e valutare gli eventi storici attraverso la "lente folkloristica" distorta dalle percezioni degli autoctoni?

DOMIZIANA ROSSI  
Cardiff University  
rossidomiziana@gmail.com

<sup>66</sup> A tal proposito, si riporta la frase espressa da Ashraf: "It is widely acknowledged that the rise of the Persian literature during the 9th -11th centuries significantly helped the reconstruction of a distinct Iranian cultural identity during the medieval Islamic era. (...) the new literature soon developed from a simple, popular folk poetry to the language of the court and the bureaucracy, producing a stylistically refined and sophisticated poetry". ASHRAF 2006, pp. 507-522.

## BIBLIOGRAFIA

- ASHRAF 2006: A. ASHRAF, "Iranian identity. III. Medieval Islamic Period", in *Encyclopædia Iranica*, vol. XIII, Fasc. 5, 2006, pp. 507-522.
- BARBIER DE MEYNARD 1970: C.A. BARBIER DE MEYNARD (éd.), *Dictionnaire géographique, historique et littéraire de la Perse et des contrées adjacentes*, Paris-Amsterdam 1970 (Ed. orig. 1861).
- BAUSANI, PAGLIARO 1968: A. BAUSANI, A. PAGLIARO, *La letteratura persiana*, Firenze-Milano 1968 (Ed. orig. 1960).
- BAUSANI 2006: A. BAUSANI, *Le sette principesse*, Milano 2006 (Ed. orig. 1982).
- BUCKINGHAM 1930: J.S. BUCKINGHAM, *Travels in Assyria, Media and Persia*, vol. I, London 1930 (Ed. orig. 1830).
- CHARLESWORTH 1987: M. CHARLESWORTH, "Preliminary report on war-damaged cities and sites in south-western and western Iran", in *Iran, Journal of the British Institute of Persian Studies* XXV, 1987, pp. xv-xvi.
- CHRISTENSEN 1971: A. CHRISTENSEN, *L'Iran sous les Sassanides*, Osnabrück 1971.
- DE SACY 1793: S. DE SACY, *Mémoires sur diverses antiquités de la Perse, et sur les médailles des rois de la dynastie des Sassanides; suivis de l'Histoire de cette Dynastie, traduite du Persan de Mirkhond*, Paris 1793.
- DUVA 2016: F. DUVA, *Isfahān: fonti e urbanistica tra VIII e X secolo*, Tesi di laurea magistrale in Archeologia, Università "La Sapienza" di Roma, a.a. 2015-2016 (non edita).
- FERRIER 1971: J.P. FERRIER, *Caravan Journeys and wanderings in Persia, Afghanistan, Turkistan and Beloochistan; with historical notices of the countries lying between Russia and India*, England 1971 (Ed. orig. 1856).
- FLANDIN, COSTE 1843-54: E. FLANDIN, P. COSTE, *Voyage en Perse*, Paris 1843-54.
- FRYE 2006: J.N. FRYE, "The political history of Iran under the Sasanians", in E. YARSHATER (Ed.), *The Cambridge History of Iran*, vol. 3 (1), Cambridge 2006, pp. 116-180 (Ed. orig. 1983).
- GABRIELI 1957: F. GABRIELI, "La letteratura persiana", in *Le civiltà dell'Oriente: la Letteratura*, vol. II, Roma 1957, pp. 345-394.
- GABRIELI 1971: F. GABRIELI, "L'epopea firdusiana e la letteratura araba", in AA.VV., *La Persia nel Medioevo*, Atti del Convegno Internazionale (Roma 1970), Accademia Nazionale dei Lincei, Quaderno n. 160, 1971, pp. 209-213.
- GIELING 2006: S.M. GIELING, "Iraq. VII. Iran-Iraq war", in *Encyclopædia Iranica*, vol. XIII, Fasc. 6, pp. 572-581.
- HERZFELD 1936: E. HERZFELD, *Archaeological History of Iran*, Oxford 1936.
- HUFF 1990: D. HUFF, "Čahārtāq", in *Encyclopædia Iranica*, vol. IV, Fasc. 6, pp. 634-642.
- KENNEDY 2008: H. KENNEDY, *Le grandi conquiste arabe*, Roma 2008.
- KLEISS 2015: W. KLEISS, *Geschichte der Architektur Irans*, Berlin 2015.
- LE STRANGE 1912: G. LE STRANGE, "Description of the Province of Fars, in Persia, at the Beginning of the Twelfth Century A.D. Translated from the MS. of Ibn-al-Balkhi in the British Museum (Continued from the January Journal, p. 30)", in *Journal of the Royal Asiatic Society of the Great Britain and Ireland*, 1912, pp. 311-339.
- MASSÉ 1978: H. MASSÉ, "Farhād", in *The Encyclopaedia of Islam*, vol. II, Leiden 1978, pp. 793-795.
- MINORSKY 1938: V. MINORSKY, "Geographical Factors in Persian Art", in *Bulletin of the School of Oriental Studies* 9, 3, London 1938, pp. 621-652.
- MORADI 2012: Y. MORADI, "Imarat-e Khosrow in View of the First Season of the Archaeological Excavations [Emārat-e Xosrow dar partu-ye noxostin fas-e kavoshhā bāstānshenāxti]", in H. FAHIMI, K. ALIZADEH (ed.), *Nāmvarnāmeḥ. Papers in honour of Massoud Azarnoush*, Tehran 2012, pp. 350-359.
- ORSATTI 2006: P. ORSATTI, "Kosrow o Širin", in *Encyclopædia Iranica*, online edition, < <http://www.iranicaonline.org/articles/kosrow-o-sirin> >.

- ORSATTI 2010: P. ORSATTI, "L'incomprensione tra gli amanti nel poema Khosrow e Širin di Nezami", in *Kervan - Rivista Internazionale di studi afroasiatici* 7-11, 2010, pp. 59-64.
- PAUL 2013: L. PAUL, "Persian Language i. Early New Persian", in *Encyclopædia Iranica*, online edition, <<http://www.iranicaonline.org/articles/persian-language-1-early-new-persian>> [accesso il 9 novembre 2013].
- PIZZI 1888: I. PIZZI (a cura di), *Il libro dei Re*, vol. VIII, Torino 1888.
- PIZZI 1894: I. PIZZI, *Storia della poesia persiana*, vol. II, Torino 1894.
- PROPP 1988: V. JA. PROPP, *Morfologia della fiaba*, Torino 1988.
- REUTHER 1967: O. REUTHER, "Sāsānian architecture", in *A Survey of Persian Art*, vol. II, 1967.
- ROTA 1991: G. ROTA, "Nezāmi e Širin: considerazione sulla nascita di una leggenda", in *Atti del Quinto Simposio Internazionale di Arte Armena* (Venezia, Milano, Bologna, Firenze 20 maggio-5 giugno 1988), San Lazzaro-Venezia 1991, pp. 765-783.
- SHALEM 1994: A. SHALEM, "The fall of al-Madā'in: Some Literary References Concerning Sasanian Spoils of War in Mediaeval Islamic Treasuries", in *Iran, Journal of the British Institute of Persian Studies* 32, 1994, pp. 77-82.
- SINISI 2005: F. SINISI, "Qasf-e Shirin", in *Enciclopedia Archeologica*, vol. "Asia", Roma 2005, pp. 390-391.
- STRECK, LASSNER 1978: M. STRECK, J. LASSNER, "Kašr-i Shīrīn", in *The Encyclopaedia of Islam*, vol. IV, Leiden 1978, pp. 730-731.
- WIESEHÖFER 2001: J. WIESEHÖFER, *Ancient Persia: from 550 BC to 650 AD*, Londra-New York 2001.
- WIET 1955: G. WIET (éd.), *Les Atours Précieux par Ibn Rusteh*, Le Caire 1955.



Fig. 1. Immagine satellitare estrapolata da Google Earth© che mostra il sito di Qasr-e Shīrīn e la sua distanza da Ctesifonte

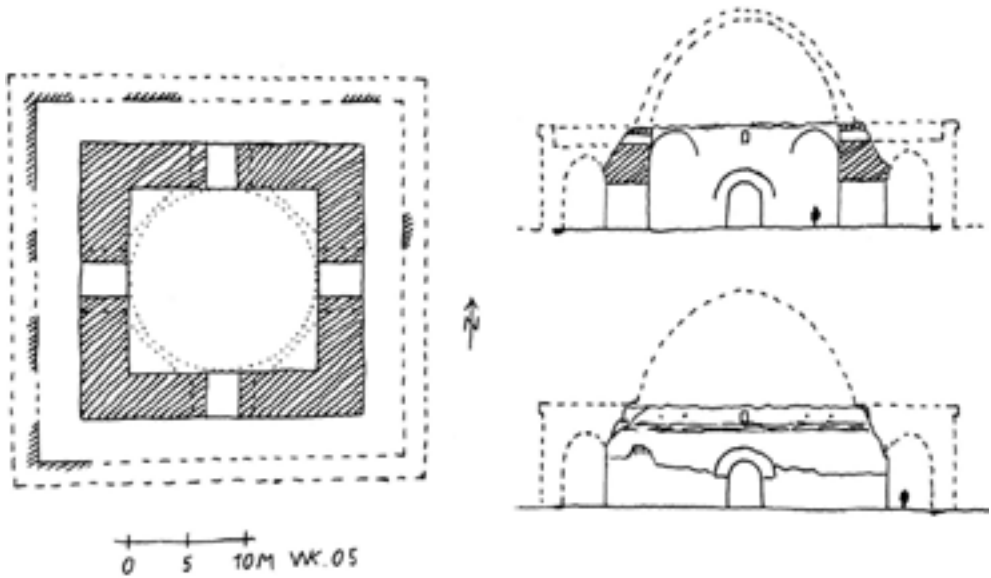


Fig. 2. Proposta di ricostruzione del *Chahār qāpū* di Qasr-e Shīrīn (KLEISS 2015)



Fig. 3. Grotte di Taq-e Bustan disegnate da Eugène Flandin (FLANDIN, COSTE 1843-54 [1840-41])



Per vedere il filmato integrale della relazione inquadrare con un'applicazione dedicata il QR Code sovrapposto all'immagine

**IEROGAMIA AL MUSEO.**  
**EROS E VISIONE DELLA VERITÀ NELL'OSSERVANZA TANTRICA<sup>1</sup>**

*Sukhabhave na bodhīh syat mata ya sukharupini<sup>2</sup>*

(senza beatitudine non c'è risveglio,  
 poiché il risveglio coincide con la beatitudine)

(ADVAYAVAJRA, *Mahasukhaprakasha*, XI sec. E.C.)

[...] i rapporti sessuali contengono un enigma che non  
 può essere dissolto nelle banalità della comunicazione.

(M. PERNIOLA, *Miracoli e traumi della comunicazione*, Torino 2009, p. 88.)

Nelle ideologie religiose che hanno origine nel subcontinente indiano, le principali divinità sono quasi sempre venerate come coppie, venendo il divino in questi contesti culturali prevalentemente interpretato come *unio mystica* tra atto cognitivo (che nell'Induismo ha valenza maschile e nel Buddhismo femminile) e la potenza generatrice (a valenza femminile nell'Induismo, maschile nel Buddhismo).

Nelle religioni del subcontinente, l'esposizione di un sistema di riferimento ideologico può essere preceduta dalla descrizione dell'atto d'amore cui si accinge una coppia divina, oppure essere il sistema stesso considerato preliminare all'atto d'amore. L'osservanza tantrica (il complesso di dottrine esoteriche afferente all'Induismo, al Buddhismo, al Jainismo, al Bon e, ma più di recente, al Sikhismo) in effetti implica anche il 'sacro connubio sessuale' (in sanscrito: *mithuna* o *maithuna*) indirizzato alla rapida quanto efficace attivazione delle energie spirituali.

Quando il 'respiro' (*prana*), i 'fluidi seminali' (*rasa*) e le 'energie psichiche' (*manas*) della coppia tantrica circolano gli uni negli altri si sperimentano esperienze che i

<sup>1</sup> Parte di queste riflessioni sono state esposte dall'autore in varie occasioni, fra le quali: *La dea della potenza: i culti dell'aspetto femminile della divinità in India*, conferenza per la XIII Settimana per i Beni Culturali e Ambientali, MNAO, 3 aprile 1998; *Il Nettare della Compassione: il simbolismo del sangue nel Vajrayana indo-tibetano*, conferenza per il Convegno Nazionale *Mysterium Sanguinis* organizzato dalla Università Ca' Foscari, dall'AVIS e dalla Venetian Academy of Indian Studies, Venezia, 7-8 novembre 1998; *La 'preziosa rinascita umana': una introduzione all'antropologia buddhistica*, conferenza per il ciclo Incontri con l'Oriente, MNAO e ISIAO, Roma, 2 febbraio 1999; *Rite as thesis in Indo-Tibetan vajrayana*, conferenza per il Ninth Seminar of the International Association for Tibetan Studies (IATS), Università di Leiden, 26 giugno 2000; *Theosis in Tibetan Buddhism*, relazione tenuta il 20 dicembre 2009 nel sub-theme 'Spiritual Practice' per il Convegno Internazionale Contribution of Tibetan Culture to Global Understanding - Progress and Prospects organizzato dal 18 al 20 dicembre 2009 presso l'India International Centre dalla Tibet House in New Delhi; *Per mezzo di quelle stesse azioni per le quali i mortali giacciono nell'inferno per centinaia di milioni di anni, lo yogin è liberato*, intervento per il Convegno Il volo della fenice Le migrazioni dello Spirito (dal mondo classico al monachesimo), organizzato da Simmetria presso il Centro Russia Ecumenica, Roma 7 febbraio 2010; *La passione e l'ascesi: amare l'incondizionato*, conferenza per l'iniziativa Innamorati dell'arte, MNAO, 14 febbraio 2010; *Passione senza possesso. L'amore come servizio disinteressato rivolto al bene degli esseri nella tradizione buddhistica mahayana-vajrayana*, conferenza per l'iniziativa Innamorati dell'Arte, MNAO, 9 febbraio 2012.

<sup>2</sup> Per la grafia dei termini sanscriti si è optato per un criterio che tiene conto della trascrizione fonetica semplificata, limitandosi ad adattare i diversi lemmi alla pronuncia il meno approssimata possibile dell'italiano, rispettando al meglio gli equivalenti segni alfabetici originali e utilizzando una delle convenzioni internazionali vigenti che vuole la lettura delle vocali secondo la pronuncia dell'italiano e la lettura delle consonanti secondo la pronuncia dell'inglese (es.: g sempre gutturale anche di fronte alla e e alla i, j come in 'gelato', ch come in 'cilegia', sh per il suono 'sc').



testi pertinenti descrivono come difficilmente descrivibili a chi non le abbia in sé già inverate.

Gli stessi testi alludono a questo proposito all'instaurarsi di una complessa interdipendenza emozionale finalizzata alla creazione di un ambiente perfetto (*mandala*), pervaso di beatitudine e sapienza, nel cui centro, vibrante di gioia, risiede la coppia divina così divenuta pronta a dedicarsi efficacemente alla realizzazione del vero bene degli esseri.

La trasformazione delle varie essenze psichiche (costituenti una sorta di sinapsi tra la parte fisiologica visibile e quella intellettuale invisibile), nonché dei fluidi e dei tessuti corporei, porterà alla deificazione o 'teosi' (*theosis*) dell'adepto, vale a dire la trasformazione dell'essere umano ordinario in un nume eternamente beato e consapevole in cui l'adepto vuole identificarsi.

La teosi si rivela alla fine essere proprio una trasformazione fisica: l'adepto non rinnega il corpo, e dunque i sensi, ma se ne serve come uno strumento necessario alla propria e altrui<sup>3</sup> salvezza dal 'ciclo delle rinascite' o *samsara*. All'accelerazione di tale trasmutazione del corpo mortale il tantrismo applica la propria disciplina quale articolato complesso di metodologie impregnate sul concetto di identità tra macrocosmo e microcosmo, tra dio e uomo.

In virtù della propensione non dualistica tipica dello *yoga*, il corpo non viene infatti svalutato, ma al contrario valorizzato all'estremo: nello *yoga* il 'luogo pervaso dal sacro potere' (*pitha*) più importante per l'adepto è infatti il suo proprio corpo. Questo *fanum* incarnato, la porzione materiale della persona, è a volte suddiviso in cinquantuno parti quante sono le lettere dell'alfabeto sanscrito. Sulla terra esisterebbe poi un certo numero di luoghi sacri, ciascuno dei quali è il riflesso geografico della complessa quanto minuziosa meta-fisiologia del *tantra*.

Avviandosi alla conclusione della prima parte di questo intervento, rimane opportuno fornire – sia pure in sintesi estrema – un complemento a quanto finora esposto per meglio riferirsi al contesto teoretico pertinente all'opera d'arte sacra che si sta per mostrare.

Nella tradizione buddistica indo-tibetana, gli 'ininterrotti lignaggi di trasmissione spirituale' (*sampradaya*) del *mahayana-vajrayana* hanno preservato fino ai nostri giorni alcuni sistemi, chiamati appunto *tantra*, perseguendo i quali si presume di poter abbreviare, ma sempre con finalità altruistiche, il numero di vite necessarie per conseguire il 'perfetto definitivo risveglio' (*samyaksambodhi*).

Nella ritualistica implicita a questi sistemi, agli esecutori viene richiesto di divinizzare sé stessi sin dall'inizio della liturgia per garantirne il retto quanto efficace compimento<sup>4</sup>. La trasformazione rituale dello spazio e del tempo è ampiamente usata nel *vajrayana*, la cui impalcatura speculativa è impregnata sulla

<sup>3</sup> Caratteristica del 'grande veicolo' *mahayana* è l'enfasi posta sulla motivazione altruistica del 'pensiero del risveglio' (*bodhicitta*), per il quale si cerca l'ottenimento della condizione di un *buddha* non per proprio tornaconto bensì motivati dal desiderio di porsi al servizio degli esseri, servizio reso viepiù efficace dai poteri di un risvegliato.

<sup>4</sup> Cfr. la nota prescrizione *na adevo devam archayet*, nella traduzione che ne dà Tucci: "chi non si trasforma in dio non può venerare un dio" (Tucci 1976, p. 129).

‘compassione empatica’ (*karuna*) e sulla comprensione sapienziale (*prajna*) del modo ultimo d’esistenza dei fenomeni (*shunyata*). Tali coefficienti consentiranno all’adepto di superare il doloroso ‘ciclo delle rinascite inconsapevoli’ (*samsara*) e di diventare un ‘risvegliato’, un *buddha* emancipato da ogni condizionamento, libero soprattutto dal fallire dall’identificare sé stesso con nulla che non sia l’ordine incommensurabile della consapevolezza, finalmente così in grado di realizzare il bene degli esseri trasmigratori.

Quanto mai profittevole l’interpretare i sistemi psico-sperimentali giunti in Tibet dall’India alla luce della doppia valenza costituita, è utile ribadirlo, dalla compassione empatica (rappresentata nel *tantra* buddhistico anche dalle divinità maschili) e dalla visione della verità (nel medesimo ambito rappresentata anche dalle divinità femminili<sup>5</sup>), per valutare l’impatto dei sistemi tantrici sulla metafisica, la moralità e – non ultima – l’arte.

In questo – e forse non esclusivo – contesto, il corpo dell’uomo è concepito alla stregua d’una crisalide dalla quale sorgerà un giorno l’“angelica farfalla”<sup>6</sup>, allegoria eloquente d’una fame di trasformazione che l’umanità almeno ostenta di voler conseguire tramite il completo sviluppo delle potenzialità naturali.

Nella cornice concettuale del *mahayana-vajrayana* a quanto ora descritto ci si preparerebbe soprattutto tramite l’ ‘orgoglio divino’ (*deva-mana*) sviluppato nell’ ‘addestramento periodico di rammemorare la divinità’ (*deva-anusmrti-anupurva-prayoga*) così come fra l’altro previsto dalla ‘pratica formale’ (*sadhana*) dell’esoterico ‘veicolo del frutto’ (*phalayana*)<sup>7</sup> o *tantra*, visualizzando sé stessi come una divinità maschio/femmina indissolubilmente congiunta in ierogamia.

### *Un’opera esemplare*<sup>8</sup>

Shri Heruka Sahaja Chakrasamvara (‘il glorioso terrifico che assiste spontaneamente al processo esperienziale di espansione dei centri psichici’) è personificazione e sintesi di una estesa letteratura liturgico-esoterica; nell’ipostasi raffigurata più di frequente, nel cui teonimo il lemma *paramasukha* (‘beatitudine suprema’) sostituisce *sahaja* (‘coemergenza spontanea’), la componente maschile della divinità presenta

<sup>5</sup> Tra le numerose diadi chiamate a esprimere questa duplice valenza si ritrovano: la ‘serie delle vocali’ (*ali*) e quella delle ‘consonanti’ (*kali*), la madre e il padre, il sole e la luna, *ida* e *pingala* (i due principali canali immaginali, o *nadi*, che scorrono in parallelo lungo l’asse longitudinale del corpo umano), *nada* e *bindu* (‘vibrazione’ e ‘goccia’), *yoni* e *linga* (‘vagina’ e ‘fallo’), *abhava* e *bhava* (‘non divenire’ e ‘divenire’), i fiumi Ganga e Jamuna, e così via; alla condizione non duale (*yuganaddha*), cui le diadi sono teleologicamente dirette, si può alludere tramite termini quali l’ ‘eclisse’ (*rahu*), il ‘canale immaginale centrale’ (*sushumna-avadhuti*), la Sarasvati (il fiume invisibile che sorgerebbe alla confluenza di Ganga e Jamuna).

<sup>6</sup> *Purgatorio*: X, 125.

<sup>7</sup> Opposto quanto complementare all’exoterico ‘veicolo della causa’ (*hetuyana*); nel veicolo del frutto, detto anche dell’effetto, il risveglio – sempre che sussistano le più volte richiamate finalità altruistiche tipiche del *mahayana* – verrà conseguito in un relativamente limitato numero di esistenze spese nella ortoprassi tantrica, laddove nel veicolo causale lo stesso risultato si ritiene venga raggiunto in molte più vite impegnate, seppure in grado eroico, nell’esercizio delle virtù convenzionali.

<sup>8</sup> POLICHETTI 2001, pp. 62-63.

quattro volti e dodici braccia, mentre qui è colta con un solo volto e due braccia, nella positura detta *alidhasana* (ginocchio sinistro piegato verso l'esterno e gamba destra distesa) mentre calpesta due succubi; la figura è stante su di una doppia corolla di fiore di loto in unione sacrale con Vajravaraḥi che abbraccia Heruka avvicinandolo anche con la gamba destra. Nonostante risulti essere stata sottoposta, in epoca recente, a una eccessiva politura, si tratta di un buon esemplare della metallistica himalayana per la qualità dell'esecuzione artistica (*Fig. 1*).

Esposto la prima volta in occasione della mostra *La Tigre e il Fiore di Loto*<sup>9</sup>, collocato in seguito nell'esposizione permanente dei settori Tibet e Nepal del MNAO; opera esemplare scelta per il tema *L'Eros* proposto dall'allora MiBACT nel novembre 2016.

MASSIMILIANO ALESSANDRO POLICHETTI  
 Museo delle Civiltà - Museo d'Arte Orientale 'Giuseppe Tucci'  
 massimilianoalessandro.polichetti@beniculturali.it

#### BIBLIOGRAFIA

- BHATTACHARYYA 1974: N.N. BHATTACHARYYA, *History of the Sakta Religion*, New Delhi 1974.
- BUSSAGLI 1972: M. BUSSAGLI, *Eros indiano*, Roma 1972.
- DASGUPTA 1946: S. DASGUPTA, *Obscure Religious Cults*, Delhi 1946.
- DOUGLAS 1971: N. DOUGLAS, *Tantra Yoga*, New Delhi 1971.
- DOWMAN 1985: K. DOWMAN, *Masters of Mahamudra. Songs and Histories of the Eighty-Four Buddhist Siddhas*, New York 1985.
- FARROW 1992: G.W. FARROW, *The concealed essence of Hevajra Tantra*, Delhi 1992.
- HOPKINS 2008: J. HOPKINS, *Tantric Techniques*, Ithaca 2008.
- KÖPPL 2008: H. KÖPPL (a cura di), *Establishing Appearances as Divine. Rongzom Chözang on Reasoning, Madhyamaka, and Purity*, Ithaca 2008.
- KVÆRNE 1977: P. KVÆRNE, *An Anthology of Buddhist Tantric Songs*, Bangkok 1977.
- LESSING 1968: F.D. LESSING, *Introduction to the Buddhist tantric systems*, Delhi 1968.
- PAL 1988: P. PAL, "The Fifty-one Sakta Pithas", in *Orientalia Iosephi Tucci Memoriae Dicata*, Serie Orientale Roma LVI, 3, Roma 1988, pp. 1039-1060.
- POLICHETTI 1993: M.A. POLICHETTI, "The Performance of Vajrayana Rituals in the Contemporary Urban Context of Italy", in U.M. VESCI (a cura di), *Rtvik Ritualia, an International Series concerning Rituals and their Performers*, vol. II, Delhi 1993, pp. 80-90.
- POLICHETTI 2000: M.A. POLICHETTI, "Vajrayana e società. Un 'sacerdozio laico' per l'Occidente?", in G. CINGOLANI, O. URPI (a cura di), *Luci sull'immortalità. Religioni storiche, movimenti, new age (Futuribili 2/3)*, Gorizia 2000, pp. 220-235.
- POLICHETTI 2001: M.A. POLICHETTI, "Opere d'Arte Sacra dalle Collezioni Statali", in E. DANON, R. DANON (a cura di), *La Tigre e il Fiore di Loto*, Roma-New York 2001, pp. 42-91.
- POLICHETTI 2010: M.A. POLICHETTI, "Devi: colei che inonda i cuori di beatitudine", in L. GIULIANO (a cura di), *India. I volti del sacro*, Roma 2010, pp. 45-50.
- POLICHETTI 2015: M.A. POLICHETTI, "Art and theosis in Tibetan Buddhism", in P. FEDI, M. PAOLILLO (a cura di), *Arte dal Mediterraneo al Mar della Cina. Genesi ed incontri di scuole e stili. Scritti in onore di Paola Mortari Caffarelli*, Palermo 2015, pp. 327-332.
- RAWSON 1973: P. RAWSON, *Tantra. The Indian Cult of Ecstasy*, London 1973.

<sup>9</sup> Presso l'allora Soprintendenza Speciale al Museo Nazionale Preistorico ed Etnografico "Luigi Pigorini", Roma 29 marzo-10 giugno 2001.

- ROBINSON 1979: J.B. ROBINSON, *Buddha's Lions. Abhayadatta. The lives of The Eighty-Four Siddhas*, Berkeley 1979.
- SIMMER-BROWN 2001: J. SIMMER-BROWN, *Dakini's Warm Breath. The Feminine Principle in Tibetan Buddhism*, Boston 2001.
- STEVENS 1990: J. STEVENS, *Lust for Enlightenment. Buddhism and Sex*, Boston-London 1990.
- TENZIN GYATSO 1988: TENZIN GYATSO (XIV Dalai Lama), *The Union of Bliss and Emptiness. A commentary on the Lama Choepa, Guru Yoga Practice*, New York 1988.
- THUBTEN LODEN 1999: THUBTEN LODEN, *Ocean of Indivisible Method and Wisdom*, Melbourne 1999.
- TRI GYALTSEN SENGE 1995: TRI GYALTSEN SENGE, "The Profound Path of the Great Secret. Cloud of Offerings to Please Manjusri", in SHARPA TULKU, R. GUARD (a cura di), *Yamantaka Cycle Texts vol. 1 – Part 1 & 2*, New Delhi 1995.
- TUCCI 1969: G. TUCCI, *Teoria e Pratica del Mandala*, Roma 1969.
- TUCCI 1976: G. TUCCI, *Le Religioni del Tibet*, Roma 1976.
- WAYMAN 1973: A. WAYMAN, *The Buddhist Tantras: light on Indo-Tibetan esotericism*, Delhi 1973.
- WEDEMEYER 2013: C.K. WEDEMEYER, *Making Sense of Tantric Buddhism. History, Semiology, & Transgression in the Indian Traditions*, New York 2013.
- WHITE 1996: D.G. WHITE, *The Alchemical Body. Siddha Traditions in Medieval India*, Chicago 1996.
- WHITE 2003: D.G. WHITE, *Kiss of the Yogini. "Tantric Sex" in its South Asian Contexts*, Chicago 2003.



Fig. 1. Il *buddha* Shri Heruka Sahaja Chakrasamvara in ierogamia con la consorte Vajravahni. Lega di rame, Tibet o Nepal, sec. XVIII, h. cm 19,5. MuCiv - MAO inv. 22728. Esercizio del diritto di acquisto presso l'Ufficio esportazione di Milano, autorizzato con decreto del 6 dicembre 1995 (foto G. Medori)





Per vedere il filmato integrale della relazione inquadrare con un'applicazione dedicata il QR Code sovrapposto all'immagine

**VINCOLI D'AMORE TRA LE ALPI.****NOTE DI CAMPO SULL'INEGUAGLIANZA DI GENERE E DI GENERAZIONE IN AMBITO RURALE***Premessa*

L'amore è un sentimento che si esprime con innumerevoli forme e comportamenti. In ogni cultura e società umana è stato declinato in molteplici aspetti, mostrando che i "modi di amare" sono pressoché infiniti.

Il presente contributo vuole dare visibilità ai legami d'amore all'interno delle famiglie contadine della Svizzera contemporanea, dove l'affetto coniugale e intergenerazionale lega i suoi membri in un doppio abbraccio: se da un lato riscalda il cuore, creando condizioni di solidarietà, identità e forte senso d'appartenenza, dall'altro alimenta presupposti di estrema vulnerabilità e consolida rapporti d'ineguaglianza tra i suoi membri. L'amore dunque implica non solo affetto e benevolenza: il caso etnografico che mi accingo a descrivere vuole mettere in rilievo che, nonostante la presenza di amorevolezza e cura, l'amore può manifestarsi anche con risvolti negativi. L'abbraccio dell'amore può dunque anche essere pericoloso, andando a creare vincoli che incatenano i suoi protagonisti.

Questo contributo si basa sull'esperienza etnografica inscritta nel Projet National de Recherche 60 (PNR60), finalizzato a fornire gli strumenti scientifici per una riforma della legge sulle pari opportunità in ambito Elvetico. Tra Novembre 2010 e Aprile 2012 ho avuto modo di partecipare a uno dei 21 progetti selezionati per il PNR60: "AgriGenre: gender, generations and equal opportunities in agriculture. Transformation of families and of male and female representations in Switzerland". Il team di ricerca in cui ho collaborato, formato da Yvan Droz e Fenneke Reysoo (Institut de hautes études internationales et du développement - IHEID, Ginevra) e da Valérie Miéville-Ott (Agridea, Losanna), ha avuto l'obiettivo di studiare la vita delle famiglie contadine analizzando la distribuzione del lavoro al loro interno, con particolare attenzione all'assegnazione dei compiti in base all'appartenenza di genere e alle relazioni tra generazioni. Per assolvere tale compito è stata usata una metodologia sia qualitativa che quantitativa; per quanto ha riguardato la mia personale esperienza, su cui questo contributo si basa, mi sono dedicata allo studio delle aziende agricole del Canton Ticino e del Canton Vaud, oltre che alla conduzione di focus group in tre diversi istituti di formazione professionale della Svizzera Romanda, avendo modo di collezionare circa 135 ore di osservazione partecipante e 35 ore di interviste qualitative semi-strutturate.

*L'agricoltura svizzera*

Quando si pensa al lavoro in fattoria è molto facile che un'immagine idilliaca venga in mente: prati in fiore, animali che pascolano liberi, cielo azzurro e persone sorridenti nei campi contornati da montagne. Chi lavora in fattoria è visto come un privilegiato nella Svizzera contemporanea perché è in contatto con la natura, con



gli animali e con un ambiente lavorativo ritenuto salutare. Analizzando le immagini usate dal governo locale per la promozione dell'attività agricola (ove solo il 2% della popolazione è direttamente coinvolto) è evidente lo sforzo di dare un'associazione positiva al lavoro dei contadini. Nella campagna 2011 "Grazie contadini svizzeri", si può vedere come esista uno sforzo esplicito di associare l'immagine dei lavoratori agricoli a figure che si occupano della cura del paesaggio nazionale, del benessere e della biodiversità degli animali locali, nonché di produttori di alimenti di qualità per il resto della popolazione (*Figg. 1-2-3-4-5*).

Questa strategia di supporto è resa evidente anche da finanziamenti statali diretti (Politiche Agricole 2002 e 2007) per coloro che si dedicano alla produzione di carne, latte e derivati, frutta o verdura sul territorio elvetico, avendo diritto a quote maggiori se la produzione avviene in regioni montane invece che in pianura, se le aziende sono disponibili per visite pedagogiche alle scuole e se contribuiscono all'offerta turistica con attività di preservazione dei sentieri escursionisti e la cura dei campi per la proliferazione delle farfalle<sup>1</sup>. Queste attività complementari aumentano notevolmente la mole di lavoro ma comportano la possibilità di richiedere pagamenti diretti allo Stato, motivando i contadini ad allargare il proprio raggio d'azione e a sobbarcarsi mansioni nuove. In cambio, essi possono contare su una preziosa retribuzione diretta, una sicurezza quanto mai rara nel mondo rurale soggetto ai risvolti della natura e alle incertezze meteorologiche<sup>2</sup>.

Dopo l'esperienza d'isolamento della seconda guerra mondiale, la Svizzera ha deciso di adottare una politica protezionistica del proprio mercato, con importanti decisioni legislative che fanno preferire il consumo interno invece che l'importazione o l'esportazione: l'obiettivo è il soddisfacimento indipendente dei fabbisogni alimentari nazionali, i quali implicano notevoli investimenti nel settore produttivo se si considera la geografia limitata e per lo più montana del paese. Tale attenzione si traduce anche con il supporto mirato ai lavoratori che sono oggetto di specifiche campagne di promozione della loro immagine oltre che beneficiarie dei già citati fondi statali<sup>3</sup>.

Nonostante gli sforzi del governo, il trend comune delle fattorie elvetiche è quello di una progressiva riduzione numerica: ci sono sempre meno aziende e di dimensione sempre maggiore poiché le piccole imprese non riescono a far fronte ai debiti (ad esempio per l'acquisto dei macchinari) o alla vulnerabilità economica data dai fenomeni atmosferici. Per essere competitive e ammortizzare i costi dei prestiti volti al rinnovo degli strumenti di lavoro o di ristrutturazione, le aziende sono portate ad ampliare le loro dimensioni mirando a un aumento della produttività.

Oltre ai sussidi, la sopravvivenza delle aziende svizzere è legata alle attività di vendita diretta dei propri prodotti, offerte di ristoro e bed & breakfast, di cooperazione con le scuole locali per le visite in fattoria, ecc. Parliamo qui di attività semi-agricole e di competenza prevalentemente femminile, le cui entrate sono di vitale importanza

---

<sup>1</sup> AA.Vv. 2013.

<sup>2</sup> CRIVELLI 1991.

<sup>3</sup> DROZ, MIEVILLE-OTT 2001.

poiché costituiscono una rara forma di guadagno di denaro contante. Nonostante l'impegno nella preparazione che, ad esempio, la visita di una scolaresca o di una famiglia di turisti comporta, le responsabili sono raramente riconosciute come fattori chiave dell'attività e delle entrate che ne conseguono.

Una caratteristica importante del sistema produttivo agricolo elvetico consiste nel fatto che, generalmente, a ogni azienda corrisponde un'unità familiare di lavoratori, i quali vivono in loco e sono più o meno tutti coinvolti nelle mansioni che permettono la sopravvivenza dell'azienda agricola<sup>4</sup>. Il trend generico delineato dalla ricerca ha mostrato una preponderanza di famiglie mono-nucleari e patri-viri-locali, con una prossimità geografica con i precedenti proprietari della fattoria (di solito i genitori del marito e più raramente della moglie) o con i siblians esclusi dalla successione. Nonostante la loro presenza attiva e a tempo pieno, le donne non figurano quasi mai come proprietarie o dipendenti ufficiali dell'azienda perché la legislazione autorizza maggiori sussidi in caso di singolo proprietario, il quale è convenzionalmente il marito, l'uomo di casa, l'agricoltore propriamente detto. Per questo motivo le donne, che spesso si definiscono "contadine" o "mogli di agricoltore" e molto raramente "agricoltrici"<sup>5</sup>, sono in una condizione di invisibilità giuridica, non hanno copertura sanitaria (che in Svizzera è privata e legata allo status lavorativo) e non hanno modo di costruirsi una pensione per la vecchiaia visto che il sistema pensionistico elvetico premia lavoratori full-time e senza interruzioni di prestazioni. Per il bene della famiglia e dell'azienda le contadine sono complici di questa condizione di estrema vulnerabilità, interiorizzando l'invisibilità che ne deriva e vivendo in uno stato di violenza simbolica, senza retribuzione né riconoscimento sociale o giuridico. Ma anche se nessuno sembra accorgersi del loro lavoro, esse sono legate all'azienda a doppia mandata e sanno di non poter essere facilmente sostituite. Si riporta qui lo stralcio di un'intervista che può meglio chiarire questa condizione.

A.: Ad esempio quando sono andata a Milano e avevo fatto il piano delle cose da mangiare appeso sul frigo e spiegavo alle bambine come farsi da mangiare, perché le mie figlie prima di andare all'asilo scendevano in stalla e mettevano il latte sul fuoco a scaldare ... a 3 anni, secondo me i bambini sono molto più intelligenti e meno imbranati di quello che crediamo noi (...).

Intervistatrice: Quindi lei faceva il piano e...

A.: Sì, le bambine partecipavano con il papà accanto ovviamente che supervisionava. Io così potevo fare i weekend di studio a Milano una volta ogni tanto.

Intervistatrice: Però era lei che organizzava la base e i menù.

<sup>4</sup> WEILENMANN 2015.

<sup>5</sup> Per un approfondimento sulle auto-definizioni terminologiche nel corso della ricerca: DROZ, MIEVILLE-OTT, REYSOO 2014.

A.: Sì certo perché mio marito a organizzazione zero! Assolutamente! Sia organizzazione sia con le persone, valorizzarle, capire dove è meglio piazzare una persona, zero, quello è il mio campo.

Intervistatrice: Ma quando lei andava via in quei due giorni chi faceva le attività di cui di solito si occupava lei?

A.: Mio marito e le bambine, certamente, sparecchiare, piatti, lavatrici, era solo l'aspetto logistico che io preparavo prima di partire (...). Nel caseificio faccio 10-12 tipi di prodotti e mi sbizzarrisco perché mi piace proprio, però comunque corro tutto il giorno, e d'altra parte l'azienda ha bisogno di questa entrata, a parte il mio divertimento. Perché dopo per fortuna arrivano i contributi 2 volte l'anno, giusto per coprire il botto che va alle banche (22.02.2011).

Dall'intervista emerge che in caso di assenza, rara e ponderata, la donna deve gestire preventivamente le mansioni di cui si occupa nel quotidiano, dedicando tempo ed energia alla loro pianificazione logistica prima di dedicarsi ad attività fuori dalla fattoria. Oltre a queste mansioni professionali, convergono anche quelle di cura dei figli e di preparazione dei pasti<sup>6</sup>.

Nonostante i supporti economici, la vita delle famiglie contadine è quindi basata su condizioni di estrema vulnerabilità e ineguaglianza a causa dell'organizzazione del lavoro, soprattutto per quanto riguarda i membri di sesso femminile. Tali condizioni vengono consolidate dalle attuali politiche agricole e sono del tutto ignorate dall'opinione pubblica, la quale continua invece a considerare la fattoria come luogo di vita e di lavoro idilliaco. Sorprendentemente anche gli stessi contadini sono promotori di questa retorica positiva, la quale contribuisce a mettere in ombra gli aspetti di discriminazione e a far risaltare solo l'associazione positiva con l'ambiente, con gli animali e con la produzione di cibo di qualità per il resto della popolazione. Tutti questi elementi sono alla base dell'ethos contadino, i quali contribuiscono ad alimentare un senso d'orgoglio e fierezza che motiva nel superamento delle difficoltà.

Intervistatrice: Quale è la parte più bella di questo lavoro?

A.: Ce ne sono troppe di parti belle ... bella domanda ... io trovo grande soddisfazione per preparare cose buone per la gente. I miei formaggi, la salumeria, la carne, il nutrimento, nutrire, che è una cosa viva che ti permette di metterci del tuo, e poi in fondo è un gesto d'amore verso la società. Questa è una cosa che dà un ritorno importante (22.02.2011).

I lavoratori agricoli possono contare su un forte senso d'orgoglio per il proprio lavoro e per i suoi frutti. Questa valenza, rimarcata dalle campagne governative e

---

<sup>6</sup> Aa.Vv. 2012.

dalla retorica osservata durante la ricerca sul campo, è stata analizzata come una tra le motivazioni che supportano gli agricoltori ad affrontare i sacrifici quotidiani che la loro professione comporta, nonché come una delle basi fondamentali che definiscono l'identità professionale, anche detta *ethos* contadino<sup>7</sup>.

*Ethos contadino e violenza simbolica tra fratelli*

In fattoria ognuno deve fare la propria parte e ricorre la retorica dell'auto-sacrificio per perseguire un bene maggiore: la prosperità dell'azienda contadina.

I contadini (con le contadine e i loro figli) tradizionalmente ereditano la fattoria dalla generazione dei loro genitori e si dedicano a un lavoro che è in primis una dedizione: solo così si sopportano lunghi orari di lavoro e l'assenza pressoché totale di tempo libero o giorni di ferie. Il rapporto dell'UFAG 2012 (Istituto di ricerca del Ministero dell'Agricoltura) sull'impiego del tempo in fattoria parla di 65 ore di lavoro settimanali<sup>8</sup>.

F.: Gli animali non vanno in vacanza (04.09.2011).

D.: Quando è ora di lavorare è ora, non importa se sei stanco (02.02.2012).

E ancora:

A.: E non è un caso che i contadini non trovano moglie, perché le donne si spaventano anche del lavoro e giustamente: devo lavorare come un mulo e non posso prendere iniziative perché sembra che l'unica cosa che conta sono le vacche e quanto latte fanno, che poi oggi non è neanche più quello. Io per la politica non ho mai mollato, mi veniva da piangere ogni tanto per andare alla riunione o al comitato però non ho mai mollato perché altrimenti diventi come una bestia, lavori solo più e ti incattivisci.

Intervistatrice: Tempo libero e vacanze riuscivate a farne?

A.: Io i primi 15 anni di matrimonio non sono mai andata in vacanza. Mai. Dopo mi è capitato di andare qualche giorno al mare con le bambine... una settimana.

Intervistatrice: Solo lei con le bambine?

A.: No no anche con Mario, se si andava si andava assieme. E poi ci si organizzava, magari quando avevamo qualche aiuto in più negli anni Novanta si andava ma poco ... quando si tornava c'era sempre qualche [animale] morto in azienda, però al diavolo. Si lasciava a chi c'era, lo stagista o .... Però pochissimo.

<sup>7</sup> DROZ 1999, pp. 173-186.

<sup>8</sup> ROSSIER, REISSIG 2014.

Intervistatrice: Non tutti gli anni...

A.: No no assolutamente. Adesso quello che facciamo... (ride) il problema è che gli impiegati devono fare il loro tempo libero, dunque quando non ci sono dobbiamo esserci noi, quando loro ci sono noi comunque abbiamo il nostro lavoro (eheheh) un po' sembra una barzelletta. Però c'è da dire che per la stanchezza si apprezza quando c'è un cambio, però il nostro è un lavoro così ricco e pieno di progetti che non è che si spasima per le vacanze, non è quel bisogno che uno dice "se non vado in vacanza muoio", perché alla fine è anche bello quello che si fa, c'è la soddisfazione. È un lavoro che prende tanto ma che dà tanto se lo si prede dalla parte giusta (22.02.2011).

Da questi brevi stralci di interviste raccolte durante l'esperienza di campo, emerge uno spirito di sacrificio e di dedizione al lavoro che ancora una volta è mitigato dalla soddisfazione per i risultati dei propri sacrifici<sup>9</sup>.

Quando un'azienda agricola passa di padre in figlio (è raro il passaggio a una figlia, tranne laddove eredi maschi non siano disponibili o interessati), eventuali fratelli o sorelle rinunciano alla loro parte di eredità. Pretenderla equivarrebbe a mettere in ginocchio l'economia della fattoria o, peggio, costringere il nuovo proprietario a venderne una parte per ripagare i sibilins. Questi scenari sono indicibili perché contrarierebbero l'ethos contadino, il cui obiettivo principe è la prosperità dell'azienda. Secondo le interviste, il fratello di un erede dell'azienda dunque non potrebbe mai esigere la sua quota d'eredità o andrebbe contro a una serie di sanzioni sociali e culturali da parte della sua stessa famiglia. Dalle parole degli intervistati non si è mai riferito a questa condizione come ingiusta visto che il bene del singolo individuo viene dopo quello dell'azienda.

Simili scenari di violenza simbolica sono stati descritti in riferimento a casi di divorzio, ove tipicamente la "moglie dell'agricoltore" rinunciava agli alimenti o al supporto economico a cui avrebbe avuto diritto al fine di preservare l'azienda: esigere pagamenti avrebbe obbligato l'ex-coniuge alla vendita per disporre di fondi, implicando la rovina della futura eredità della fattoria per i propri figli. Una forma d'amore questa che esige l'autosacrificio per il bene della futura generazione<sup>10</sup>.

Nessuno osa ribellarsi a questo sistema perché gli obiettivi principali sono il mantenimento della buona reputazione della famiglia e della fattoria, cioè la salvaguardia dell'ethos contadino, la sopravvivenza economica dell'azienda e arrivare a passare un'eredità produttiva nelle migliori condizioni possibili, senza debiti e con piante o animali sani e forti e contratti vantaggiosi con i rivenditori. Amare vuol dunque dire lavorare senza sosta, riconoscimento o paga, vincolando sé stessi e i propri cari giorno dopo giorno, generazione dopo generazione.

<sup>9</sup> DROZ, FORNEY 2007.

<sup>10</sup> SOLINAS 2004.

*Forme d'amore – o quasi – tra generazioni*

Sin da bambini si impara a mettere i propri bisogni dopo quelli della fattoria, osservando fratelli, cugini, genitori, zii e nonni che rinunciano all'affidabilità di entrate stabili, alla loro parte di eredità o alla libertà data dal disporre di tempo libero per sé. Tutti devono dare una mano, senza eccezioni.

G: Siamo una famiglia di contadini e da noi si è sempre fatto così: tutti devono dare una mano, dal più vecchio al più piccolo! (21.03.2012).

E ancora:

MP: (...) Quando in estate c'è da fare fieno, logicamente gli uomini vanno con le macchine a tagliare e noi con il rastrello dietro...

Intervistatrice: Noi chi?

MP: Io e le sorelle, più le zie di mio marito che hanno tra i 50 e i 60 anni. Sono ancora lì che vengono a dare una mano ma adesso l'anno scorso abbiamo spianato due campi perché di giovani che vengono volontari per aiutare non ce n'è più ... E per pagare 20 franchi l'ora uno che viene a rastrellare, bé alla fine il fieno ti conviene comprarlo (17.05.2011).

Il lavoro in un'azienda agricola inoltre si caratterizza per la compartecipazione al lavoro da parte di tutti coloro che sono legati da vincoli di parentela di primo, secondo e anche terzo grado, soprattutto nei periodi di eccezionale fatica stagionale come il raccolto, la vendemmia o la transumanza. Anche chi non è normalmente un lavoratore attivo dell'azienda non può rifiutare il richiamo in periodi di bisogno, sacrificando il proprio riposo, il tempo libero o l'energia per sé. "Dare una mano" è un imperativo che non risparmia nessuno: i pensionati tornano attivi a pieno regime, così come i bambini piccoli che vengono ben presto introdotti nel sistema lavorativo e nella logica del sacrificio per il bene comune dell'azienda.

D: Non ricordo bene a che età ho iniziato a lavorare con i miei. Mi hanno messo sul trattore da quando avevo la gamba abbastanza lunga per arrivare al pedale. Avrò avuto sei o sette anni. Forse era pericoloso ma anche i miei cugini facevano lo stesso. Mi sarebbe piaciuto fare uno sport ma mia madre non aveva proprio tempo di portarmi in giro... e poi toccava che anche io dessi una mano (20.03.2011).

La logica del "si è sempre fatto così" legittima il reiterarsi di comportamenti rischiosi, il cui pericolo è sottostimato, messo in dubbio, per poter continuare il comportamento socialmente appreso come giusto. C'è un bene maggiore che guida le scelte pedagogiche: il benessere dell'azienda e il contributo di ognuno sono valori

che anche i bambini imparano presto a mettere davanti ai propri interessi individuali, come il desiderio di praticare uno sport.

MG: Il mercoledì pomeriggio che non c'era scuola magari gli amichetti erano a giocare a casa di qualcuno ma io no. Magari c'era da tirare su questo e quello, mi piazzavano sul trattore a 2 km/h e io guidavo. Va beh, è andata così. Di sicuro era per farmi capire che c'era da collaborare. Mio papà è sempre stato: "È da fare, da dare una mano e non da stare lì tanto a guardare la tele" (22.03.2011).

Come Michele Poretti ha evidenziato<sup>11</sup>, i bambini cresciuti in ambito rurale sono spesso esposti a rischi dati dall'accompagnare i propri genitori sul luogo di lavoro, come la stalla in cui si condensano gli acidi dell'urina degli animali o i prodotti chimici, e potenzialmente pericolosi nelle mani di un bambino, necessari alla fertilizzazione dei campi. Se però nessuno osasse sostenere la bontà dell'esperienza di un bambino costretto ad accompagnare la madre alla catena di montaggio di una grande fabbrica industriale, ecco che per il mondo contadino torna l'immagine idilliaca che rende fortunato il bambino che cresce in fattoria. Pur considerando le dovute differenze del caso, è tuttavia doveroso ammettere che anche il mondo agricolo ha lati negativi che non lo rendono luogo di vita e di lavoro esclusivamente salutare, che non sempre si tratta di un ambiente adatto ai più piccoli e che le esigenze lavorative spesso richiedono il sacrificio di tempo di qualità per la crescita dei propri figli. L'amore per la prole acquista dunque una connotazione specifica dettata dalle condizioni culturali e professionali osservate durante la ricerca sul campo.

MP: Questa mattina per esempio mi sono alzata alle 5 ho dato a lei la pappa, poi sono andata in stalla con lei in carrozzina (ride), lei lì si perde: la sua televisione sono le mucche e le capre! (17.05.2011)

Dalle interviste condotte è emerso come il rammarico spesso accompagna la consapevolezza di non poter disporre del tempo per accompagnare i propri figli ad attività extra-scolastiche, gite fuori porta, musei o vacanze di famiglia. Solo coloro che si dedicano alla coltivazione di certi ortaggi possono godere di maggiore libertà, un lusso inarrivabile a chi invece lavora nell'allevamento. Spesso anche la generazione più anziana, quella che ha ceduto a un figlio la gestione dell'azienda, è costretta a rimandare vacanze o viaggi per essere a disposizione in caso "servisse una mano", una consulenza o un aiuto per la famiglia. La categoria del tempo libero appare dunque come un lusso inarrivabile per la maggior parte dei lavoratori del mondo contadino. Tale assenza viene mitigata da discorsi che nobilitano il sacrificio nei confronti degli animali, andando ad alimentare l'ideal-tipo<sup>12</sup> del contadino perfetto e della sua famiglia. Solo la generazione più giovane degli intervistati ritiene che sia

<sup>11</sup> PORETTI 2009-2010.

<sup>12</sup> WEBER 1958.

fondamentale ripensare l'organizzazione del lavoro in modo da equilibrare anche il tempo per la propria famiglia o lo svago, dimostrando una reinvenzione dell'ethos contadino che trova posto per sé oltre che per la dedizione al lavoro<sup>13</sup>. Tuttavia per molti lavoratori agricoli non si può parlare che di qualche giornata di vacanza ogni uno o due anni, e sempre con il pensiero rivolto all'azienda.

MP: L'anno scorso era estate e c'erano gli operai e noi siamo andati via 3 giorni ma la mattina lui aveva l'angoscia "chissà se mungono bene?". Sai, è cresciuto così! Ci tiene alle sue mucche. Poi dopo 2 giorni hanno telefonato che [le mucche] erano scappate nel prato di un altro e così dovevamo fare 4 giorni ma alla fine ne abbiamo fatti solo 3.

Intervistatrice: Vi è capitato altre volte durante quell'anno di prendervi altri momenti per voi?

MP: No, però 3 anni fa siamo andati 4 giorni al mare a Cattolica. Dobbiamo andare vicino perché se devi tornare per un qualche problema (ride). Poi in estate ci sono i parti delle mucche e bisogna starci vicino, facciamo anche i turni di notte! Io di solito faccio la piccola veterinaria che entro a vedere se il vitello è diritto o meno, quindi quello è un periodo in cui bisogna lavorare e tanto (17.05.2011).

Ritagliare tempo per la famiglia è dunque una sfida, una negoziazione che deve tenere conto non solo delle disponibilità economiche ma anche degli impegni dell'azienda che influenzano costantemente la qualità della vita della famiglia contadina.

### *Questioni di genere*

Al di là dei periodi di lavoro più intensi, i quali non vengono retribuiti economicamente ma con gratitudine e capitale sociale<sup>14</sup> (talvolta anche con prodotti alimentari pregiati come il formaggio d'alpeggio), i membri della famiglia nucleare sono costantemente chiamati a contribuire al sistema lavorativo della fattoria.

Gli attori sociali responsabili del ciclo produttivo della fattoria coincidono con quelli della sfera riproduttiva familiare, in cui rientra il sostentamento e la cura del nucleo abitativo<sup>15</sup>. Il sovrapporsi dei compiti produttivi e riproduttivi causa un eccezionale carico di lavoro che viene ripartito silenziosamente all'interno della famiglia contadina. Uno dei criteri principali per la divisione delle mansioni è quello dell'identità di genere: gli uomini sono gli affidatari dei così detti "lavori pesanti", cioè lavori che richiedono maggiore forza fisica, mentre alle donne vengono lasciati quei lavori di cura che si estendono dal nucleo familiare ai piccoli animali della fattoria. Nel corso della ricerca, questa distinzione è stata però smentita da tutte

<sup>13</sup> MANFREDI 2011.

<sup>14</sup> BOURDIEU 1979.

<sup>15</sup> DROZ, MIEVILLE-OTT, REYSOO 2014.



quelle donne che gestiscono da sole la propria azienda e che sono perfettamente in grado di svolgere ogni attività autonomamente. In molti casi la forza fisica era spesso ovviata con stratagemmi e organizzazioni differenti del lavoro. In un'azienda visitata durante l'esperienza etnografica, invece che trasportare il fieno dal piano superiore della stalla a quello inferiore, l'agricoltrice aveva provveduto a creare una botola nel pavimento che le permetteva di far cadere il nutrimento per gli animali direttamente al piano di sotto, ovviando la forza fisica richiesta per il trasporto.

Lavori considerati tipicamente maschili consistono nella manovra dei grandi macchinari agricoli (anche se essi non richiedono alcuna forza particolare e possono essere guidati senza problema anche da corporature più minute). Sono invece di pertinenza tutta femminile la cura di piccoli animali, come conigli, pulcini e galline, nonché la gestione dell'orto familiare. Altri lavori di cura sono quelli legati al dettaglio, come già l'intervista di MP del 17.05.2011 descriveva parlando della raccolta del fieno con il rastrello dopo il passaggio del macchinario agricolo. Come accennato precedentemente, le attività di cura sono estese anche alla famiglia, dove tipicamente resta alla donna la responsabilità della preparazione dei pasti, della cura della casa, dell'accompagnamento dei figli a scuola e di seguirli nei compiti<sup>16</sup>.

L'attività dell'azienda agricola è resa possibile anche grazie al soddisfacimento dei bisogni della sfera riproduttiva familiare, che solo nelle coppie più giovani vengono svolte in compartecipazione: come ha descritto Ruth Rossier<sup>17</sup>, l'elasticità nell'inversione dei ruoli e delle attività tra i coniugi è una delle chiavi per far fronte ai cambiamenti del mercato e per lo sviluppo positivo del lavoro in fattoria.

In aggiunta a questi compiti, le donne sono unanimemente responsabili anche del mantenimento delle relazioni all'esterno della fattoria (come i rappresentanti esterni, i rivenditori, i colleghi, le scuole per le visite pedagogiche, i turisti, ecc.), il cui risvolto più importante è di certo costituito dai referenti per la richiesta dei fondi statali a pagamento diretto. Queste richieste obbligano a lunghe ore di lavoro burocratico al computer che implicano studio e lavoro certosino nella compilazione di moduli online il cui linguaggio è difficilmente comprensibile a una prima lettura. Le contadine devono frequentare corsi di aggiornamento per svolgere queste mansioni, i quali sono spesso rappresentati come momenti di svago piuttosto che di investimento professionale. Anche se tale lavoro è di fondamentale importanza perché senza i fondi statali quasi nessuna azienda contattata sarebbe in grado di sopravvivere, tuttavia il lavoro di compilazione della richiesta dei sussidi non genera visibilità o potere decisionale per la donna che se ne occupa. La messa in ombra del lavoro femminile in azienda è dunque un processo articolato in più occasioni. Le mansioni femminili sono infatti contraddistinte da una profonda invisibilità culturale e le donne hanno interiorizzato tale condizione accettandola e giustificandola. Durante la ricerca è però iniziata a emergere la coscienza per la situazione d'ineguaglianza presente nel mondo rurale, insieme alla volontà di cambiare le cose. Ad esempio è emersa la richiesta di momenti di formazione dedicati alla discussione delle problematiche

---

<sup>16</sup> VERSCHUUR 2011.

<sup>17</sup> ROSSIER 2005.

specifiche per le donne che sono a capo di aziende agricole: il 15 Febbraio 2011 ha avuto luogo la prima “Journée cheffes d’exploitation et co-exploitantés”<sup>18</sup>, la quale ha permesso l’inizio di un processo di presa di coscienza delle difficoltà e dei punti di forza di questa nuova categoria professionale.

### *Conclusioni*

Nonostante la consuetudine ci porti a pensare alla famiglia come luogo prediletto in cui i sentimenti di amore vengono coltivati, l’esperienza di ricerca nella Svizzera ticinese e romanda ha contribuito a sviluppare uno sguardo critico su tale associazione. La ricerca AgriGenre ha messo in evidenza che le aziende agricole a conduzione familiare della Svizzera contemporanea sono soggette a una organizzazione del lavoro che crea condizioni di disuguaglianza e vulnerabilità al suo interno.

Donne e bambini sono i soggetti più a rischio di discriminazione, nonostante essi godano di esplicite attenzioni riguardanti la loro dignità e parità rispetto agli uomini. In particolare i bambini, accompagnando i genitori durante l’attività lavorativa, vengono esposti a un ambiente che implica rischi per la loro incolumità. Essi sono incoraggiati a prendere parte al lavoro maneggiando strumenti potenzialmente pericolosi e il tempo libero fuori dalla fattoria che riescono a condividere con i loro genitori è spesso ridotto a un paio di giornate ogni due anni.

Le donne costituiscono una forza lavoro preziosa che si occupa di attività fondamentali per la sopravvivenza dell’azienda agricola ma ciò nonostante non godono di riconoscimento per il lavoro svolto. L’invisibilità interiorizzata costituisce la principale causa per la perpetrazione dell’ineguaglianza tra i generi, soprattutto dal punto di vista giuridico, legale, sanitario, assicurativo e pensionistico. Queste forme di violenza all’interno delle famiglie contadine svizzere sono raramente percepite come tali dagli attori sociali coinvolti e costituiscono un evidente paradosso per la loro co-presenza con sentimenti di affetto e cura tipici di ogni famiglia occidentale contemporanea.

Dalla ricerca qui esposta emerge dunque che vivere all’interno di una famiglia contadina può significare di dover rinunciare a disporre di denaro liquido, di tempo libero e di un giusto riconoscimento del proprio lavoro o della propria eredità. A causa di un forte ethos contadino, i membri della famiglia sono condannati dall’amore per i propri cari, per la fattoria, per gli animali e per la natura a vivere in una continua condizione di auto-sacrificio.

Future ricerche potrebbero mostrare che non solo queste sono le condizioni che creano disparità e abuso in concomitanza con forme di amore familiare. Un interessante terreno d’indagine potrebbe essere costituito da altre situazioni in cui l’unità familiare mono-nucleare corrisponde alla forza lavoro, come nel caso di botteghe artigiane o altre attività a conduzione familiare.

---

<sup>18</sup> MANFREDI 2016.

Infine ritengo fondamentale sottolineare che grazie all'esperienza di campo legata a questo progetto di ricerca, è stato possibile assistere a un lento processo di presa di consapevolezza delle discriminazioni interne all'ambiente rurale e accompagnare quegli attori sociali che hanno deciso di intraprendere azioni volte a contrastare le condizioni di ineguaglianza di genere. Una forma di amor proprio che lentamente si sta facendo largo come coscienza professionale di categoria tra le donne lavoratrici. La speranza di chi scrive è che questa azione sia solo l'inizio di un processo autonomo più ampio che possa portare a un nuovo equilibrio delle condizioni di lavoro all'interno del mondo contadino contemporaneo.

FEDERICA MANFREDI

Istituto di Scienze Sociali, Università di Lisbona  
federicamanfredi@hotmail.fr

#### BIBLIOGRAFIA

- AA.VV. 2012: AA.VV., "La donna nell'agricoltura", in *Rapporto agricolo 2012*, Ufficio federale dell'agricoltura (UFAG), Berna 2012, pp. 54-82.
- AA.VV. 2013: AA.VV., *Rapport Agricole 2013*, Office fédéral de l'agriculture, Berne 2013.
- BOURDIEU 1979: P. BOURDIEU, *La distinction: critique sociale du jugement*, Parigi 1979.
- CRIVELLI 1991: R. CRIVELLI, *Il sistema agricolo ticinese. Situazione, problemi e prospettive per gli anni 90*, Parigi 1991.
- DROZ 1999: Y. DROZ, "Ethos paysan et autoexploitation: les agriculteurs jurassiens face à la modernité", in J.E. CHARLIER, F. MOENS (eds.), *Acte du colloque Modernités et recomposition locale du sens*, Mons 1999.
- DROZ, FORNEY 2007: Y. DROZ, J. FORNEY, *Un métier sans avenir? La Grande transformation de l'agriculture suisse romande*, Parigi 2007.
- DROZ, MIEVILLE-OTT 2001: Y. DROZ, V. MIEVILLE-OTT, *On achève bien les paysans*, Parigi 2001.
- DROZ, MIEVILLE-OTT, REYSOO 2014: Y. DROZ, V. MIEVILLE-OTT, F. REYSOO, "L'agriculteur et la paysanne suisses: un couple inégal?", in *Swiss Journal of Sociology* 40, 2, 2014, pp. 237-257.
- MANFREDI 2011: F. MANFREDI, "Il crollo del cliché: la nuova generazione di contadini svizzeri", in *Contadino Ticinese* 47, 2011, p. 6.
- MANFREDI 2016: F. MANFREDI, "The participatory video. An identity definition workshop", in *Humanistyczne Kształcenie, w theories i w practice. Wybrane Zagadnienia*, 2016, pp. 294-309.
- PORETTI 2009-2010: M. PORETTI, *L'enfance paysanne en Suisse. Silences, mythes, réalités*, Tesi di laurea specialistica in Advanced studies in children's rights, Istituto Universitario Kurt Bosch, Università di Friburgo, a.a. 2009-2010.
- ROSSIER 2005: R. ROSSIER, "Role Models and Farm Development Options: A Comparison of seven Swiss farm families", in *Journal of Comparative Family Studies* 36, 3, 2005, pp. 399-417.
- ROSSIER, REISSIG 2014: R. ROSSIER, L. REISSIG, "Contributo delle contadine alle imprese agricole familiari in Svizzera. Una rilevazione sull'uso del tempo", in *Economia - Agroscope Transfer* 21, 2014, pp. 1-8.
- SOLINAS 2004: P. SOLINAS, *L'acqua strangia. Il declino della parentela nella società complessa*, Milano 2004.
- VERSCHUUR 2011: C. VERSCHUUR, *Du grain à moudre, Genre, développement rural et alimentation*, Ginevra 2011.
- WEBER 1958: M. WEBER, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Torino 1958 (Ed. orig. 1922).
- WEILENMANN 2015: C. WEILENMANN (ed.), *Donne Potere Storia. Politica delle donne e pari opportunità in Svizzera dal 2001 al 2015*, Berna 2015.



**GRAZIE, CONTADINI SVIZZERI.**   
www.agricultura.ch

Fig. 1. Campagna d'immagine "Grazie, contadini svizzeri 2011". Chi dice contadino, dice anche istruttore di wellness (da <https://www.agricoltura.ch/campagna-pubblicitaria/grazie-contadini-svizzeri>, 9.10.2017)



Fig. 2. Campagna d'immagine "Grazie, contadini svizzeri 2011". Chi dice contadino, dice anche architetto paesaggista (da <https://www.agricoltura.ch/campagna-pubblicitaria/grazie-contadini-svizzeri>, 9.10.2017)



Fig. 3. Campagna d'immagine "Grazie, contadini svizzeri 2011". Chi dice contadina, dice anche incaricata dell'integrazione (da <https://www.agricoltura.ch/campagna-pubblicitaria/grazie-contadini-svizzeri>, 9.10.2017)



Fig. 4. Campagna d'immagine "Grazie, contadini svizzeri 2011". Chi dice contadino, dice anche product manager (da <https://www.agricoltura.ch/campagna-pubblicitaria/grazie-contadini-svizzeri>, 9.10.2017)



Fig. 5. Campagna d'immagine "Grazie, contadini svizzeri 2011". Chi dice contadino, dice anche albergatore (da <https://www.agricoltura.ch/campagna-pubblicitaria/grazie-contadini-svizzeri>, 9.10.2017)



Per vedere il filmato integrale della relazione inquadrare con un'applicazione dedicata il QR Code sovrapposto all'immagine

**L'ABBRACCIO CHE SOFFOCA, PER UN'ICONOCLASTIA DELL'AMORE.  
SPUNTI DI RIFLESSIONE ANTROPOLOGICA DA UNA NARRAZIONE BIOGRAFICA**

L'accezione amorosa che svela nell'abbraccio una fusione con l'altro, o un dolce trattenere a sé l'innamorato, emerge in questa breve riflessione come una forma ambigua in grado di convogliare varie letture di un gesto fisico, diventato icona sia dell'amore che di un sentimento affettuoso. Vorrei proporre un abbraccio svuotabile da qualsiasi accezione data preventivamente, e che necessiti invece di una critica culturale, storica o esistenziale.

Attraversando, anche solo superficialmente, l'esercizio complesso dell'osservazione di una forma di espressione fisica, ma anche biologica, e grazie alla visione interdisciplinare di un gesto che interpretato culturalmente vari di significato, intendo fare emergere una lettura non ovvia di questa caratterizzante delle relazioni umane, e non solo.

La mia tesi applicata, e qui solo accennata, è che nel recuperare i resti di un amore antico, o volendo realizzare un'archeologia del sentimento, qualora s'incontri la forma di un abbraccio, emergerebbe anche la complessità antropologica del suo significato, un dato su cui invitare il ricercatore a interrogarsi.

La testimonianza che riporto di seguito si fa emblema di una ambiguità estrema che non vuole tendere a nessuna lettura netta o imboccare qualsiasi strada se non quella che contempi un margine di possibilità del reperto, archeologico e sentimentale al contempo.

Da un punto di vista metodologico ho scelto di utilizzare una narrazione coinvolgente affinché mettesse in atto, e da sottolineare in appunto, una leva empatica, emozionale in chi ascolta e vede e sente, immaginando al contempo, la dinamica di un abbraccio mortifero in ossimoro con l'amore. Perché l'amore, espressione fenomenologica delle relazioni umane, si pensa che vada compreso non solo razionalmente, ma soprattutto condividendo un sentire che lo caratterizzi. La forma di un abbraccio rappresenta infatti l'ambiguo simbolismo dell'amore per come variamente vissuto biograficamente e biologicamente.

Oltre a rappresentare una figura iconica, storicamente determinata attraverso contesti socio-culturali condivisi, da subito vorrei infatti dichiarare anche che il processo e la forma dell'abbraccio rientrano altresì in un comportamento di ordine biologico: pensiamo alle dinamiche di avvolgimento delle edere rampicanti su altri alberi.

Preventivamente a questo incontro, avrei infatti voluto sviluppare un'interpretazione del movimento a spirale di avvolgimento che l'edera compie su altri alberi talvolta determinandone la morte. L'esempio mi fu riportato da un'amica, che mi citava una pianta chiamata "L'amor que mata", per evocare quei rapporti amorosi che sfociano in dinamiche ossessive e violente.

Potremmo quindi e certamente districare una matassa di relazioni che contemplino un abbracciarsi, attraverso una differenziazione dei legami: affettivi definiti socialmente dalla parentela, o da rapporti sessualmente determinati, e ancora da forme di fisicalizzazione che vanno a esprimere gli stessi, in ambiti pubblici e privati.



Abbracciarsi per salutarsi o congedarsi, abbracciarsi per consolarsi, o tenersi caldi, abbracciarsi per rifugiarsi o proteggere, abbracciarsi per bloccare un movimento, abbracciarsi in un atto sessuale.

Lo stesso CP parlerà di

concetto di legame, c'è tutta una gamma di connotazioni che vanno dalla solidarietà dall'alleanza quindi al rinforzarsi reciprocamente sino alla costrizione e alla chiusura e alla perdita della libertà,

fino ad arrivare a parlare di processo di disindividualizzazione dell'abbraccio nel processo amoroso. In effetti con un abbraccio si potrebbe parlare di un processo d'amore all'amore stesso.

### *Intervista Integrale*

MARA BERTONI: Se potessi dirti solo i fatti. Al presente, in forma di cronaca, descrittiva.

CP: Ok. Allora i fatti sono che questa bambina, la mia seconda figlia, S. ha 4 anni e mezzo e sta passando una parte dell'estate a casa dei miei genitori al mare a Fregene è lì perché io sto facendo il commissario d'esame in una scuola di maturità a Roma e Lyz sta lavorando al completamento di un libro che sta scrivendo molto importante sull'arte povera. È il 1995. Luglio 1995. La sera del 2 luglio siamo anche noi lì a Fregene, mettiamo a letto insieme S., Lyz e io e mi ricordo molto chiaramente che la bambina ha delle grandi difficoltà ad addormentarsi quella sera, stiamo con lei proprio molto, molto a lungo, un'ora, forse anche di più, prima che si addormenti. E il giorno dopo io sono ovviamente a lavoro a scuola dopo avere finito gli esami di maturità la mattina vado a ritirare la motocicletta che era dal meccanico, poi vado a studio, ovviamente appunto essendo il 1995 non c'erano i telefoni cellulari e poco dopo verso, saranno state le tre e mezza del pomeriggio, ricevo una telefonata da mio padre disperato che biascica delle cose che io non riesco a capire e subito dopo mi passa Lyz e Lyz mi dice che questa bambina è morta e io mi ricordo di urlare e lei mi dice di stare calmo di stare buono e mi dice di mantenere la dignità perché fra l'altro oltre a lei è morta anche la baby sitter che era con lei, T. E io vado di corsa a... Questa telefonata mi è stata fatta dall'obitorio vicino al San Cammillo, dove la bambina, dove i due corpi, erano già stati portati e vado all'obitorio, vedo... (...) con difficoltà, ma in fondo neanche tanta, nella stessa giornata ricostruiamo l'accaduto. Allora l'accaduto praticamente è questo: Lucy la figlia grande che ha undici anni, undici anni e mezzo, è nella piscina in questo stabilimento sul mare che si chiama Miraggio, e S. la sorella piccola vuole andare anche lei, entrare anche lei in questa piscina e siccome però la piscina è una piscina dei grandi ovviamente, e chiede insiste con la baby sitter T., che probabilmente non è mai stata in piscina in vita sua di entrare in braccio a lei quindi, tenerla in braccio per entrare nella piscina e andare verso la zona della piscina dove

Lucy sta giocando, il problema è che la piscina, come tutte le piscine, a un certo punto ha un dislivello per cui la profondità dell'acqua abbastanza improvvisamente aumenta, con ogni probabilità T. ignora assolutamente questo fatto e tenendo S. in braccio a un certo punto andando verso il punto dove Lucia stava giocando perché chiaramente è lì dove S. vuole andare, a un certo punto si rende conto che sotto non c'è più terreno, non può più appoggiare, insomma, l'acqua diventa profonda e quello che succede con ogni probabilità è che T. viene presa dal panico e invece di lasciare la bambina che ha in braccio per attirare l'attenzione in qualche modo cercare di salvarsi, la stringe probabilmente ancora più forte suppongo che anche S. faccia la stessa cosa e una abbracciata all'altra semplicemente vanno giù, vanno giù nella piscina, la piscina è piena di gente e fra cui anche Lucy che non si accorge però di nulla e sostanzialmente dopo qualche minuto, cinque minuti, dieci minuti è difficile da capire qualcuno da fuori vede nel fondo della piscina qualcosa, dà l'allarme la piscina viene fatta svuotare questi due corpi vengono fatti tirare fuori, ma a quel punto è troppo tardi. Questo sostanzialmente è l'accaduto chiaramente è una ricostruzione però è diciamo insomma sulla base di tutti gli indizi e le testimonianze che noi abbiamo sentito, è la ricostruzione che abbiamo, cioè della quale insomma io sono abbastanza convinto insomma che sia andato esattamente così, chiaramente sui giornali sono apparse delle notizie completamente fantasiose o del tipo che quando hanno fatto il massaggio cardiaco alla baby sitter ha vomitato della coca cola quindi aveva bevuto una coca cola ghiacciata e aveva avuto una congestione tutte balle, tutte cose assolutamente inventate dai giornali e diciamo che la cosa è andata in modo molto semplice tutto sommato, molto silenzioso, nessuno si è accorto di niente, proprio per questo questi due corpi molto semplicemente sono andati giù in modo così lineare e silenzioso e ovviamente molto rapido.

MB: Grazie. Il secondo punto, ti chiederei se hai dei dati o un'elaborazione della descrizione medica in cui confluisca un'anamnesi dell'analisi psicologica da un lato ed emotiva dall'altro di questa dinamica dell'abbraccio.

CP: Sì, ma riferita al caso specifico o all'abbraccio in generale?

MB: Al vostro, a quello che è accaduto.

CP: No l'unica cosa che so è che tutti hanno detto, io non lo so, non ci sono nella piscina, però tutti quelli che sono nella piscina dicono che le hanno tirate fuori abbracciate, le hanno trovate nel fondo quelli che sono andati a recuperare i corpi, le trovano abbracciate, le tirano su insieme, insomma, uniti questi due corpi. Il che significa che si sono probabilmente strette in un abbraccio molto forte tant'è vero che hanno avuto difficoltà diciamo a sciogliere questo abbraccio e questo è quello che ci dicono. Da un punto di vista medico l'autopsia ha solo rilevato i segni classici dell'annegamento e niente, niente solo questo. Questo sia nel corpo di T. che nel corpo di S.

Quindi non ci sono altri segni tipo la coca cola ghiacciata, un malore, un arresto cardiaco. Diciamo ci sono i segni classici dell'annegamento e basta.

MB: Mi dicevi quando mi avevi raccontato che c'era stato forse come meccanismo scattato uno stringere, stringersi per paura, per questo dicevo una dimensione psicologica o emotiva.

CP: Ovviamente si tratta di una supposizione, però data la condizione in cui i due corpi sono stati tirati fuori dal fondo della piscina, è molto molto probabile che le due, questi due esseri nel momento della paura, nel momento in cui si rendono conto di un estremo pericolo trovano questa dimensione suppongo automatica, diciamo così dell'abbracciare l'altro. Immagino, ovviamente anche questa è una supposizione, ma immagino che T. abbraccia S. soprattutto con un istinto protettivo, T. ha nel momento in cui muore vent'anni e S. abbraccia T. suppongo con un istinto più di paura, ricerca di protezione. Quindi l'una offre, o pensa di offrire protezione all'altra, l'altra pensa di trovare protezione nell'una e però di fatto entrambe abbracciandosi determinano la loro morte. Questo sì, chiaramente è una supposizione, ma io ne sono convinto, che sia andata proprio così.

MB: Il punto ...

CP: Anche perché, il motivo per cui delle decine, forse centinaia di persone che erano lì non le ha viste, sta proprio nel fatto che loro sono colate giù a picco in modo netto e senza fare né rumore né movimenti questo può accadere solo ed esclusivamente se tu le mani, le braccia, le stai usando non per agitarti, per segnalare il pericolo, ma per abbracciare l'altro. O in una ricerca, o in un'offerta di protezione. Per questo motivo nessuno se n'è accorto, perché si stavano abbracciando.

MB: Terzo punto, in che modo è risuonato o ha avuto un riverbero nel profondo in te il fatto di avere perso una figlia in questo modo, con questa dinamica?

CP: Dio. È, guarda all'inizio la sensazione è quella di diciamo non di un morire, ma la sensazione di una morte di sé, come se ci fosse appunto tutta una zona del tuo io che in qualche modo muore e non sai bene come gestire questa compresenza di vita e morte nel tuo io, infatti l'idea prevalente per me è quella dell'isolamento, della meditazione e della preghiera cosa che ovviamente poi non faccio, ma diciamo mi veniva continuamente in mente che insomma dovevo come conciliare la presenza di queste due realtà, quella della vita e quella della morte e quello che mi è successo, insomma ti potrei raccontare molte cose, ma quello che mi viene in mente è che per alcuni mesi dopo la morte di Sofia tutto quello che mi capita è visto da me come qualcosa che lei sta mancando cioè tutto quello che capita a me, è come qualcosa che manca a lei, quindi è come se il dolore

fosse legato alla impossibilità da parte di questa bambina di vivere quella cosa che io sto vivendo e questo è secondo me di nuovo una compresenza fra la sensazione di stare effettivamente vivendo la propria vita normale diciamo e la sensazione di stare anche mancandola, cioè che non c'è, non è più completamente. D'altra parte però ti dico che il dolore che ho provato quando lei è morta, mi ha fatto riflettere molto intensamente sul fatto che forse nella vita, almeno fino a quel momento, la mia vita, a quel punto io avevo quarantuno anni, quello fosse il momento più che in ogni altro momento io mi sentii, mi sentivo completamente dentro me stesso, cioè con nessuna idea era fuori da quella situazione lì. La testa era solamente lì, non è che avevo in mente altre cose da fare, altri posti in cui avrei potuto essere, altre persone con cui mi sarei potuto frequentare, vedere, parlare. Non c'era nulla, cosa che invece c'è sempre nella vita normale.

MB: La morte non ci mette, quando la tocchiamo, in una condizione di presente assoluto? Quindi una iper presenza in qualche modo?

CP: Penso che sia il dolore, francamente non so se, cioè la morte chiaramente ci entra, però è la condizione di dolore molto forte, cioè forse è un tipo di cosa che succede quando uno per esempio c'ha anche un forte mal di denti per dire, cioè tu sei solo lì, solo in quell'attimo, però non ci pensi diciamo così, invece questo dolore è un dolore psicologico, non è un dolore fisico, è un dolore che dura nel tempo e quindi sul quale tu diciamo rifletti, no e a me ha fatto rendere conto di una presenza assoluta sì, una presenza assoluta a se stessi, cioè un essere al cento per cento lì. Non avere porzioni di sé, progetti desideri, illusioni, fantasie, immaginario diciamo, porzioni di immaginario fuori da dove si sta vivendo in quel momento.

MB: Quando tornavi con la memoria a quel momento, visualizzavi il momento in cui se ne è andata S. in quella forma, in quell'immagine?

CP: Guarda più che l'abbraccio, perché debbo dire perché poi alla mente mi è sempre venuta l'immagine di lei da sola non di lei con T., era proprio la sensazione dell'annegamento e infatti da quando lei è morta io ho un po' una fobia dell'acqua e faccio fatica a fare il bagno al mare. Faccio fatica perché ho sviluppato una specie di fobia, ho paura di quella sensazione lì e quello che ho visualizzato, diciamo immaginato, come una sensazione di soffocamento, di invasione da parte dell'acqua nel corpo di non riuscire a respirare sostanzialmente.

MB: Interessante perché l'ultimo punto è se il fatto che questo sia avvenuto nell'acqua abbia avuto una valenza in qualche forma per te.

CP: Sì, fammi dire una cosa prima, che non ci avevo mai pensato però in effetti l'abbraccio e forse questo è parte della ricerca che tu stai facendo, può avere questa connotazione di soffocamento, l'abbraccio e questa fobia che io ho sviluppato ha a che fare con il soffocamento, questa impossibilità

di respirare, un abbraccio dell'acqua che ti possiede, ti riempie e ti impedisce di vivere e si ho sviluppato una fobia per l'acqua, non in generale l'acqua la bevo, però il bagno dove non si tocca indubbiamente mi fa un po' paura e fra l'altro tre o quattro anni fa mi è successo che era una stupidaggine, un movimento falso che ho fatto con la testa, in una piscina mi è venuto un giramento di testa e ho seriamente pensato di affogare. Ho avuto un paio di minuti molto paurosi, perché non riuscivo a riassumere la posizione verticale, perché mi girava la testa, mi ha iniziato a girare la testa improvvisamente dentro l'acqua e poi causalmente ho trovato col piede un pavimento e niente, però è stato un momento, l'unico momento nella vita in cui io stavo veramente pensando di morire e nelle ore successive, per diverse ore, era come se vivessi continuamente quella sensazione che normalmente si prova per pochi secondi dopo il risveglio, cioè il momento in cui hai appena finito un sogno e ti svegli e hai in testa ancora questa cosa del sogno, ma allo stesso tempo stai pensando alla sveglia o che ne so io, o ai vestiti o alle cose che devi fare nella giornata e dura pochi secondi o ti ricordi il sogno o rientri nella dimensione normale, quotidiana diciamo e però dopo questo momento che sarà durato un minuto insomma, uno o due minuti in cui ho pensato che sarei morto affogato ho avuto un intero pomeriggio in cui mi sembrava di essere continuamente in questo stato tra il sonno e la veglia e ho ripensato alla cosa che si dice che quando uno sta per morire rivede tutta la sua vita e credo che il problema non sia questo, quanto che si entra in uno stato appunto in cui c'è un po' di indistinzione tra il conscio e l'inconscio, quindi come se memorie sensazioni desideri paure etc etc si affrastellano tutte insieme esattamente come quando, quindi penso che la paura estrema e una sensazione appunto del rischio della morte ti fa, ti mette in una condizione simile a quella del sogno, o almeno a quella intermedia tra il sogno e la veglia.

MB: Effettivamente in questa condizione un po' indistinta, quando ci si abbraccia forte si entra in una dimensione che è un po' altra.

CP: È vero, gli individui con l'abbraccio, perdono un po' la propria individualità, la propria separatezza, individualità e si indistinguono un po' l'uno con l'altro, certo. Beh, infatti noi adesso abbiamo parlato dell'abbraccio diciamo mortifero, ma chiaramente l'abbraccio ha anche tutto un altro aspetto.

MB: Sì, è una fusione, l'immagine quanto meno, questa fusione dei due che diventano uno, poi il fatto che diventi soffocante, le connotazioni sono la tua storia è molto particolare, è un caso a sé che può diventare la metafora di mille cose, sono quegli eventi rari che poi possono incorporare per forma data che hanno, altre cose declinate in modi diversi insomma, però l'amore o l'abbraccio soffocante è poi determinato da altre cose, come nel caso della tua storia potrebbe essere una paura, un automatismo un ...

CP: Un eccesso di volontà di protezione.

MB: C'è questo limite che, ci sto ragionando, questa situazione in cui ci si confonde che in un attimo apre una dimensione di fusione di uno, e in un attimo ancora per equilibri delicatissimi, potrebbe sfociare in una costrizione. Perché l'abbraccio tanto ti fonde, tanto blocca il movimento, può bloccare il respiro... sono varie direzioni.

CP: Se pensi al concetto di legame, c'è tutta una gamma di connotazioni che vanno dalla solidarietà dall'alleanza quindi al rinforzarsi reciprocamente sino alla costrizione e alla chiusura e alla perdita della libertà, alla sottrazione della libertà, quindi l'abbraccio direi che è una forma di legame, di unione in cui in entrambi i lati, un aumento della potenzialità del singolo, ma anche una riduzione drastica, una disindividualizzazione che porta addirittura alla morte, al soffocamento e alla morte.

MB: In questo caso va declinato nel tema dell'amore, mettiamo l'amore uomo donna, intervengono altre questioni come il possesso, come il desiderio fortissimo.

CP: La paura di perdere l'altro.

MB: Quindi il trattenere diventa, lo trattengo, la questione è che questa discussione sull'amore, l'amore che dovrebbe essere qualcosa che libera, ma nel momento in cui...

CP: Mi viene in mente nel pugilato, non seguo molto, ma da ragazzino a volte guardavo lo sport, nel pugilato quando un pugile è in difficoltà quello che fa si rifugia in clinch, cioè abbraccia l'avversario, nel momento del contatto, l'abbraccio serve sostanzialmente a bloccare l'altro che altrimenti lo colpirebbe e a quel punto il giudice interviene per separarli, quindi ricominciano da capo, però il gettarsi sull'altro è lecito nel pugilato, almeno temporaneamente ed è un modo per togliere all'altro la potenzialità di colpirti.

Il doppio moto estremo di protezione e ricerca di protezione del caso di S. e T. potrebbe essere letto anche come un estremo atto di amore, una realizzazione letteralmente esistenziale della coppia Eros e Thanatos: in un *horror vacui*, spinte ad aggrapparsi l'una verso l'altra per paura di morte, i soggetti attuano un processo di disindividualizzazione psico-fisica totale.

Tuttavia la delicatezza d'interpretazione di un fatto biografico non può però certo esaurirsi in questo modo o essere affrontata compiutamente in questa sede. Possiamo solo accennare a raccogliere brevemente dei dati di varia natura, per stimolarne una lettura complessa.

Ci troviamo in Italia, nei pressi della capitale, in un centro estivo, e in una zona di balneazione. È il 1995, e "non c'erano i telefoni cellulari", quindi i processi di comunicazione passano sia attraverso la specificità di abitudini regolate, che

attraverso dei dispositivi, invece di altri. I tempi e gli spazi dell'esperienza biografica offrono sempre una connotazione culturale in base al contesto.

Nella narrazione da subito emerge anche una indicazione di classe sociale, data dalle attività svolte dai genitori, di una quotidianità che si sviluppa accompagnandosi a una morale del comportamento e che si evince quando nel trasmettere il fatto CP riporta che la madre di S. "mi dice di mantenere la dignità". Dato questo primo impianto circostanziale, la narrazione prosegue immediata e naufraga al contempo, in un luogo specifico, l'obitorio.

Da subito potrebbero essere osservabili almeno due orizzonti di interpretabilità, che via via si snodano nell'intervista. Il primo fa capo a un ordine della morale e del sentire rispetto alla totalità, e alla vastità, dell'essere umano e dei fatti, il secondo rientra in un sapere di ordine medico e del corpo.

Si apre una scelta su possibili piani di lettura. Rispettando la narrazione, CP snoda la sua lettura attraverso una razionalità medico/anatomica, tanto che il gesto dell'abbraccio, condiviso socialmente come significante di affetto e amore, in un istante annulla tale connotazione scivolando, da un punto di vista simbolico, in quella che definirei un'iconoclastia dell'amore.

Ma cosa intendo? Dagli studi pionieristici sulle tecniche del corpo prima di Mauss, a quelli sui processi di incorporazione di Csordas, sappiamo che l'interpretabilità di un gesto può evadere, attraverso diversi contesti culturali e canali di concezione dell'umano e delle sue cosmogonie relazionali, in diverse direzioni. Con grande vivacità, il simbolismo delle forme umane e culturali slitta e rientra, in base ai contesti in cui vengano in essere, sino a punti estremi. Interpretare quindi un vissuto biografico tramite le immagini che tale vissuto produce, apre un'indagine sulla complessità della coscienza culturale di quello stesso vissuto. In estrema sintesi vorrei suggerire l'importanza che la narrazione soggettiva riveste per l'indagine etnografica e la produzione critica della riflessione antropologica, affinché si aprano vari orizzonti di interpretabilità.

L'abbraccio interpretato attraverso i punti di vista presenti nella narrazione.



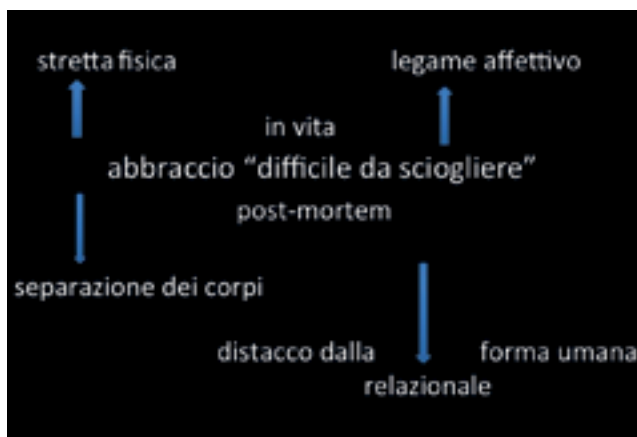
Immaginando due corpi abbracciati come fossero un unico reperto, sarebbe importante avere l'anamnesi di tale abbraccio attraverso le biografie, per come esperite e restituite dai soggetti quindi e non solo attraverso fatti e circostanze ricostruite. Al fine di nutrire il lavoro d'indagine relativo alla natura casuale o intenzionale di una forma fisica e culturale, sappiamo che a tale forma soggiacciono diverse cosmogonie e processi di significazione. La critica culturale delle costruzioni simboliche del quotidiano potrebbe infatti contribuire a colmare un'assenza biografica o una testimonianza specifica. In questa prospettiva, l'antropologia può contribuire in modo significativo a un'analisi in grado di integrare forme materiali e immateriali relative all'espressione di un sentimento, come di un legame relazionale.

*L'individuo, la relazione, il mondo*

Scorrendo la narrazione parlata di CP, egli cambia gradualmente, nello snodarsi di un sistema di conoscenza e di ricordo, il modo di nominare e di identificare i soggetti utilizzando i termini: “bambina”, “corpi”, “due”, “esseri”. (...) Il regime labile che fissa i parametri di vita o di morte determina una diversa concezione, o sarebbe meglio dire “identificazione a mancare/alterità immanente”, dell'essere umano, in cui anche la forma liminale dell'abbraccio si muove oscillando fra due mondi, diventando in questo modo la metafora di una relazione ontologicamente ambivalente. Scopriamo che un abbraccio può essere un'esperienza esperita sia in prima persona che come spectator, osservatore partecipante, o pubblico. Come sopra accennato, emerge una discriminante che interviene come motore scatenante dell'abbraccio mortifero, che è la paura:

T. viene presa dal panico, e invece di lasciare la bambina (...) la stringe.

L'abbraccio così interpretato, diventa una stretta tra due corpi, e che svela una “dimensione automatica” complessa.







dominio. Ed ecco che l'abbraccio amorevole, può diventare amichevole, sgradevole, diplomatico, mortifero, etc.

Spiegando e applicando il pensare la vita sociale attraverso linee e nodi, Ingold lo applica proprio alle relazioni che intervengono nella crescita degli alberi descrivendone i processi di allargamento e differenziazione, fino alla risultante di un nodo. Un processo comune sia agli umani che al mondo animale e vegetale. Nel mio intervento mi domandavo infatti se e quanto l'interpretazione di un modello biologico potesse essere utile all'analisi culturale. (...)

A questo punto Ingold spiega la differenza vitale della vita stessa determinata da linee in movimento dall'assenza di vita nella formazione di blob (macchie). L'icona dell'abbraccio che soffoca a mio avviso realizzerebbe esattamente un blob, un fermarsi della vita, il cui studio potrebbe solo e unicamente realizzarsi attraverso il metodo dell'indagine di un reperto, ovvero l'osservazione delle linee, interpretabili a vari livelli, che lo hanno composto.

Sotto varie pressioni, di tipo socio-culturale o cognitivo, come probabilmente nel caso di una paura di morte, un bisogno estremo di proteggere o di ricerca di rifugio, l'abbraccio si trasforma in un blob, un sistema chiuso, senza movimento, dove non ci può essere vita. Attraverso le parole di CP, torna a bussare la coscienza della presenza critica di un contesto "qualcuno da fuori vede nel fondo della piscina qualcosa", dove quel qualcosa viene percepito come una macchia, un blob, il paradigma di qualcosa che *era*.

Quindi, se l'abbraccio in sé comprendesse un potenziale intreccio di vite in forma di linee, che sotto altre pressioni potrebbe assumere il carattere ambivalente di una fissazione formale, una forma data quindi per poter rappresentare la vitalità dell'amore, dovrebbe forse contemplare sia la possibilità di un intreccio che di uno scioglimento.

### *Conclusioni*

Un sapere antropologico potrebbe dapprima interpretare l'abbraccio come processo culturale attraversando le due prospettive proposte dalla voce narrante, una che riguarda la produzione di conoscenza dell'essere nel mondo e l'altro che lo interpreti attraverso un vissuto esperienziale, fisico. Tali prospettive hanno storicamente determinato vari approcci dei campi del sapere, ovvero una concezione più classica dell'umano come unicum, che via via è stata sostituita da un sapere scientifico dell'umano, in particolare il sapere medico. Il pensiero scientifico seziona il corpo, la mente, l'azione umana per indagarla e interpretarla.

Accogliendo successivamente e in modo proattivo l'indagine sull'abbraccio attraverso l'osservazione della vita sociale proposta dall'antropologo Tim Ingold, ovvero di interpretare la vita sociale non attraverso assemblaggi, un corpo composto o unito, ma integrandone la visione pensandolo con linee e intrecci, ci troviamo di fronte a una lettura dell'abbraccio come risultante di un processo che può dare varie risultanti interpretative a loro volta in grado di integrare e lasciare scorrere più

approcci disciplinari. La lettura di Ingold ripropone altresì di appoggiarsi in modo critico al sapere fisico e biologico.

Insieme a possibili griglie di interpretazione, che questo intervento ha provato solo a suggerire, saranno ovviamente i contesti, i dati culturali, le biografie e le circostanze a dettare l'interpretabilità che potrebbe emergere da una riflessione antropologica sull'abbraccio.

In questo specifico, cosa significava quell'abbraccio per quegli individui, l'archeologo e l'antropologo, forse anche unendo i loro saperi, non lo sapranno mai, ma certamente ogni tentativo offrirà a entrambe le discipline un intreccio proliferante e auspicabile.

D'altro canto scegliendo di interpretare la figura dell'abbraccio come forma, essa emerge in un'immagine viva, le cui tensioni principali sarebbero proprio quelle di conoscere e di essere. Tale immagine andrebbe infatti interpretata come una forma di conoscenza, da cui si possono evincere dati profondamente culturali e trascendenti dell'umano, al contempo.

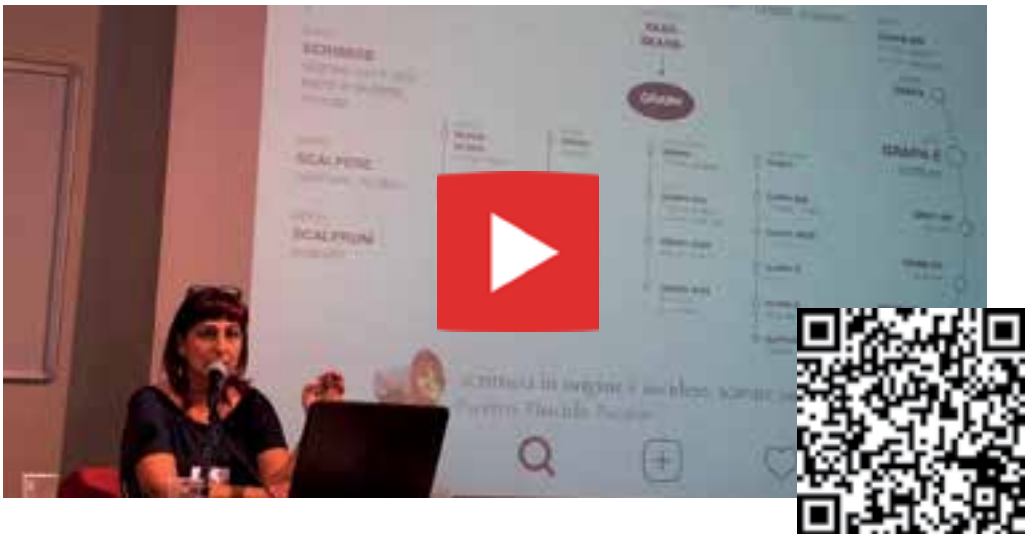
Il mio intervento si è quindi snodato, per usare un termine caro a Ingold, in una lettura attiva di un'immagine, che possa differenziare, ma non sezionare, la percezione del reale proveniente da un gesto fisico (l'abbracciarsi) al suo farsi immagine di sé stessa: in sintesi la lettura di un'icona portatrice di un significato complesso. A tal fine inviterei a interpretare il vissuto tramite le immagini che tale vissuto produce, aprendo un'indagine sui processi di formazione della complessità della coscienza culturale, fatta di forme e immagini, di questo stesso vissuto.

MARA BERTONI  
marabertoni@gmail.com

#### BIBLIOGRAFIA

- CSORDAS 1990: T. CSORDAS, "Embodiment as a Paradigm for Anthropology", in *Ethos* 18, 1, 1990, pp. 5-47.
- DURAND 2009: G. DURAND, *Le strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'archetipologia generale*, Bari 2009 (ed. orig. 1963).
- INGOLD 2015: T. INGOLD, *The life of Lines*, Londra 2015.
- MAUSS 2006: M. MAUSS, *Le tecniche del corpo*, Pisa 2006 (ed. orig. 1936).
- ZIZEK 2011: S. ZIZEK, *Tarkovskij: la Cosa dallo Spazio Profondo*, Milano 2011.





Per vedere il filmato integrale della relazione inquadrare con un'applicazione dedicata il QR Code sovrapposto all'immagine

*SCRIPTA MANENT.*

## CORRISPONDENZE D'AMORE NELL'EPIGRAFIA FUNERARIA DELLA SICILIA TARDOANTICA

*Premessa*

*Omnia vincit amor.* L'emistichio virgiliano sintetizza al meglio il filone di indagine perseguito nella redazione di questa ricerca interdisciplinare e indisciplinata<sup>1</sup>, composta essenzialmente attraverso la giustapposizione di tre tematiche strettamente connesse e racchiuse nell'acronimo palindromo A.M.A. (antropologia - materialismo culturale - archeologia). La metodologia applicata considera la scrittura una precondizione, il luogo privilegiato in cui confluisce ogni volontà ad agire e ogni forma intenzionale di comunicazione rivolta all'incontro con l'Altro.

La ricerca infaticabile di un Altro da sé con cui entrare in relazione unificante e da cui sentirsi profondamente amati ha prodotto nei millenni un materialismo culturale di cui la scrittura è la vera sottotraccia. Un'incessante produzione che oggi più che mai appare intellegibile, in modo eclatante, tra le righe e tra i simboli delle epigrafi funerarie così come nei logogrammi dell'ultimo film di fantascienza.

La stretta connessione tra mondo terreno e mondo ultraterreno, tra mondo dei vivi e mondo dei morti mette a fuoco quel confine liminale che consente l'interfacciarsi di ogni sfera emotivo-sentimentale. Oltre i confini del visibile, dell'udibile, del percepibile.

La partenza verso l'aldilà e il ritorno al grembo della terra, la fine della vita terrena e l'inizio di quella oltremondana, da sempre, pongono grandi interrogativi all'uomo e ne influenzano il pensiero e le sue svariate concezioni. Pertanto indagare l'epigrafia funeraria ha significato, *in primis*, approcciare al mondo della scrittura e della trascrizione dei sentimenti che essa veicola, primo fra tutti il tema dell'amore.

L'amore è, infatti, tra i temi cardine che hanno trainato *Homo Symbolicus* oltre i suoi originari confini strettamente biologici. Solo l'amore può vincere l'angoscia umana. Solo l'amore consente il superamento di quel primordiale distacco che ci consegna indifesi e soli al mondo.

*Omnia vincit amor.*

*I. Scavo ergo sum: la scrittura come precondizione**I.1. Film 2016, Arrival<sup>2</sup>*

La linguista Louise Banks, in una delle scene cruciali del film, è impegnata a decrittare la complessità segnica di un linguaggio alieno su incarico del governo

<sup>1</sup> Intendiamo sottolineare la portata innovativa di tale riferimento in cui si pone l'accento sulla facoltà di immaginare nuovi significati e nuove realtà. A differenza dell'approccio interdisciplinare che opera connettendo conoscenze, nozioni e acquisizioni tra discipline differenti, configurandosi come prelievo legittimo che arricchisce i saperi, l'approccio *indisciplinare* (derivato da *in* valore di complemento di stima + *disciplina*, derivato da *discipulus*, colui che impara e acquisisce regole fornite dal maestro) rimarca il consapevole sottrarsi dall'applicazione della regola, finalizzato a sperimentare esplorazioni ad alto potenziale innovativo.

<sup>2</sup> *Arrival* è un film di fantascienza del 2016 diretto dal regista canadese Denis Villeneuve e tratto dal racconto dello scrittore statunitense Ted Chiang *Story of your life*.

statunitense. Dopo una serie di tentativi infruttuosi intuisce di essere in presenza di un sistema di scrittura non di tipo sillabico o alfabetico né propriamente di tipo logografico, ma di essere di fronte a un linguaggio di tipo semasiografico<sup>3</sup> (*Fig. 1*). Decifrando i grafismi extraterrestri e l'universo di senso a essi interconnesso, la studiosa sperimenta sulla propria mente e all'interno della propria coscienza la rivelazione di una concezione del tempo rivoluzionaria: un tempo non-lineare e più propriamente circolare.

In questa nuova dimensione temporale, acquisita dalla Banks a seguito dell'interiorizzazione del linguaggio alieno, passato presente e futuro convivono simultaneamente. L'accesso a questa possibilità modificherà profondamente le scelte di vita di Louise e le sue relazioni sentimentali portandola a compiere scelte assolute in nome dell'amore. Come è stato possibile?

Si tratterebbe, in buona sintesi, della cosiddetta ipotesi Sapir-Whorf<sup>4</sup> – come ci viene ricordato nel film dalla stessa Banks – per la quale un sistema linguistico non solo non è uno strumento neutro e puramente funzionale, ma invero rappresenta una vera e propria intima struttura plastica, attraverso la quale recepiamo la realtà che ci circonda e per mezzo della quale, in coerenza, individuiamo le relazioni tra tutti gli elementi che compongono il reale. In merito a tale ipotesi, per ciò che a noi riguarda in questa sede, pur non escludendo l'esistenza di strutture archetipiche di ordine superiore o fondamentale, ci riteniamo fortemente convinti del fatto che ogni linguaggio è portatore di specifici schemi percettivi, emotivi e cognitivi a esso coerenti o, in ulteriore ipotesi, in esso rispecchianti. La decrittazione di un linguaggio (e, *a fortiori*, l'uso interiorizzato di ogni simbolismo) conduce all'interno di una determinata forma-pensiero, la quale se fatta propria, ovvero secondo coscienza, condiziona il modo di pensare trasformando moduli percettivi pregressi e schemi cognitivi antecedenti. Essa determina nuovi e inediti stati emotivi anche ad azione proiettiva e visione prospettica.

Se torniamo per un attimo al film di Villeneuve (*Fig. 2*) non ci sorprende che la particolarità del linguaggio utilizzato dagli alieni si presenta secondo una serie di configurazioni di segni, visibili e percepibili sotto forma di figure circolari. Queste configurazioni non mostrano alcun punto iniziale (incipit) da cui far cominciare la lettura (come facciamo di norma in una tipica sequenza di lettere alfabetiche composte in modo da formare parole dotate di senso), né mostrano alcun orientamento spaziale o direzionale che indichi un qualche accesso alla significazione (da destra verso sinistra, da sinistra verso destra, dall'alto verso il basso, ecc.). A tali configurazioni si accede per condivisione simultanea di conoscenza pregressa. Queste scritture circolari innescano una sorta di appercezione istantanea che consente di introiettare nel proprio sé l'intera forma visuale nella sua compiutezza (*gestalt*) e ovviamente anche i significati puntuali a essa associati. I simboli grafici che compaiono nel film vengono presentati come dispositivi potenti, i quali una volta introiettati consentono

<sup>3</sup> Dal greco σημασία, semasia “significato” e γραφία, grafia “scrittura”. È un tipo di scrittura non fonetica che si esprime per concetti non riferibili a precise strutture linguistiche.

<sup>4</sup> Cfr. SAPIR, WHORF 2017.

l'accesso a significati profondi in grado di plasmare la coscienza, come è avvenuto in Louise, attivando i processi della sua trasformazione individuale.

Ci sentiamo di aggiungere a questo punto che invero ogni forma grafica, nel momento in cui è in grado di disporsi al pari di un dispositivo potente<sup>5</sup>, non va decifrata come indicatore diretto di specifici referenti oggettuali<sup>6</sup>, ma va intesa come un vero e proprio vettore in grado di rinviare a processi trasformativi.

Questi processi procedono in modo indefinito secondo modalità che qui potremmo definire convenzionalmente metaforici e conducono verso universi di senso (pluriversi) in forza di infiniti rimandi a carattere enciclopedico<sup>7</sup>.

Ogni simbologia che fa riferimento a concezioni complesse e articolate (socio-politico-religiose e culturali) può considerarsi una porta di accesso a processi di significazione con potere di trasformazione dell'identità individuale sulla base di un continuo rimando relazionale dei significati. Riteniamo, altresì, da approfondire in altra sede, che nell'attuale società esistano particolari segni distintivi, i "marchi", commerciali e sociali<sup>8</sup> – Apple, Nike, Montblanc per esemplificare sinteticamente – in grado di attivare processi di trasformazione dell'individuo.

Tali segni sono a nostro parere perfettamente inquadrabili in vere e proprie forme di scrittura di matrice semasiografica.

### *1.2. Il dato materiale, Siracusa tardoantica*

Proveniente dalle catacombe di Siracusa è l'epigrafe di Comazio Felice<sup>9</sup>.

Nella pietra, scolpito, in greco, campeggia il suo nome seguito da due simboli grafici. Questa composizione di elementi si presenta nella forma di un logotipo. Il logotipo è per la cultura progettuale un genere specifico di nome che, a livello della sua composizione, contiene elementi pittogrammatici e simbolici, attraverso i quali assurge a rango di "marchio", di simbolo dell'identità.

L'accostamento di tali simboli accanto al nome evoca a sua volta alla memoria una condizione a noi contemporanea, che esperiamo giornalmente negli "stati emozionali" di *Facebook*, i quali indicano uno specifico stato emotivo (*emot-icon*). Nella nostra fattispecie l'essere felici (*Fig. 3*).

In fondo, a pensarci bene, il corpo tumulato di Comazio gode di uno speciale stato di grazia, quello del cristiano. Egli non è morto ma riposa dormiente nel sonno della morte, aspettando la resurrezione.

Ogni fedele, si sa, dopo Cristo, vedrà mutare il suo rapporto con la morte (sorella morte) distanziandosi sempre più dal terrore dell'oblio.

Passiamo adesso alla decifrazione del primo simbolo. Si tratta di uno dei primi simboli della cristianità e precisamente dello staurogramma (*Fig. 4*) che è possibile mettere in luce seguendo un duplice distinguo: a) è "simbolo grafico" con autonomia

<sup>5</sup> GIARDINA 2011, pp. 22-25.

<sup>6</sup> Eco 1997, pp. 203-215.

<sup>7</sup> Id. 1983, pp. 74-80.

<sup>8</sup> GIARDINA 2011, pp. 131-137.

<sup>9</sup> Cfr. *infra*, il paragrafo dedicato all'archeologia e la *Fig. 5*.



di senso in virtù di significati connotativi di carattere sintattico-compositivo; b) è “unità relazionale e simbolica” appartenente a un preciso sistema di scrittura a carattere religioso semasiografico.

Il simbolo dello staurogramma appartiene indubbiamente alla tipologia dei monogrammi in quanto è composto a partire dall’unione di due lettere, le lettere greche *Tau* (T) e *Rho* (P) trascritte in maiuscolo e raccordate secondo una sola linea di continuità in modo da formare un unico segno.

Sul piano visuale esso presenta valenze allusive ad aspetti figurativi. Nella lettera *Tau* maiuscola è leggibile il segno della croce in riferimento a quella utilizzata per la crocefissione del Cristo. Nell’occhio della *Rho* maiuscola, invece, possiamo leggere il capo reclino del Cristo, che si flette sotto il suo stesso peso morto. Qui il riferimento è l’agonia patita dal corpo fisico del figlio di Dio fattosi carne per la salvezza del mondo. Lo stupore nel prosieguo della decifrazione di tale segno diventa sottilissimo nel riconoscere che la parola greca *stauròs* indica quello specifico palo, conficcato nel terreno, utilizzato dai romani per la pena della crocefissione, quindi anche del Cristo. La pronuncia stessa delle due lettere che compongono il monogramma diventerebbe così il cuore significativa della parola (*s*)*taurò*(*s*), indicante il sacrificio della propria morte in croce per amore degli uomini.

Lo staurogramma proprio in quanto riferimento diretto a concezioni complesse e articolate funziona a tutti gli effetti come quei “segni distintivi particolari” che conducono le coscienze e le identità dinanzi a quei processi di significazione che hanno un potere trasformante.

Lo staurogramma è inquadrabile, pertanto, a nostro avviso, tra gli elementi costitutivi di una vera e propria forma di scrittura, di matrice religiosa, a funzionamento semasiografico. Essa si realizza sulla base di continui rimandi relazionali a concetti specifici che potenziano il senso originario e lo amplificano.

#peramoredellumanità #avanticristoedopocristo #spezzareiltempoindue  
 #concezionedeltempounova #eternità #morireperamore #figliodidio  
 #morteapparente #resurrezione #vitaeterna #sorellamorte #vitavera #inizio  
 #diesnatalis #sonnodellamorte #croce #crocefissione #omniavincitamor

### I.3. *La notte dei tempi 40.000 anni fa. Homo habilis e homo symbolicus*

Quando è apparso il primo segno dell’uomo? Quando fu che l’uomo emerse in forma di scrittura?

Per prefigurarsi la comparsa dei primi segni incisi e intenzionali della storia dell’uomo<sup>10</sup>, bisognerà immaginarsi un uomo che sia al contempo *habilis* e *symbolicus*, in grado di trasformare un’azione tecnica in un gesto compiuto ad arte, pianificato e realizzato secondo la propria volontà specifica. *Homo symbolicus* conosce come dosare l’originaria forza bestiale che caratterizzava *homo habilis* e lo affianca insegnandogli a racchiudere all’interno di una precisa configurazione di gesti una speciale forma grafica, quella dotata di senso, carica di sentimenti che puntano all’eternità.

<sup>10</sup> GIARDINA 2011, pp. 47-54.

*Homo symbolicus* conosce come trasformare un generico martellare e un infruttuoso incidere in un delicatissimo battito, in un respiro d'amore, in un'armoniosa linea che racchiude al suo interno la sua volontà di non cedere all'oblio. *Homo symbolicus* eleva la scrittura a luogo-ideale dove sperimentare nuovi incontri d'amore. Il segno inciso non sarà mai per lui solo una tecnica grafica; il segno inciso è per *Homo symbolicus* sempre e dovunque la profondità del dire, è il dire in modo profondo, è la realizzazione di una fossa significante<sup>11</sup>.

*Scripta manent.*

#### I.4. La mappa semantica di 'scrittura'

"Scrittura" (*Tavv. I-2*) è sostantivo derivato dal participio passato *scriptum* del latino *scribere*, "scrivere", e in origine ha significato proprio gli aspetti tecnici (*homo habilis*) più che la capacità simbolica di operare le trasposizioni (*homo symbolicus*). Dal confronto tra il verbo latino *scribere* e il greco *gràph-ein*, anch'esso col significato di scrivere, emerge che il significato che gli è maggiormente proprio è quello di incidere, scolpire, derivante da una radice gotica *graba*, che significa scavare - *graph-eíon* è lo stilo per scrivere, *graph-ikòs*, significa attinente allo scrivere<sup>12</sup>.

A sua volta il tema *grabh*<sup>13</sup> sembrerebbe derivare da un precedente *skarb-*, *skar-* da cui il latino *scàlpere*, raschiare, incidere, e da cui *scalprum* scalpello. Sottolineiamo l'affinità con la radice greca *glàph* di *glàph-ô* scavo, *glyph-ô* scolpisco, *glàph-ein*, *glyph-ein* incavare, intagliare; profondo in greco è *glaph-yròs*. Si attesta anche il boemo *skràb-ati*, *skreb-sti*, grattare, scalfire, con prostesi di 's'; un antico alto tedesco *screv-ôn* incidere; un francese *graver*, intagliare, scolpire; il latino *glùbo*, decortico, e *scròb-s* fossa.

Proviamo ora ad affiancare alla radice *grabh* la radice indoeuropea *sēk-* "tagliare", da cui deriviamo *signum* (segno). Dalla radice indoeuropea *sēk-* "tagliare" e dal latino *secare* "tagliare, segare", ricaviamo anche "scure, ascia" (*secūris*), "ritaglio" (*segmen*), "pezzo tagliato, taglio, incisione" (*segmentum*), "falce" (*sēcūla*), "segno" (*signum*). Nell'antico irlandese si riscontra che "pelle" si dice *se(i)che*, e che in antico islandese "pelle dura" si dice *sigg*; in antico islandese *sax* è "coltello, spada"; e così anche nell'antico alto tedesco trova che *sahs* è "coltello"; nel lituano trova *i-sēkti* con il significato di "incidere"; *išsēkti* "scolpire", e nell'antico slavo *sěkō sěsti* "tagliare", *sěčivo* "ascia", *sekyra* "ascia".

Dalla radice *\*skēi-* "tagliare, separare", *\*skeu-* "tagliare" *\*(s)k(h)ed-* "spaccare" ecc., è possibile poi derivare una vasta famiglia lessicale in cui è riscontrabile una configurazione plurima di significati, che va da "sgozzare", "tagliare", "raschiare",

<sup>11</sup> *Ibid.* p. 52.

<sup>12</sup> Dal verbo *graphein* deriva anche 'Grafica' nell'accezione di 'Graphic Design', disciplina che si occupa della progettazione, ideazione e creazione di marchi, quali segni distintivi e privilegiati, posti a fondamento dell'identità visiva di soggetti commerciali e istituzionali (imprese, enti, associazioni, istituzioni). A partire dalla sua radice etimologica la Grafica si configura come "azione del tracciare, del costruire ed elaborare segni in forma di scrittura. Tale azione rivela da un lato un'intenzione formativa - il metter in forma - dall'altro la possibilità e quindi la necessità di un riferimento a un processo interpretativo - l'atto del comprendere, dell'intendere, dell'entrare in comunione, proprio a partire dalla forma. La radice etimologica, il carattere antropologico e la natura trans-culturale, sono la sostanza della grafica". Cfr. alla voce "grafica" a cura di A. GIARDINA, in D. MORETTI, B. MASELLA, *Dizionario illustrato del design*, Novara 2003.

<sup>13</sup> ALINEI 2000, p. 562.

a “coltello”, “forbici” e “affilato”; da “cuoio” e “vello” a “corteccia”; da “carne” “brandello” “pezzo di carne”, a “parte condivisa” e “porzione”, e così via.

Questi riferimenti servono a chiarire l’alone semantico tratteggiato dalle due radici ‘*grabh*’ e ‘*sēk-*’ e la misura della loro stretta connessione. Accostando l’universo semantico della “scrittura” – incidere, scolpire, scavare, raschiare, incavare, intagliare, grattare, scalfire, decorticare – con l’universo semantico da cui abbiamo visto sorgere la realtà tecnica dell’incidere dei segni – martellare, colpire, scolpire, imprimere, intagliare, tagliare, raschiare, incidere, sgozzare, segare – otteniamo sorprendentemente un’unica mappa semantica coincidente e sovrapponibile.

### *I.5. Archeologia, amore e scavo*

*Scripta manent.* La produzione epigrafica riassume al meglio il quadro delineato nel corso di questa indagine, configurandosi come l’esito di un *iter* interiore che, mosso da grandi sentimenti, riesce a delineare in modo lucido e inequivocabile gli effetti dell’amore. Un riscontro di tipo concreto che prende forma superando i rigidi schemi materiali e le apparenti differenze che si potrebbero riscontrare dall’analisi dei supporti scrittori o della fattura più o meno raffinata. Il risultato sorprendente è che tutte le epigrafi sono caratterizzate da un codice univoco entro cui ricondurre i *segni* dell’amore: il solo elemento fondante diventa il rapporto tra dedicatario e dedicante, tra vivi e morti, corrispondendo sentimenti di legame eterno.

Ancor di più l’esempio è pregnante se il punto di osservazione si restringe prendendo in esame l’epigrafia tardoantica e afferente alla sfera della religione cristiana<sup>14</sup>. Una visione prismatica ci consente così di scindere una terminologia ben definita e di indagare da vicino rapporti di intimità tra coniugi, genitori e figli o i segni dell’estrema tensione al divino. In quest’ottica, l’epigrafia dei cristiani si presenta come un vero e proprio concentrato di archeologia e antropologia entro le cui righe è possibile scorgere tutti gli effetti dell’amore.

Una selezione di iscrizioni qui di seguito riportate aiuterà a comprendere meglio il manifestarsi evidente di questo rapporto osmotico tra sentimento e monumento, ovvero tra il vivere quotidiano e il dato materiale.

La ricerca, la cui metodologia è tuttavia iterabile, è ben delimitata, per volontà di maggiore chiarezza ed efficacia, sul caso di alcune evidenze epigrafiche dalle catacombe siciliane di Siracusa<sup>15</sup> che, per importanza e restituzione del dato epigrafico, sono seconde solo a Roma<sup>16</sup>.

La prima epigrafe presa in esame è quella relativa a Comazio Felice<sup>17</sup> (*Fig. 5*), proveniente dalla catacomba di Vigna Cassia di Siracusa<sup>18</sup> e che si configura come

<sup>14</sup> Cfr. CARLETTI 2008.

<sup>15</sup> SGARLATA 2016, pp. 372-387.

<sup>16</sup> FÜHRER 1897.

<sup>17</sup> FERRUA 1989, p. 82, n. 328.

<sup>18</sup> Per un quadro generale sul complesso cimiteriale della Vigna Cassia cfr. AGNELLO 1956a, AGNELLO 1956b. Le iscrizioni sono state schedate e ordinate da LO FARO 2012.

il punto di cesura tra i caratteri dell'epigrafia classica<sup>19</sup> che volgono a favore di uno specifico cristiano. Una precisazione, non banale, va fatta per l'appellativo/nome che sembra già denunciare l'indirizzo positivo nei riguardi del credo cristiano. Persino il nome di *Comazio* allude (dal greco *κοιμάω*) all'atto del dormire, ovvero di colui che si è addormentato *felice*<sup>20</sup>, certo del risveglio in Cristo.

L'onomastica rimanda a una vera e propria espressione di rinascita, quale causa diretta per l'adesione alla religione cristiana ed enfatizzata nel campo epigrafico con la presenza di un simbolo di tutto rispetto: lo staurogramma, in chiara e forte valenza di rimarcazione identitaria, posto in chiusura del nome del defunto e al quale si affianca l'*hedera distinguens* che, da elemento grafico utile alla spaziatura testuale, si trasforma in significante decorativo a sigillo dell'estremo segno d'amore. La forma stessa della foglia viene accentuata in modo evidente a tal punto da assumere le sembianze di un cuore facendo intendere, attraverso il semplice segno, il cambiamento di un'epoca<sup>21</sup> che sconfinava rispetto ai rigidi schemi classici e si proietta verso una produzione espressamente intima, raccontando anche le storie di persone vissute non necessariamente in prima fila.

I retaggi del mondo classico si scorgono ancora nella celebre epigrafe di Nassiana<sup>22</sup> (*Fig. 6*), lo stesso supporto scrittoriale è una patera marmorea di reimpiego, dove il marito, attraverso le meste e affrante parole incise, introdotte da un monogramma cristologico, ci racconta di una "cristiana, veneranda, amabile, amorevole verso lo sposo, la quale in virtù gareggiava con Penelope... vissuta bene e irreprensibilmente in Dio, di anni 32 e mesi 10". Bellissimo il parallelismo con Penelope, già modello di estrema fedeltà coniugale che riesce a conciliare punti di vista differenti, mondi apparentemente lontani che in realtà rivivono nel saldo intreccio dei sentimenti, del mito, della religione. Il simbolo religioso apposto all'interno del campo epigrafico viene "sciolto" con il chiaro attributo di "cristiana" e da una serie di aggettivi che non lasciano alcun dubbio nell'affermarsi di una epigrafia dei cristiani formulata, scavata e basata proprio sull'elogio.

L'utilizzo dell'*elogium*, con i cristiani, assume una nuova valenza che mira a celebrare, attraverso il defunto, tutte quelle qualità caratterizzanti e tipiche di chi aderisce al "nuovo" credo. Incidere ed elencare i modelli del vivere cristiano equivale dunque a dichiarare e affermare la propria appartenenza comunitaria, la propria identità religiosa. "Irreprensibile, cristiana fedele e grata al marito" è la celebre Euskia<sup>23</sup> (*Fig. 7*) in una delle più importanti epigrafi della tardo antichità, proveniente dalla catacomba di San Giovanni in Siracusa. In questo testo l'amore è totalizzante e ricopre a più raggi il campo di indagine.

<sup>19</sup> FELLE 2001, pp. 233-250.

<sup>20</sup> La diffusione di forme onomastiche basate sulla nuova fede avanza a partire dal IV secolo, un esempio è il caso di Anastasia dalle catacombe di Commodilla in Roma: "io Anastasia credo nella vita futura secondo quanto significato dal mio stesso nome"; cfr. CARLETTI 1997; CARLETTI 2011.

<sup>21</sup> La rivoluzione dei segni nell'epigrafia dei cristiani in PETRUCCI 1994.

<sup>22</sup> SGARLATA 1999b, p. 268.

<sup>23</sup> Id. 1999a, pp. 53, 54.

*L'elogium* tratteggia e tesse le lodi della figura di Euskia e nello stesso tempo emerge una duplice devozione: a quella per il coniuge si associa quello per la “mia Santa Lucia” rimarcato dall’ossimoro dei nomi di Euskia ombrosa e Lucia la luminosa<sup>24</sup>. Singolare è la volontà nel sottolineare che la data di morte coincide con la festa liturgica della santa il 13 dicembre. Il testo in chiusura presenta il *signum Christi* arricchito e rafforzato della sua potenza evocativa dalla presenza delle lettere apocalittiche.

Il tema della devozione e dell’amore trascendentale ritorna nell’iscrizione catanese di *Iulia Florentina*<sup>25</sup> (Fig. 8). Il racconto della piccola “nata pagana e battezzata in punto di morte” è inciso dal padre che trova conforto solo nella soluzione di deposizione: il corpo della figlia viene spostato dal luogo di morte, Hybla, a un *loca santa* ovvero presso le tombe dei martiri di Agata ed Euplo a Catania, affidandosi così allo spirito salvifico della vicinanza martiriale secondo la più consolidata prassi cristiana<sup>26</sup>.

Negli strati più antichi della catacomba di Santa Maria di Gesù a Siracusa, appartenente al vasto del complesso cimiteriale della Vigna Cassia, all’interno di una galleria con loculi a parete, una serie di iscrizioni su calce sembrano aver racchiuso nel modo più semplice tutte le informazioni relative alla prassi epigrafica dei primi cristiani che si pongono come modelli essenziali e basilari per la comprensione dell’ultimo *scavo (ergo sum) d’amore*<sup>27</sup>. Tra le gallerie di Santa Maria di Gesù è possibile riscontrare i segni espressi di un modello epigrafico che per lo più è caratterizzato dalla presenza di *nomina singula*, spesso nomi evocativi e il “marchio” del monogramma cristologico talvolta affiancato da tentativi di arredo dei loculi. L’utilizzo dei nomi semplici, a dispetto delle epigrafi “tradizionali” con testi articolati, si configura come una scelta voluta di adesione culturale e nello stesso tempo di rispetto nei confronti del concetto comunitario. Da non sottovalutare anche il tentativo di annichilimento della persona a favore dell’amore nel credo cristiano, per cui tutto il resto sarebbe stato superfluo<sup>28</sup>.

I modelli volti a celebrare gesta e imprese vengono volutamente accantonati a favore di una rigorosa semplicità ed essenzialità secondo uno schema di sostanziale neutralità<sup>29</sup>: una scelta consapevole nello spazio unificante del contesto cimiteriale la cui matrice riporterebbe alle scelte già attuate in alcuni nuclei precostantiniani all’interno dei cimiteri di Roma.

Tra i nomi graffiti sui loculi della catacomba di Santa Maria di Gesù, ritroviamo un altro “Felice”, qui col nome di Feliciano (Fig. 9) cui si associa il monogramma cristologico, e ancora alcune tombe caratterizzate dalla presenza del termine *δεσποτικόν*, “del padrone” (Fig. 10), la cui interpretazione rimane tutt’oggi ancora poco chiara<sup>30</sup>. Una lettura puramente testuale tradurrebbe la presenza di questi loculi

<sup>24</sup> SGARLATA 2010.

<sup>25</sup> Cfr. Catalogo della mostra *Agata Santa, storia, arte, devozione*, Catania 2008.

<sup>26</sup> Cfr. FIOCCHI NICOLAI 1998, pp. 9-69.

<sup>27</sup> Vedi *supra*.

<sup>28</sup> L’annichilimento di fronte al divino corrisponderebbe a una pratica piuttosto diffusa tra i primi cristiani, come suggerisce l’uso dei cosiddetti nomi di umiliazione in SGARLATA 1991.

<sup>29</sup> CARLETTI 1997, pp. 143-164.

<sup>30</sup> FERRUA 1974, pp. 9-13.

come delle proprietà destinate al seppellimento dei servi, risolvendo il senso nella formula “tomba del mio padrone”. Tuttavia, tenendo conto del contesto e delle riflessioni legate al formulario epigrafico dei primi cristiani, non sarebbe da escludere anche una lettura a favore della condizione servile del defunto nei confronti del credo cristiano, nonché una vera e propria formula di affidamento al “Signore” dei cristiani. Infine, l'apposizione del monogramma cristologico, enfatizzando l'appartenenza alla comunità cristiana, conferma ancora una volta l'esigenza di voler esprimere attraverso i segni un legame di contatto tra mondo dei vivi, defunto e dimensione oltremondana. Lo stesso valore è da associare a tutti quei tentativi di voler caratterizzare i loculi attraverso l'uso di materiale decorativo fatto di elementi vegetali, conchiglie, tessere in pasta vitrea o frammenti di cocci con chiara valenza memoriale (*Fig. II*).

Tra le lettere e i segni incisi all'interno delle catacombe di Siracusa è possibile scorgere il quadro di una comunità proiettata verso l'eterno facendo del segno, quindi dell'azione dello *scavare*, il ponte di collegamento verso la memoria e l'eterno.

Tutti gli elementi delineati nel corso di questa seppur breve analisi non lasciano dubbi circa l'esito sorprendente di un materialismo culturale dettato da un'esigenza comunicativa che, attraverso la forza sentimentale, riesce a unire due poli apparentemente opposti: vita e morte. L'amore dunque vince tutto, l'angoscia umana e il distacco dal mondo sensibile.

*Omnia vincit amor.*

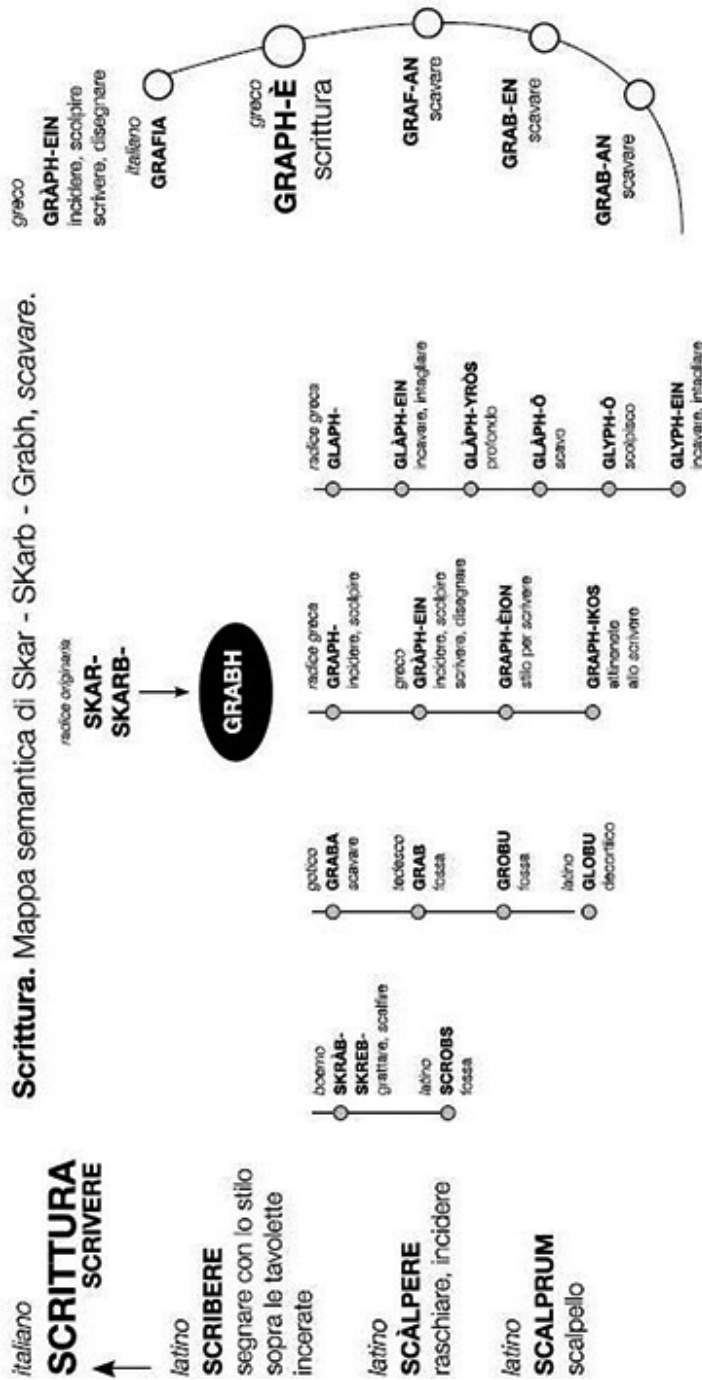
CRISTIAN AIELLO  
Archeologo - Communesigner  
cristian\_aiello@hotmail.it

ANTONELLA GIARDINA  
Designer - Philosophy  
a.giardina@metaformadesign.com

#### BIBLIOGRAFIA

- AA.VV. 2008: AA.VV., *Agata santa. Storia, arte, devozione*, Milano 2008.
- AGNELLO 1956a: S.L. AGNELLO, *Le catacombe di Vigna Cassia a Siracusa*, Roma 1956.
- AGNELLO 1956b: S.L. AGNELLO, “Scavi recenti nelle catacombe di Vigna Cassia a Siracusa”, in *Rivista di Archeologia Cristiana* 32, 1956, pp. 7-27.
- ALINEI 2000: M. ALINEI, *Origini delle lingue d'Europa*, Bologna 2000.
- CARLETTI 1997: C. CARLETTI, “Nascita e sviluppo del formulario epigrafico cristiano: prassi e ideologia”, in S. MANZELLA, *Le iscrizioni dei cristiani in Vaticano*, 1997, pp. 143-164.
- CARLETTI 2008: C. CARLETTI, *Epigrafia dei cristiani in occidente dal III al VII secolo*, Bari 2008.
- CARLETTI 2011: C. CARLETTI, “Tra soprannomi e appellativi l'ingresso del cristianesimo nell'onomastica della tarda antichità. Alle origini di Benedictus”, in *L'osservatore romano* 12 agosto 2011, s.p.
- ECO 1983: U. ECO, “L'antiporfirio”, in *Il Pensiero Debole*, Milano 1983.
- ECO 1997: U. ECO, *Kant e l'ornitorinco*, Milano 1997.
- FELLE 2001: A.E. FELLE, “Epigrafia pagana e cristiana in Sicilia: consonanze e peculiarità”, in *Vetera Christianorum* 42, 2001, pp. 233-250.
- FERRUA 1989: A. FERRUA, *Note e giunte alle iscrizioni cristiane antiche della Sicilia*, Città del Vaticano 1989.

- FIOCCHI-NICOLAI 1998: V. FIOCCHI-NICOLAI, "Origine e sviluppo delle catacombe romane", in AA.Vv., *Le catacombe cristiane di Roma*, Roma 1998, pp. 9-69.
- GIARDINA 2011: A. GIARDINA, *Il marchio demiurgo. Identità strategica nell'orizzonte estetico*, Milano 2011.
- LO FARO 2012: M.D. LO FARO, "La necropoli di Vigna Cassia. 1: Iscrizioni", in A.M. MARCHESE, *Sulle orme di Paolo Orsi. La necropoli di Vigna Cassia a Siracusa*, Acireale-Roma 2012, pp. 107-138.
- PETRUCCI 1994: A. PETRUCCI, "Scrittura e figura nella memoria funeraria", in *CISAM*, 1994, pp. 277-296.
- SAPIR, WHORF 2017: E. SAPIR, B. WHORF, *Linguaggio e relatività*, Roma 2017.
- SGARLATA 1999a: M. SGARLATA, "L'iscrizione di Euskia", in *Et lux fuit*, 1999a, pp. 53-54.
- SGARLATA 1999b: M. SGARLATA, "L'epigrafia greca e latina cristiana della Sicilia", in *Annali della Scuola normale di Pisa*, 1999b, pp. 483-497.
- SGARLATA 2010: M. SGARLATA, *L'ombrosa e la luminosa*, (L'osservatore romano 12 dicembre 2010), 2010.
- SGARLATA 2013: M. SGARLATA, "Parole e immagini nelle catacombe di Siracusa", in F. BISCONTI, M. BRACONI, *Incisioni figurate della Tarda Antichità*, Atti del Convegno di Studi (Roma 22-23 Marzo 2012), Città del Vaticano 2013, pp. 511-523.
- SGARLATA 2016: M. SGARLATA, "Un luogo plurale per i cristiani: il cimitero di comunità nella Sicilia sud-orientale", in C. GIUFFRIDA, M. CASSIA, *Silenziose rivoluzioni*, Atti dell'Incontro di Studio (Catania-Piazza Armerina 21-23 Maggio 2015), Catania 2016, pp. 365-397.



Tab. 1. Mappa semantica della parola “segno” derivata dal latino signum e ricondotta alla radice indoeuropea Sek







Fig. 1. Logogramma che compare nel film Arrival di Denis Villeneuve (2016)



Fig. 2. Scena del film Arrival di Denis Villeneuve (2016)



Fig. 3. Screenshot facebook che visualizza lo stato emozionale dell'essere felice e l'uso di emoticon

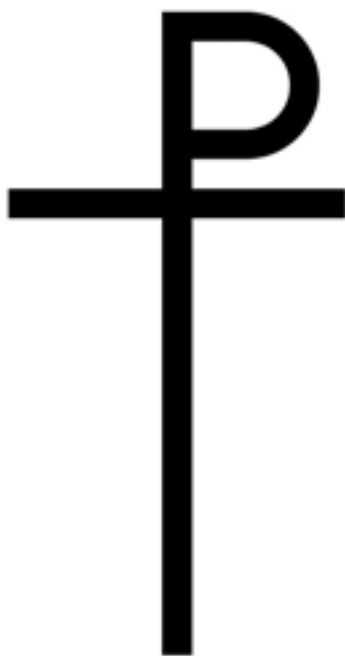


Fig. 4. Stilizzazione grafica del monogramma dello staurogramma



Fig. 5. Museo Archeologico Regionale Paolo Orsi di Siracusa. Iscrizione di Comazio Felice (foto Archivio Pontificia Commissione di Archeologia Sacra, Ispettorato per le Catacombe della Sicilia Orientale)



Fig. 6. Museo Archeologico Regionale Paolo Orsi di Siracusa. Iscrizione di Nassiana (foto Autore)



Fig. 7. Museo Archeologico Regionale Paolo Orsi di Siracusa. Iscrizione di Euskia (da [www.ilcattolico.it](http://www.ilcattolico.it))

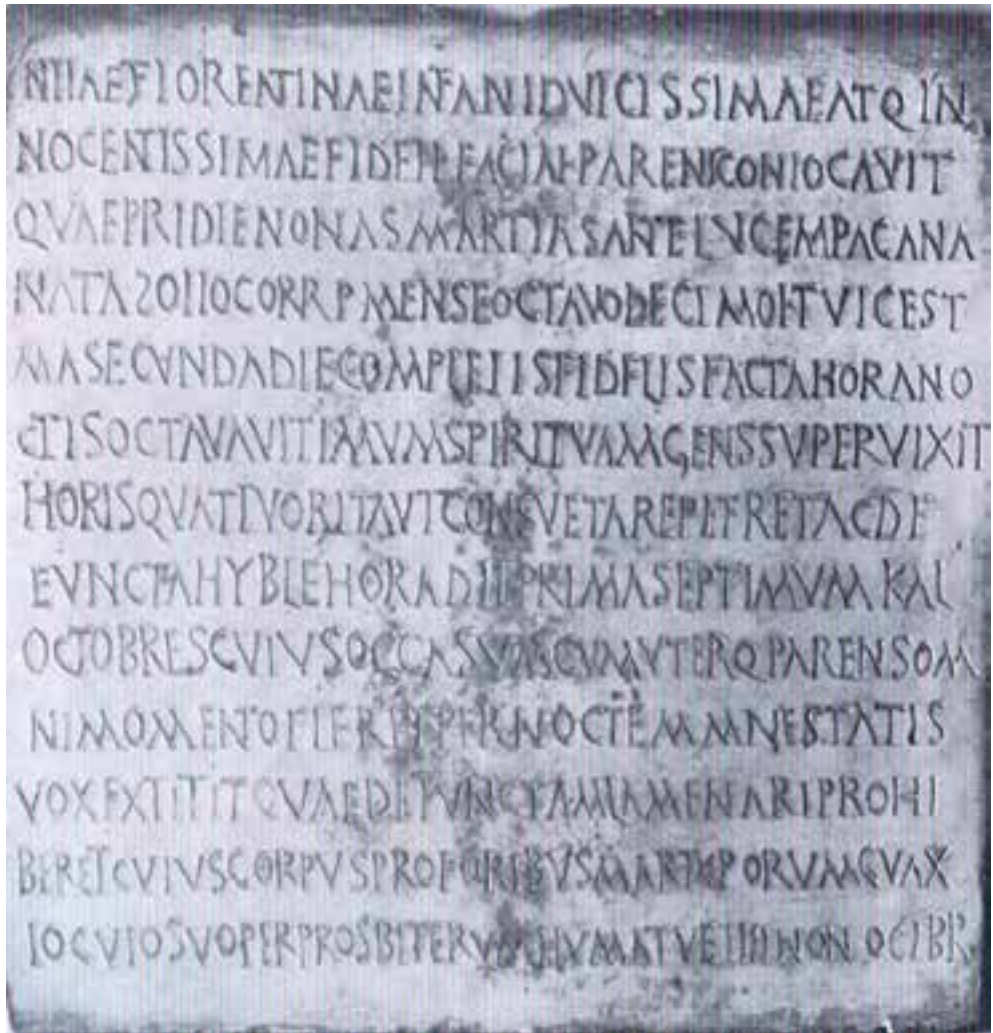


Fig. 8. Museo del Louvre. Iscrizione di Iulia Florentina (da [www.wikipedia.it](http://www.wikipedia.it))



Fig. 9. Catacomba di Santa Maria di Gesù, Siracusa. Loculo graffito con “Feliciano” (foto Autore)



Fig. 10. Catacomba di Santa Maria di Gesù, Siracusa. Loculo graffito con “despotikon” (foto Autore)



Fig. 11. Catacomba di Santa Maria di Gesù, Siracusa. Particolari di loculi con conchiglie (foto Autore)



**DISCUSSIONE GENERALE**  
**FINE MATTINA, VENERDÌ 26 MAGGIO 2017**

**MODERATORI**  
***ALESSANDRO GUIDI, CHIARA GEMMA PUSSETTI***

**INTERVENTI DI**  
***ALESSANDRO GUIDI, MARIA BONGHI JOVINO,***  
***MASSIMILIANO POLICHETTI, IDA OGGIANO, VALENTINO***  
***NIZZO, ALESSANDRA SPERDUTI, MARA BERTONI, DINO***  
***BURTINI, DOMIZIANA ROSSI***





Per vedere il filmato integrale della discussione inquadrare con un'applicazione dedicata il QR Code sovrapposto all'immagine

## DISCUSSIONE

ALESSANDRO GUIDI: Allora ringraziamo tutti i relatori. Adesso abbiamo una discussione di almeno un quarto d'ora e non di più vista l'ora tarda; chi vuole intervenire?

MARIA BONGHI JOVINO: Solo una domanda all'amico Polichetti. Volevo sapere (sono ignorante nel merito della sua disciplina), se ho capito bene, rispetto all'"io sono" del Dio del Vecchio testamento...

MASSIMILIANO POLICHETTI: "ego sum qui sum", "io sono colui che è".

MARIA BONGHI JOVINO: ... ecco, esatto è questa la differenza più profonda?

MASSIMILIANO POLICHETTI: c'è un solo "ego sum qui sum", e tutti gli altri sono esseri per partecipazione.

ALESSANDRO GUIDI: Ci sono altri interventi? Qualificatevi, mi raccomando!

IDA OGGIANO: Volevo fare una domanda a Domiziana Rossi per cercare, più in generale, di collegare archeologia e antropologia, lo scopo che sempre, mi sembra, Valentino cerca di porsi: far dialogare le due discipline. In questo caso, infatti, mi era sembrato molto interessante, nell'intervento di Stefano Allovio, lo spunto dato agli archeologi nell'individuazione, per esempio, [sulla base delle] planimetrie delle case se fosse rispecchiata la tradizione di mandare via i giovani da casa propria; nel passato c'era una tendenza meccanicistica, invece l'idea è di vedere quanta varietà ci sia nelle interpretazioni [possibili]. Per cui gli spunti che ci vengono dati dall'antropologia dovremmo usarli in questo senso: pochi ambienti che sono magari destinati a un nucleo familiare, vita all'esterno; però [vi è] anche la possibilità che ci siano degli aspetti generazionali o un'organizzazione sociale che spinge in questa direzione. In questo senso, nello specifico, [la domanda] è se, come Domiziana Rossi ha cercato di fare, dal punto di vista architettonico esiste e se è in qualche modo riflessa questa storia d'amore di cui parlano e che rappresenta anche un elemento identitario. Grazie.

ALESSANDRO GUIDI: Ci sono altre domande per altri relatori così li facciamo rispondere tutti insieme?

VALENTINO NIZZO: La mia non è una domanda ma come sempre una riflessione... Ringrazio in particolare Mara Bertoni, perché credo che tutti si siano emozionati nel confrontarsi con una fonte alla quale noi archeologi non siamo abituati che è la narrazione di un evento da parte di un suo protagonista, sofferente di cui però avete sentito la voce calma, fredda, continua, laddove noi [archeologi] questa [emozione] cerchiamo [con fatica] di ricostruirla attraverso il nostro lavoro. Ecco, questo è un esempio di emozione provata in quella che poi è un'attività di documentazione e di ricerca su un tema, quello dell'abbraccio che soffoca, che può essere fortemente interessante [se confrontato ad esempio con] quello che ci ha mostrato Massimo Vidale riguardo all'approccio di alcuni archeologi nell'interpretazione delle loro fonti. [Vi sono infatti casi in cui] si eccede – in un verso o nell'altro – nel "naturalizzare", cioè rendere prossimo a sentimenti comuni e accettati come il "bacio" o l'"amore", ciò che noi osserviamo [in una sepoltura e che può avere l'apparenza di un abbraccio] o, sul fronte opposto, interpretarlo come l'uccisione rituale della compagna, che è un'interpretazione comune anche alla scuola protostorica romana. Peroni più volte lo ha scritto, in rapporto alla presenza di tombe simultanee bisome con un uomo e una donna<sup>1</sup>. Quindi ci tenevo a sottolineare questa fonte [presentataci da Bertoni] perché potrebbe essere [considerata] scontata visto che la televisione ci opprime con questo tipo di narrazioni; ma se inserita in un contesto di riflessione interdisciplinare come questo può essere esaminata [a partire] dal tono della voce [fino] al modo in cui le parole sono costruite, [facendo sì che queste diventino] la metafora di quella materialità che ci consente di interpretare [un determinato] "testo" [anche se ridotto ai suoi residui archeologici]. Infine i miei complimenti per quest'ultima relazione<sup>2</sup>, da persona che si è occupata di comunicazione dei beni culturali: per la prima volta ho visto [in un convegno come questo] un *power point*, anzi era un *pdf*, con inseriti dei *tweet* che accompagnavano il testo: cioè la riproduzione sintetica del contenuto della presentazione con tanto di *hashtag*. Non è da sottovalutare questo tipo

<sup>1</sup> Cfr. V. Nizzo, *Archeologia e antropologia della morte: storia di un'idea*, Bari 2015, p. 320, nota 133, con rif. [N.d.R.].

<sup>2</sup> Si fa riferimento al contributo di C. Aiello e A. Giardina [N.d.R.].

di approccio e non è un caso che sia stato [esperito in un contributo fondato sulla documentazione] epigrafica, nel quale si è abituati e costretti alla sintesi.

ALESSANDRO GUIDI: Io vorrei dire solo brevemente una cosa sul sacrificio della vedova di Massimiliano [Polichetti]. Ricordo che l'unico caso che sembrava certo, quello della tomba della vedova di Ponte San Pietro [Ischia di Castro (VT)]<sup>3</sup>, su cui il mio maestro aveva scritto delle pagine interessanti... beh, recentemente, grazie a un esame molto accurato del cranio della donna, si è scoperto che era stato roscchiato da roditori dopo la deposizione; quindi pure questo unico possibile esempio archeologico di sacrificio della vedova non risulta.

ALESSANDRA SPERDUTI: Ed è anche differita, si vede che non è simultanea.

ALESSANDRO GUIDI: Ecco, i relatori vogliono rispondere, penso Domiziana Rossi e Mara Bertoni, anche i nostri amici siciliani... avete da rispondere?

MARA BERTONI: Allora, intanto grazie mille... si abbiamo materiali vivi noi antropologi! Solo un'altra nota, una cosa a cui stavo pensando anche ascoltando l'intervento di Vidale sulla sistemazione dei corpi nelle tombe e volevo fare un ponte con l'intervento di Allovio, collegato sempre all'abbraccio. Nelle forme dell'amore, effettivamente, uno dei luoghi dell'amore è la pelle, e sono fondamentali il contatto, la distanza, la posizione dei corpi; ed è interessante questa verità dell'abbraccio. Sarebbe un discorso veramente da approfondire. La distanza con l'altro che si cerca; avevo anche una frase di Lacan che volevo citare in cui dice: "Io dico sempre la verità, ma dire tutta la verità non è possibile perché le parole falliscono"<sup>4</sup>. E allora ecco in aiuto l'iconografia e quindi questi gesti, espressioni dell'amore, che comprendono la vicinanza dei corpi, a prescindere dall'unione sessuale; sono espressioni che vedono nella pelle un punto e un luogo centrale, non solo in campi esotici. Allovio citava Malinowski, ma noi abbiamo la nostra in Occidente; Levinas ne parla molto, nella cultura cristiana c'è il "Noli me tangere"; insomma c'è un lavoro molto ampio da fare. Ed è interessante come diventino visioni anche quelle dei corpi nelle tombe: sono ossa, la pelle non c'è più, il corpo non c'è più, però si avvicinano forse in quel momento. E allora, insomma, sono tutti materiali questi – sia materiali viventi che reperti – che dialogano tra di loro per sviluppare un discorso ("Discursus" di Roland Barthes in *Frammenti di discorso amoroso*)<sup>5</sup>. Insomma il discorso è estremamente interessante e qui chiudo... Anni fa mi ero allontanata molto dall'antropologia perché ero stanca di questa *dark anthropology* di cui parlava Sherry Ortner in un articolo<sup>6</sup>, perché sembrava parlare sempre e solo di violenza e non ne potevo più; quindi trovare delle tematiche e articularle con dei punti di vista interessanti e dando dei tagli interdisciplinari come quelli dell'amore è un'ottima occasione per proseguire il nostro viaggio, quindi grazie!

ALESSANDRO GUIDI: Altri interventi?

DINO BURTINI: Brevemente, visto che sono stato chiamato in causa nella precedente discussione, ma mi volevo collegare a quello che è stato detto poco fa. Per quanto mi riguarda io effettivamente devo cercare di unire queste due anime, quella dell'antropologo e quella dello psicologo-psicoterapeuta, e vedo che purtroppo a volte in certi consessi questo sembra un matrimonio impossibile perché c'è sempre la tentazione di voler avere delle verità che siano monodirezionali, cioè la verità antropologica piuttosto che quella psicologica; bisognerebbe rifarsi forse a personaggi che hanno fatto anche l'antropologia come Gregory Bateson che era un epistemologo e che, tutto sommato, alimentava il suo essere antropologo con le sue competenze, per così dire, psicologiche. Mi sembra che possa adattarsi

<sup>3</sup> Cfr. N. NEGRONI CATACCHIO, "La cultura di Rinaldone", in N. Negroni Catacchio (a cura di), *Pastori e guerrieri nell'Etruria del IV e III millennio a.C. La civiltà di Rinaldone a 100 anni dalle prime scoperte*, Atti del settimo incontro di studi Preistoria e protostoria in Etruria, Viterbo – 21 Novembre 2003, Valentano (Vt) – Pitigliano (Gr), 17-18 Settembre 2004, Milano 2006, p. 40 e N. NEGRONI CATACCHIO, E. PACCIANI, E. ALBERTINI, M. ASPESI, J. MOGGI-CECCHI, "Nuovi dati su alcune necropoli rinaldoniane. Revisione di vecchi scavi, nuove datazioni e recenti analisi dei resti scheletrici", in *Rivista di Scienze Preistoriche* 64, 2014, pp. 83-113 con rif. [N.d.R.].

<sup>4</sup> La cit. completa è "Dico sempre la verità: non tutta perché a dirla tutta, non ci si arriva. Dirla tutta è impossibile, materialmente: mancano le parole" da J. LACAN, *Télévision*, Paris 1974, p. 9 [N.d.R.].

<sup>5</sup> R. BARTHES, *Frammenti di discorso amoroso*, Torino 1979 (ed. or. 1977) [NdR].

<sup>6</sup> S.B. ORTNER, "Dark anthropology and its others. Theory since the eighties", in *HAU Journal of Ethnographic Theory* 6, 1, 2016, pp. 47-73 [N.d.R.].

benissimo al lavoro di questo convegno, perché c'è sempre una sorta di tentazione alla settorialità: le discipline che stiamo trattando e accarezzando sono discipline cugine, a volte direi anche sorelle, se non gemelle; [dobbiamo riuscire] a dare una visione diacronica piuttosto che sincronica, nel senso che forse bisogna sposare una visione sistemica. È vero che i tempi che abbiamo a disposizione sono sempre tiranni, quindi dobbiamo necessariamente arrivare al punto; ma credo che a volte poter fare una sorta di *brainstorming*, buttare lì delle idee e dei pensieri, possa agevolare l'ingresso di persone altre o estranee, non direttamente chiamate in causa in questi temi, [incoraggiandole] a entrare nell'arena, come si diceva questa mattina, nella discussione.

Pertanto, poi chiudo, credo che sia utile questo allargamento. Mi veniva in mente [una cosa] prima durante il *break*, parlando con il dottor [Rubini] che ha fatto un'interessante relazione sui Neanderthal, a [proposito della morte] e sul ripercorrere certi percorsi ormai desueti, appunto [quelli relativi ai] defunti. Ultimamente nella mia pratica antropologica mi sono spostato in Transilvania e lì, se qualcuno capita da quelle parti, suggerisco di andare a vedere un cimitero che è definito "cimitero allegro", il "Cimitirul Vesel"<sup>7</sup>: è un cimitero che la dice lunga. La discussione antropologica e anche archeologica potrebbe essere interessante approfondirla [in rapporto a questo luogo], proprio perché è un cimitero che in maniera iconografica trasmette il senso di quello che eravamo, [senza la necessità di dover] andare a scoperchiare le tombe! Su queste lapidi iconograficamente viene riportato in maniera un po' ironica quello che è stato il percorso della persona; a volte ci sono anche dei complimenti oppure degli apprezzamenti, ma vi è anche qualcuno che *post mortem* magari ne dice di cotte e di crude al defunto. Questo per dire che, sostanzialmente, credo che un'apertura possa essere sempre un viatico importante e interessante; certo poi, evidentemente, noi nella pratica che svolgiamo quotidianamente forse non abbiamo questa capacità di sintesi; ma forse non la vogliamo neanche tanto assumere, ma in questo caso bisogna farlo necessariamente, grazie.

ALESSANDRO GUIDI: Bene, allora Valentino l'anno prossimo chiama pure gli psicologi così siamo tutti tranquilli.... parecchi psicologi... [risate].

DOMIZIANA ROSSI: Volevo dire che purtroppo non ci sono abbastanza elementi per poter fare un collegamento tra il sistema palaziale di cui ho parlato e la storia; sicuramente si trova nella zona di cui parla Nezāmī dove era situato il castello di Shīrīn, però recenti scavi e datazioni al carbonio, se non sbaglio, effettuate dagli iraniani negano la possibilità che sia una costruzione di epoca sasanide e addirittura dicono che sia molto più tarda. Quindi, probabilmente, quasi tutto il complesso non è di epoca sasanide. Era semplicemente un [modo] per sottolineare com'era bello da parte del popolo autoctono ritrovare le proprie origini anche dopo un cambiamento di religione e di potere.

<sup>7</sup> Si trova a Săpânța, nel distretto di Maramureș, nella Romania del Nord [N.d.R.].

## **INTERVENTI INTRODUTTIVI**







Per vedere il filmato integrale della relazione inquadrare con un'applicazione dedicata il QR Code sovrapposto all'immagine

**DALLA ELABORAZIONE DELL'IMMAGINARIO AFFETTIVO E RELIGIOSO ALLA DELINEAZIONE DEL RUOLO SOCIALE DELLA DONNA. IL CASO DELLE *MATRES MATUTAE***

Vorrei offrire il mio contributo per quanto attiene ai possibili nessi che intercorrono tra archeologia e antropologia, due discipline chiamate a confrontarsi sul tema dell'amore senza rinunciare alla mia specificità di archeologa<sup>1</sup>.

Numerosi sono gli studi archeologici, antropologici, storico-antiquari che hanno affrontato il problema del pensiero tradotto in concretezza di opere che rimandano e simboleggiano la sfera dell'amore in tutta la sua vasta gamma di situazioni e di pensiero.

Inizierei soffermandomi sulla necessità preliminare di dare un contenuto alla parola 'amore' sottesa all'elaborazione del pensiero affettivo che coinvolge le *Matres Matutae*. L'immaginario umano aveva avanti a sé un duplice percorso: madre/figlio e figlio/madre. Nel mio assunto prendo in esame soprattutto il primo. Tuttavia non sarebbe giusto ignorare il secondo che passa attraverso diversi stadi e aspetti.

È nell'interazione con la madre che si genera l'embrione dell'amore. La buona madre o, meglio, la buona figura materna accoglie, cura e favorisce la crescita<sup>2</sup>.

Sotto questo profilo appare di notevole interesse un gruppo di sculture, elaborate dall'immaginario affettivo e indicate correntemente come *Matres Matutae*. Tali opere furono prodotte nella città di Capua, uno dei capisaldi della cultura etrusca in Campania, ove era collocato uno dei più importanti luoghi di culto dell'area (*Fig. 1*). Esse riportano all'archetipo concetto del rapporto di amore che lega madre/figlio persistente in situazioni e in spaccati cronologici diversi.

Ciò rende opportuno guardare alle implicazioni che questo legame di amore comporta sia in un tempo determinato sia nell'ambito delle specifiche funzioni della donna nella struttura sociale. Conviene pertanto porre attenzione al percorso, effettuato dagli antichi abitanti, che va dall'elaborazione dell'immaginario della 'maternità divina' all'immaginario affettivo della donna come madre amorevole e fedele devota alla divinità cui affida la sua prole fin dai primi mesi di vita. Questo lo scenario, a mio modo di vedere, che ha portato alla realizzazione di queste statue molto particolari nel panorama etrusco-italico.

<sup>1</sup> Sul tema della specificità della disciplina archeologica si è molto argomentato da vari punti di vista e sulla base delle proprie esperienze. A puro titolo esemplificativo: BARKER 1977; HODDER 1986; CARANDINI 1991; GUIDI 1994; BONGHI-JOVINO 2006; HODDER 2012. Nel contempo un filone di indagini guardava ai risultati dell'archeologia da un punto di vista teorico. A esemplificazione rimando a un Incontro del *Theoretical Archaeological Group* sulla *Affective Archaeology* ove i dati materiali non erano esposti direttamente e con specifiche indicazioni; in quella sede è stato tuttavia sottolineato come le deduzioni in campo archeologico non possano essere viste soltanto in relazione all'aspetto teorico ma piuttosto vadano tratte sulla base di quello che *fanno* i popoli; poiché anche le affermazioni teoriche sono incerte e discutibili, certamente appare più opportuno guardare al processo con il quale si raccolgono i dati (EDGEWORTH 1990).

<sup>2</sup> L'infante alla nascita non prova odio e nemmeno amore bensì avverte bisogni che si configurano in vari aspetti: nell'accoglienza, nella accettazione, nel contenimento, nella vicinanza e nell'ascolto; in seconda battuta nella cura, nell'accudimento, nell'istruzione e nella guida; in terza battuta nell'introduzione al mondo, nella promozione delle capacità, dell'autonomia e dell'indipendenza. Devo queste indicazioni all'amico Fulvio Scaparro, insigne psicologo, che mi ha aperto più di una finestra in un campo specialistico lontano dalla mia disciplina.

Va da sé come non sia possibile nel tempo a disposizione affrontare in modo adeguato tutti gli aspetti tematici, ragion per cui darò rapidi flash che mirano soltanto a mettere in evidenza quanto accadeva in relazione alle *Matres Matutae*. Senza allargare l'esplorazione a connessi campi vasti e multiformi relativi ai grandi capitoli di storia del pensiero, restii peraltro a essere accreditati in un ristretto contributo, alcuni dei temi implicati sono declinati come segue: il luogo e i tempi; le devote e l' 'archetipo divino'; i volti dell' iconografia, l'immaginario e il modello simbolico; il continuismo e i recuperi semantici; il linguaggio; lo statuto femminile. D'altronde, come è stato sottolineato per la cultura religiosa greca, possiamo ritenere che anche a Capua credenze e pratiche abbiano impegnato non soltanto le singole persone ma l'intera comunità di appartenenza<sup>3</sup>.

Come anticipato, la prospettiva prescelta ha privilegiato l'aspetto madre/amore concentrando l'attenzione sull'immaginario affettivo e religioso che è visto in parallelo collegamento con il ruolo sociale della donna e il suo statuto nei rispettivi contesti storico-sociali. Tale impostazione tende a rapportarsi a discipline quali la scienza del linguaggio e dei simboli, i risvolti della percezione, alcuni versanti dell'antropologia religiosa. Essa è tuttavia soltanto una delle tante direttrici di ricerca insite in queste sculture.

Soltanto qualche esemplificazione di altri approcci. La recente lettura di N. Petrillo si è rivolta alle *Matres Matutae* piuttosto con un approccio storico/iconografico onde meglio definire i culti allargandosi ai rituali con i rispettivi attori e alle competenze matronali. La studiosa ha analizzato principalmente le sculture di matrice medio-ellenistica e di età repubblicana. Queste ultime, allorquando le *Matres* sono accompagnate da fanciulli stanti di sesso maschile e femminile, darebbero conto di un interessante fenomeno: l'ampio arco della protezione divina che non sarebbe solo limitata alla *kourotrophia* ma concernerebbe diverse classi di età e generi<sup>4</sup>. È da notare che ciò accade in un periodo tardo quando le norme erano ormai influenzate dalla cultura di Roma anche se le sculture continuavano a essere realizzate in stile locale.

A quanto osservato vorrei aggiungere un'altra considerazione in quanto, a mio parere, le *Matres Matutae* più antiche aprono un capitolo molto interessante. Gli esemplari 1 e 2 attribuibili con largo margine di certezza a età arcaica<sup>5</sup> stanno a testimoniare il passaggio dal paradigma madre/amore/infanti delle *Matres*, secondo l'immaginario dei capuani, alle *Matres* ormai 'romanizzate'.

Un altro modo di accostarsi alla realtà antica è fornito dall'analisi di F. Pitzalis che ha prestato attenzione al sistema religioso etrusco per quanto attiene alla maternità in una prospettiva accentuatamente archeologica con alcuni quesiti di antropologia religiosa:

tra le principali direttrici di ricerca, appare di interesse primario esaminare le tracce di quel rapporto con il trascendente che da sempre gli esseri umani hanno ricercato ...<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Per la Grecia, vd. le considerazioni introduttive: VERNANT 2001, pp. 3-11, 362.

<sup>4</sup> PETRILLO 2017, pp. 158-160.

<sup>5</sup> ADRIANI 1939, tav. I, 1-2 e forse 3.

<sup>6</sup> PITZALIS 2017, p. 169.

### *Il luogo e i tempi*

Le *Matres Matutae*, serie di sculture muliebri a grandezza umana realizzate in tufo locale dal VI al I secolo a.C., appaiono davvero singolari (Figg. 2-6). Sono venute a luce con uno scavo iniziato nel 1845 che divenne subito celebre in tutta l'Europa per l'importanza di Capua che rappresentava un punto di incontro negli studi sulla definizione dell'arte italica e sul contatto tra culture diverse: Greci, Etruschi, Campani e culture italiche. All'epoca del rinvenimento le sculture vennero respinte e non suscitavano alcun interesse. In effetti

... ad un gusto come quello ottocentesco orientato in senso classicistico, queste opere apparivano la negazione di qualsiasi concetto di bello. Non è un caso che la loro rivalutazione, come osservato da Stefano De Caro, sia avvenuta nel XX secolo quando le avanguardie dell'arte contemporanea avevano spezzato il monopolio del bello classico per rivalutare il primitivo, l'astratto, l'informale<sup>7</sup>.

Il santuario si trovava alle porte della città, defilato dal centro, come la *Aedes Matutae* alle pendici del Campidoglio<sup>8</sup>. A Capua la scoperta eccezionale fu quella di un podio intorno al quale erano messe alla rinfusa una grande quantità di madri con infanti che arrivavano fino a sedici, poggiati sul grembo<sup>9</sup>. Di particolare interesse è risultato un *corpus* di stele con iscrizioni in lingua osca perché tre di queste iscrizioni, dette iovile, fanno riferimento a un bosco sacro in quanto prossime alle porte del *lucus*. Quindi il santuario si qualificava come un luogo sacro immerso nel verde cui presiedeva una divinità femminile<sup>10</sup>.

### *Le devote e l' 'archetipo divino'*

La critica si è soffermata sulla questione se le sculture capuane rappresentassero la divinità o le devote con opinioni decisamente discordi.

Jacques Heurgon, lo studioso cui si deve la più importante monografia su Capua preromana, ha ipotizzato che le *Matres Matutae* fossero l'espressione del fondo popolare e naturale della coscienza religiosa dei Capuani<sup>11</sup>.

Rende bene il dibattito un ventaglio, anche assai succinto, delle opinioni di studiosi che al tema hanno dedicato la loro attenzione.

<sup>7</sup> DE CARO 1991.

<sup>8</sup> Da ultimo: BROCATO 2017.

<sup>9</sup> Le sculture furono realizzate in morbido tufo locale. Un disegno del Koch mostra un piccolo sacello contenente un'ara e una immagine a tutto tondo, forse una statua di madre: KOCH 1912; RESCIGNO 2009, pp. 29-30.

<sup>10</sup> Tra l'altro il carattere matronale del santuario è reso evidente dalla progressiva moltiplicazione del tipo iconografico della madre in centinaia di statuette di terracotta mentre il ruolo maschile appare certamente limitato dal momento che ci si riferisce alle sole dediche delle Iuvile e a poche altre attestazioni.

<sup>11</sup> HEURGON 1939, pp. 332-337.

Il von Wilamowitz scriveva:

Le donne di Capua consacravano alla dea, sia come dono di supplica, sia come dono di ringraziamento, le loro immagini aventi nelle braccia i bambini ... e così andava formandosi intorno al santuario un vasto bosco di statue ...<sup>12</sup>.

L'Adriani, cui si deve il primo catalogo delle sculture, molti decenni dopo, annotava come fossero immagini di devote perché se si fosse trattato di rappresentazioni della dea avrebbero avuto una maggiore canonizzazione del tipo mentre per le sculture più fini si potrebbe parlare di defunte eroicizzate<sup>13</sup>.

A proposito della divinità, il Koch riteneva che le *Matres* fossero addossate al muro di cinta del santuario e andrebbero interpretate come immagini della dea seguito dal von Duhn che peraltro sottolineava lo stretto rapporto tra santuario e necropoli<sup>14</sup>.

Di parere contrario il Beloch che sostenne con forza come le *Matres Matutae* non potessero essere rappresentazioni di una sola divinità perché il santuario era dedicato a una triade (Iovia Damusa, Iuppiter Flagius, Vesolia Vesuna)<sup>15</sup> mentre J. Heurgon ha postulato la possibilità di penetrare nel cerchio della Dea-Madre<sup>16</sup>.

Una convincente ipotesi è quella che vuole vedere un duplice culto della dea che avrebbe avuto una connotazione materna (Uni/Ilitia/Iuno) e un'altra funeraria (Venus Libitina)<sup>17</sup>. Questo 'sentire' la duplicità sembra trovare riscontro concreto in una statuette fittile capuana che mostra una iconografia ove si trovano associati i caratteri di Menerva e Uni, dunque una *Menrva kourotrophos*<sup>18</sup>. Del resto il fatto che le divinità avessero sfere di competenze molteplici e/o incrociate è già stato sottolineato da tempo<sup>19</sup>.

Personalmente sono propensa a ritenere che le sculture siano ex-voto di devote che si richiamano alla rappresentazione della maternità divina nella duplice sfera di competenza di *Fortuna/Mater Matuta* in quanto non mi sembra abbiano significativa consistenza le proposte del Koch e del von Duhn. Resta da spiegare la ipercurotrofia di alcune rappresentazioni<sup>20</sup>. Non è possibile indicarne con notevole margine di certezza il significato ma mi sembra plausibile supporre l'esistenza di un 'immaginario differenziato' per quanto attiene alle raffigurazioni della dea, come dire, in altri termini, che potrebbe essere lasciato spazio all' 'immaginario' della singola committenza e relativo artigiano.

<sup>12</sup> *BullInst* 1873, p. 146.

<sup>13</sup> ADRIANI 1939, pp. 20-21.

<sup>14</sup> *BullInst* 1876, p. 181.

<sup>15</sup> BELOCH 1890 [1989], p. 356.

<sup>16</sup> Poiché la *Mater Matuta* quale dea dell'Aurora potrebbe aver fatto da tramite tra Eos e la Dea-Madre: HEURGON 1942, p. 360. A. Prosdocimi, sulla base della testimonianza delle iuvile precedentemente richiamate, ha inserito la dea in ambito giovio: PROSDOCIMI 1989, pp. 538-539.

<sup>17</sup> COARELLI 1995.

<sup>18</sup> BONGHI-JOVINO 2016a, pp. 20-21, tav. 1,1.

<sup>19</sup> BONGHI-JOVINO 2008, in part. p. 11.

<sup>20</sup> CHAMPEAUX 1982, p. 44.

In ogni caso la dea del santuario capuano era una dea della fertilità aurorale con accenti funerari che

rientra in quella corona di antiche divinità italiche della natura che, con il passare del tempo, si andarono differenziando ...<sup>21</sup>.

*I volti dell'iconografia, l'immaginario e il modello simbolico*

Il cammino della iconografia deve essere stato lungo anche se noi ne cogliamo soltanto un breve tratto. Appare probabile che gli abitanti avessero costruito nel loro immaginario le sembianze della *Mater Matuta* quale incarnazione dei propri desideri per lungo tempo fino al momento della definizione iconografica<sup>22</sup>.

Non è superfluo dare uno sguardo a quanto accadeva presso gli antichi. Nell'antichità le madri con bambini si presentano con due distinte iconografie: semplicemente come madri oppure come nutrici. Al contrario, nello specifico capuano, la rappresentazione delle *Matres Matutae* in funzione di nutrici è rara in quanto vengono raffigurate, fatte alcune eccezioni, soltanto con i bambini sul grembo rientrando, pertanto, nel più vasto panorama delle attestazioni di affettività materna, protezione degli infanti e desiderio di maternità.

Non sarà neppure inutile rivolgersi alla Grecia classica ove venne rimosso l'allattamento al seno dalle produzioni artistiche, o almeno da quelle destinate a una fruizione pubblica e tale rimozione sembrerebbe dovuta non tanto a ragioni di convenienza sociale, ma a ragioni di opportunità<sup>23</sup>.

A Capua possiamo osservare due aspetti interessanti che riflettono temperie storiche diverse. Le *Matres Matutae* più antiche, tra VI e V secolo a.C., recando il bambino sulle ginocchia, valorizzano l'amore materno e, dunque, le immagini si concentrano in un'unica prospettiva che esclude lo svelamento del seno. Probabilmente i motivi non dovevano essere molto distanti da quelli sottolineati per la Grecia<sup>24</sup>. Che si tratti

<sup>21</sup> Tuttavia nessuna iscrizione riporta il nome di *Matuta*: ADRIANI 1939, p. 22.

<sup>22</sup> Sull'immaginario dei Greci, in epoca arcaica e classica, è ritornato Ezio Pellizer che ha ricordato come gli dei antropomorizzati "reproduisaient une simple projection figurative du monde des hommes" e come la grandezza delle statue riveli le sembianze di dei superiori a quelle degli uomini: PELLIZER 2009.

<sup>23</sup> Il motivo del neonato che sugge il latte dal seno di sua madre dovette forse risultare inadeguato a esprimere la rappresentazione pubblica della maternità. È probabile che se gli artisti greci, almeno quelli ateniesi, abbandonarono il motivo dell'allattamento al seno fu anche perché ritenevano fosse fondamentalmente cosa da donne. Ne è testimonianza il caso dell'Eufiletto (Lisia, *Per l'uccisione di Eratostene*, I, 9-10) che, difendendosi dall'accusa di aver ucciso l'amante della moglie, fornisce ai giudici un quadretto soave della sua vita familiare, in cui i meriti della sposa ... consistevano nel prendersi cura del bambino e nell'impedirgli di piangere la notte dandogli il seno, ma tutto ciò accadeva al piano di sotto dove il bambino dormiva con le altre donne di casa; per una trattazione specifica sulla donne in Grecia: ARRIGONI 1985; POMEROY 1997. Con riferimento alla Grecia: "Benché vari moralisti antichi insistessero nel raccomandare che le madri allattassero i loro bambini, la madre ... trovava ... una brava schiava che le faceva da balia", in sostanza due diversi volti del sociale, quello aristocratico e quello della madre umile e modesta che allatta il proprio figlio (BONFANTE 1989, pp. 97-98).

<sup>24</sup> Quel che colpisce a Capua è la sostanziale continuità del concetto della maternità che si registra sia nella fase etrusca sia maggiormente in quella campano-sannitica sicché si potrebbe dedurre che il fenomeno sia stato dovuto a formule di un comune 'sentire'.

di una norma e di una sensibilità locale sembrerebbe documentata dalla presenza di una statuetta votiva di terracotta da Cerveteri che raffigura una *mater lactans* che, in ogni caso, appare poco diffusa<sup>25</sup>.

Del resto, come già osservato da L. Bonfante a suo tempo,

le figure di madri non solo rappresentano in forma concreta, visiva, aspetti importanti della concezione religiosa della maternità degli uomini o degli dei, espressi nell'arte dell'antichità classica, ma ci permettono di distinguere differenze profonde fra l'arte e il pensiero dei Greci e degli Etruschi, anzi dei popoli dell'Italia antica<sup>26</sup>.

Intanto, con lo scorrere del tempo, si profilava una rottura che ebbe luogo quando si imposero le correnti ellenistiche (III-II secolo a.C.). Le madri vengono ora rappresentate nella veste di nutrici mentre allattano al seno (*Fig. 6*). A quale fenomeno dobbiamo attribuire questa svolta? Una delle possibili risposte è nel grande cambiamento dei costumi che si registra con l'influsso della cultura romana che, a sua volta, aveva recepito i modelli dell'ellenismo mediterraneo<sup>27</sup>. A seguito di ciò nel sociale, persa l'austerità rappresentativa e la sacralità simbolica delle *Matres* precedenti, l'immagine si riduce a una formula che potremmo talora indicare come 'salottiera' dal momento che le terrecotte venivano usate anche per abbellimento di ambienti.

Possiamo, in buona sostanza, riflettere sul fatto che l'elaborazione dell'immaginario religioso relativo alle *Matres Matutae* alluda a una lunga e complessa stratificazione di un 'modello simbolico', archetipico, le cui radici vanno rintracciate nelle credenze locali che, sin da epoche remote, ne determinarono i tempi e le forme<sup>28</sup>. Intorno a esso si sono coagulate funzioni biologiche come la riproduzione, l'allattamento e la necessità di protezione dell'infanzia e non solo. Basti pensare alla *Mater Matuta* di Satricum o a quella di Roma il cui strato arcaico attingibile, secondo Mario Torelli,

è senza dubbio quello delle valenze agrarie ...<sup>29</sup>.

Nei secoli che precedettero il periodo arcaico, in età pre-protostorica, a Capua l'immagine della divinità non risulta mai esplicitata sicché può essersi verificato lo

<sup>25</sup> BONFANTE 1989, p. 91.

<sup>26</sup> BONFANTE 1989, p. 85 e ivi ampio *excursus* sulla iconografia delle 'madri' nelle culture italiche e in Grecia nei contesti sociali; pp. 97-105.

<sup>27</sup> Per la nuova temperie: BEDELLO-TATA 2016, p. 137: "L'ellenismo greco, con la dovizia delle sue esperienze artistiche, influenzerà la società di Capua, fornendo nuovi codici visivi alle esigenze culturali, sfruttando il linguaggio laico creato da una geniale generazione di scultori, maestri nel dare vita ai sentimenti attraverso un gioioso repertorio di divinità, adatte a essere replicate nella piccola plastica".

<sup>28</sup> "L'immagine originaria non è carne e sangue, è spirituale", così nella sua contrastata prosa (HESSE 2017, p. 229).

<sup>29</sup> "*Mater Matuta*, un'antichissima divinità dell'aurora, secondo alcuni di origini indouropee, nel nome porta impressi significato e ruolo, quelli cioè di figura materna e matronale del 'tempo compiuto', il cui compito è quello di far 'maturare', espresso in maniera chiarissima dalla parola 'Matuta', connessa con *matutinus* e al tempo stesso con *maturus*"; TORELLI 1997, p. 168.

stesso processo registrato per l'Etruria. Erika Simon ha scritto di una

presenza non figurativa, ma numinosa degli dei nel paesaggio

come recentemente ha ricordato A. Maggiani<sup>30</sup>, ipotesi che mi è parsa correre in parallelo con quanto ho scritto proprio a proposito degli ex-voto capuani:

il tema dell'origine della geografia del sacro entro il quale si svilupparono culti e credenze fa da indispensabile sfondo alle formule artigianali di rappresentazione delle divinità con i riferimenti al mondo agricolo e pastorale e alla ricchezza delle fonti acquifere ... e potrebbe trovare una sua ragione nella più antica percezione del 'divino' tra alte montagne, oasi silenziose, parchi umbriferi e dolci mormorii di acque

e, a proposito del santuario di Diana Tifatina, nelle parole di S. Quilici Gigli:

Se le sue origini risalissero a epoca protostorica, potrebbe trovare ... una ragione la scelta di un luogo riservato, fresco e ricco di acqua, subito oltre la stretta del Volturno a Triflisco ...<sup>31</sup>

A ben vedere il sistema di pensiero degli antichi capuani sembra articolarsi, nell'ambito di una funzione psicologica, tra un'archetipica e naturalistica idea di maternità e la loro probabile percezione di una entità ultraterrena che si rivelava polisemica. In altri termini si potrebbe ipotizzare che gli abitanti, nel quadro di una 'emotività cosmica'<sup>32</sup> siano passati da una immagine astratta delle sembianze della dea alla faticosa antropomorfizzazione del proprio pantheon nel contesto in cui si trovavano a vivere. Tra i legami e i rapporti che intrattene Capua con le altre popolazioni si annoverano, com'è noto, quelli con Cuma sotto molti aspetti e, ancor più in generale, con le colonie greche d'Occidente. Questa considerazione spinge a rivolgere nuovamente lo sguardo alla Grecia del periodo classico, epoca parallela a quella delle più antiche *Matres*. J.P. Vernant, affrontando il problema della figurazione dell' 'invisibile', ha inteso la funzione psicologica dell'immaginario come elemento portante della comunicazione tra visibile e invisibile, questo secondo attributo come qualcosa di fondamentalmente diverso e inaccessibile dal primo; racconta come gli uomini esprimessero in forme umane ciò che per definizione non è né umano né mortale; e dunque l'idolo non sarebbe un ritratto del dio in quanto gli dei non hanno corpo ma sono per essenza gli 'invisibili'<sup>33</sup>.

<sup>30</sup> MAGGIANI 1991, pp. 193-194.

<sup>31</sup> BONGHI-JOVINO 2016a, a guisa di preludeo, p. 16; QUILICI-GIGLI 2016, p. 163.

<sup>32</sup> Un tema ripreso largamente dalla speculazione dei Cosmici per i quali l'ideale della femminilità si esplicitava nella figura della madre-etera ove eroismo e maternità erano diventati i due lati inscindibili dell'immagine sacralizzata della donna (ARDIC 2016, p. 18).

<sup>33</sup> VERNANT 2001, p. 358: "Il segno religioso non si presenta come un semplice strumento di pensiero, non mira solo a evocare nella mente degli uomini la potenza sacra alla quale rinvia, ma vuole sempre anche stabilire una vera comunicazione con essa, inserire realmente la sua presenza nell'universo umano"; ancora, in part. p. 372.



I confini delle indagini si sono estesi peraltro nella prospettiva dell'antropologia religiosa, fino ai primi margini della preistoria al fine di cogliere immagini e dati archeologici che indiziassero la consapevolezza di una coscienza religiosa<sup>34</sup>. In altra sede ho ricordato la posizione di J.-J. Wunenburger che ha sottolineato come lo studio dell'immaginazione di un soggetto si configuri necessariamente come un percorso antropologico di immagini in quanto l'artigiano è colui che inverte in qualche modo i mitologemi presenti nella sua cultura<sup>35</sup>. Simbolo evocatore d'amore perenne, l'immagine madre/figlio giunge ai nostri giorni in varie forme<sup>36</sup>. D'altronde gli artigiani capuani, che modellarono le *Matres Matutae*, nel loro immaginario potrebbero aver tenuto conto di un sistema di percezioni della comunità di cui diventarono in un certo senso gli interpreti<sup>37</sup>.

### *Continuismo e recuperi semantici*

L'argomento induce a prendere in considerazione alcuni aspetti di quel lungo processo che ha portato nell'antichità dall'immaginario collettivo alla iconografia<sup>38</sup>. Tali aspetti si estrinsecano sotto le forme della continuità e del recupero. In effetti le madri con bambini marcano un percorso antropologico molto complesso che va calibrato sui modi, sui tempi e sui luoghi. Poiché non si intende affrontare una discussione metodologica, mi limito a citare esempi a notevole distanza uno dall'altro, riferiti alla questione dei modelli persistenti e dei recuperi semantici. Rifacendosi alla storia più remota del Mediterraneo, Massimo Cultraro si sofferma sulle entità sovrannaturali che hanno un volto femminile e assolvono il compito di tutelare la comunità garantendone la sopravvivenza. Una statuetta di Corinto del Tardo Neolitico rappresenta uno dei più antichi esempi dell'amore madre/figlio nella iconografia della donna che allatta anticipando di secoli un modello di rappresentazione femminile destinato a essere replicato con successo nell'Egeo cicladico dell'età del Bronzo e soprattutto nella piccola plastica micenea. Quindi un modello con caratteri persistenti.

<sup>34</sup> RIES 2016, pp. 7-32.

<sup>35</sup> BONGHI-JOVINO 2016c, p. 11; WUNENBURGER 1997.

<sup>36</sup> Da HESSE 2017, p. 154: "Boccadoro pensava ancora: un mistero è appunto quello che io amo, che io inseguo, che più volte ho veduto balenarmi dinanzi e che, se mi sarà possibile un giorno, vorrei rappresentare da artista e costringere a rivelarsi. È la figura della grande generatrice, della Madre primigenia: e il suo mistero non sta, come quello di un'altra figura, in questa o quella singolarità, in una particolare pienezza o magrezza, solidità o eleganza, forza o grazia, bensì nell'aver riuniti in sé e pacificati i più grandi contrasti, altrimenti inconciliabili nel mondo: nascita e morte, bontà a crudeltà, vita e annientamento".

<sup>37</sup> Differente la valutazione dell'artigiano greco nel binario speculativo del Vernant: "l'artigiano non ha nessuna intelligenza del suo metodo, non capisce quello che fa; si contenta di applicare servilmente le ricette che gli sono state insegnate ..." (VERNANT 2001, p. 334). La situazione sembrerebbe essere diversa presso alcuni popoli dell'Italia antica come sembra emergere da una ricerca recente sugli artigiani capuani che avrebbero avuto e goduto di uno spazio semantico proprio come 'maestro di bottega' (BONGHI-JOVINO, CHIESA 2016). Così appariva, arrivando ai nostri giorni, questo 'maestro': "In una piccola sala, ch'era la sua officina, stava il maestro in grembiule da lavoro: un uomo alto e barbuto, che a Boccadoro parve avere quaranta o cinquant'anni ... Guardava attentamente quell'uomo che, nella testa severa e già un po' incanutita e nelle mani dell'artefice, dure ma nobili e vive, possedeva così meravigliose forze magiche ...": HESSE 2017, pp. 126, 128.

<sup>38</sup> Peraltro tale immaginario si è nutrito di centinaia di migliaia di anni di 'memorie trasmesse'. Devo a F. Scaparro la segnalazione dell'interessante volume di I. Tattersall.

Altri esempi risalgono ai tempi moderni e riportano al processo di risemantizzazione. È il caso dell'iconografia della Madonna del Granato, venerata nel territorio di Paestum, che alcuni studiosi hanno fatto discendere, in una sorta di *continuum*, dalla iconografia di Hera Argiva alla foce del Sele. Giovanna Greco ha evidenziato come la comparsa del simbolo del granato sia avvenuta attraverso un lento processo di rifunzionalizzazione del simbolo tra XVII e XVIII secolo<sup>39</sup>. Si tratterebbe pertanto di un recupero semantico volto a ridisegnare e qualificare la società locale e il territorio a seguito della 'scoperta' dell'Antico all'epoca del Grand Tour<sup>40</sup>.

Un interessante e notissimo processo di risemantizzazione è quello di cui ha trattato Marja Gimbutas a proposito della presenza dei pali, simboli di portatori di vita che affonderebbero le radici nel mondo pagano, sulla 'Collina delle Croci' a Siauliai in Lituania:

La sopravvivenza dei pali e delle croci ... si deve esclusivamente alle forme adattive da essi assunti negli ultimi secoli, ricoprendosi di cappelle con immagini di santi, della Vergine e del Cristo, ponendo al culmine il simbolo della croce, essi hanno assunto una iconografia che li ha resi accetti all'ortodossia cristiana<sup>41</sup>.

Assume, dunque, primaria importanza l'arco cronologico che intercorre tra le varie iconografie perché più ampia è la forchetta, più diventano impossibili o difficoltosi i raccordi e i collegamenti per non accedere a un continuismo erroneo<sup>42</sup>.

Lo stesso ragionamento vale per le *Matres Matutae*.

### *Il linguaggio*

La fisionomia delle sculture, a mio parere, potrebbe evincersi abbastanza bene accostando alcune ipotesi degli studiosi e tutte insieme al linguaggio stesso delle opere. Pertanto l'ipotesi del Koch (che le *Matres* fossero addossate al muro di cinta del santuario) potrebbe essere messa in relazione con quelle del von Wilamovitz e del von Duhn (che si trattasse principalmente della rappresentazione di una divinità femminile) e dell'Adriani (che fossero devote per l'assenza di canonizzazione del tipo).

Alcuni punti sono importanti: l'addossamento delle sculture al muro di cinta del santuario, la profondità del sentimento religioso delle devote che viene sottolineato dalle grandi dimensioni<sup>43</sup>.

<sup>39</sup> Il percorso che portò all'iconografia della Madonna del Granato sarebbe scaturito da una contaminazione con l'Antico attraverso profonde discontinuità e rotture tra differenti statuti religiosi e simboli allegorici. Anche istruttivo il contributo di Luongo in merito alla dea Mefite (LUONGO 2008).

<sup>40</sup> GRECO 2016, p. 195.

<sup>41</sup> RIBOLDI 2015, p. 85.

<sup>42</sup> Accenna ancora a discontinuità C.D. Fonseca (FONSECA 2015) ribadendo il concetto polisemantico della maternità che va scandito entro contesti culturali e sistemi sociali di diversificata tipologia e di variegata tradizione: Dalla premessa in *Percorsi simbolici della maternità*, catalogo della mostra a cura di A. ANDREOLI, C.D. FONSECA, E. FONTANELLA, L'Erma di Bretschneider, Roma 2015. Un esempio potrebbe essere fornito dalla celeberrima *Pietà* di Michelangelo.

<sup>43</sup> La parte posteriore delle sculture non fu scolpita bensì semplicemente lasciata.

Il linguaggio delle *Matres* è tanto essenziale e modesto che è stato definito come di una ‘ingenua primitività’<sup>44</sup>.

Quant aux statues de tuf, elles sont pour ainsi dire sans âge ... la difformité de leurs proportions et la grossièreté de leur modelé révèlent tant de maladresse qu'on serait tenté de les croire beaucoup plus anciennes ... Les sculpteurs de Capoue ... n'ayant ni expérience ni génie, ont dû réinventer les secrets d'un art pour eux nouveau, dont les produits étaient destinés à une clientèle toute locale et peu exigeante<sup>45</sup>.

In realtà, a mio modo di vedere, si tratta di un linguaggio che mirava probabilmente più al concetto che a una resa stilistica molto accurata. Esso va giudicato sulla base dell'intendimento. Non è una semplice riproduzione della realtà perché si avvale del codice madre/bambini altamente convenzionale che rappresentava un simbolo portatore di significati inscindibili dal sistema di pensiero della comunità.

Ne consegue che l'eccezionale occorrenza del modello delle *Matres* si spiega risalendo a un patrimonio ideologico-religioso-simbolico che affondava le proprie origini nell'essenza stessa della donna<sup>46</sup> e che trovò il suo spazio in un luogo dai peculiari caratteri ambientali<sup>47</sup>.

Ritengo che per comprendere il significato delle *Matres Matutae* non sia inopportuno guardare anche a processi universali e come sia indispensabile ricercarne la genesi nella storia stessa della città. Allo stesso tempo vorrei precisare che mi sembra quasi impossibile interpretare le *Matres* (e le migliaia di ex-voto fittili che le ritraggono) se non si tiene conto della presenza di piani diversi: un orizzonte immateriale che vede l'amore materno, il desiderio di maternità, l'attaccamento al 'divino' trascorrere nei secoli; un altro piano più specifico che, pur nell'ambito del sacro, rispetta le regole del tempo e dello spazio (*hic et nunc*).

### *Lo statuto femminile*

A questo punto ci si chiede quale possa essere stato il ruolo delle devote che avevano commissionato le sculture delle *Matres Matutae*. Non abbiamo nessun elemento che offra specifica testimonianza né di un rituale legato alla dedicazione delle sculture, né di un rituale specifico che contempli responsabilità di carattere religioso o la semplice presenza muliebre in quell'ambito ma è opportuno tener a mente un dato abbastanza certo: che le *Matres* occupavano uno spazio importante all'interno del santuario.

<sup>44</sup> ADRIANI 1939, p. 15.

<sup>45</sup> HEURGON 1942, p. 336.

<sup>46</sup> Com'è largamente noto, negli ultimi decenni molte ricerche si sono appuntate sulla *Gender archaeology* con molteplici e differenziate proposte (vd a puro titolo esemplificativo GILCHRIST 1996) mentre l'antropologia religiosa incrociava le sue indagini con la psicologia e le altre scienze umane (vd. ancora e.g. RIES 1998).

<sup>47</sup> E ancora sembra dovuta a svariati fattori fra i quali possiamo indicare in primo luogo una larga partecipazione della comunità alla devozione che a sua volta generò e incrementò l'attività delle botteghe ai fini di una produzione sostenuta.

Questa situazione si riflette sul profilo della committenza. Tra una realtà e una ipotesi, possiamo forse trarre una indicazione sulle offerenti che probabilmente agivano, per quanto ne sappiamo finora, non solo in una forma 'passiva' secondo le indicazioni della casta sacerdotale.

Qualora vi fosse discrepanza tra tale ruolo e la maternità una indicazione proviene dall'Etruria del periodo arcaico:

L'opinione che un eventuale ruolo attivo nella gestione della ritualità religiosa non fosse ... alternativo a quello della genitrice, del resto, sembrerebbe coerente con un sistema di valori in cui la maternità rappresenta per la donna l'ultimo grado di elevazione sociale nell'ambito della propria classe e con un ambiente nel quale il culto è ancora strettamente legato alla dimensione domestica e rivolto principalmente all'ambito funerario ...<sup>48</sup>.

L'altro aspetto, quello della loro fisionomia sociale, appare fortemente legato alla procreazione in quanto vivevano in un contesto caratterizzato dalla produzione agricola e dalla cura dei campi affidata ai componenti più giovani dei raggruppamenti familiari. Le devote capuane non vivevano una sorta di condizione di inferiorità o di conflittualità bachofeniana<sup>49</sup> rispetto agli uomini perché erano ben consapevoli che il numero delle nascite aveva un forte valore per una comunità in larga parte 'contadina' e che l'abbondanza della prole era sinonimo di 'potere'<sup>50</sup>.

Tuttavia, per una migliore comprensione dell'epoca in cui vennero realizzate le sculture, può essere utile dare a esse lo sfondo storico cui si è fatto già cenno, sia pure attraverso un paio di esempi che mi sembrano indicativi.

Intorno alla metà dell'VIII secolo a.C., non è certo possibile supporre un coinvolgimento femminile nell'ambito di tutti i mezzi di produzione e della distribuzione dei beni ma si possono intravedere forme di gestione di tipo matriarcale<sup>51</sup>. Il dato concreto è fornito da numerosi riscontri e confermato da

<sup>48</sup> Penso alla *Mater Matuta* da Chiusi: BONFANTE 1989, p. 87.

<sup>49</sup> "Il diritto della Madre procede dalla materia e appartiene alla vita materiale dell'essere umano, al corpo; il diritto del Padre appartiene invece alla sua parte immateriale, allo spirito"; BACHOFEN 2016, pp. 145-146; RALLO 1989, p. 11: "La condizione femminile ... va riportata non alla donna, come genere contrapposto all'uomo ... o come astrazione di un matriarcato di bachofeniana memoria, ma a una pluralità di figure, dunque di essere umani ...". Con riferimento alla vita materiale: NIELSEN 1998, p. 70: "No doubt, women's working capacity as diligent weavers was fully recognized and became the symbol of their contribution to the community, or to the economy of the oikos".

<sup>50</sup> Qualora volessimo parlare di *modelli* giustamente Valentino Nizzo ha richiamato una norma consolidata quale l'inaccettabilità di confronti decontestuati nello spazio e nel tempo (Nizzo 2015, p. 273). I confronti possono tuttavia essere fatti per affinità o per differenza nel percorso di lunghi periodi al fine di riallacciare memorie e realtà. Ciò premesso, possiamo sottolineare, con le dovute remore e a titolo di una macrodifferenza chiarificante, come la situazione capuana fosse lontana da quel che si verificò a partire dalla seconda metà dell'Ottocento con l'avvento del lavoro femminile che determinò una concezione binaria dei sessi, basata sulla dicotomia tra sfera pubblica e privata. "La donna, da sempre responsabile del governo della casa, venne considerata al di fuori della sfera pubblica e quindi fuori dalla modernità con possibilità di accesso a essa solo tramite l'adozione di attività prettamente maschili": ARDIC 2016, p. 86.

<sup>51</sup> Per un *excursus* sul tema, vd. MELANDRI 2011b, pp. 598-599 che ricorda i diversi punti di vista: "Donne che sono sepolte con rituali articolati possono avere acquisito tale diritto in maniera indipendente piuttosto che come appendice dei propri mariti (ARNOLD-WICKER 2001, p. XVII). Tuttavia viene preferita l'ipotesi di un potere riflesso

una eccezionale fibula di bronzo rinvenuta in una sepoltura femminile. Orbene il corredo fastoso definisce lo statuto e l'identità di una *domina* di formazione etrusca radicata ai massimi livelli della società e forse impegnata in attività sociali di rilievo e probabilmente in una attività divinatoria<sup>52</sup>. Ma la situazione del corpo sociale femminile era molto più articolata e nel complesso le fasce poco abbienti erano assai modeste.

Le ricerche finora condotte hanno preso atto del fenomeno Orientalizzante che, qualche generazione dopo, coinvolse Capua generando una grande trasformazione sociale accentuata dalla ricchezza delle tombe femminili, trasformazione che ha aperto interrogativi circa il ruolo della donna 'aristocratica' e una differenza di *status* che, nell'opinione di molti, indicherebbe una differenziazione anche di tipo socio-politico che prenderà migliore corpo e tangibili espressioni nel periodo successivo.

Non è una novità guardare, in epoca arcaica, all'alto livello conoscitivo degli abitanti che appare aperto alle esperienze della Grecia classica le cui espressioni, tra affinità e differenze, sembrano caratterizzare la città<sup>53</sup>. Si tratta di un periodo articolato e, per certi aspetti, complesso, nelle cui pieghe non posso entrare in questa sede se non per sottolineare il ruolo giocato dalle donne come indizia, per l'argomento di specie, il linguaggio autonomo delle stesse *Matres Matutae*. E simmetricamente, si potrebbe ricordare quanto accadde nella vicina Cuma al tempo dell'instaurazione del regime tirannico di Aristodemo che salvò dalla morte i bambini maschi degli aristocratici a seguito dell' incisivo intervento delle madri<sup>54</sup>. Altri studiosi ritengono che, proprio in condizioni di crisi, in una società agricola venisse ad aumentare il potere degli uomini<sup>55</sup>. Per quanto attiene alle *Matres Matutae* osserviamo qualche fenomeno: l'appartenenza della committenza femminile a un gruppo sociale che oggi potremmo indicare come *middle class* essendo le devote lontane sia dallo statuto della figura femminile *summa loco nata* sia dall'esistenza povera di tante altre donne della comunità.

Si potrebbe infine riflettere sull'ipotesi di Gianluca Melandri, che riprende un'idea di Mario Torelli, secondo il quale, in un periodo di grandi mutazioni, la classe sociale possa essere stata più importante del genere nell'assegnare attività e ruolo sociale alle donne<sup>56</sup>. In realtà almeno per quanto concerne le *Matres Matutae* si osserva come in periodi socialmente e politicamente articolati, quali ad esempio il passaggio dalla egemonia etrusca a quella campano-sannitica, le sculture non militano in quella

---

perché più in linea con una tendenza generale riconoscibile nelle società antiche. In molti casi squilibrati in favore della donna, la tendenza è di preferire una prospettiva più cauta che vede nella donna il motore innovatore della comunità, più permeabile alle mode esogene e all'ostentazione funeraria, attraverso il quale si rivela indirettamente il potere maschile del marito, padre, figlio (POMEROY 1975, pp. 45-46). Spesso viene sminuito il valore di alcuni elementi archeologici: è il caso degli strumenti di tessitura, che per alcuni studiosi indicano un'attività relegata nell'*oikos* mentre può essere una produzione affaristica di corporazioni nel controllo economico della comunità (SØRENSEN 2006, p. 115)".

<sup>52</sup> BONGHI-JOVINO 2016b.

<sup>53</sup> Che risultano trasparenti fin nella piccola scultura votiva: vd., ad esempio, alcuni accenni in BONGHI-JOVINO 2016a, p. 19, nt. 11 e p. 36.

<sup>54</sup> L'episodio ritorna in VIDAL-NACQUET 2006, p. 231.

<sup>55</sup> Come indicato in MELANDRI 2011, p. 600 con riferimento a LERRO 2005, p. 114.

<sup>56</sup> TORELLI 2007; MELANDRI 2011, pp. 500-600.

direzione. Sembrano invece indicare una divisione di compiti basata piuttosto sulla esperienza reale del vissuto e, dunque, sulle caratteristiche proprie del genere.

Per concludere, ritornando al tema di specie, vorrei sottolineare alcuni punti emergenti:

- le *Matres Matutae* risultano nella formulazione iniziale, un indiscutibile simbolo dell'amore madre-figlio;
- l'eventualità dell'inizio di un processo semeiotico che ha origini nella notte dei tempi con una archetipica idea di maternità, come dire la percezione di una realtà soprannaturale favorevole alle nascite; ma su questo argomento la parola passa a discipline diverse dalla mia quali l'antropologia, la filosofia e la psicologia storica;
- mutazioni culturali e religiose all'interno del corpo sociale che appaiono evidenti quando si alternano aspetti di continuità, discontinuità e criticità, soprattutto nel passaggio all'età ellenistica<sup>57</sup>;
- l'appartenenza della committenza femminile a una fascia sociale intermedia tra la maggioranza della popolazione che non era in grado di sostenere il costo delle opere e quelle poche figure femminili che godevano di grandi privilegi;
- l'implicita protezione che dal contesto muliebre si rifletteva su tutta la comunità.

Sono questi i dati che l'archeologia mette a disposizione per lo studio dell'immaginario affettivo e religioso, elementi che, per altri versi, nell'ambito del tema del Convegno, attestano la reciprocità tra archeologia e antropologia, due discipline che, come accade anche per altri campi del sapere, tendono a rischiararsi a vicenda.

MARIA BONGHI JOVINO

Professore Ordinario di Etruscologia e Archeologia Italiana  
Università degli Studi di Milano, emerita  
maria.bonghijovino@sdo.it

#### BIBLIOGRAFIA

- ADRIANI 1939: A. ADRIANI, *Cataloghi illustrati del Museo Campano I. Sculture in tufo*, Napoli-Alessandria d'Egitto 1939.
- ARRIGONI 1985: G. ARRIGONI, *Le donne in Grecia*, Bari 1985.
- BACHOFEN 1861: J.J. BACHOFEN, *Das Mutterrecht*, Torino 2016 (ed. orig. 1861, trad. it. a cura di G. SCHIAVONI).
- BARKER 1977: PH. BARKER, *Techniques of Archaeological Excavation*, London 1977.
- BEDELLO-TATA 2016: M. BEDELLO-TATA, "Piccola coroplastica e l'esperienza della grecità", in BONGHI-JOVINO, CHIESA 2016, pp. 137-152.
- BELOCH 1890 [1989]: J. BELOCH, *Campanien. Topographie, Geschichte und Leben der Umgebung Neapels im Alterthum*, Berlin 1890 (trad. it. Napoli 1989).
- BONEFANTE 1989: L. BONEFANTE, "Iconografia delle madri: Etruria e Italia antica", in *Donne in Etruria*, 1989, pp. 85-106.
- BONGHI-JOVINO 2006: M. BONGHI-JOVINO, "Prospettive di pensiero e prassi archeologica: Appunti in margine alla classificazione e all'interpretazione dei materiali archeologici a Tarquinia", in *Studi di Protostoria in onore di Renato Peroni*, Firenze 2006, pp. 718-722.
- BONGHI-JOVINO 2008: M. BONGHI-JOVINO, "Types of Offerings, Etruscan Divinities and Attributes in the Archaeological Record", in L. BOUKE VAN DER MEER (ed), *Material aspects of Etruscan Religion*, Proceedings of the International Colloquium (Leiden May 29 and 30), Leiden 2008, pp. 5-16.

<sup>57</sup> BONGHI-JOVINO 2016, pp. 19-36.

- BONGHI-JOVINO 2016a: M. BONGHI-JOVINO, “Le sembianze di *Menerva-Athena* dai modelli primari astratti agli ex-voto materici”, in BONGHI-JOVINO, CHIESA 2016, pp. 17-41.
- BONGHI-JOVINO 2016b: M. BONGHI-JOVINO, “Per gli uomini e per gli dei. Simbolismo e significazione. Una fibula da parata della necropoli capuana”, in N. NEGRONI CATACCHIO (a cura di), *Ornarsi per comunicare con gli uomini e con gli dei. Gli oggetti di ornamento come status symbol, amuleti, richiesta di protezione*, Atti PPE XII, Milano 2016b, pp. 529-555.
- BONGHI-JOVINO 2016c: M. BONGHI-JOVINO, “A guisa di preludio: linguaggio e forma per un approccio ai comportamenti e all’immaginario creativo dei ceroplasti”, in BONGHI-JOVINO, CHIESA 2016, p. 11.
- BONGHI-JOVINO, CHIESA 2016: M. BONGHI-JOVINO, F. CHIESA (a cura di), *Le sembianze degli dei e il linguaggio degli uomini. Studi di lessico e forma degli artigiani capuani*, Milano 2016.
- BROCATO 2017: P. BROCATO, “Il santuario di *Fortuna e Mater Matuta* nel Foro Boario: aspetti politico-religiosi tra età monarchica e repubblicana”, in E. GOVI (a cura di), *La città etrusca e il sacro. Santuari e istituzioni politiche*, Atti del Convegno (Bologna 21-23 gennaio 2016), Bologna 2017, pp. 319-344.
- CARANDINI 1991: A. CARANDINI, *Storie della terra. Manuale di scavo archeologico*, Torino 1991.
- CHAMPEAUX 1982: J. CHAMPEAUX, *Fortuna: recherches sur le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain des origines à la mort de César. I. Fortuna dans la religion archaïque*, Roma 1982.
- COARELLI 1995: F. COARELLI, “Venus Iovia, Venus Libitina? Il santuario del Fondo Patturelli a Capua”, in *L’incidenza dell’Antico* I, Napoli 1995, pp. 371-387.
- CULTRARO 2015: M. CULTRARO, “Il seme della dea: simboli di maternità nelle culture neolitiche del Mediterraneo”, in E. FONTANELLA (a cura di), *Mater. Percorsi simbolici sulla maternità*, catalogo della mostra, Roma 2015, pp. 28-41.
- DE CARO 1991: S. DE CARO, “Premessa”, in *Matres Matutae*, catalogo della mostra, Milano 1991.
- GIANNI-ARDIC 2016: C. GIANNI-ARDIC, *La fuga degli dèi. Mito, matriarcato e immagine in Ludwig Klages*, Milano 2016.
- GILCHRIST 1996: R. GILCHRIST, *Gender and Archaeology. Contesting the past*, London 1996.
- GIMBUTAS 1990: M. GIMBUTAS, *Il linguaggio della dea*, Milano 1990.
- GRECO 2012: G. GRECO, “Continuità e discontinuità di un culto dalle dee Madri alla madre di Dio”, in *Rendiconti della Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti* LXXV (2008-2011), 2012, pp. 71-90.
- GRECO 2016: G. GRECO, “Da Hera Argiva alla Madonna del Granato: la costruzione di una iconografia”, in E. MANGANI, A. PELLEGRINO (a cura di), *Scritti in ricordo di Gaetano Messineo*, Roma 2016, pp. 187-197.
- GUIDI 1994: A. GUIDI, *I metodi della ricerca archeologica*, Bari 1994.
- HESSE 2017: H. HESSE, *Narciso e Boccadoro*, Milano 2017 (Ed orig. *Narziss und Goldmund*, Berlin 1930).
- HEURGON 1942: J. HEURGON, *Recherches sur l’histoire, la religion et la civilisation de Capoue préromaine: des origines à la deuxième guerre punique*, Paris 1942.
- HODDER 1986: I. HODDER, *Reading the Past. Current Approaches to Interpretation in Archaeology*, Cambridge 1986.
- HODDER 2012: I. HODDER, *Archaeological theory today*, Cambridge 2012.
- KOCH 1912: H. KOCH, *Dachterrakoten aus Campanien. Mit Ausschluss von Pompei*, Berlin 1912.
- LUONGO 2008: G. LUONGO, “Santa Felicità e la dea Mefite: quale relazione?”, in A. VOLPATO (a cura di), *Monaci, ebrei, santi. Studi in onore di Sofia Boesch Gasano*, Roma 2008, pp. 167-193.
- MAGGIANI 1991: A. MAGGIANI, “L’uomo e il sacro nei rituali e nella religione etrusca”, in J. RIES (ed.), *Le civiltà del Mediterraneo e il sacro*, vol. 3, Milano 1991, pp. 191-209.
- MELANDRI 2011: G. MELANDRI, “La donna e il potere a Capua tra ostentazione suntuaria e ritualità funebre: il caso della Tomba Fornaci 722 di età orientalizzante”, in *Dalla nascita alla morte: antropologia e archeologia a confronto*, Museo Nazionale Preistorico Etnografico “Luigi Pigorini” (Roma 21 maggio 2010), Roma 2011, pp. 591-611.

- NIELSEN 1997: M. NIELSEN, "Etruscan women: a cross cultural perspective", in L. LARSSON-LOVÉN, A. STRÖMBERG (eds.), *Aspects of woman in Antiquity*, Proceedings of the first nordic symposium on women's lives in antiquity, (Göteborg 12-15 June 1997), Jonsered 1998.
- NIZZO 2015: V. NIZZO, *Archeologia e antropologia della morte. Storia di un'idea*, Bari 2015.
- PASCHE-GUIGNARD, PETRUCCI, SCAPINI 2017: F. PASCHE-GUIGNARD, G. PETRUCCI, M. SCAPINI, *Maternità e politeismi. Motherhood (S) and polytheisms*, Bologna 2017.
- PELLIZER 2009: E. PELLIZER, "L'anthropomorphisme des dieux dans la Grèce antique", in *Warburg Institute Colloquia* 14, 2009, pp. 267-280.
- PETRILLO 2017: N. PETRILLO, "Le madri di Capua tra korotrophia e maturazione. Una proposta di lettura", in PASCHE-GUIGNARD, PETRUCCI, SCAPINI 2017, pp. 157-168.
- PITZALIS 2017: F. PITZALIS, "Madri di uomini, di dei e di eroi. La maternità nel sistema religioso etrusco", in PASCHE-GUIGNARD, PETRUCCI, SCAPINI 2017, pp. 169-185.
- POMEROY 1997: S.B. POMEROY, *Dee, prostitute, mogli, schiave. Donne in Atene e a Roma*, Milano 1997.
- PROSDOCIMI 1989: A.L. PROSDOCIMI, "Le religioni degli italici", in *Italia omnium terrarum parens*, Milano 1989, pp. 477-545.
- QUILICI-GIGLI 2016: S. QUILICI-GIGLI, "Tifata, regio Dianae sacrata", in BONGHI-JOVINO, CHIESA 2016, p. 163.
- RALLO 1989: A. RALLO, *Le donne in Etruria*, Roma 1989.
- RESCIGNO 2009: C. RESCIGNO, "Un bosco di madri. Capua, il santuario di fondo Patturelli tra documenti e contesti", in *Lungo l'Appia. Scritti su Capua antica e dintorni*, Napoli 2009.
- RIBOLDI 2015: A. RIBOLDI, *Al cuore dell'Europa. Una rilettura dell'opera di Marija Gimbutas*, Milano 2015.
- RIES 1998: J. RIES, "I. Il sacro e le sue espressioni", in *L'uomo e il sacro nella storia dell'umanità, Opera omnia*, vol. II, Milano 2007, pp. 21-33.
- RIES 2016: J. RIES, *La coscienza religiosa*, Milano 2016.
- SØRENSEN 2006: M.L. SØRENSEN, "Gender, Things and material Cultur", in S. NELSON (ed.), *Handbook of Gender in Archaeology*, Lanham MD 2006, pp. 105-136.
- TATTERSALL 2009: I. TATTERSALL, *Il mondo prima della storia*, Milano 2009.
- TORELLI 1997: M. TORELLI, "Il culto romano di Mater Matuta", in *Mededelingen Rome* 56, 1997, pp. 165-174.
- TORELLI 2007: M. TORELLI, "La genesi dei simboli del potere nel mondo etrusco e romano", in P. SCARPI, M. ZAGO (a cura di), *Regalità e forme del potere nel Mediterraneo antico*, Atti del convegno internazionale di studi (Padova 2004), Padova 2007, pp. 205-232.
- VERNANT 2001: J.P. VERNANT, *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, Torino 2001 (Ed. orig. 1965).
- VIDAL-NAQUET 2006: P. VIDAL-NAQUET, *Il cacciatore nero: forme di pensiero e forme d'articolazione sociale nel mondo greco antico*, Milano 2006 (Ed. orig. 1981).
- VON ELES 2007: P. VON ELES (a cura di), *Le ore e i giorni delle donne. Dalla quotidianità alla sacralità tra VIII e VII secolo a.C.*, catalogo della mostra (Verucchio 14 giugno 2007 - 6 gennaio 2008), Verucchio 2007.
- WUNENBURGER 1997: J.J. WUNENBURGER, *Philosophie des images*, Paris 1997.



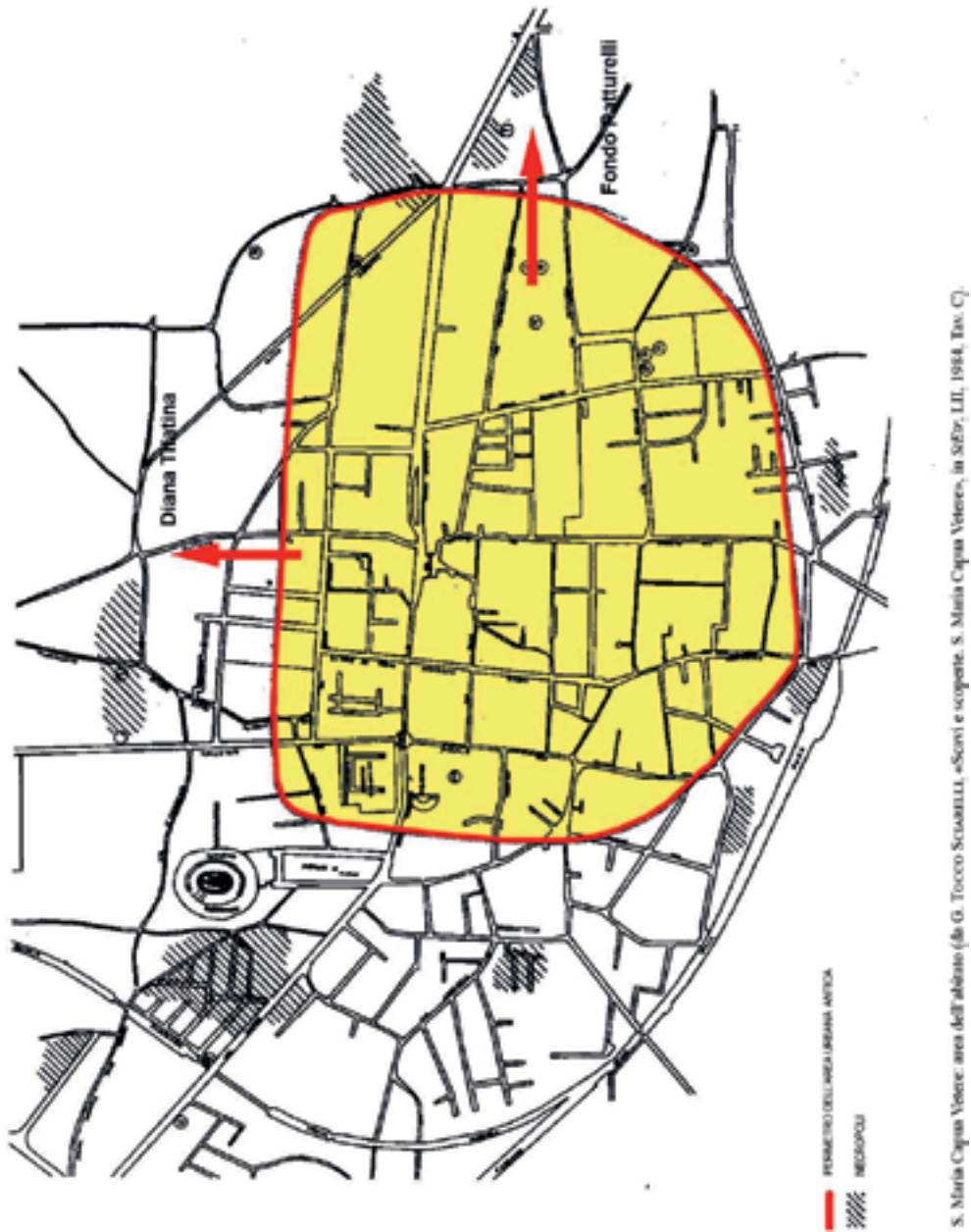


Fig. 1. Pianta della città di Capua. La freccia a destra indica il sito del santuario



Fig. 2. Museo Provinciale Campano, Capua. Madre, VI secolo a.C.



Fig. 3. Museo Provinciale Campano, Capua. Madre, V secolo a.C.



Fig. 4. Museo Provinciale Campano, Capua. Madre, V-IV secolo a.C.



Fig. 5. Museo Provinciale Campano, Capua. Madre, III secolo a.C.



Fig. 6. Museo Provinciale Campano, Capua. Madre, III-II secolo a.C.



Per vedere il filmato integrale della relazione inquadrare con un'applicazione dedicata il QR Code sovrapposto all'immagine

**IL PARADOSSO DELL'AMORE INCESTUOSO TRA FRATELLO E SORELLA  
GENERATI DALLO STESSO VENTRE**

Nel 1983 nel disegnare la pianta del territorio di Lalekeiwa-Lalela – a sud-est di Kitawa, una delle isole Marshall Bennett incluse nello *spazio rituale kula* (Papua New Guinea, *Fig. 1, Fig. 2*)<sup>1</sup> – mi sono chiesto quali potessero essere le modalità in base alle quali erano stati ripartiti gli appezzamenti di terreno sui cui sorgevano le capanne dei vari nuclei famigliari con i loro rispettivi magazzini per la conservazione dei tuberi commestibili (igname, tapioca e taro). Una di queste modalità è di raggruppare membri di un dato gruppo familiare (per esempio *A*) su uno stesso spazio in modo da formare un villaggio (*varu*) che sarà abitato *tendenzialmente* da uomini che appartengono a questo stesso gruppo familiare in omaggio alla norma della *residenza patrilocale* (la donna di una coppia esogamica abiterà nella capanna dell'uomo con cui ha contratto rapporto matrimoniale) norma che, tuttavia, va interpretata all'interno di una cultura che segue anche le regole di *discendenza matrilineare*: sicché i figli di una coppia esogamica andranno, passata la pubertà, ad abitare nella capanna/appezzamento di terreno del fratello della propria madre, con il corollario che essi occuperanno la terra (un *bene materiale*) *posseduta* dal segmento di lignaggio a cui appartengono sia la propria madre che suo fratello al quale, in base alle regole di discendenza matrilineare, verrà associato l'esercizio della patria potestà sui figli di sua sorella. Per 'rappresentare visivamente', e memorizzare, questo *quadro paradossale e inquietante*<sup>2</sup> la cultura Nowau stabilisce anche che ciascun villaggio, all'interno di un territorio<sup>3</sup>, dovrà essere abitato da nuclei famigliari formati da coppie esogamiche – che metaforizzeranno, rispettivamente, le regole che presiedono alla residenza patrilocale (uomo) e alla discendenza matrilineare (donna) – poste come unità-base di tale nucleo urbano, sicché dovremmo avere un'affermazione visiva (attestata metaforicamente dalla pianta del villaggio) del rispetto della norma che impone a una donna di 'contrarre matrimonio' solo con un uomo che appartenga a un gruppo familiare e a una casata diversi/distinti dai propri segmenti di lignaggio. Quando nel continuare il mio lavoro sulla struttura dei vari villaggi mi sono trovato di fronte a una capanna abitata da una coppia costituita da un uomo e da una donna membri dello stesso gruppo familiare *A* (il che dovrebbe configurare, a una prima lettura, un esempio di violazione della proibizione del rapporto esogamico)<sup>4</sup> la mia 'annotazione', una volta esplicitata a un gruppo di abitanti di Lalekeiwa-Lalela, è stata

<sup>1</sup> A proposito del *rito kula* vd. MALINOWSKI 1922.

<sup>2</sup> 'Inquietante', perché paradossalmente la contemporanea adozione delle regole di *discendenza matrilineare* e della *residenza patrilocale* configurano implicitamente la possibilità, anche se solo sul piano teoretico, dell'incesto tra fratello e sorella generati dallo stesso ventre (entrambi appartengono, infatti, alla stessa casata *a'* di *A*) visto che *di fatto* i figli di una donna vengono metaforicamente percepiti come se fossero stati generati dal fratello di quest'ultima attraverso lo stratagemma di 'attribuire' a questi l'esercizio della patria potestà sui figli di sua sorella.

<sup>3</sup> Kitawa è articolata in tre territori (*Lalekaiwa-Lalela, Okaburura e Kumwageiya*) che, *mutatis mutandis*, rimandano concettualmente alla struttura urbana, socio-politica e culturale della polis greca.

<sup>4</sup> I gruppi famigliari (*kumila*) che abitano le isole coinvolte nel *rito kula* sono quattro: *Malasi, Nukwasisiga, Nukubai e Nukulabuta*, a loro volta articolati in varie casate (*dala*).



subito commentata come ‘non del tutto corretta’ perché la coppia da me classificata come ‘incestuosa’ in realtà aveva commesso solo una ‘violazione leggera’ di tale proibizione visto che se pur membri dello stesso gruppo familiare tuttavia la donna apparteneva alla casata  $a^1$  mentre l’uomo alla casata  $a^2$  di  $A$ .

Ma la risposta è stata del tutto diversa quando in una capanna di un altro villaggio di questo stesso territorio ho individuato una coppia formata da un uomo e una donna che non solo appartenevano allo stesso gruppo familiare  $A$  ma anche alla stessa casata  $a^n$ , quindi una coppia che, in base alle regole di discendenza matrilineare, realizzava la forma di incesto più aborrita e temuta dalla loro stessa cultura:

l’incesto tra fratello e sorella generati dallo stesso ventre, che a tali figure sono assimilati tutte le donne e tutti gli uomini che appartengono ad uno stesso gruppo familiare (kumila) e ad una stessa casata (dala)<sup>5</sup>,

sicché l’esistenza della ‘coppia incestuosa’ individuata nella capanna  $x$  non poteva essere, secondo gli abitanti di Kitawa, se non *una mia semplice supposizione visiva*: io *supponevo di vedere* una capanna abitata da questa presunta coppia in uno spazio che per loro era del tutto inesistente perché ‘non classificato con la parola detta/sonorizzata’, vale a dire con un dato sintagma che lo *denotasse con il suono* come uno dei villaggi di Lalekiwa-Lalela; sicché non essendo questo spazio denotato esplicitamente all’interno del lessico classificatorio relativo alla struttura urbana del territorio (quindi *dando voce alla parola che lo denota per esternalizzarlo*)<sup>6</sup> implicava, coerentemente, la sua non-esistenza, *ergo* la non-esistenza della capanna abitata da una coppia incestuosa<sup>7</sup>.

È anche vero che l’assenza di una parola che ‘nomini’, ‘classifichi’ un dato oggetto, oppure un dato sentimento amoroso, quindi una data nozione-immagine mentale dell’oggetto, o del sentimento, *paradossalmente* non implica per la filosofia cognitiva Nowau che tale nozione-immagine non esista *di per sé*: esiste in uno spaziotempo che è prima di tutto *mentale* e che, poi, potrà trovare *anche* una sua forma materiale nel momento in cui tale immagine viene, per esempio, *esternalizzata* con una data parola sonorizzata con la voce e/o con una data materia visiva (un segno grafico, una macchia di colore, un pezzo di pietra o di legno), sicché *nominare, dire*, con il suono della voce per un Nowau significa portare all’esterno della propria mente una data nozione-immagine, *ma nel momento in cui tale nozione-immagine non viene esternalizzata al villaggio esisterà solo nello spazio mentale di chi l’ha ‘pensata’*. Mi

<sup>5</sup> È probabile che tale tipo di reazione possa essere anche un ricordo dell’essere androgino – di cui parla il testo orale sul racconto di fondazione – posto all’origine della nascita dei quattro gruppi famigliari, e delle loro relative casate, generati da questo stesso essere primigenio che con un atto di volontà si sdoppia/distingue nelle due unità primarie ‘maschio e femmina’ che ‘congiungendosi’ tra loro, da cui la nozione-immagine di incesto tra fratello e sorella partoriti dallo stesso ventre, daranno vita alla loro casata e discendenza.

<sup>6</sup> Vd. BERWICK, CHOMSKY 2016.

<sup>7</sup> L’assenza della ‘parola’ che denoti tale spazio urbano – oppure un suo componente, per esempio una capanna – equivale per gli abitanti di Kitawa a negarne l’esistenza ‘materiale’: la coppia incestuosa *non esiste perché non la ‘nomino’ con la parola detta, sonorizzata*, quindi è il ‘nominare’ che attribuisce, in un certo senso, un’esistenza nello spaziotempo all’oggetto nominato.

sembra, pertanto, alquanto plausibile ipotizzare che tale forma di paradosso possa, a questo punto, giustificare dal punto di vista Nowau la negazione di un 'sospettato' rapporto incestuoso tra un uomo e una donna membri dello stesso gruppo famigliare (*kumila*) *A* e casata *a<sup>n</sup>* (*dala*) nel momento in cui tale rapporto non trovi una sua materializzazione/esternalizzazione sonora (per esempio con la definizione verbale sonorizzata 'rapporto incestuoso') o visiva (come una data rappresentazione grafica): sicché tale supposto rapporto viene, con tale stratagemma tutto mentale, dichiarato *inesistente*, e non esistendo nella 'realtà oggettivata dalla mente' non può essere percepito e classificato come 'reale', capanna e coppia incestuosa non saranno né *narrabili con la voce* né *visibili* con l'occhio.

L'esistenza di tale paradosso – che si potrebbe definire come *il paradosso dell'amore incestuoso tra fratello e sorella generati dallo stesso ventre* – mette in luce alcuni tratti fondamentali della cultura Nowau, come:

- la preminenza della mente (*nona*, in Nowau la lingua parlata a Kitawa e appartenente al Gruppo Austronesiano/*AN*)<sup>8</sup> percepita, e posta, come la facoltà princeps che presiede alla costruzione delle nozioni-immagini, costruzione che si svolge tutta *nella/con la* mente, articolata nelle sue varie funzioni (per esempio intuitiva, intellettuale, percettiva, immaginativa e memorizzante): una data nozione-immagine verrà composta *nella/con la* mente attraverso le sue varie funzioni, dalla fase intuitiva alla fase finale, quando la nozione-immagine sarà 'formata' anche sul *piano dell'espressione*, quindi avremo una nozione-immagine 'che significa' già nella mente dove il suo elemento cognitivo, il significato, ha già trovato una forma espressiva pertinente;
- una nozione-immagine esiste nella mente del suo costruttore come una *entità cognitiva-significativa*: esiste di per sé in questo spaziotempo mentale, uno spazio rarefatto, in cui si svolge tutto il lavoro conoscitivo ed espressivo dell'uomo Nowau: sia come lavoro del pensiero che pensa e costruisce le sue nozioni-immagini, sia come lavoro di 'apprendimento' del mondo della Natura, che viene sperimentato attraverso la funzione indagatrice della mente.

Ma 'conoscere' il mondo esterno alla mente implica che la nozione-immagine prodotta da un altro uomo sarà percepita solo se 'ascoltata' e/o 'vista', quindi una nozione-immagine che io non ho costruito *nella/con la* mia mente dovrà essermi 'svelata' con la voce, oppure con un'altra forma materiale; una data nozione-immagine di Ipaïya Mokuïyaraga – l'ultimo poeta del territorio di Lalekeiwa-Lalela, con il quale ho lavorato alla fine degli anni Ottanta<sup>9</sup> – deve essere 'cantata' per essere ascoltata e, quindi, conosciuta dal villaggio, ma il villaggio sa che l'esistenza di tale nozione-immagine non dipende affatto dalla sua esecuzione con la voce del poeta, oppure del cantore o della cantatrice<sup>10</sup>, ma esiste già come una realtà sia cognitiva che espressiva nella mente di Ipaïya, che prima di eseguirla con la voce l'ha composta anche sul suo

<sup>8</sup> O'GRADY, ZISA, SEBEOK 1971.

<sup>9</sup> SCODITTI 1996.

<sup>10</sup> Sulla figura del cantore e della cantatrice – coloro che per iniziazione, apprendistato e professione, eseguono/interpretano i vari testi orali composti dai loro rispettivi autori – vd. SCODITTI 1996.

*piano dell'espressione*<sup>11</sup>, sicché la stessa esecuzione di un testo poetico, per esempio dedicato all'amata/o, sarà del tutto indipendente dalla sua composizione:

confondere il momento della composizione del testo con il momento della sua esecuzione è stato uno degli errori più gravi commessi non solo nel campo dell'etnografia ma anche nel campo degli studi sul mondo pre-Omerico<sup>12</sup>.

Se si accettano queste premesse diventa del tutto plausibile, e condivisibile, lo stratagemma escogitato dalla mente Nowau che ha portato a negare l'*esistenza udibile e visibile* del rapporto incestuoso tra la donna e l'uomo membri degli stessi segmenti di lignaggio che abitavano la capanna di uno dei villaggi del territorio di Lalekeiwa-Lalela: tale rapporto, pur essendo 'conosciuto' e 'sanzionato' come una delle violazioni più gravi che possano essere compiute delle norme che presiedono alla discendenza matrilineare, tuttavia viene negato come esistente nel momento in cui tale esistenza, realtà, *non viene narrata con il suono della voce e/o illustrata con un qualche segno grafico*: la violazione non viene *esternalizzata*!

Ciò non toglie che possa essere legittimo chiedersi perché un uomo e una donna decidano di stabilire tra loro un 'rapporto di amorosi sensi' sapendo che tale relazione verrà assimilata alla forma di incesto più temuta e sanzionata dal gruppo sociale di cui essi stessi sono pur parte. Una probabile, anche se apparentemente banale, risposta: una travolgente passione che ha coinvolto sia la mente che il corpo di questi due esseri umani che *nel momento in cui rappresentano/recitano di fronte al villaggio la relazione incestuosa tra fratello e sorella partoriti dallo stesso ventre* – entrambi appartengono agli stessi segmenti di lignaggio *A e a'* – *vengono negati come tali, e allontanati entro lo spazio evanescente della mente che non ne espliciterà lo 'atto criminoso' con la parola detta, cantata, salmodiata, sussurrata, oppure con una qualsiasi altra forma materiale*. Sicché uno degli spazi privilegiati dove l'incesto amoroso tra fratello e sorella partoriti dallo stesso ventre possa essere 'cantato' liberamente – quindi *sublimato* nell'accezione di *negato* – è lo spazio impalpabile della mente, dove tale rapporto potrà essere assimilato a un qualsiasi altro rapporto amoroso così come viene ricordato in alcuni poemetti orali Nowau quando ne descrivono la dolcezza, oppure la nostalgia o, ancora, il rimpianto; l'amore di una coppia incestuosa potrà, allora, essere percepito dalla mente del poeta come non-significativo ai fini della costruzione delle immagini che lo dovranno caratterizzare *solo* come un esempio di 'amorosi sensi', perché al poeta Nowau, come Ipaïya, preme cantare le immagini dell'amore come se queste fossero distinte dai corpi materiali che le 'concretano' in quanto esse sono il prodotto puro, quindi astratto, dell'attività creatrice della mente che in questa sua funzione viene percepita come del tutto libera da qualsiasi condizionamento esterno, come potrebbe essere il rispetto delle regole di discendenza matrilineare e dell'esogamia, sicché lo stesso meccanismo di composizione di un *poemetto amoroso* Nowau potrebbe svelare non solo come esso sia stato composto ma soprattutto come siano

<sup>11</sup> Come in altri miei lavori ho qui adottato la terminologia del linguista HJELMSLEV 1969.

<sup>12</sup> Su questa tematica ricordo alcuni lavori di PARRY 1987; LORD 1991; MARANDA, MARANDA 1971; GOODY 1975.

state rese impalpabili, astratte, le immagini mentali che canta che, quindi, sono possono essere associate anche a una coppia incestuosa. Un esempio di tale meccanismo di composizione: Ipaïya Mokuïyaraga ha sottolineato come uno degli stratagemmi per creare un'atmosfera poetica sia dato nel deviare dalle regole canoniche sulla *sequenza grammaticale di un'espressione verbale Nowau*, stratagemma che raggiunge il suo apice al momento della composizione della trama e della tessitura di una poesia quando il poeta può decidere di adottare, al fine di costruire una data *atmosfera espressiva del tutto inusuale*, una totale *violazione* dell'ordine nella sequenza canonica degli elementi-base di un'espressione verbale standard

[s + v + o]

violazione facilitata, nella poetica Nowau, dalla chiara distinzione tra *testo verbale* e *testo musicale* che caratterizza la composizione di un qualsiasi testo poetico. Il *testo musicale* è una vera e propria *partitura orale* – che a Kitawa non assumerà mai la forma dello *spartito* – composta da un musicista la cui funzione è di produrre una data *trama e tessitura musicale*, per cui avremo una definita, e definitiva, sequenza di suoni, o note sonore, organizzati in base a una specifica grammatica-sonora<sup>13</sup>. Su questa partitura orale, un poeta, oppure una poetessa<sup>14</sup>, tessono una sequenza di sillabe-parole che formeranno il *testo verbale* del suo componimento poetico, quindi sarà il poeta a comporre *nella/con la mente* le immagini mentali che rivestirà con un insieme di parole che nel momento in cui vengono composte sono *adagiate* sulla *partitura orale*, o *testo musicale*, già definita dal musicista. È in questo momento che il poeta compie il suo lavoro di manipolazione della struttura morfologica delle parole che mano mano vanno costruendo il testo verbale della poesia, manipolazione guidata dal *testo musicale* pertinente al genere poetico scelto dall'autore del nuovo testo poetico, manipolazione che ha lo scopo di assorbire nella parola il 'senso', o 'ritmo', musicale della partitura in modo tale che dalla tessitura morfologica della parola venga estratta la sua 'componente sonora'; avremo una parola percepita ('ascoltata' e non 'letta') come *una data sequenza di suoni* che devono suscitare in chi ascolta *un dato insieme di immagini* che, in questo caso, verranno espresse con suoni (una data sequenza 'ragionata' di suoni-note) e 'percepito-ascoltate' dal villaggio soprattutto come suoni, sicché avremo delle *immagini sonore*, così come con la percezione della tessitura grafica incisa sulle tavole policrome di una grande canoa cerimoniale avremo delle *immagini visive*, ma immagini sonore e immagini visive sono pur sempre prodotte *nella/con la mente* dei loro rispettivi autori, quindi saranno delle *immagini che esprimono un senso*, foss'anche un senso del tutto soggettivo che si potrebbe definire 'poetico', oppure un 'senso musicale-sonoro'. Ma dedurre tale 'senso' da una poesia Nowau richiede una capacità di ascolto che può essere propria solo di chi è immerso del tutto in una atmosfera di suoni, in cui il significato di una

<sup>13</sup> A proposito vd. SCODITTI 1996.

<sup>14</sup> A volte il nome di un poeta, oppure di una poetessa, viene incapsulato nella tessitura del testo orale che ha composto, sicché verrà ricordato ogni volta che il testo verrà eseguito da un cantore, oppure da una cantatrice.

parola rimanda immediatamente a una data immagine mentale che, tuttavia, non verrà mai ‘vista trascritta in lettere’: i suoni che *esternalizzano* l’immagine del poeta non verranno mai rappresentati sulla superficie bidimensionale di un papiro, o di una tavoletta d’argilla, ma saranno rappresentati solo sia nello *spazitempo sonoro* che nello *spaziotempo mnemonico* di chi recita e ascolta, sicché verranno ‘pensati’ e ‘ascoltati’ come elementi del tutto immateriali, e percepiti come non-rappresentabili su un piano materiale, visivo. Chi è *avvezzo alla lettura del testo scritto*, quindi estraneo all’*atmosfera culturale orale* – che si potrebbe definire *tendenzialmente composta da forme astratte sia verbali che non-verbali* – avrà difficoltà a percepire il ‘senso’ di una poesia Nowau solo attraverso l’ascolto della sua forma sonoro-musicale *perché impercettibilmente tende a rappresentarsi tale senso ‘solo se’ realizzato anche con una forma-scritta da cui dedurre, appunto, con certitudo tale senso*. Una forma mentis di questo tipo, acculturata alla scrittura fonetica, dimentica che nel momento in cui una poesia Nowau, cantata con la voce, viene ridotta a una forma ‘scritta’ la sua significatività sonora ne viene affievolita fino a offuscarne il senso vero, senso che è stato costruito con un lavoro di ‘spremitura’ delle parole che ne compongono il *testo verbale* per ricavarne il loro ‘succo sonoro’ a cui viene affidata *in toto* la funzione di esprimere il significato delle immagini mentali racchiuse nelle *forme espressive sonore* di queste stesse parole: con la *scrittura fonetica/trascrizione ortografica* si corre, infatti, il rischio di perdere *il senso vero di una poesia Nowau*, perdita di senso che è, direi, quasi immediata per un abitante di Kitawa nel momento in cui ‘vede’ con l’occhio tale poesia avvilita a una catena di sillabe stampate su un foglio di carta, oppure ipoteticamente incise su una tavoletta di legno:

la scrittura fonetica/trascrizione ortografica di un testo ‘pensato e composto’ oralmente, la sua riduzione ad una catena di sillabe/simboli grafici sottrae a tale insieme di elementi visivi le loro rispettive ‘sonorità’, che non sono dei semplici rumori acustici ma, piuttosto, degli elementi (stringhe) che esprimo un insieme di nozioni-immagini mentali che vengono sottratte nel momento in cui le parole che le formalizzano/esternalizzano sono ridotte alla loro rispettiva e, soprattutto, supposta rappresentazione orto-grafica.

Per esempio, durante la prima trascrizione impressionistica con i simboli fonetici della *Carta IPA*, di *Dorai I*, uno dei poemetti composti da Ipaïya Mokuïyaraba,

*Dorai I*

*Watowa*

1, *Re vagumigu tauïya*  
*bougwa nêi ’yeru nanogu*

3, *kasi veyara unata!*

*Kavira*

1a, *Re vagumigu tauïya wakasa*  
*bougwa nêi ’yeru nanogu*

3a, *kasi veyara i ’gwana!*

*Prologo*

1, *Toccato nel sonno dal suono della conchiglia sonora  
il pensiero della mia mente scivola leggero*

3, *sui loro piccoli cesti di donna, uomo dai molti amori!*

*Svolgimento*

1a, *Toccato nel sonno dai suoni della conchiglia sonora  
il pensiero della mia mente scivola leggero*

3a, *sui loro piccoli cesti di donna, uomo dal volto splendente!*

ho subito notato la difficoltà del poeta nel rispondere alla mia pressante richiesta di aiutarmi a distinguere con *certitudo* i vari ‘suoni’ delle parole da lui stesso composte e cantate, e registrate al momento della sua esecuzione su nastro analogico<sup>15</sup>. Una prima difficoltà si potrebbe definire di carattere vagamente metodologico: ‘leggevo ad alta voce’ a Ipaïya la mia trascrizione della poesia, lettura che tuttavia al suo orecchio non *rappresentava adeguatamente la sonorità* del testo non tanto perché (o, *anche perché*) la mia interpretazione sonora fosse ancora non del tutto adeguata quanto perché la *lettura visiva* del testo ridotto a un insieme di simboli trascritti ne impoveriva, al suo orecchio, la ricchezza sonora, anche se tale lettura era basata sulla ‘vista’ dei simboli fonetici scritti sul foglio di carta, il che potrebbe suggerire che la stessa *trascrizione fonetica scientifica* – quindi non solo la trascrizione fonetica impressionistica, che rappresenta il primo livello di interpretazione di un dato testo eseguito con la sola voce – con tali simboli (*Carta IPA*) non sempre riesce a *rappresentare adeguatamente* la sonorità di una lingua, soprattutto quando tale lingua, come il *Nowau*, fa della componente sonora un suo carattere determinante (cfr. *Tav I; Tav. II*)<sup>16</sup>. Nel caso specifico a questa mia prima forma di trascrizione dei testi di Ipaïya sfuggiva quasi del tutto ‘a livello di rappresentazione grafica’ che *un testo orale*, ignorando

<sup>15</sup> Il *materiale sonoro* (formule poetiche, canti, partiture orali per strumenti a percussione e a fiato, conversazioni cerimoniali, conversazioni quotidiane, testi orali sul racconto di fondazione) costituisce con il *materiale visivo* (fotografie in *B & W* e a colori, diapositive, filmati in 16mm, e disegni) un prezioso archivio su due degli aspetti – *sonoro* e *visivo*, appunto – non solo della cultura *Nowau* ma anche dell’intera area dove si svolgeva il *rito kula* ancora nelle sue forme canoniche.

<sup>16</sup> A questo proposito vorrei far notare che anche nel caso della realizzazione di una partitura basata sulla performance di Ipaïya del testo *Dorai I* – così come è stata registrata su nastro analogico – restano dei dubbi, ancora da risolvere, sulla perfetta corrispondenza tra l’esecuzione-interpretazione di tale partitura da parte del suo autore e questa stessa partitura (*partitura esecutiva*) così come è stata trascritta, su mia richiesta, dal compositore Paolo Marzocchi e sulla quale sono assenti, per esempio, intervalli e micro-variazioni di altezza pur eseguiti da Ipaïya ma non rappresentati (né, probabilmente, rappresentabili) con la notazione tradizionale occidentale che si basa su un sistema a ‘doppia griglia’ di quantizzazione: nel *dominio della frequenza* (nell’altezza delle note, il cui intervallo minimo è il semitono) e nel *dominio del tempo* (nel ritmo, in cui viene ‘incastata’ la pulsazione ritmica) sicché, seguendo il suggerimento di Marzocchi, questa stessa registrazione ‘... difficilmente può sopportare l’imposizione della duplice griglia del sistema occidentale, il cosiddetto *sistema temperato*, perché le sfumature più sottili, gli intervalli microtonali, le variazioni di timbro e qualsiasi altra informazione al di fuori delle altezze e del ritmo non sono rappresentabili sul pentagramma’. Vedi, a proposito, *Tav. I e Tav. II*: quest’ultima è una ‘partitura a più dimensioni’ di *Dorai I*, ottenuta seguendo un suggerimento metodologico della compositrice Mara Helmut (vedi il suo saggio “Multidimensional representation of electroacoustic music”, in *Journal of new music research* 25, 1, 1996) che, secondo me, potrebbe essere utile per rappresentare adeguatamente il lavoro di rarefazione attuato dal poeta sui singoli sintagmi che compongono il *testo verbale* della sua composizione.

qualsiasi rappresentazione scritta, *non tollera* non solo la sua riduzione a tale forma ma, soprattutto, la sua riduzione a un insieme di simboli grafici che non riescono a visualizzarne la complessità sonora anche perché, evidentemente, tali simboli devono pur sempre essere prima ‘letti’ per, poi, essere ‘detti’ e ‘ascoltati’, quindi espressi con la voce e ascoltati dall’orecchio, per cui tale forma di lettura non realizza *adeguatamente* la complessità sonora del testo orale. Per esempio, il sintagma *tauīya*, letteralmente ‘buccina’ (*Dorai I*), nel contesto orale del Nowau racchiude un insieme di significati che appena riescono a essere espressi da questa sua riduzione-ortografica all’insieme di sillabe che abbiamo sotto gli occhi, anche se *tauīya* è già un tentativo orto-grafico *che si avvicina* leggermente al suo significato sonoro (quindi al suo significato *vero*) grazie all’uso della *vocale di addolcimento* -ī-, infissa tra la vocale -u- e la consonante -y-, che è un modo per suggerire il lieve, dolce, scivolamento della voce del cantore quando impercettibilmente sorvola dalla prima sulla seconda di queste due sillabe. Ma tale stratagemma, tutto giocato a livello programmatico sulla struttura morfologica del Nowau, non ha rilevanza solo nello spazio sonoro, musicale di tale lingua ma produrrà i suoi effetti anche sul ‘senso’ che tale sintagma suggerisce all’interno di un dato spazio semantico: infatti *tauīya*, grazie all’artificio della *vocale di addolcimento* -ī-, non sarà più nella mente di chi ascolta una ‘semplice buccina’ ma, piuttosto, *canterà come una ‘conchiglia sonora’*, vale a dire come un elemento della Natura che viene trasformato in un artefatto dall’uomo-poeta che *allude* a tale trasformazione con l’artificio (individuato e rappresentato graficamente dal ricercatore) dell’introduzione della *vocale di addolcimento* che ‘segnala’ a chi ascolta una realtà sonora che altrimenti sfuggirebbe alla mente-orecchio. *Tauīya* è, infatti, un sintagma che è entrato a far parte non solo del lessico poetico ma anche del lessico quotidiano perché è pur sempre un termine che evoca un’atmosfera sacrale, festiva, gioiosa: è oramai uno ‘artefatto’ in cui si armonizzano perfettamente la ‘mano della Natura’ e la ‘mano dell’uomo’ che *intenziona* questa conchiglia con un’operazione tutta mentale che ha lo scopo di creare la nozione-immagine di una voce che non è solo dell’uomo ma, probabilmente, anche di un eroe, oppure degli antenati o, ancora, della Natura racchiusa nella bianca conchiglia che nell’accogliere nel suo ‘ventre’ il soffio dell’uomo lo restituisce come una voce che non è più solo umana. *Ipaiya* gioca con maestria su questo stratagemma mentale che tende a fare di un sintagma Nowau una sorta di eco del lavoro della sua mente nel momento in cui compone un insieme di nozioni-immagini. Un altro esempio: in *Dorai I* troviamo *tauīya* sia al v. 1 del Prologo (*Watowa*) che al v. 1 dello Svolgimento (*Kavira*):

*Watowa*

1, *Re vagumigu tauīya*

1, *Toccato nel sonno dal suono  
della conchiglia sonora*

*Kavira*

1, *Re vagumigu tauīya wakasa*

1, *Toccato nel sonno dai suoni  
della conchiglia sonora*

dove al v. 1 dello *Svolgimento* il poeta per suggerire una pluralità di suoni, o voci, pone accanto a *tauīya*, che di per sé già allude al suono inusuale di una voce altrettanto impalpabile, la forma verbale plurale *wakasa* che nel lessico Nowau allude all'immagine dei danzatori che in fila, 'uno dietro l'altro', si apprestano a formare la spirale che alternativamente si aprirà e chiuderà per eseguire le varie figure di danza intorno alla pedana dove siedono cantori e suonatori: chi ascolta questo verso *vedrà* nella mente l'immagine di un'armoniosa successione di note che 'una dopo l'altra' si susseguono in uno spazio sonoro impalpabile ma quasi-visibile, così come sono visibili i danzatori che 'uno dopo l'altro' si apprestano a formare la spirale.

Ma il Nowau è ricco di questi esempi sonori che sono parte integrante e fondamentale dell'*oralità* di una lingua che non ricorre mai alla sua rappresentazione-scrittura fonetica, o trascrizione orto-grafica, con sillabe 'visualizzate' su una superficie bidimensionale, sicché la sua comprensibilità può essere problematica per un orecchio e una mente non abituati all'ascolto dell'espressione verbale detta, narrata, cantata, con la voce, tanto che a volte quando si trascrive un testo composto, memorizzato ed eseguito solo con 'suoni' (sillabe e/o note) può sfuggire del tutto la complessità degli stratagemmi escogitati da una lingua orale e che sono non solo il prodotto della mente di un singolo ma anche dell'intero gruppo che progressivamente ha costruito la 'oralità' di questa stessa lingua; stratagemmi che sono anche dei prodotti storici, nel senso che si sono formati progressivamente secondo la storia del gruppo che parla la lingua ma in cui, ogni tanto, s'insinua un 'creatore di immagini', appunto, che suggerisce un 'modo diverso' (quindi uno stragemma costruito *nella/con la* sua mente) di 'combinare' gli elementi portanti di tale lingua, 'modo' che poi potrà essere accettato dal gruppo linguistico a cui questo stesso modo viene proposto trasformandosi in un 'modo espressivo' di un intero gruppo. All'interno di tale contesto sia il v. 1 del *Prologo* che il v. 1 dello *Svolgimento* di *Dorai I* saranno, allora, 'solo' versi di questo poeta, il 'suo modo di costruire poesia' all'interno del lessico poetico Nowau, modo caratterizzato e sottolineato, per esempio, da *tauīya wakasa* (*the conch-shell voices*) come risultato di tutto un lavoro della sua mente per realizzare l'immagine di una *catena di suoni-voci che si susseguono uno dopo l'altro per formare un'unità armoniosa*, modo suggerito ricorrendo alla sua percezione del movimento di più corpi che si ordinano secondo uno schema per formare un'unità armoniosa (la spirale logaritmica), un'immagine molto più forte a livello espressivo che non l'immagine che potrebbe essere suggerita ricorrendo alla forma *plurale e secca*, sotto il profilo poetico-sonoro, di 'voci'.

La poesia *Dorai I* di Ipāiya mi sembra un ottimo esempio del meccanismo/processo di rarefazione a cui l'autore di un testo poetico sottopone un dato sintagma (oppure un insieme di sintagmi, *cfr. Tavv. I e II*) per potere alludere al complesso lavoro della sua mente nel momento in cui deve rappresentarne sul *piano dell'espressione* il *contenuto cognitivo* che, in questo caso, non potrà che essere se non *tenendenzialmente ritmico-musicale*; in sostanza la filosofia cognitiva Nowau, (e, quindi, la sua Poetica così come viene attuata nelle varie espressioni verbali e non-verbali) individuando nella mente (*nona*) e nella ragione (*daba*) i tratti distintivi dell'essere umano rispetto a tutti



gli altri *distinti* della Natura (animali, piante, mare, cielo), non fa altro che sottolineare che proprio nell'attività 'creatrice' di queste due facoltà si realizza la *distinzione* dell'uomo rispetto agli altri distinti/elementi della Natura (*vavagi komwedona*) che non essendo stati prodotti dalla mente e dalla mano Nowau non sono classificabili come *artefatti/manufatti*<sup>17</sup>, anche se l'uomo Nowau pur riconoscendone, accettandola, la loro *oggettività* – vale a dire la loro esistenza materiale indipendentemente dalla mente che li può, o non può, percepire – tuttavia può *intenzionarli come propri attribuendogli un dato significato*, o *senso*<sup>18</sup>, un tipo di operazione, tutta mentale, a cui il Nowau ricorre anche quando vuole ri-interpretare, o ri-costruire, il significato non solo a un dato sintagma ma anche di una data norma che presiede ai comportamenti del suo gruppo sociale, sintagma e/o norma che egli stesso ha pur prodotto, 'creato'. Mi sembra questo proprio il caso delle norme che presiedono alla discendenza matrilineare e all'esogamia nel momento in cui vengono violate, come nell'esempio già citato dell'incesto tra fratello e sorella generati dallo stesso ventre, violazione che viene sanata, come già notato, negandola attraverso la messa in moto del processo di rarefazione, operato *dalla/con la* mente, che colloca la *violazione* nel suo spazio interiore/interno, impalpabile e, soprattutto, non udibile e non visibile dove viene frantumata, polverizzata, fino ad annullarla come 'esistente', come 'un atto compiuto, già attuato'. È un paradosso, uno stupefacente, splendido, paradosso, di cui è impastata la stessa filosofia cognitiva Nowau, il cui vero significato è l'esaltazione della *mente come facoltà princeps dell'uomo Nowau* così come viene esemplificata dagli stratagemmi compositivi del testo poetico *Dorai I* di Ipaïya e dall'altrettanto *processo compositivo della negazione* dell'incesto, per amore, attuato dalla coppia nella capanna di un villaggio del territorio di Lalekeiwa-Lalela.

GIANCARLO M.G. SCODITTI  
Kitawa Island, Milne Bay Province  
Papua New Guinea

#### BIBLIOGRAFIA

- BERWICK, CHOMSKY 2016: R.C.N. BERWICK, N. CHOMSKY, *Why only us. Language and evolution*, Cambridge 2016.
- GOODY 1975: J. GOODY, *Literacy in traditional societies*, Cambridge 1975.
- HJEMSLEV 1969: L. HJEMSLEV, *Prolegomena to a theory of language*, Madison 1969.
- LORD 1991: A.B. LORD, *The singer of tales*, Cambridge 1991.
- MALINOWSKI 1922: B. MALINOWSKY, *Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, London 1922.
- MARANDA, MARANDA 1971: P. MARANDA, E.K. MARANDA (eds.), *Structural analysis of oral tradition*, Philadelphia 1971.

<sup>17</sup> In particolare su questo aspetto del pensiero Nowau vd. SCODITTI 2016.

<sup>18</sup> Per esempio a Kitawa le *grotte di origine (bwara)* – da cui è uscito il primo essere ancestrale fondatore di una data casata – sono degli anfratti nella roccia corallina, oppure delle vere e proprie aperture che immettono nel ventre dell'isola, che sono stati *intenzionati/e* dai primi colonizzatori come *sacri/e*, in un certo senso sono stati/e umanizzati/e, pur non rivelando alcun segno della 'mente' e della 'mano' dell'uomo.

- O'GRADY, ZISA, SEBEOK 1971: G.N. O'GRADY, C.A. ZISA, C.A.T. SEBEOK, "Checklist of Oceanic language and dialect names", in T.A. SEBEOK (ed.), *Current Trends in Linguistics. Linguistics in Oceania*, vol. 8, The Hague-Paris 1971, pp. 1190-1257.
- PARRY 1987: M. PARRY, *The making of Homeric verse: the collected papers of Milman Parry*, Oxford 1987.
- SCODITTI 1996: G.M.G. SCODITTI, *Kitawa oral poetry. An example from Melanesia*, Canberra 1996.
- SCODITTI 2016: G.M.G. SCODITTI, *Notes on the cognitive texture of an oral mind. Kitawa, a Melanesian culture*, Wantage 2016.



Fig. 1. Milne Bay Province (Papua New Guinea)

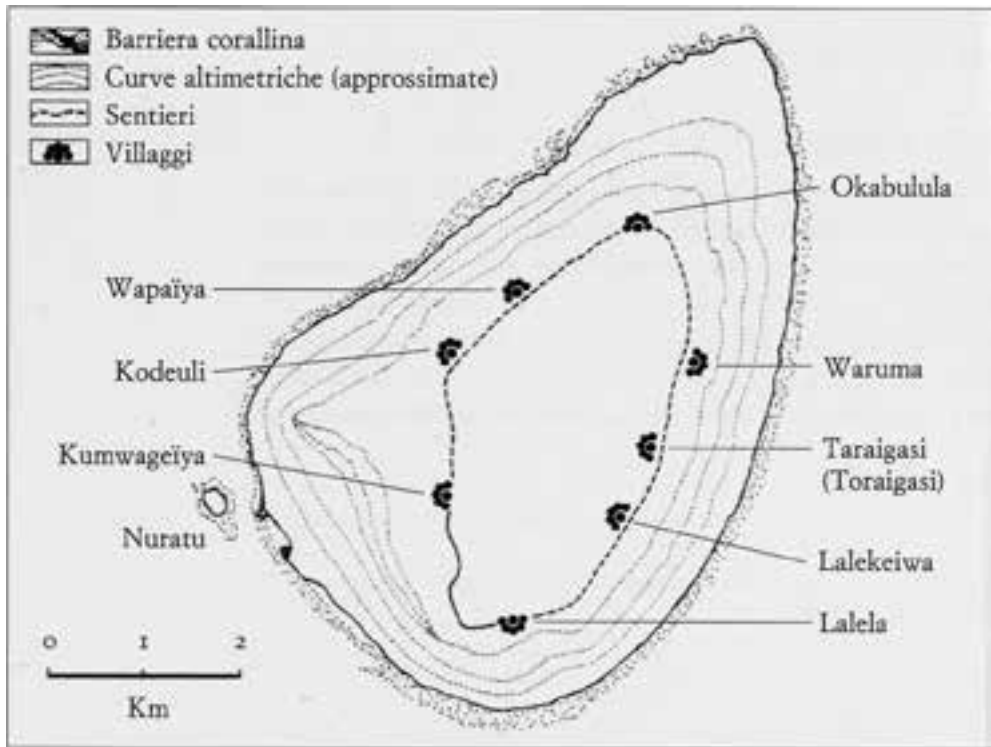


Fig. 2. Isola di Kitawa (Marshall Bennett Group, M. B. P.)

# DORAI I

Ipaŷya Mokuŷyaraba

gama: 1.

3

10

14

18

23

27

31

35

40

44

*pp*

*pp (a bocca chiusa)*

*pp*

*pp (a bocca chiusa)*

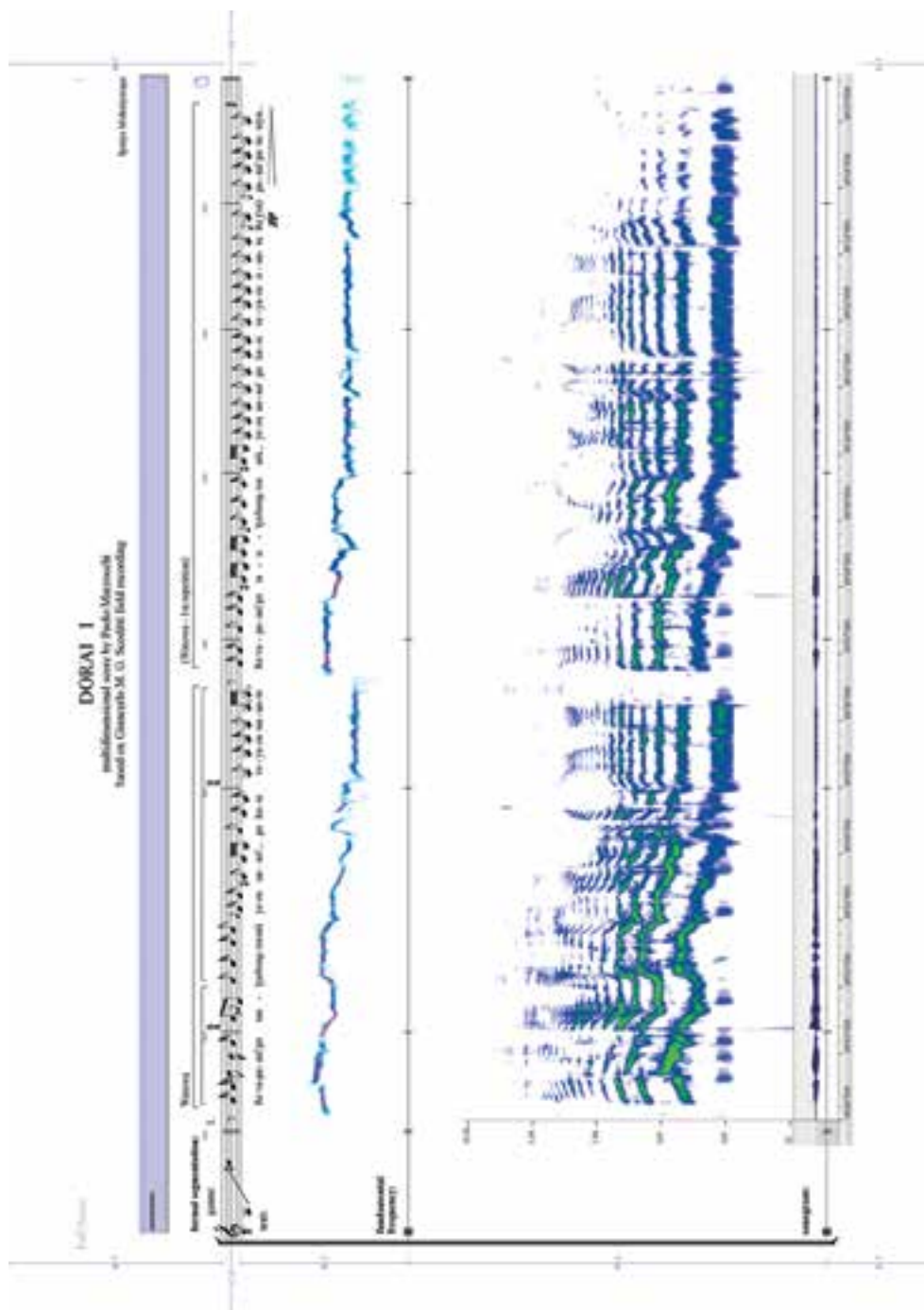
2.

3.

4.

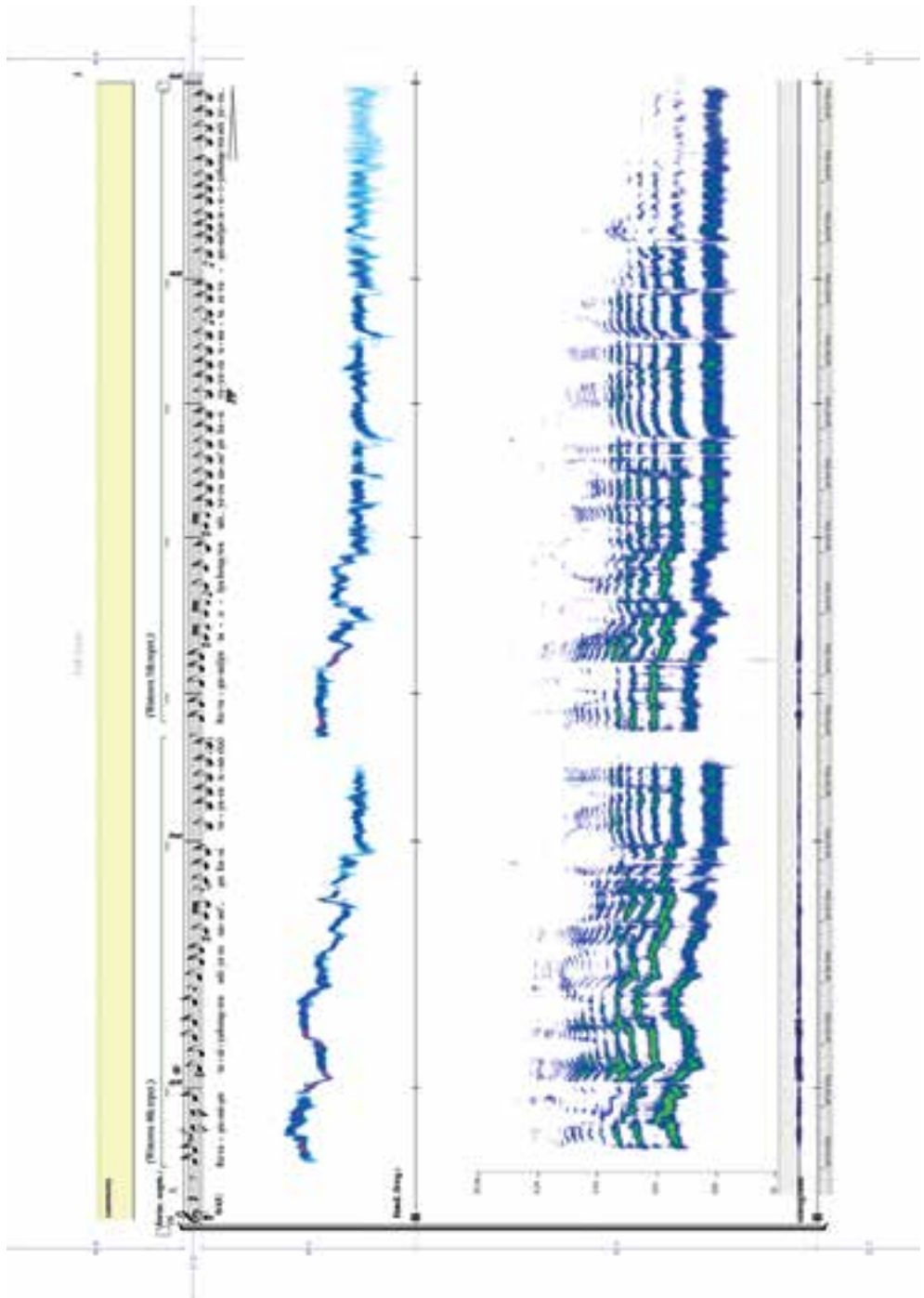
5.

Tav. 1. Partitura esecutiva della poesia *Dorai I* di Ipaŷya Mokuŷyaraba



Tav. 2. Partitura a più dimensioni, in base al metodo della compositrice Mara Helmut, della poesia *Dorai I* di Ipaïya Mokuïyaraba



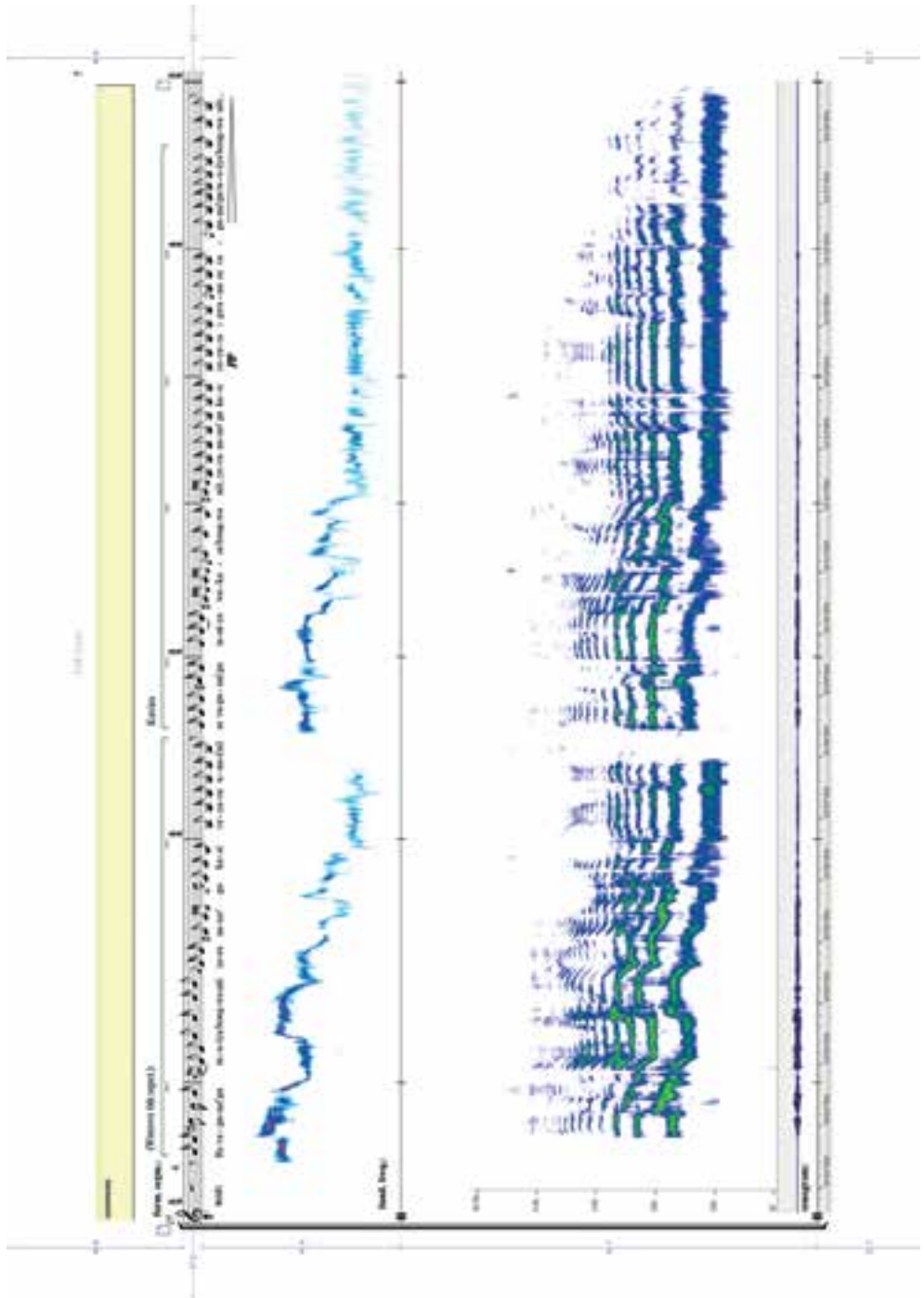


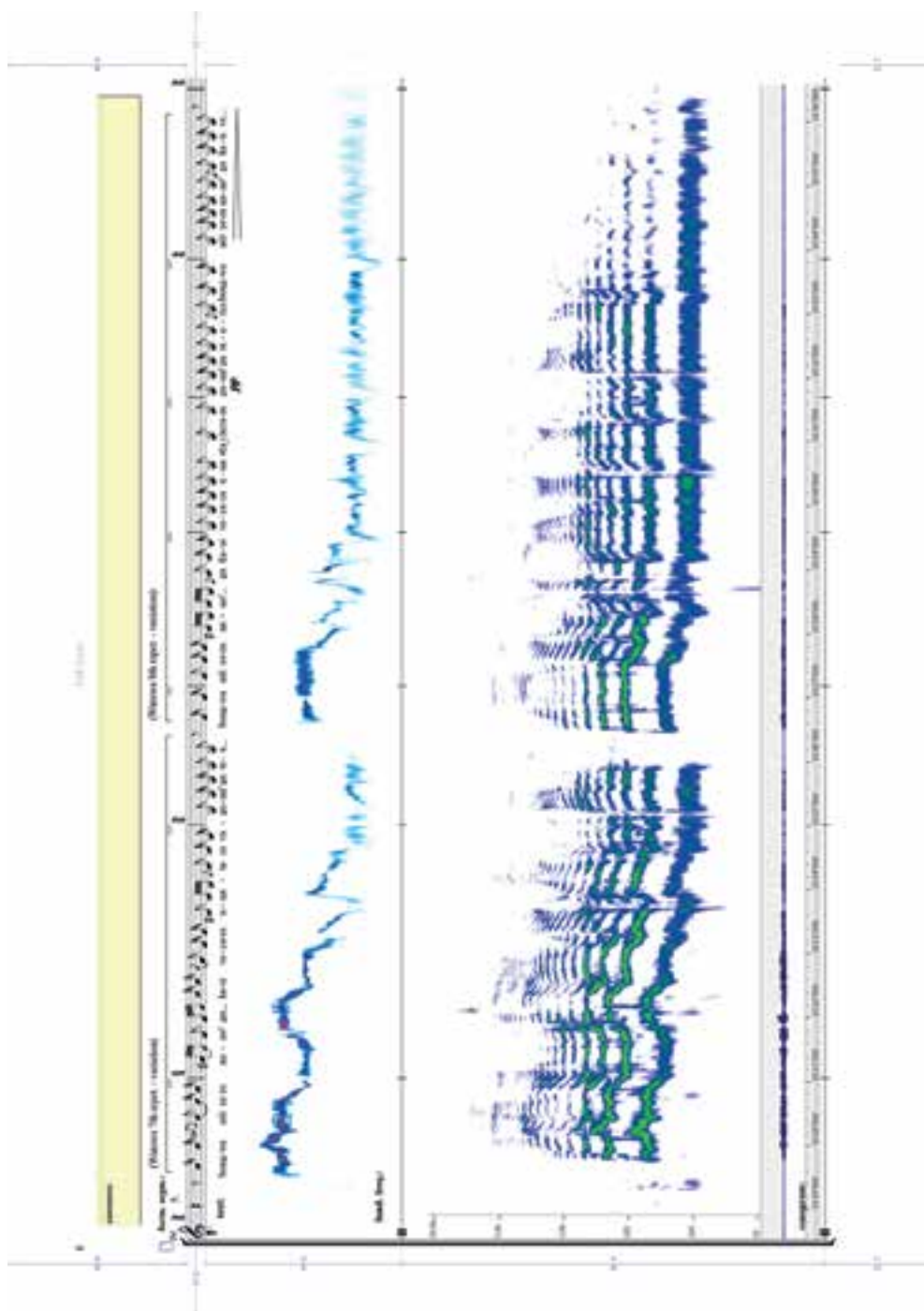


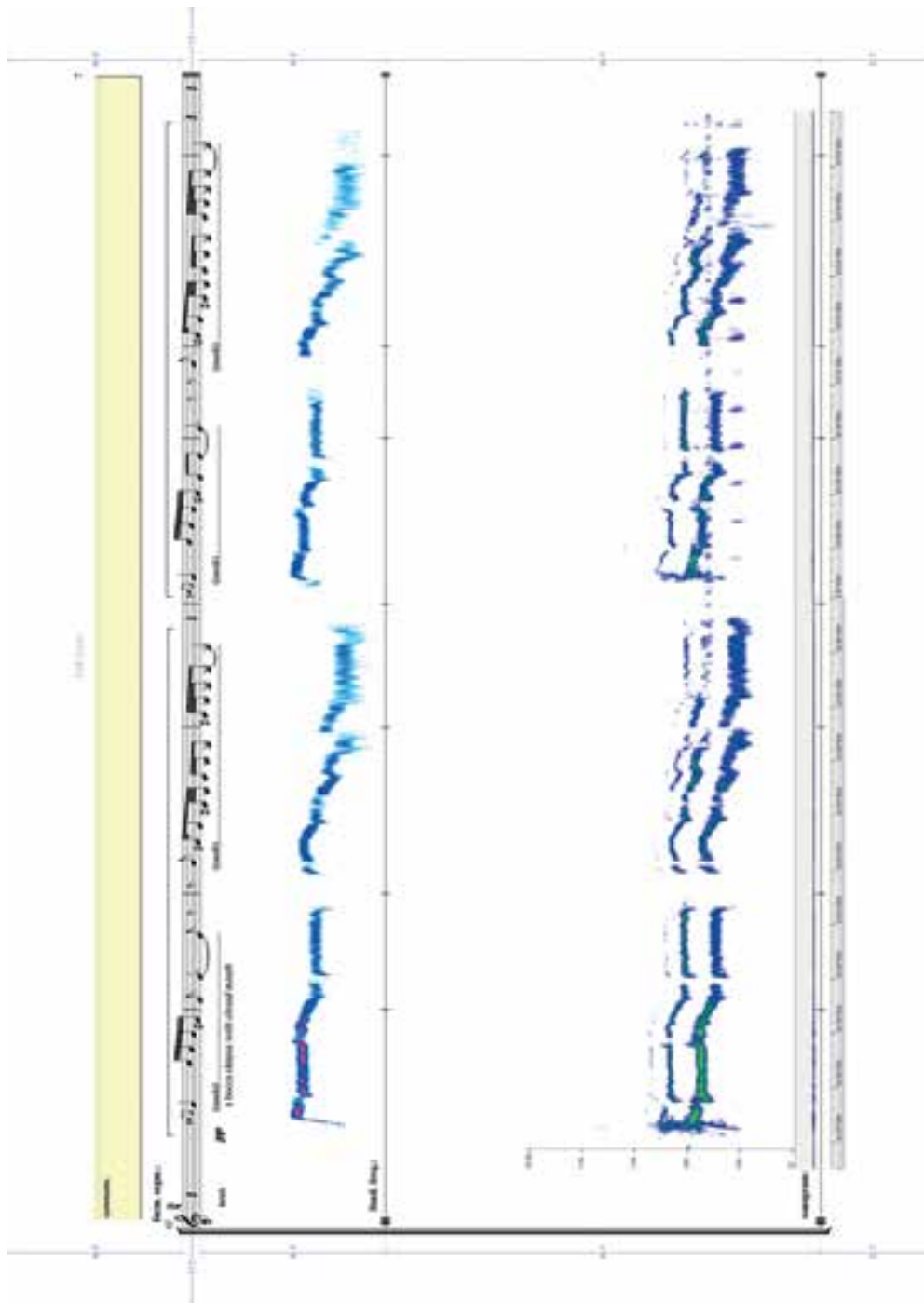
The image displays a musical score for a string quartet, featuring a highlighted section of the first violin part. The score is written in G major and 4/4 time. The highlighted section is marked with a yellow background and contains the following text:

The first violin part is written in G major and 4/4 time. The score begins with a treble clef and a key signature of one sharp (F#). The tempo is marked "Allegretto" and the dynamics are "pp". The first violin part is written in a single staff and is marked with a yellow background. The score is divided into measures by vertical bar lines. The first violin part is written in a single staff and is marked with a yellow background.

Below the musical score, there are two spectrograms. The top spectrogram shows the frequency spectrum of the first violin part, with the frequency axis ranging from 0 to 4000 Hz. The bottom spectrogram shows the frequency spectrum of the entire string quartet, with the frequency axis ranging from 0 to 4000 Hz. Both spectrograms use a color scale from blue (low intensity) to red (high intensity) to represent the amplitude of the sound.







## **RELAZIONI**





Per vedere il filmato integrale della relazione inquadrare con un'applicazione dedicata il QR Code sovrapposto all'immagine

**I HOPE THE ANCIENTS LOVED THEIR CHILDREN TOO.**

**GLI INFANTI NEL RECORD ARCHEO-ANTROPOLOGICO TRA INVISIBILITÀ, PRATICHE DI INFANTICIDIO E FENOMENI DI REPRODUCTIVE WASTAGE**

*Why Do Anthropologists Dislike Children?*<sup>1</sup>

*Where Have All the Children Gone?*<sup>2</sup>

*Did Ancient Romans Love Their Children?*<sup>3</sup>

*Did the Ancients Care When Their Children Died?*<sup>4</sup>

Il breve elenco di titoli in epigrafe, tratti dalla letteratura specialistica, ben evidenzia le maggiori criticità connesse allo studio dei resti infantili da contesti archeologici: la solo relativamente recente attenzione da parte dell'antropologia scheletrica; i problemi relativi alla pervasiva "invisibilità" dei bambini nel record archeo-antropologico; la tendenza a proporre interpretazioni estreme e generalizzate per quei particolari insiemi funerari che vedono la presenza pressoché esclusiva di neonati.

Oggi, assistiamo a un crescente interesse da parte degli antropologi per la componente infantile dei campioni scheletrici, vera e propria cartina di tornasole delle antiche società. In una prospettiva bioculturale, infatti, la sopravvivenza e lo stato di salute di questa fascia della popolazione rappresentano la misura della capacità adattativa di una comunità<sup>5</sup>. Inoltre, come evidenziato da numerosi studi epidemiologici su popolazioni moderne, le condizioni di vita nel corso della vita intrauterina e durante l'accrescimento si riflettono nella *frailty* e nella mortalità nell'età adulta<sup>6</sup>. Infine, grande impulso agli studi viene oggi fornito dall'applicazione di tecniche avanzate per la stima dell'età alla morte e per la cronologia individuale degli stress fisiologici (analisi istologiche e chimiche dei tessuti dentali)<sup>7</sup>, per la sessualizzazione degli scheletri infantili (DNA antico<sup>8</sup>, analisi dell'amelogenina nello smalto<sup>9</sup>), per la ricostruzione dei processi di svezzamento (isotopi stabili del carbonio e dell'azoto)<sup>10</sup>. Tali avanzamenti metodologici, unitamente all'introduzione di nuovi *frame* interpretativi, favoriscono una migliore comprensione delle complesse interazioni tra cure parentali, mortalità e morbilità.

<sup>1</sup> BECK 2016.

<sup>2</sup> KAMP 2001.

<sup>3</sup> NICHOLS 2008.

<sup>4</sup> GOLDEN 1988.

<sup>5</sup> LEWIS 2007; Goodman e Armelagos scrivono: "Monitoring the health of infants and children can provide the prehistorian with a rich variety of information about the health of a community. As this segment of the population is very sensitive to environmentally and culturally produced insults, changes in morbidity ... could provide one of the first signs of changes in environment and culture" (1989, p. 239).

<sup>6</sup> BARKER, 1990, 2001, 2004; BARKER ET AL. 2002; DAVIDOFF ET AL. 2006; ALMOND, CURRIE 2011; COSMI ET AL. 2011.

<sup>7</sup> SMITH, TAFFOREAU 2008; FITZGERALD ET AL. 2006; WITZEL 2014; NAVA ET AL. 2017a,b,c.

<sup>8</sup> MAYS, FAERMAN 2001; VAŇHAROVÁ, DROZDOVÁ 2008; DE LA CRUZ ET AL. 2008; TIERNEY, BIRD 2015; JACKSON 2016.

<sup>9</sup> STEWART ET AL. 2017.

<sup>10</sup> BEAUMONT ET AL. 2015; TSUTAYA, YONEDA 2015; TSUTAYA 2017.



Rimane comunque aperta la questione dell'invisibilità (e, occorrenza più rara, dell'ipervisibilità) degli infanti nei diversi contesti funerari e di come tali evidenze possano essere correttamente interpretate<sup>11</sup>.

In base a modelli demografici e a dati storici, la mortalità nel corso del primo anno di vita in comunità antiche (pre-antibiotiche) dovrebbe attestarsi su valori superiori al 30%<sup>12</sup>; tuttavia, tale proporzione raramente trova riscontro nei campioni scheletrici di provenienza archeologica. Per la romanità antica, il campione di Velia rappresenta una delle poche fortunate eccezioni. I bambini deceduti entro il primo anno di vita costituiscono infatti il 36,8% dell'intero campione e di questi ben la metà risultano morti in età perinatale<sup>13</sup>.

Molto si è discusso circa i motivi della sotto-rappresentazione degli infanti, oggi si è propensi a ritenere che la loro assenza sia per lo più da ricollegarsi a pratiche funerarie connesse al loro status sociale e al significato attribuito alla loro morte prematura<sup>14</sup>. A riprova di tale condizione, si richiamano i ritrovamenti di scheletri infantili in aree specificatamente dedicate, generalmente contraddistinte da ritualità "diverse" o "deboli". Tali contesti hanno comunque sofferto di eccessi interpretativi, fondati sulla non sempre condivisibile equazione di "rituale anomalo = morte anomala".

Il tema dell'infanticidio è stato, inoltre, più volte evocato anche per contesti funerari greci e romani<sup>15</sup>, sia per supposte uccisioni di neonati malformati sia per questioni pratico-economiche.

Emblematico a questo riguardo è la *querelle* circa la lettura dei *tofet* cartaginesi, storicamente interpretati, anche sulla base di evidenze iconografiche e testuali, come sacrifici di infanti. La disputa storico-archeologica si è protratta anche a livello di analisi dei reperti scheletrici, laddove distinti gruppi di ricerca hanno determinato, sugli stessi reperti, diversi profili di età alla morte: alcuni<sup>16</sup> proponendo una età media alla morte di pochi mesi per la maggioranza degli individui, altri<sup>17</sup> sottolineando un'equa rappresentazione dei sessi e un elevato numero di feti pre-termine e di neonati deceduti contestualmente a o pochi giorni dopo il parto. Di conseguenza si è voluto leggere nel primo caso una intenzionalità di sacrificio dell'infante a Cartagine, con i conseguenti portati morali (non amore), nel secondo una attenzione specifica all'individuo deceduto in età perinatale, cui viene riservata una parte specifica della necropoli, con un portato morale (amore, *pietas*) esattamente opposto al precedente. In questo contesto di ricerca è fondamentale l'utilizzo di tecnologie di indagine avanzate. Sono infatti sempre più diffusi approcci metodologici all'avanguardia che possano gettare luce su alcuni aspetti, altrimenti inaccessibili, della vita individuale

<sup>11</sup> Si veda, ad esempio, il contributo di SPERDUTI ET AL. 2018a.

<sup>12</sup> WEISS 1973.

<sup>13</sup> SPERDUTI ET AL. 2018b.

<sup>14</sup> LEWIS 2011.

<sup>15</sup> ENGELS 1980; HARRIS 1982; SMITH, KAHILA 1992; MAYS 1993, 1995; FAERMAN ET AL. 1998; GOWLAND, CHAMBERLAIN 2002; LISTON, ROTROFF 2013.

<sup>16</sup> SMITH ET AL. 2011, 2013.

<sup>17</sup> SCHWARTZ ET AL. 2010, 2012, 2017.

nel passato durante il delicatissimo momento della prima infanzia, partendo anche dalla vita intrauterina.

Un esempio è fornito dalle analisi istomorfometriche dello smalto dentale, sia in ambiente di istologia classica che in quello della cosiddetta istologia virtuale<sup>18</sup>, che permette non solo di stimare le modalità di accrescimento del feto durante la gravidanza, ma anche di valutare quanti individui siano nati prematuri in una serie scheletrica di infanti, quanti non siano sopravvissuti, o, di contro, quanti lo siano, così da permettere di valutare la “efficienza” sociale nella cura del neonato “diverso”, “debole”, prematuro<sup>19</sup>.

Appare sempre più importante e urgente una revisione critica di molte delle evidenze citate, attribuendo alle analisi scheletriche e alla modellistica demografica ed epidemiologica (quale ad esempio il fenomeno della *reproductive wastage*<sup>20</sup>, mortalità pre, peri e post-natale) un ruolo preminente nella costruzione di ipotesi interpretative.

L'intento non è tanto quello di rigettare *in toto* l'idea che nelle antiche società si mettessero in atto pratiche di infanticidio, abbandono, o altre forme più sottili di abusi nei confronti dei bambini, quali negligenza e incuria, quanto, piuttosto, quello di proporre una lettura rigorosa delle evidenze arqueo-antropologiche, che sia scevra da pregiudizi e soprattutto non assoggettata alle logiche della *yellow science*.

LUCA BONDIOLI

Sezione di Bioarcheologia, Museo delle Civiltà  
luca.bondioli@beniculturali.it

ALESSIA NAVA

Dipartimento di Biologia Ambientale, “Sapienza” - Università di Roma  
Sezione di Bioarcheologia, Museo delle Civiltà  
alessia.nava@uniroma1.it

ALESSANDRA SPERDUTI

Sezione di Bioarcheologia, Museo delle Civiltà  
Università “L'Orientale” di Napoli  
alessandra.sperduti@beniculturali.it

#### BIBLIOGRAFIA

- ALMOND, CURRIE 2011: D. ALMOND, J. CURRIE, “Killing me softly: the fetal origins hypothesis”, in *Journal of Economic Perspectives* 25, 3, 2011, pp. 153-172.
- BARKER 1990: D.J. BARKER, “The fetal and infant origins of adult disease”, in *British Medical Journal* 301 (6761), 1990, p. 1111.
- BARKER 2001: D.J. BARKER, “Fetal and infant origins of adult disease”, in *Monatsschrift Kinderheilkunde* 149 (1), 2001, S2-S6.

<sup>18</sup> NAVA ET AL. 2017b,c.

<sup>19</sup> NAVA ET AL. 2017a.

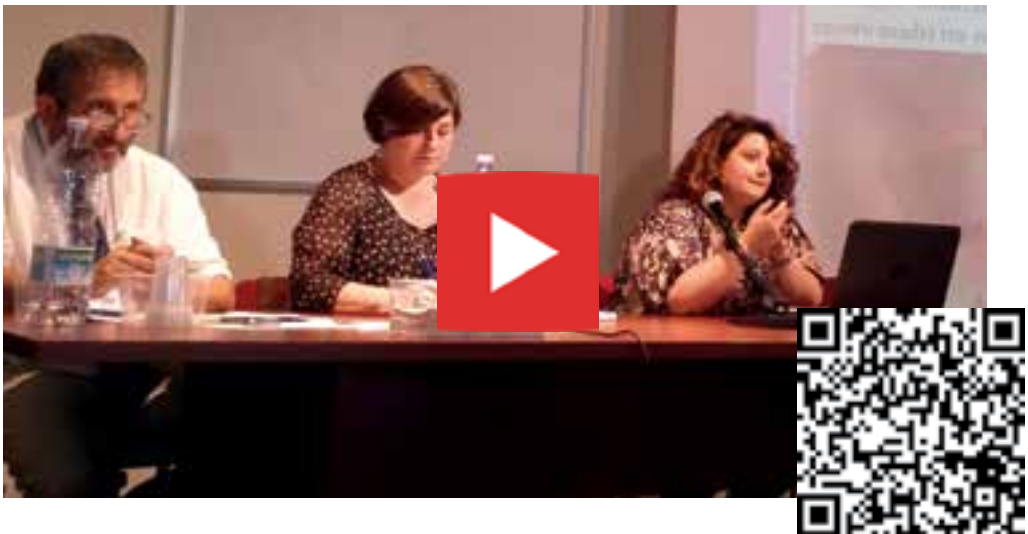
<sup>20</sup> DURFEE 1987.

- BARKER 2004: D.J. BARKER, "The developmental origins of adult disease", in *Journal of the American College of Nutrition* 23 (sup6), 2004, pp. 588S-595S.
- BARKER ET AL. 2002: D.J. BARKER, J.G. ERIKSSON, T. FORSÉN, C. OSMOND, "Fetal origins of adult disease: strength of effects and biological basis", in *International Journal of Epidemiology* 31 (6), 2002, pp. 1235-1239.
- BEAUMONT ET AL. 2015: J. BEAUMONT, J. MONTGOMERY, J. BUCKBERRY, M. JAY, "Infant mortality and isotopic complexity: New approaches to stress, maternal health, and weaning", in *American Journal of Physical Anthropology* 157 (3), 2015, pp. 441-457.
- BECK 2016: J. BECK "Part of the Family: Age, Identity, and Burial in Copper Age Iberia", in A.J. OSTERHOLTZ (ed.) *Theoretical Approaches to Analysis and Interpretation of Commingled Human Remains*, London 2016, pp. 47-73.
- COSMI ET AL. 2011: E. COSMI, T. FANELLI, S. VISENTIN, D. TREVISANUTO, V. ZANARDO, "Consequences in infants that were intrauterine growth restricted", in *Journal of Pregnancy* 2011.
- DAVIDOFF ET AL. 2006: M.J. DAVIDOFF, T. DIAS, K. DAMUS, R. RUSSELL, V.R. BETTEGOWDA, S. DOLAN, R.H. SCHWARZ, N.S. GREEN, J. PETRINI, "Changes in the gestational age distribution among U.S. singleton births: impact on rates of late preterm birth, 1992 to 2002", in *Seminars in Perinatology* 30, 2006, pp. 8-15.
- DE LA CRUZ ET AL. 2008: I. DE LA CRUZ, A. GONZALEZ-OLIVER, B.M. KEMP, J.A. ROMAN, D. GLENN SMITH, A. TORRE-BLANCO, "Sex Identification of Children Sacrificed to the Ancient Aztec Rain Gods in Tlatelolco", in *Current Anthropology* 49, 2008, pp. 519-526.
- DURFEE 1987: R.B. DURFEE, "Obstetric complications of pregnancy", in B.A. WHARTON (ed.), *Topics in perinatal medicine*, Tunbridge Wells 1987, pp. 255-278.
- ENGELS 1980: D. ENGELS, "The problem of female infanticide in the Greco-Roman world", in *Classical Philology* 75, 1980, pp. 112-120.
- FAERMAN ET AL. 1998: M. FAERMAN, G. KAHILA, D. FILON, C.L. GREENBLATT, L. STAGER, A. OPPENHEIM, P. SMITH, "Determination of the sex of infanticide victims from the Late Roman Era through DNA analysis", in *Journal of Archaeological Science* 25, 1998, pp. 861-865.
- FITZGERALD ET AL. 2006: C.M. FITZGERALD, S. SAUNDERS, L. BONDIOLI, R. MACCHIARELLI, "Health of infants in an Imperial Roman skeletal sample: perspective from dental microstructure", in *American Journal of Physical Anthropology* 130, 2006, pp. 179-189.
- GOLDEN 1988: M. GOLDEN, "Did the Ancients Care When Their Children Died?", in *Greece & Rome* 35, 1988, pp. 152-163.
- GOODMAN, ARMELAGOS 1989: A.H. GOODMAN, G.J. ARMELAGOS, "Infant and Childhood Morbidity and Mortality Risks in Archaeological Populations", in *World Arch.* 21, 1989, pp. 225-243.
- GOWLAND, CHAMBERLAIN 2002: R.L. GOWLAND, A.T. CHAMBERLAIN, "A Bayesian approach to ageing perinatal skeletal remains: implications for the evidence of infanticide in Roman Britain", in *Journal of Archaeological Science* 29, 2002, pp. 677-685.
- HARRIS 1982: W.V. HARRIS, "The theoretical possibility of extensive infanticide in the Graeco-Roman world", in *Classical Quarterly* 32, 1982, pp. 114-116.
- JACKSON 2016: R. JACKSON, *Sex determination of Romano-British neonatal remains via advanced biomolecular and anthropological techniques*, MRes thesis, University of Lincoln 2016.
- KAMP 2001: K. KAMP, "Where Have All the Children Gone? The Archaeology of Childhood", in *Journal of Archaeological Methods and Theory* 8, 2001, pp. 1-34.
- LASSEN, HUMMEL, HERRMANN 2000: C. LASSEN, S. HUMMEL, B. HERRMANN, "Molecular sex identification of stillborn and neonate individuals ("Traufkinder") from the burial site Aegerten", in *Anthropol. Anz.* 58, 2000, pp. 1-8.
- LEWIS 2011: M. LEWIS, "The osteology of infancy and childhood: misconceptions and potential", in M. LALLY, A. MOORE (eds.), *(Re)thinking the little ancestor: new perspectives on the archaeology of infancy and childhood*, BAR Int. series 2271, 2011, pp. 1-13.
- LISTON, ROTROFF 2013: M.A. LISTON, S.I. ROTROFF, "Babies in the well: Archaeological evidence for

- newborn disposal in Hellenistic Greece”, in J. EVANS GRUBBS, T. PARKIN, R. BELL (eds.), *The Oxford Handbook of Childhood and Education in the Classical World*, Oxford 2013, pp. 62-82.
- MAYS 1993: S. MAYS, “Infanticide in Roman Britain”, in *Antiquity* 67, 1993, pp. 883-888.
- MAYS 1995: S. MAYS, “Child killing through the ages”, in *British Archaeology* 2, 1995, pp. 8-9.
- MAYS, FAERMAN 2001: S. MAYS, M. FAERMAN, “Sex identification in some putative infanticide victims from Roman Britain using ancient DNA”, in *Journal of Archaeological Science* 28, 2001, pp. 555-559.
- NAVA ET AL. 2017a: A. NAVA, L. BONDIOLI, A. COPPA, M.C. DEAN, P.F. ROSSI, C. ZANOLLI, “New Regression Formula to Estimate the Prenatal Crown Formation Time of Human Deciduous Central Incisors Derived from a Roman Imperial Sample (Velia, Salerno, I-II cent. CE)”, in *PloS ONE* 12 (7), 2017.
- NAVA ET AL. 2017b: A. NAVA, L. BONDIOLI, A. COPPA, D. DREOSSI, L. FATTORE, L. MANCINI, *Virtual Histological Reconstruction of Pre-Natal Dental Enamel in Human Deciduous Teeth*, 3rd International Conference on Tomography of Materials and Structures, Lund 2017.
- NAVA ET AL. 2017c: A. NAVA, A. COPPA, D. COPPOLA, L. MANCINI, D. DREOSSI, F. ZANINI, F. BERNARDINI, C. TUNIZ, L. BONDIOLI, “Virtual histological assessment of the prenatal life history and age at death of the Upper Paleolithic fetus from Ostuni (Italy)”, in *Scientific Reports* 7 (1), 9427, 2017.
- NICHOLS 2008: M. NICHOLS, *Did Ancient Romans Love Their Children? Infanticide in Ancient Rome*, Senior Seminar Thesis, Western Oregon University 2008.
- SCHWARTZ ET AL. 2010: J.H. SCHWARTZ, F. HOUGHTON, R. MACCHIARELLI, L. BONDIOLI, “Skeletal remains from Punic Carthage do not support systematic sacrifice of infants”, in *PLoS ONE* 5, 2010, pp. 1-12.
- SCHWARTZ ET AL. 2012: J.H. SCHWARTZ, F. HOUGHTON, L. BONDIOLI, R. MACCHIARELLI, “Bones, teeth, and estimating age of perinates: Carthaginian infant sacrifice revisited”, in *Antiquity* 86, 2012, pp. 738-745.
- SCHWARTZ ET AL. 2017: J.H. SCHWARTZ, F. HOUGHTON, L. BONDIOLI, R. MACCHIARELLI, “Two tales of one city: data, inference and Carthaginian infant sacrifice”, in *Antiquity* 91, 2017, pp. 442-454.
- SMITH, KAHILA 1992: P. SMITH, G. KAHILA, “Identification of infanticide in archaeological sites: a case study from the late Roman-early Byzantine periods at Ashkelon, Israel”, in *Journal of Archaeological Science* 19, 1992, pp. 667-675.
- SMITH, TAFFOREAU 2008: T.M. SMITH, P. TAFFOREAU, “New visions of dental tissue research: tooth development, chemistry, and structure”, in *Evolutionary Anthropology* 17, 2008, pp. 203-242.
- SMITH ET AL. 2011: P. SMITH, G. AVISHAI, J.A. GREENE, L.E. STAGER, “Aging cremated infants: the problem of sacrifice at the Tophet of Carthage”, in *Antiquity* 85, 2011, pp. 859-875.
- SMITH ET AL. 2013: P. SMITH, L.E. STAGER, A. GREENE, G. AVISHAI, “Age estimations attest to infant sacrifice at the Carthage Tophet”, in *Antiquity* 87, 2013, pp. 1191-1198.
- SPERDUTI ET AL. 2018a: A. SPERDUTI, L. MIGLIORATI, A. PANSINI, T. SGRULLONI, P.F. ROSSI, V. VACCARI, I. FIORE, “Differential burial treatment of newborn infants from Late Roman Age. Children and dogs depositions at Peltuinum”, in V. NIZZO (a cura di), *Antropologia e archeologia a confronto: Archeologia e antropologia della morte*, vol. I, Roma 2018, pp. 299-315.
- SPERDUTI ET AL. 2018b: A. SPERDUTI, L. BONDIOLI, O. CRAIG, T. PROWSE, P. GARNSEY, “Bones, teeth, and history”, in W. SCHEIDEL (a cura di), *The science of Roman history: biology, climate and the future of the past*, Princeton University 2018, pp. 123-173.
- STEWART ET AL. 2017: N.A. STEWART, R.F. GERLACH, R.L. GOWLAND, K.J. GRON KJ, J. MONTGOMERY, “Sex determination of human remains from peptides in tooth enamel”, in *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 114 (52), 2017, pp. 13649-13654.
- TIERNEY, BIRD 2015: S. TIERNEY, J. BIRD, “Molecular sex identification of juvenile skeletal remains from an Irish medieval population using ancient DNA analysis”, in *Journal of Archaeological Science* 62, 2015, pp. 27-38.

- TSUTAYA, YONEDA 2015: T. TSUTAYA, Y. YONED, "Reconstruction of breastfeeding and weaning practices using stable isotope and trace element analyses: a review", in *Yearbook of Physical Anthropology* 156, 2015, pp. 2-21.
- TSUTAYA 2017: T. TSUTAYA, "Post weaning diet in archaeological human populations: A meta analysis of carbon and nitrogen stable isotope ratios of child skeletons", in *American Journal of Physical Anthropology* 164 (3), 2017, pp. 546-557.
- VANĀHAROVÁ, DROZDOVÁ 2008: M. VANĀHAROVÁ, E. DROZDOVÁ, "Sex determination of skeletal remains of 4000 year old children and juveniles from Hořtice 1 za Hanou (Czech Republic) by ancient DNA analysis", in *Anthropological Review* 71, 2008, pp. 63-70.
- WEISS 1973: K.M. WEISS, "Demographic Models for Anthropology", in *American Antiquity* 38 (2), *Mem. Soc. Am. Archaeo.* 27, 1973, pp. 1-186.
- WITZEL 2014: C. WITZEL, "Echoes from birth - mutual benefits for physical and forensic anthropology by applying increment counts in enamel of deciduous teeth for aging", in *Anthropologischer Anzeiger* 71, 2014, pp. 87-103.





Per vedere il filmato integrale della relazione inquadrare con un'applicazione dedicata il QR Code sovrapposto all'immagine

**TI HO AMATO FINO ALLA MORTE.**

**LO STUDIO ANTROPOLOGICO DELLE SEPOLTURE DI MADRI E FETI: IL CASO DELLA GESTANTE DALLA NECROPOLI DI PITHEKOUSAI (VIII SEC. A.C. - ETÀ ROMANA)**

Nell'eterogeneità delle manifestazioni culturali, espressa dalle diverse comunità umane nel tempo e nello spazio, lo studio archeo-antropologico ha finora guardato con grande interesse ai casi in cui nascita e morte diventano parte di un unico tragico evento.

La morte materno-fetale in antico ha aperto a discussioni che esulano dal carattere propriamente storico-archeologico ma che, in una dinamica di cooperazione interdisciplinare, sfociano nei campi della medicina, dell'antropologia e delle loro declinazioni in contesti di indagine bio-culturale<sup>1</sup>. Ciò malgrado, il rinvenimento nei record archeologici di materiale odontoscheletrico pertinente a donne decedute durante la gravidanza è un evento piuttosto raro.

Nonostante l'alto tasso di mortalità associato, in antico, alla gestazione e al momento del parto<sup>2</sup>, in letteratura sono noti solo 21 casi di deposizioni di individui femminili con resti fetali *in situ*<sup>3</sup> e la maggior parte di questi tratta di complicazioni da distocia con esito infausto<sup>4</sup>. Riguardo quest'ultima circostanza, indagini antropologiche sul benessere materno-fetale associano la morte da parto alla teoria del *dilemma ostetrico*<sup>5</sup>. Le caratteristiche morfologiche della pelvi femminile rifletterebero un trade-off evolutivo dovuto a due esigenze contrastanti: un bacino sufficientemente ampio da permettere la nascita di neonati con una capacità cranica in aumento e, tuttavia, abbastanza stretto da consentire un'efficiente locomozione bipede<sup>6</sup>. Eppure la teoria del *dilemma ostetrico* sposta l'attenzione da altri fattori fisiologici e bio-culturali che si sono evoluti di concerto e che concorrono, oltreché alla ricostruzione della storia biologica individuale, alla definizione del profilo di morbilità e di mortalità materno-fetale<sup>7</sup>.

Il parto

*(...) is an intimate and complex transaction, whose topic is physiological and whose language is cultural*<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> STONE 2016.

<sup>2</sup> SLAUS 2000; STONE 2016.

<sup>3</sup> Di grande interesse quanto emerso dalle indagini archeo-antropologiche condotte nella necropoli fenicio-punica di Monte Sirai, Sardegna. Una delle deposizioni datate tra VI e V sec. a.C. ha restituito evidenze scheletriche pertinenti a una femmina con resti fetali localizzati nell'area addominale. Analogamente a quanto documentato per altre sepolture coeve della necropoli, la gestante è stata sottoposta a una parziale combustione del corpo che, tuttavia, non ha determinato la distruzione delle fragili porzioni fetali preservatesi, in parte, grazie alla protezione del ventre materno, PIGA ET AL. 2016.

<sup>4</sup> SJOVOLD ET AL. 1974; HAWKES, WELLS 1975; WELLS 1978; OWSLEY, BRADTMILLER 1983; POUNDER ET AL. 1983; PERSSON, PERSSON 1984; HÖGBERG ET AL. 1987; MALGOSA ET AL. 2004; RASCON-PEREZ ET AL. 2007; CRUZ, CODINHA 2010; WILLIS, OXENHAM 2013.

<sup>5</sup> ROSENBERG, TREVATHAN 2002; WITTMAN, WALL 2007; WALSH 2008; TREVATHAN 2011; GRABOWSKI 2013; STONE 2016.

<sup>6</sup> WARRENER ET AL. 2015.

<sup>7</sup> STONE 2016.

<sup>8</sup> JORDAN 1992, p. 3.



Il progredire delle conoscenze ostetriche, infatti, ha indotto nell'uomo la volontà di disciplinare la complessità biologica umana attraverso la medicalizzazione<sup>9</sup> di eventi naturali quali gestazione e parto. Essi non sono più semplici momenti individuali, ma riti collettivi, fortemente connessi alla cultura del gruppo di riferimento.

Affinché l'evento di decesso madre-feto sia archeologicamente *visibile* la gestante deve essere sepolta con il suo nascituro, parzialmente espulso dal canale del parto, o con il feto<sup>10</sup>, deceduto pre-termine.

L'*invisibilità* nel record funerario di donne in gravidanza può essere determinata, inoltre, da fattori quali: a. lo stadio di scarsa mineralizzazione del tessuto osseo dei denti nel feto con il conseguente deterioramento dei resti scheletrici a opera di fattori tafonomici e/o rituali che influiscono, in maniera più o meno incisiva, sul grado di conservazione del già fragile materiale osteologico fetale<sup>11</sup>; b. eventuali pratiche culturali riservate alle defunte in gravidanza tra le quali, l'asportazione dei resti fetali dal corpo delle madri decedute (cfr. *Lex Caesarea*, Numa Pompilio VIII-VII sec. a.C.); c. mancato riconoscimento, durante le fasi di indagine archeo-antropologica, di casi di distocia o di *coffin birth*, fenomeno meglio noto come estrusione fetale *post mortem*<sup>12</sup>.

Il presente contributo ha una duplice finalità:

- a. passare in rassegna gli studi relativi ad alcune sepolture di gestanti e partorienti, identificando eventuali gesti nella pratica funeraria a esse riservate, all'interno di orizzonti cronologici e culture assai diversi tra loro. I casi a cui è stata dedicata particolare attenzione sono:
  - evidenza di parto distocico gemellare<sup>13</sup> in una sepoltura del medio Olocene da Lokomotiv, sud della Siberia. Allo stato attuale delle conoscenze, il caso della donna di Lokomotiv si pone come la più antica evidenza di distocia in parto gemellare nota. L'analisi tafonomica e morfologica dei resti ha consentito di identificare il postcranio del primo feto, localizzato al di fuori dell'area uterina, e cioè parzialmente espulso, e del secondo feto, collocato nella zona addominale materna; verosimilmente, il canale del parto è stato ostruito dalla posizione del primo feto, il quale aveva le braccia stese accanto o dietro la testa;
  - evidenza di parto distocico con estrusione parziale<sup>14</sup> del feto in una sepoltura da Lorca, nell'area sudest della Spagna, 1500-1000 a.C. Il buono stato di conservazione dei resti scheletrici e delle articolazioni pertinenti alla donna

<sup>9</sup> LOMBARDI 2009.

<sup>10</sup> Occorre precisare che con il termine medico di feto si identifica il prodotto del concepimento durante la vita intrauterina. A tal proposito, gli scheletri in utero sembrerebbero rappresentare gli unici reperti che è possibile identificare come feti, GUY ET AL. 1997.

<sup>11</sup> Circa la complessità delle operazioni di riconoscimento di materiale umano fetale scarsamente rappresentato e frammisto a porzioni scheletriche di uomo e animale, si ricorda il caso della cremazione geometrica della cosiddetta *Rich Athenian Lady*. Le analisi antropologiche e faunistiche, eseguite sul finire degli anni Settanta, non restituirono evidenze riconducibili a individui di età fetale e/o infantile emerse, poi, solo nei primi anni del Duemila a seguito del riesame morfologico dei resti della cremata; LISTON, PAPADOPOULOS 2004.

<sup>12</sup> SCHULZ ET AL. 2005; RASCON-PEREZ ET AL. 2007; LASSO ET AL. 2009.

<sup>13</sup> LEVIERSE ET AL. 2015.

<sup>14</sup> MALGOSA ET AL. 2004.

- argarica ha consentito di riconoscere porzioni fetali all'interno della cavità pelvica dell'individuo: il feto vi giaceva con braccio destro al di sotto della sinfisi pubica. L'estrusione parziale e il prolasso dell'arto superiore del feto, causa di diastasi traumatica della sinfisi pubica materna, si è rivelata fatale per madre e nascituro;
- deposito *involontario* di resti scheletrici pertinenti a una gestante<sup>15</sup> dal tardo Pleistocene di Nataruk, a ovest del lago del Turkana, Kenya. Le evidenze scheletriche descrivono una femmina di circa 23 anni con feto a termine rivenuto nella zona ventrale della madre. A differenza dei casi precedenti, le cause di morte non sembrano connesse a complicazioni da parto, quanto a lesioni mortali subite dalla gestante nell'ambito di un episodio di violenza inter-gruppo.
- b. presentare i dati antropologici preliminari circa l'inedito caso studio di una gestante in una sepoltura a cremazione dalla necropoli di Pithekoussai, isola di Ischia (scavi Buchner 1965-1982). Malgrado l'alto grado di frammentazione, il pessimo stato di conservazione dei reperti e le alterazioni subite dagli elementi scheletrici per azione del processo crematorio, le analisi morfologiche eseguite sulla deposizione 772 hanno consentito di verificare la presenza di elementi scheletrici pertinenti a un feto, probabilmente alla 32<sup>o</sup> settimana gestazionale, rinvenuto tra i resti della propria madre. Sono riconducibili al feto due porzioni di diafisi tibiale e un'epifisi di omero, per un valore ponderale complessivo di 3,86 gr. L'età gestazionale alla morte è stata stimata approssimativamente dalla lunghezza totale delle ossa lunghe<sup>16</sup>, tenendo conto delle eventuali deformazioni tipiche dell'osso sottoposto a combustione<sup>17</sup>. L'applicazione dei criteri noti in letteratura per la diagnosi di età alla morte<sup>18</sup> e di sesso<sup>19</sup>, con i limiti imposti dalla natura dei reperti sottoposti a cremazione, ha consentito di identificare lo scheletro principale come una femmina di età compresa tra i 16 e i 18 anni. Il trattamento funerario a cui è stata sottoposta la defunta pithekoussana, le alterazioni post deposizionali di cui è stata oggetto e lo scarso grado di preservazione dei resti non consentono informazioni più di dettaglio. Tuttavia, la presenza a Pithekoussai di un rigido codice funerario<sup>20</sup>, nonostante alcune importanti eccezioni, consentono di affermare che la presenza del feto sembra non avere avuto alcuna influenza *visibile* sulla ritualità funeraria. Allo stato attuale della ricerca, il caso della gestante cremata 772 è da considerarsi un *unicum* nel panorama dell'archeologia magnogreca.

MELANIA GIGANTE

Dipartimento Storia Culture Civiltà, Università di Bologna "Alma Mater Studiorum"  
 Servizio di Bioarcheologia, Museo delle Civiltà  
 gigantemelania@gmail.com  
 melania.gigante2@unibo.it

<sup>15</sup> LAHR ET AL. 2016.

<sup>16</sup> SCHEUER, BLACK 2000.

<sup>17</sup> DEPIERRE 2014.

<sup>18</sup> SCHEUER, BLACK 2000; BUIKSTRA, UBELAKER 1994.

<sup>19</sup> ACSÁDI, NEMESKÉRI 1970; BUIKSTRA, UBELAKER 1994.

<sup>20</sup> BUCHNER, RIDGWAY 1993.

## BIBLIOGRAFIA

- ACSÁDI, NEMESKÉRI 1970: GY. ACSÁDI, J. NEMESKÉRI, *History of human life span and mortality*, Budapest 1970.
- BUCHNER, RIDGWAY 1993: G. BUCHNER, D. RIDGWAY, *Pithekoussai I. Vol.1. La necropoli: tombe 1-723 scavate dal 1952 al 1961*, 1993.
- BUIKSTRA, UBELAKER 1994: J.E. BUIKSTRA, D. UBELAKER, *Standards for data collection from human skeletal remains*, Arkansas Archeological Survey Research Series no. 44, 1994.
- CRUZ, CODINHA 2010: C.B. CRUZ, S. CODINHA, “Death of mother and child due to dystocia in 19th century Portugal”, in *International Journal of Osteoarchaeology* 20, 2010, pp. 491-496.
- DEPIERRE 2014: G. DEPIERRE, *Crémation et archéologie: nouvelles alternatives méthodologiques en ostéologie humaine*, Dijon 2014.
- FORFAR ET AL. 2003: J.O. FORFAR, G.C. ARNEIL, N. MCINTOSH, P.J. HELMS, R.L. SMYTH, *Forfar and Arneil's Textbook of Pediatrics*, Edinburgh 2003.
- GIGANTE, BONDIOLI, SPERDUTI 2015: M. GIGANTE, L. BONDIOLI, A. SPERDUTI, “Di alcune sepolture della necropoli di Pithekoussai, Isola di Ischia-Napoli. Analisi preliminare dei resti odontoscheletrici umani di VIII-VII sec. a.C. dagli scavi Buchner 1965-1967”, in *AION* 19-20, 2015, pp. 59-72.
- GRABOWSKI 2013: M.W. GRABOWSKI, “Hominin obstetrics and the evolution of constraints”, in *Evolutionary Biology* 40, 2013, pp. 57-75.
- GUY, MASSET, BAUD 1997: H. GUY, C. MASSET, C. BAUD, “Infant taphonomy”, in *International Journal of Osteoarchaeology* 7, 1997, pp. 221-229.
- HALCROW, TAYLES 2008: S.E. HALCROW, N. TAYLES, “Infant Death in Prehistoric Mainland Southeast Asia”, in *Asian Perspectives* 47, 2008, pp. 371-404.
- HAWKES, WELLS 1975: S.C. HAWKES, C. WELLS, “An Anglo-Saxon obstetric calamity from Kingsworthy, Hampshire”, in *Medical and Biological Illustration* 25 (1), 1975, pp. 47-51.
- HÖGBERG ET AL. 1987: U. HÖGBERG, E. IREGREN, H. SIVEN, L. DIENER, “Maternal deaths in medieval Sweden: an osteological and life table analysis”, in *Journal of Biosocial Science* 19, 1987, pp. 495-503.
- JORDAN 1992: B. JORDAN, *Birth in four Cultures: A Crosscultural Investigation of Childbirth in Yucatan, Holland, Sweden, and United States*, Long Grove IL 1992.
- LAHR ET AL. 2016: M. LAHR, F. RIVERA, R.K. POWER, A. MOUNIER, B. COPSEY, F. CRIVELLARO, J.E. EDUNG, J.M. MAILLO-FERNANDEZ, C. KIARIE, J. LAWRENCE, A. LEAKEY, E. MBUA, H. MILLER, A. MUIGAI, D.M. MUKHONGO, A. VAN BAELEN, R. WOOD, J.L. SCHWENNINGER, R. GRÜN, H. ACHYUTHAN, A. WILSHAW, R.A. FOLEY, “Inter-group violence among early Holocene hunter-gatherers of West Turkana, Kenya”, in *Nature* 529, 2016, pp. 394-398.
- LASSO ET AL. 2009: E. LASSO, M. SANTOS, A. RICO, J.V. PACHAR, J. LUCENA, “Expulsión Fetal Postmortem”, in *Cuadernos de Medicina Forense* 15, 2009, pp. 77-81.
- LEWIS, GOWLAND, 2007: M.E. LEWIS, R.L. GOWLAND, “Brief and precarious lives: Infant Mortality in Contrasting Sites from Medieval and Post-medieval England (AD 850-1859)”, in *American Journal of Physical Anthropology* 134, 2007, pp. 117-129.
- LIEVERSE, BAZALIISKII, WEBER 2015: A.R. LIEVERSE, V.I. BAZALIISKII, A.W. WEBER, “Death by Twins: a remarkable case of Dystocic Childbirth in Early Neolithic Siberia”, in *Antiquity* 89 (343), 2015, pp. 23-38.
- LISTON, PAPADOPOULOS 2004: M.A. LISTON, J.K. PAPADOPOULOS, “The “Rich Athenian Lady” Was Pregnant: The Anthropology of a Geometric Tomb Reconsidered”, in *Hesperia* 73 (1), 2004, pp. 7-38.
- LOMBARDI 2009: L. LOMBARDI, “La medicalizzazione della riproduzione umana: il corpo e il genere”, in A. MATURO, P. CONRAD (a cura di), *La medicalizzazione della vita*, Milano 2009.
- MALGOSA ET AL. 2004: A. MALGOSA, A. ALESAN, S. SAFONT, M. BALLBÉ, M. AYALA, “A dystocic Childbirth in the Spanish Bronze Age”, in *International Journal of Osteoarchaeology* 14 (2), 2004, pp. 98-103.

- OWSLEY, BRADTMILLER 1983: D.W. OWSLEY, B. BRADTMILLER, "Mortality of pregnant females in Arikara villages: osteological evidence", in *American Journal of Physical Anthropology* 61, 1983, pp. 331-36.
- PERSSON, PERSSON 1984: O. PERSSON, E. PERSSON, *Anthropological report on the Mesolithic graves from Skateholm, southern Sweden. I: excavation seasons 1980-82*, University of Lund 1984.
- PIGA ET AL. 2016: G. PIGA, M. GUIRGUIS, T.J.U. THOMPSON, A. ISIDRO, S. ENZO, A. MALGOSA, "A case of semi-combusted pregnant female in the Phoenician-Punic necropolis of Monte Sirai (Carbonia, Sardinia, Italy)", in *Journal of Comparative Human Biology* 66, 2016, pp. 50-64.
- POUNDER, PROKOPEC, PRETTY 1983: D. POUNDER, M. PROKOPEC, G. PRETTY, "A probable case of euthanasia amongst prehistoric Aborigines at Roonka, South Australia", in *Forensic Science International* 23, 1983, pp. 99-108.
- RASCON-PEREZ, CAMBRA-MOO, GONZALEZ 2007: J. RASCON-PEREZ, O. CAMBRA-MOO, M. GONZALEZ, "A Multidisciplinary Approach reveals an Extraordinary Double Inhumation in the Osteoarchaeological Record", in *Journal of Taphonomy* 5, 2017, pp. 91-101.
- ROSENBERG, TREVATHAN 2002: K. ROSENBERG, W. TREVATHAN, "Birth, obstetrics and human evolution", in *BJOG: International Journal of Obstetrics and Gynecology* 109, 2002, pp. 1199-1206.
- SCHEUER, BLACK 2000: J.L. SCHEUER, S. BLACK, *Developmental Juvenile Osteology*, San Diego 2000.
- SCHULZ, PÜSCHEL, TSOKOS 2005: F. SCHULZ, K. PÜSCHEL, M. TSOKOS, "Postmortem fetal extrusion in a case of maternal heroin intoxication", in *Forensic Science, Medicine, and Pathology* 1 (4), 2005, pp. 273-276.
- SLAUS 2000: M. SLAUS, "Biocultural analysis of sex differences in mortality profiles and stress levels in the late medieval population from Nova Raca, Croatia", in *American Journal of Physical Anthropology* 111, 2000, pp. 193-209.
- SJOVOLD, SWEDBORG, DIENER 1974: T. SJOVOLD, I. SWEDBORG, I. DIENER, "A pregnant woman from the Middle Ages with exostosis multiplex", in *Ossa* 1, 1974, pp. 3-23.
- STONE 2016: P. STONE, "Biocultural perspectives on maternal mortality and obstetrical death from the past to the present", in *American Journal of Physical Anthropology* 159, Suppl. 61, 2016, pp. 150-171.
- TREVATHAN 2011: W.R. TREVATHAN, *Human birth: an evolutionary perspective*, NY 2011.
- WALSH 2008: J.A. WALSH, "Evolution and the caesarean section rate", in *The American Biology Teacher* 70, 2008, pp. 401-404.
- WELLS 1978: C. WELLS, "A medieval burial of a pregnant woman", in *The Practitioner* 221, 1978, pp. 442-44.
- WILLIS, OXENHAM 2013: A. WILLIS, M.F. OXENHAM, "A Case of Maternal and Perinatal Death in Neolithic Southern Vietnam, 2100-1050 BCE", in *International Journal of Osteoarchaeology* 23(6), 2013, pp. 676-684.
- WITTMAN, WALL 2007: A.B. WITTMAN, L. WALL, "The evolutionary origins of obstructed labor: bipedalism, encephalization, and the human obstetric dilemma", in *Obstetrical and Gynecological Survey* 62, 2007, pp. 739-748.



Per vedere il filmato integrale della relazione inquadrare con un'applicazione dedicata il QR Code sovrapposto all'immagine

**LE TOMBE DI BAMBINO IN CONTESTI INDIGENI DELL'ITALIA CENTRO-MERIDIONALE:  
GESTI D'AMORE VERSO I PIÙ PICCOLI**

Il dibattito sulla tematica della morte acerba nel mondo antico si sviluppa, prevalentemente, in ambito anglosassone del XX secolo<sup>1</sup>, soprattutto nei decenni finali<sup>2</sup>, quando l'attenzione degli studiosi comincia a rivolgersi allo studio della strutturazione delle società antiche, anche in rapporto alle differenti classi di età.

A partire dalla fine degli anni '70 dello scorso secolo, la letteratura archeologica inizia a prestare una maggiore attenzione alla componente non adulta della società con i primi studi per la definizione di genere e di età attraverso l'esame delle ossa<sup>3</sup>; pioneristici, circa dieci anni dopo, sono stati alcuni lavori di Morris<sup>4</sup> il quale ha ben evidenziato come, nel mondo ellenico, la compagine infantile della comunità sia decisamente sottorappresentata o quasi completamente esclusa dallo spazio adibito alle necropoli. E se molto spazio è stato dato all'analisi della mortalità dei più piccoli<sup>5</sup>, la problematica sulla scarsa visibilità dei bambini all'interno degli spazi sepolcrali è rimasta a lungo piuttosto marginale.

Solo in anni recenti il tema dell'*archeology of children or childhood*<sup>6</sup> è stato affrontato in maniera più sistematica a partire dal mondo greco<sup>7</sup>, inserendolo all'interno dell'amplessima discussione sulle modalità di analisi e lettura dello spazio funerario<sup>8</sup> e in alcuni studi di carattere più generale riguardanti il sistema di rappresentazione e di costruzione dell'identità di specifiche comunità.

I lavori di Gillian Shepherd<sup>9</sup> per la Sicilia, di Assunta Cuzzo<sup>10</sup> per Pontecagnano, di Valentino Nizzo<sup>11</sup> per la necropoli dei Quattro Fontanili a Veio, hanno fornito un indirizzo metodologico a questo tipo di analisi, ponendo, al centro del dibattito sulla visibilità, proprio la lettura dei rituali funerari per i bambini<sup>12</sup>. Le analisi comparative condotte tra diverse aree necropoliche, o all'interno di una stessa necropoli fortemente rappresentativa, ha consentito di evidenziare i rituali funerari, le modalità di organizzazione degli spazi e la scelta dei corredi, registrando comportamenti diversi in relazione alla morte prematura in base alle diverse classi di età: prima dell'anno di vita, tra i 2 e i 10 anni, e dopo i 12 anni che sanciscono il passaggio all'adolescenza: è in questo momento che fanno la loro comparsa le armi nelle deposizioni dei fanciulli e gli oggetti per la filatura per le fanciulle quali indicatori fortemente simbolici dell'avvenuto passaggio di *status*.

<sup>1</sup> KING 1903, pp. 83-85.

<sup>2</sup> KURTZ, BOARDMAN 1971; PADER 1982; GARLAND 1985; GOLDEN 1988, pp. 152-163; PARKER-PEARSON 1999.

<sup>3</sup> FEREMBACH, SCHWIDETZKY, STLOUKAL 1979, pp. 5-51.

<sup>4</sup> MORRIS 1987; MORRIS 1988.

<sup>5</sup> SCOTT, MOORE 1997.

<sup>6</sup> NIZZO 2015, p. 253, nt. 310.

<sup>7</sup> EMA I 2010; EMA II 2012; EMA III 2012, con bibliografia precedente.

<sup>8</sup> D'AGOSTINO 1988, pp. 91-114; D'AGOSTINO 1990, pp. 401-420; NIZZO 2015, con bibliografia precedente.

<sup>9</sup> SHEPHERD 1995, pp. 51-82.

<sup>10</sup> CUZZO 2003; CUZZO 2011, pp. 59-65.

<sup>11</sup> NIZZO 2011, pp. 51-94; NIZZO 2016, pp. 417-457.

<sup>12</sup> CUZZO, GUIDI 2013.

Nell'ambito di questo filone di studi, nel 2010, grazie a un progetto di collaborazione tra l'Università degli Studi di Napoli Federico II e la Soprintendenza di Gela, allora diretta da Rosalba Panvini, è stato condotto un lavoro di ricerca<sup>13</sup> sulle sepolture infantili incentrato, in modo particolare, su quelle individuate nella necropoli arcaica del Borgo (*Fig. 1*)<sup>14</sup> a Gela, edita da Paolo Orsi<sup>15</sup> nel 1906.

L'analisi di questo sepolcreto gelaio, associata a quella di numerosi altri contesti sicelioti<sup>16</sup> tra il VII e il VI sec. a.C. (Siracusa<sup>17</sup>, Megara Iblea<sup>18</sup>, Agrigento<sup>19</sup>, e in misura minore Selinunte<sup>20</sup>), ha consentito di registrare, all'interno dei diversi contesti necropolici esaminati, una percentuale di tombe di bambini e adolescenti attestata intorno al 40-50%, riconoscibili e distinguibili o per la ricchezza e per la composizione dei corredi, in cui spesso compaiono oggetti di elevato pregio, nella maggior parte dei casi importati, o per la tipologia (a *enchytrismos* per feti, neonati e bambini, a inumazione in sarcofagi monolitici per gli adolescenti)<sup>21</sup>.

Il dato trova conferma a Camarina<sup>22</sup> ma soprattutto a Himera (*Fig. 2*), dove Stefano Vassallo<sup>23</sup> ha analizzato oltre 13.000 sepolture, databili tra la seconda metà del VII e la fine del V sec. a.C., precisamente il 409 a.C., anno della conquista punica. I nuclei esaminati a Est (Pestavecchia) e a Ovest (Buonfornello) restituiscono una percentuale piuttosto consistente (32-35%) di *enchytrismo* destinate a bambini nei primi mesi di vita; la presenza però di altre tipologie (casse di legno, vaschette fittili, fosse etc.) consente di arrivare al 38% circa.

Nonostante la consistente e uniforme attestazione di tombe infantili non è facile identificare l'appartenenza a dei nuclei familiari; il rito prevalente è l'inumazione e sono state individuate dagli antropologi solo 5 incinerazioni, distribuite tra varie fasce di età. Piuttosto diversificate, inoltre, sono le forme utilizzate come contenitori che presentano sempre la bocca del vaso o il foro sul corpo sigillati con argilla cruda o frammenti fittili, soprattutto tegole piane o con ciottoli. Le tombe a *enchytrismos*, circa 5000, vengono utilizzate soprattutto per i primissimi mesi di vita, fino al massimo

<sup>13</sup> VISCO 2005-06.

<sup>14</sup> L'analisi ha evidenziato modalità e comportamenti diversificati nei rituali funerari; su una base piuttosto ampia, circa 600 sepolture, ben 233 sono quelle destinate ai bambini; la modalità di seppellimento è costantemente quella entro contenitore fittile (*enchytrismos*) con pochi oggetti di corredo; il grado di differenziazione d'età è documentato dal passaggio dall'inumazione entro contenitore (*pithos*, anfora, *hydria*, anforone, *stamnos*, olle, cd. baule) all'inumazione in tombe a cappuccina destinata agli adolescenti. Il sistema del corredo, deposto all'interno del contenitore, è articolato e si compone variamente a seconda della classe di età; cfr. FERRARA, VISCO 2012, pp. 187-205.

<sup>15</sup> ORSI 1900, pp. 245-248; ORSI 1901, pp. 307-311; ORSI 1902, pp. 408-410; ORSI 1906.

<sup>16</sup> SHEPHERD 2006, pp. 311-325.

<sup>17</sup> ORSI 1891, pp. 401-411; ORSI 1903, pp. 67-70; ORSI 1905, pp. 429-430; ORSI 1907, pp. 484-485; ORSI 1912, pp. 370-372; ORSI 1915, pp. 233-234; SHEPHERD 2006, pp. 312-313.

<sup>18</sup> SHEPHERD 2006, p. 313.

<sup>19</sup> DE MIRO 1989, pp. 23-24; *Veder greco* 1988, p. 250; SHEPHERD 2006, p. 313.

<sup>20</sup> SHEPHERD 2006, pp. 313-314.

<sup>21</sup> SHEPHERD 1995, pp. 51-82.

<sup>22</sup> DI STEFANO 2012; SALIBRA 2016.

<sup>23</sup> VASSALLO 2014a, pp. 257-290; VASSALLO 2014b, pp. 360-364.

di sei anni. Il corredo è presente solo nel 35-36% dei casi, deposto all'interno del contenitore e composto solitamente da pochi oggetti (tra 1 e 3) tra i quali si registra la reiterazione significativa della forma del *guttus* e la presenza, piuttosto costante, di *kotyliskoi* e *lekythoi* miniaturistiche.

La ricerca è proseguita nel mondo indigeno della Sicilia e fenomeni analoghi sono stati riscontrati anche in area punica<sup>24</sup>; a Palermo, in particolare nel lembo di necropoli dell'area della Caserma Türköry, su un campione di 224 sepolture, sono stati riconosciuti 9 individui tra i 13 e i 20 anni di età e 64 infanti di cui 7 tra i 7 e i 12 anni; si tratta del 28% del totale, in un arco cronologico che va dalla fine del VII alla metà del III sec. a.C., intero periodo di utilizzo di quest'area.

Fino alla fine del VI sec. a.C. è attestata l'incinerazione con una percentuale del 10% di bambini su un totale di 44 incinerazioni primarie in fossa; questo rituale poi viene riutilizzato in età ellenistica con la cremazione secondaria fino all'abbandono della zona funeraria. Emerge anche il caso di un cinerario posto in una fossa dove è stato inumato un personaggio femminile, forse la madre, sepolta con un corredo personale: ago crinale di ferro, un bracciale e un anello di bronzo.

Maggiormente attestato è il rito dell'inumazione con 48 sepolture databili tra la seconda metà del VI e il V sec. a.C.; poche sono quelle a *enchytrismos*, dell'inizio del IV sec. a.C.

Le tipologie di contenitore appaiono diverse, con la prevalenza del sarcofago (20) e della tomba a *enchytrismos* (20), solo 8 quelle in fossa con copertura di lastre; gli oggetti del corredo variano in qualità e numero a seconda della tipologia di sepoltura; in percentuale si registrano vasetti miniaturistici, amuleti, gioielli; da segnalare, per il rituale funerario, la presenza anche nelle tombe di adulti di resti di pesci o piccoli volatili. Sepoltura del tutto eccezionale per tipologia e corredo è la tomba 74<sup>25</sup>, dove è stato individuato un sarcofago di una bambina all'interno di una camera ipogeica di medie dimensioni con *dromos* di accesso a sei gradini. Particolarmente ricco il corredo: la piccola defunta, tra i 7 e i 12 anni di età, è stata seppellita con una collana di 60 vaghi di vetro, segno evidente del ruolo rilevante che doveva rivestire all'interno del suo gruppo sociale.

Da registrare per la Sicilia centro-occidentale è anche la presenza di tombe a *enchytrismos* a Cefalù<sup>26</sup>, in un sepolcreto di età ellenistica, quasi esclusivamente in anfore puniche o greco-italiche sostituite, tra III e I sec. a.C., da due coppi. Il caso di Cefalù presenta una serie di peculiarità ed è di non poca importanza sottolineare che si tratta di un sepolcreto che restituisce un dato relativo alla mortalità infantile per nulla coerente con gli altri casi esaminati per la Sicilia occidentale; l'ipotesi maggiormente accreditata è che nella necropoli di Cefalù ci potesse essere un'area specificatamente riservata al seppellimento dei bambini che non vengono mai ritrovati nelle zone di abitato.

<sup>24</sup> SPATAFORA 2012, pp. 59-90; SPATAFORA 2014, pp. 291-310.

<sup>25</sup> SPATAFORA 2014, p. 299.

<sup>26</sup> TULLIO 2008, pp. 16-17.



Eccezionale è, inoltre, il caso della tomba 2 di Polizzello<sup>27</sup>: una sepoltura polisoma, databile all'età del Ferro, e destinata esclusivamente agli infanti, fino a un massimo di 8 anni. Gli studi antropologici e faunistici condotti hanno consentito di identificare 123 defunti, tra prematuri, neonati, bambini di diverse età; l'aver individuato, inoltre, un numero consistente di ossi animali di giovane età ha permesso di determinare il consumo o il dono degli stessi quasi esclusivamente per tombe infantili e di definire quindi caratteristiche rituali differenti rispetto a quelle degli adulti.

Questa rapidissima sintesi consente di desumere come, in Sicilia, le diverse comunità scelgano, in maniera ben definita e mirata, di posizionare le sepolture di bambini, all'interno dello spazio necropolico generalmente riservato agli adulti, accanto a una tomba femminile o in *cluster* familiari; la differenza nel costume funerario sembra dovuta non alla classe d'età ma soprattutto al rango sociale.

Il lavoro avviato per le necropoli geloe, che ha visto un ampliamento della prospettiva di indagine al mondo indigeno della Sicilia, ha rappresentato uno spunto stimolante per avviare una ricerca, metodologicamente impostata sugli stessi parametri di analisi, anche sul mondo indigeno dell'Italia centro-meridionale al fine di individuare specifici casi di studio che possano fornire dati utili alla discussione e al confronto con la realtà siceliota.

Presso i popoli indigeni dell'Italia centro-meridionale sono ugualmente diffuse le sepolture dedicate agli infanti in grandi contenitori (*enchytrismos*) con piccoli oggetti di corredo, accomunando così queste comunità a un contesto largamente attestato in tutto il Mediterraneo antico.

L'elemento tuttavia che risalta con maggiore frequenza e che induce a una riflessione più attenta è quello topografico e la varia distribuzione delle sepolture dei morti prematuri all'interno o fuori dall'area di abitato; questo tipo di deposizione definisce la simultanea presenza di vivi e morti nello stesso spazio, ma la differente considerazione delle tombe degli infanti, in particolare neonati e bambini (età perinatale e fino a 2/3 anni) rende possibile la coesistenza; si registrano numerose varianti e ogni insediamento sembra conservare una diversa consuetudine, tuttavia l'integrazione o meno, nello spazio necropolico riservato agli adulti, è un parametro distintivo piuttosto evidente.

### *In Basilicata*

In numerosi siti indigeni dell'Italia centro-meridionale, sin dalla fase del Bronzo finale e poi durante tutta l'età del Ferro, le sepolture dei bambini (tra 1 e i 5/6 anni d'età) vengono ricavate all'interno dell'insediamento stesso, accanto alla capanna o all'unità abitativa; questa ubicazione risulta fortemente indicativa dell'espressione di una particolare sensibilità e di un preciso valore emozionale che sottende anche, oltre probabilmente la difficoltà emotiva del distacco, come la necropoli fosse concepita essenzialmente come uno spazio esterno, riservato esclusivamente agli adulti.

---

<sup>27</sup> MANNINO ET AL. 2012, pp. 989-1000.

La documentazione di Serra di Vaglio (Fig. 3)<sup>28</sup>, tra VII e V sec. a.C., è significativa dell'ideologia legata all'utilizzo degli spazi abitativi per le sepolture di infanti entro grandi contenitori.

Alla prima metà del VII sec. a.C. si data la tomba D<sup>29</sup>, a *enchytrismos* in un *pithos* di impasto, che ha restituito un corredo piuttosto ricco dove spiccano oggetti di ornamento personale (orecchino di bronzo, spillone, anellino, bracciale, un'olletta biconica) che sottolineano l'elevato *status* sociale del fanciullo defunto; la sepoltura si trovava al di sotto della fondazione di una delle grandi case rettangolari che caratterizzano l'abitato nei decenni finali del VI sec. a.C.

Quest'uso di seppellire bambini o giovani al di sotto delle fondazioni di case di un certo pregio continua nell'insediamento di Vaglio ancora fino alla seconda metà del V sec. a.C. Gli esempi della tomba 64<sup>30</sup> della seconda metà del VI sec. a.C., rivenuta a ridosso di un grande piazzale lastricato che collega le unità abitative, e della tomba 68 (Fig. 4)<sup>31</sup>, della seconda metà del V sec. a.C., sono indicativi delle modalità di sacralizzazione dello spazio domestico anche attraverso il seppellimento di infanti. Quest'uso peculiare, reiterato nel tempo, può essere considerato come un tratto caratteristico della comunità che abitava l'area di Serra di Vaglio.

Nella necropoli di Braida di Vaglio<sup>32</sup>, fuori dall'abitato e dal circuito murario, sono attestate diverse sepolture di bambini e adolescenti con ricchi corredi; la tomba 102, in fossa e con cassa lignea, è relativa a una fanciulla di 7 anni con ricchissimo corredo di ambra (300 vaghi), 40 fibule in argento, un diadema, un ferma trecce in oro, ceramica attica, numerosi oggetti in bronzo e ferro (una grattugia, alari, spiedi, tripode). A questa si associano un nucleo di 9 sepolture, databili tra la fine del VI e il V sec. a.C., con una bambina, un infante e un bambino in una deposizione duplice con maschio adulto, e una bisoma, la tomba 103, con maschio adulto e un fanciullo di 12 anni. Un dato piuttosto anomalo nel panorama generale è quello dalla tomba 104, in fossa con cassa lignea, dove è sepolto un bambino al di sotto di un anno d'età con corredo. Si tratta di sepolture relative probabilmente a un *clan* familiare che abitava nei pressi, anche perché tra VI e V sec. a.C. non era ancora stata costruita la cinta muraria e l'abitato era composto da nuclei sparsi con nuclei sia sul pianoro che sulle pendici del colle San Bernardo.

La stessa modalità di occupazione dello spazio si ritrova nelle aree indigene limitrofe<sup>33</sup>, Satriano, Baragiano, nell'abitato di Oppido Lucano, a Timmari, fino ad arrivare all'Incoronata<sup>34</sup>, in un contesto di abitato indigeno dell'VIII sec. a.C. dal quale proviene una sepoltura di bambino entro *enchytrismos*.

<sup>28</sup> GRECO 1982, pp. 67-89; GRECO 1984, pp. 337-345; GRECO 1988, pp. 263-290; GRECO 1991; GRECO 1996, pp. 255-299; GRECO 2009, pp. 421-433.

<sup>29</sup> GRECO 1980, pp. 367-404.

<sup>30</sup> SOPPELSA 2014, pp. 273-289.

<sup>31</sup> GRECO 2014, pp. 291-328.

<sup>32</sup> BOTTINI, SETARI 2003.

<sup>33</sup> Tranne che ad Atena Lucana, dove il solo *enchytrismos* individuato è attestato in area di necropoli; cfr. TARDUGNO 2014, pp. 245-246; TARDUGNO 2011, pp. 53-64.

<sup>34</sup> *Incoronata* 1991; *Incoronata* 1992; *Incoronata* 1995; *Incoronata* 1997; *Incoronata* 2000; *Incoronata* 2003.

A Satriano<sup>35</sup>, nel 1965, D. Whitehouse ha scavato una sepoltura, della fine del VI sec. a.C., di un adolescente sull'acropoli; dalla breve notizia non si evince se si tratti di un'area di abitato, ma la situazione è molto simile a quella individuata a Vaglio. La necropoli del Faraone ha restituito solo deposizioni di adulti; quelle di infanti in *pithoi* risalenti alla metà circa del V sec. a.C. vengono individuate esclusivamente in un'area confinante con la precedente, sintomo della presenza di un gruppo omogeneo<sup>36</sup>.

A Baragiano<sup>37</sup>, lo studio condotto sulla necropoli di Toppo S. Antonio ha consentito di individuare, nel VI sec. a.C., due sepolture di bambini strettamente associate a quelle femminili che sono separate dalle maschili da una fascia di rispetto. Una tomba di neonato è stata, invece, ritrovata tra le capanne 2 e 3; è un *enchytrismos* della prima metà del VI sec. a.C., realizzata con un grande vaso di impasto, chiuso dal fondo di un *pithos*.

A Oppido Lucano<sup>38</sup>, l'usanza di riservare nello spazio domestico la deposizione del bambino trova un'ulteriore conferma nello scavo dell'abitato grazie al recupero di numerosi *enchytrismo*i. Infatti l'area di necropoli, caratterizzata da 33 tombe, di cui 9 *enchytrismo*i, è stata individuata nei pressi di un nucleo di capanne databili tra l'VIII e il VII sec. a.C.; molte sono tangenti alle capanne, le sepolture infantili sono in *pithoi* di impasto e solo una è conservata in un'*oinochoe*. La presenza di 9 tombe di bambini su 24 adulti, indica una percentuale di mortalità infantile molto alta, superiore al 37%.

Nell'insediamento sulla terrazza di San Salvatore a Timmari<sup>39</sup>, è sotto i piani pavimentali delle abitazioni di grandi dimensioni che vengono ritrovate le tombe a *enchytrismos*; diversa è la situazione nel sepolcreto "camposanto" scavato da Ridola agli inizi del '900, dove, durante il recupero di numerosissime sepolture, furono individuate anche quelle di infanti in grandi *pithoi* di impasto con corredi, datate al VI sec. a.C.; peculiare è una deposizione caratterizzata dalla presenza, come copertura, di due grandi tegoloni.

Il rituale per gli adulti, per questo centro indigeno ben organizzato e strutturato per nuclei su un ampio territorio già dalla prima metà del VII sec. a.C. e strettamente in contatto con il mondo coloniale della costa ionica e l'area apula, è quello del seppellimento con cadavere rannicchiato entro fossa, per il VII e VI sec. a.C. Per gli infanti, invece, sono attestate tombe a *enchytrismos* sia nelle aree necropoliche che, almeno in tre casi, come a San Salvatore, in area di abitato. Statisticamente le sepolture di bambini in sepolcreto sono di gran lunga inferiori alle attestazioni di mortalità infantile, quindi il dato analizzato può far supporre l'esistenza di altre aree riservate a questa classe di età o, piuttosto, la possibilità di una sistemazione delle deposizioni degli infanti nello spazio dell'abitato.

<sup>35</sup> HOLLOWAY 1970, p. 34 seg.; COLANGELO 2011, pp. 7-19.

<sup>36</sup> HOLLOWAY 1970, p. 73.

<sup>37</sup> *Felicitas temporum* 2009, pp. 546-547; BRUSCELLA 2011, pp. 21-35.

<sup>38</sup> LISSI-CARONNA 1972, p. 505, fig. 18; p. 515, fig. 32; LISSI-CARONNA 1980, p. 129, fig. 14; p. 142, fig. 33; p. 144, fig. 35; LISSI-CARONNA 1983, pp. 217-352; LISSI-CARONNA 1990-91, pp. 185-344; OSANNA 2004, p. 38.

<sup>39</sup> LO PORTO 1991, pp. 7, 20-22; TOGNINELLI 2004, pp. 69-157.

Interessante è il sito di Pomarico<sup>40</sup> dove l'esplorazione dell'abitato e della necropoli, della metà del IV sec. a.C., ha restituito sepolture di inumati rannicchiati in fossa, in posizione supino/contratta. Dal nucleo pubblicato, nessuna tomba è relativa a infanti; quest'assenza permette di ipotizzare che, anche in questo caso, i bambini e gli adolescenti non venissero seppelliti nell'area necropolica, fuori dallo spazio domestico, ma all'interno dell'abitato.

Sembra divergere la situazione nel bacino Agri-Sinni dove la ricca necropoli enotria scavata a Guardia Perticara<sup>41</sup>, località San Vito, con oltre 632 deposizioni che si dispongono in un arco cronologico tra gli inizi dell'VIII e la prima metà del V sec. a.C., restituisce una perfetta integrazione delle sepolture infantili, anche di bambini molto piccoli, nello spazio degli adulti; il rituale funerario è quello dell'inumazione supina, utilizzato indifferentemente e nelle stesse aree sia per gli adulti che per gli infanti.

### *In Puglia*

In area peuceta<sup>42</sup>, a Rutigliano<sup>43</sup>, ad Altamura<sup>44</sup>, nel VI sec. a.C. i neonati e gli infanti sono seppelliti in grandi *pithoi* di impasto grossolano con pochi oggetti di corredo; l'imboccatura è chiusa da una lastrina di pietra o da frammenti di tegole e grossi doli ed è un tipo di sepoltura sempre collocato all'interno delle abitazioni, al di sotto dei piani pavimentali. Nel V sec. a.C., a Botromagno<sup>45</sup>, dove è attestata una necropoli con oltre 400 tombe, tutte quelle infantili sono ancora poste all'interno e nelle immediate vicinanze delle strutture di abitato; scompare però l'*enchytrismos* entro *pithos* e si comincia a usare la cd. "tegola burials" caratterizzata da una o più tegole o embrici che coprono la deposizione entro fossa o contenute entro un'altra tegola, quasi sempre senza corredo. Lo stesso tipo di trasformazione e di continuità nell'occupazione degli spazi e nella definizione delle modalità di sepoltura degli infanti si individua ad Altamura nel V sec. a.C.<sup>46</sup>, mentre a Monte Sannace<sup>47</sup> e Ginosa<sup>48</sup> l'uso di *enchytrismo* in contesti di abitato è attestato fino al IV sec. a.C. Nell'insediamento di Jazzo Fornasiello<sup>49</sup>, sono state recuperate 17 sepolture di bambini tutte in abitato, tranne una; la tipologia, a *enchytrismos*, in *pithoi* o situle di impasto, è databile tra la metà del VI e gli inizi del III sec. a.C.

<sup>40</sup> Pomarico Vecchio 1997.

<sup>41</sup> BIANCO 2011, p. 59.

<sup>42</sup> BECKER 1983.

<sup>43</sup> RICCIARDI 1988a, pp. 79-80; RICCIARDI 1988b, pp. 106-107; DEPALO 1989, pp. 91-110; RICCIARDI 1989, pp. 69-90; RICCIARDI 2001, pp. 28-61; Rutigliano 2006; RICCIARDI 2013, pp. 165-170.

<sup>44</sup> RADINA 2015.

<sup>45</sup> Botromagno I 1966, pp. 131-150; Botromagno II 1969, pp. 100-157; Botromagno III.2 1977, pp. 69-137; DEPALO 1989, pp. 91-110; RICCIARDI 1989, pp. 69-90; Silbion 1997; Botromagno 2000; CIANCIO, RICCIARDI 2005, pp. 80-84; ANDRIANI, LARICCHIA 2007; CIANCIO 2007-08, pp. 910-911.

<sup>46</sup> RADINA 2015, p. 110.

<sup>47</sup> Monte Sannace 1989; CIANCIO 1989; Monte Sannace 2001; GARGANO 2011, pp. 81-97.

<sup>48</sup> LIUZZI 2007, pp. 33-63.

<sup>49</sup> LAMBRUGO 2014, pp. 59-76; MAZZUCCHI ET AL. 2014, pp. 147-152.

Nel 2010 sono state ritrovate due deposizioni nel cortile a SW del vano B della cd. Casa dei Dolii che, nel corso della seconda metà del V sec. a.C., subisce una serie di modifiche funzionali. La tomba II è un *enchytrismos* in *pithos* di impasto, collocato verticalmente nel terreno all'interno del quale erano conservati i resti di cinque individui forse già nati morti o deceduti subito dopo il parto. Di particolare interesse è il riutilizzo della deposizione; dopo una prima sepoltura di due neonati l'*enchytrismos* viene riaperto e riusato per seppellirne altri tre; non sono presenti oggetti di corredo ma le analisi condotte hanno consentito di identificare resti di animali erbivori, forse un'offerta alimentare per i piccoli defunti che, probabilmente, avevano un legame familiare. La tomba I, invece, successiva alla precedente in quanto ne taglia la fossa, ha restituito all'interno dell'olla di impasto un piede di *skyphos* a v. nera che protegge il capo dell'unico piccolo defunto (36-38 settimane). In Daunia, nelle necropoli di Arpi e Ascoli Satriano<sup>50</sup> i dati relativi alle tombe infantili restituiscono una percentuale del 15,5% per quelle relative a bambini la cui età si può ipotizzare superiore ai 3/5 anni per i quali era prevista la deposizione in area necropolica. Una mortalità, dunque, non particolarmente elevata che però non aiuta a recuperare informazioni pertinenti ai primissimi anni di vita (da 0 a 3/5 anni) quando la sepoltura, com'è tradizione dei Dauni, avveniva con il rito dell'*enchytrismos*, nell'area di abitato.

A Forentum, invece, nella necropoli di Casino<sup>51</sup>, i neonati vengono sepolti in *enchytrismo* o, anche senza corredo, in *pithoi* di impasto e sono generalmente posizionati in stretta relazione con una fossa di adulto. All'interno dell'abitato<sup>52</sup>, la tipologia della tomba viene conservata ma le sepolture si trovano nelle case, sotto il piano di calpestio. Da sottolineare, nel VI sec. a.C., un caso di polisomia con 4 deposizioni infantili e un corredo composto da una semplice brocchetta; più frequenti sono le bisome, di adulto con bambino, dove la marginalità del piccolo defunto, che non riveste alcun ruolo sociale, rimane legato alla madre, che l'accoglie nella sua sepoltura, e all'*oikos*, con un *pithos* sotto il pavimento della casa.

Sull'acropoli di Forentum<sup>53</sup> sono state individuate gruppi di sepolture databili tra il V e il IV sec. a.C., tutte con carattere di "emergenti". Si tratta di 14 tombe posizionate sull'acropoli dove insistono monumenti pubblici; Bottini ipotizza l'esistenza di un *genos* aristocratico sia per l'ubicazione sia per la monumentalità di alcune deposizioni. Nella prima metà del IV sec. a.C. sono riconoscibili una tomba infantile, a fossa con, nel corredo, monili e oggetti miniaturistici e un'altra che, per la presenza di alcune statuette, fa pensare a una sepoltura di adolescente.

La stessa modalità di seppellimento degli infanti è attestata nel piccolo nucleo necropolico di Ruvo del Monte<sup>54</sup>, in particolare, nella necropoli databile tra la fine del VII sec. a.C. e il terzo quarto del V sec. a.C. sulla quale poi si impianta l'abitato,

<sup>50</sup> TINÈ BERTOCCHI 1985, p. 305 seg.

<sup>51</sup> Forentum I 1988, pp. 118-119.

<sup>52</sup> Forentum I 1988, pp. 130-138.

<sup>53</sup> Forentum II 1991, p. 35 seg.

<sup>54</sup> BOTTINI 1981, pp. 183-288.

sono state ritrovate, tra le caratteristiche tombe a fossa, solo due deposizioni infantili e due di giovanetti all'interno dello spazio riservato agli adulti, riconoscibili proprio per la dimensione ridotta della fossa e per la presenza di oggetti miniaturistici nel corredo. Questo dato, letto al negativo, fa pensare che i defunti bambini venissero seppelliti altrove e, quindi, probabilmente, nell'abitato.

Ancora differente la ritualità funeraria presso i Messapi<sup>55</sup> anche se l'usanza di seppellire i neonati e i bambini (da 0 a 6 anni) in *enchytrismos* all'interno degli abitati è largamente attestata.

Nel sito di Vaste<sup>56</sup>, si segnala, in particolare, una necropoli impiantata su un antico luogo di culto e caratterizzata da sepolture a inumazione in sarcofagi posti a quote piuttosto profonde e all'interno di controfosse; l'area è stata utilizzata come sepolcreto dalla metà del V agli inizi del III sec. a.C.

In questo contesto, la presenza di sarcofago ricavato da un unico blocco in pietra leccese con al suo interno una sepoltura di un bambino molto piccolo, forse 6 mesi di vita, appare perfettamente integrato nello spazio della necropoli riservato agli adulti. Si data al IV sec. a.C., il corredo è caratterizzato integralmente da vasetti miniaturistici posizionati lungo il bordo della fossa e la deposizione era segnalata da un blocco con due lettere incise.

Il caso non è isolato in quanto sempre a Vaste si registra un'altra sepoltura di infante in sarcofago il cui corredo era composto da una lucerna rinvenuta sotto il cranio e da due vasetti miniaturistici.

Entrambi gli elementi sono particolarmente interessanti perché evidenziano la grande importanza data alla sepoltura formale di questi neonati all'interno di una società che non dovrebbe ancora riconoscerli quali appartenenti alla stessa; inoltre il posizionamento della tomba all'interno del *cluster* familiare e la necessità dell'immediato riconoscimento, tramite il segnacolo, consentono di sottolineare l'unicità.

### *La Campania e il Lazio*

Nella Campania interna centro settentrionale, più specificatamente in area irpina, e nel Lazio centrale, alcuni casi di studio costituiscono un confronto interessante per la ricerca condotta.

Nei sepolcreti di Avella<sup>57</sup>, sono rappresentate tutte le classi di età, anche se la percentuale delle categorie degli infanti e dei bambini (circa il 49%) registra una significativa diminuzione rispetto a quelle attese sulla base di modelli statistici (60% bambini, 40% adulti); il dato sembrerebbe indicare un accoglimento non generalizzato nelle aree funerarie a tutte le componenti infantili della comunità, che venivano scelte sulla base dell'età. Nelle sepolture di infanti le fosse sono di ridotte dimensioni e gli oggetti di corredo sono miniaturizzati e comprendono tutte le forme

<sup>55</sup> FRISONE 1994, pp. 11 seg.; LOMBARDO 1994, pp. 25-45.

<sup>56</sup> SEMERARO 1990, p. 105.

<sup>57</sup> CINQUANTAQUATTRO 2009, pp. 119-142.

dell'impasto. Si deve peraltro segnalare che ad Avella non si conosce ancora la forma dell'abitato né la sua precisa ubicazione e le ipotesi attuali propendono per un abitato largamente sparso nel territorio. Leggendo in trasparenza i dati dal sepolcreto se ne ricava, in realtà, una conferma, seppure al negativo, della selezione per età dal momento che sono presenti bambini, ma non infanti.

Di notevole interesse è il lavoro di Sonia Modica<sup>58</sup> sulle sepolture infantili in abitato; l'autrice esplora l'area del *Latium Vetus e Adiectum* e dunque il costume funerario delle popolazioni latine e volsce in un orizzonte cronologico che va dalla prima età del Ferro e fino all'età tardo arcaica.

La ricerca effettuata ha permesso di registrare 67 inumazioni di defunti morti precocemente e le relative fosse. Le deposizioni si distinguono per tipologie differenti e per sistema di composizione del corredo; la modalità più diffusa è quella entro vaso che si alterna alla semplice fossa o alla fossa con feretro ligneo. Nella tomba F del tipo entro olla, ritrovata nell'area del foro romano e databile intorno al secondo quarto del VII sec. a.C., sono stati anche riconosciuti vari chicchi di grano, orzo e spelta e i resti di una vertebra di animale non identificato probabilmente pertinenti a particolari offerte o a rituali connessi con la sepoltura<sup>59</sup>.

Allo stesso ambito laziale nel periodo compreso tra l'età del Ferro e il VII-VI sec. a.C., è dedicato il lavoro di Alessandro Guidi<sup>60</sup>, che si sofferma, tra l'altro, sul caso di *Fidenae* dove gli infanti sono sepolti in orcioli al di sotto delle capanne.

Un'attenzione del tutto particolare va data a una deposizione femminile in sarcofago di tufo con un ricco corredo, datata nei decenni finali del VI sec. a.C. La giovane defunta, di circa 21 anni, è stata seppellita vicino a un'area di culto ed è stata interpretata come una sacerdotessa.

Interessante è anche il caso di Ardea dove sepolture di giovani donne sono state individuate non all'interno della capanna, ma tangenti alla stessa; l'infante, invece, è sempre posizionato sotto il pavimento dell'abitazione.

L'autore ricava, quindi, una serie di ricorrenze – età giovanile, genere femminile, corredo – e sottolinea come in alcuni casi l'aver individuato particolari oggetti, come ad esempio il coltello a lama ricurva, avvalorino l'ipotesi che fosse un costume tipico della comunità quello di seppellire le sacerdotesse all'interno dell'abitato, possibilità concessa anche alle Vestali che venivano deposte entro il pomerio per diritto di legge. Il dato che si ricava dallo studio del Guidi consente di articolare meglio non solo la categoria dell'età alla base di determinate scelte del rituale funerario, ma anche quella del ruolo sociale del defunto giovane all'interno di una determinata società.

Ed è interessante sottolineare che la presenza di deposizioni infantili in abitato, fuori dallo spazio necropolico sia un fenomeno costante nell'area laziale<sup>61</sup> in età protostorica e fino al periodo tardo arcaico.

<sup>58</sup> MODICA 2012.

<sup>59</sup> MODICA 2012, p. 73.

<sup>60</sup> GUIDI 2007-08, pp. 711-723.

<sup>61</sup> BAGLIONE, DE LUCIA-BROLLI 2007-08, pp. 869-893; DE SANTIS, FENELLI, SALVADEI 2007-08, pp. 725-740.

### *Qualche spunto per la discussione*

L'analisi condotta e i dati ricavati all'interno dei diversi contesti culturali esaminati consentono di evidenziare alcuni spunti di riflessione.

Sulla base di quanto fin qui presentato appare evidente come nel comprensorio nord-lucano e fino a ridosso della direttrice ofantina e all'area peuceta, fosse fortemente radicata l'abitudine di seppellire i bambini all'interno degli spazi domestici con una continuità cronologica che, in alcuni casi, arriva alla metà del III sec. a.C.

L'uso prevalente, dunque, di riservare, nell'ambito di un vasto ambito territoriale, le sepolture di infanti e bambini all'interno degli spazi abitativi può essere considerato a ragione uno degli elementi distintivi dell'identità culturale di queste comunità; di conseguenza è particolarmente interessante sottolineare la diversità del mondo enotrio caratterizzato, invece, dalla coesistenza, nelle aree di necropoli, delle tombe di adulti e di bambini.

La presenza/assenza dei corredi, la loro composizione e la reiterazione di alcuni elementi consentono di delineare le modalità della ritualità funeraria e le forme di una differenziazione sociale ancora embrionale.

Nel mondo indigeno, il corredo è spesso caratterizzato da pochi oggetti o, soprattutto nel caso di infanti, dalla totale assenza; si tratta in genere di vasi di uso comune, familiare, di elementi di ornamento personale o anche di oggetti decorativi. In area peuceta<sup>62</sup> sono attestati gli astragali il cui uso è ampiamente conosciuto per il mondo greco. Di un certo interesse è l'aver ritrovato, in alcuni casi, nei terreni di riempimento delle sepolture a *enchytrismos*, cereali, ossicina di mammiferi e uccelli<sup>63</sup> segni evidenti di cerimonie culturali o rituali probabilmente pertinenti alla definizione sociale del piccolo defunto.

La presenza di un maggior numero di oggetti è stata riconosciuta, quindi, come un elemento di distinzione sociale all'interno della comunità; ma potrebbe tuttavia suggerire anche una differente chiave di lettura a seconda dei diversi contesti di riferimento.

Per quel che riguarda la tipologia degli oggetti del corredo va segnalato un cambiamento nel tempo; tuttavia l'attestazione di forme miniaturizzate è ricorrente e si carica di una forte valenza simbolica insieme a quegli oggetti che alludono alla trasformazione del bambino in adulto, nell'ambito della società di appartenenza.

Anche la coroplastica, figure tipo Bes o animaletti o puppen (*Fig. 5*), riveste significati interpretabili di volta in volta in riferimento ai singoli contesti. Gioielli e monili, solitamente anelli, fibule, orecchini, spilli, aghi, bottoni, armille, perle di bronzo e pasta vitrea, amuleti sono egualmente diffusi e costituiscono il segno più evidente non solo del rango sociale ed economico, ma anche dell'attenzione e della cura che gli adulti hanno riservato alla morte prematura del bambino.

Il confronto con il mondo greco coloniale e in particolare con Himera<sup>64</sup> consente di evidenziare maggiormente l'importanza degli oggetti personali o dei giocattoli

<sup>62</sup> LAMBRUGO 2014, p. 65.

<sup>63</sup> Botromagno 2000, pp. 69-71, 228-229; MODICA 2012, p. 73.

<sup>64</sup> VASSALLO 2014a, pp. 257-290; VASSALLO 2014b, pp. 360-364.



nei corredi. Da segnalare, infatti, la grande quantità di gutti/biberons (*Fig. 6*) che compongono il corredo, a volte con una reiterazione dell'oggetto che oscilla tra due e 8 o da 10 a 12 (in un unico caso si raggiunge il numero di 22 gutti) e la presenza, in un'inumazione in piena terra, di 105 conchiglie con un vasetto corinzio figurato a forma di ariete di produzione corinzia del primo quarto del VI sec. a.C.

Gli elementi ricorrenti sono quindi di notevole interesse; il dato topografico rimane fondamentale e la pratica culturale di seppellire gli infanti nello spazio dell'abitato oltre a essere molto estesa, sembra legata, sostanzialmente, alle forme di un popolamento sparso dove l'organizzazione territoriale non necessita di una divisione rigida del "dentro" e del "fuori"; gli infanti (fino a 3/5 anni) non sono riconosciuti dalla comunità ufficialmente; sono ancora privi di una specifica identità sociale che gli viene conferita solo dopo aver superato i rituali di passaggio e, dunque, costituiscono una speciale categoria di defunti che, quando vengono riconosciuti, presentano delle particolari tipologie di identificazione<sup>65</sup>.

La strategia funeraria che riguarda i più piccoli, inoltre, è sostanzialmente differenziata per modelli culturali; diventa difficile chiarirne la pertinenza alle diverse categorie sociali ed è interessante sottolineare che, a un'analisi preliminare, non è l'appartenenza a classi sociali diversificate a essere predominante ma piuttosto l'età. E, all'interno di questa distinzione, gli infanti, intesi tra 0 e 3/5 anni, vengono sepolti in abitato in modo pressoché costante presso molte popolazioni indigene (area laziale, lucana, peuceta, daunia, etc.) a prescindere dal contatto greco, dove comunque questo costume funerario è frequentemente attestato. Quando, infatti, un bambino/giovinetto riceve sepoltura formale nello spazio per gli adulti, ha un significato peculiare e identificativo; in ambito lucano ma non solo, ad esempio, questo costume di seppellire "formalmente" un infante è il riconoscimento del suo ruolo "fondante" all'interno del *clan* familiare; diventa allora un vero e proprio culto, come accade Serra di Vaglio (*Fig. 7*).

Tranne che per l'area enotria dove sembra piuttosto predominare l'integrazione, nello spazio necropolico degli adulti, anche delle sepolture di infanti, solitamente, nelle necropoli fuori dall'abitato, compaiono solo tombe di giovinetti collocate o accanto alla deposizione di un adulto, o nella fossa, o ai margini di essa e, possibilmente, quando si riesce a identificare, nello stesso *cluster* familiare. E i giovinetti possono condividere lo spazio riservato agli adulti perché hanno già ricevuto una riconoscibilità all'interno della comunità, anche se questa considerazione si presta a numerose varianti e casi particolari.

Se dunque è una scelta di età quella che sottende alla deposizione dell'infante all'interno dell'abitato, risponde a una diversa categoria la maggiore o minore monumentalizzazione della sepoltura dove sono altri gli elementi che la determinano. L'esempio della tomba 68 di Serra di Vaglio sembra evidenziare un parametro derivante dalla diversa categoria sociale della defunta sepolta nell'abitato il cui significato assume valenza differente e del tutto peculiare legata al ruolo sociale della fanciulla, prematuramente scomparsa, nell'ambito del *clan* familiare; allo

<sup>65</sup> LAMBRUGO 2014, p. 67, con bibliografia precedente.

stesso modo anche le deposizioni delle sacerdotesse presentate da Guidi in area laziale suggeriscono un ruolo sociale che le defunte dovevano rivestire all'interno della comunità e, in entrambi i casi, l'articolazione del corredo contribuisce alla definizione dello stesso.

BIANCA FERRARA

Dipartimento di Studi Umanistici  
Università degli studi di Napoli Federico II  
bianca.ferrara@unina.it

#### BIBLIOGRAFIA

- ANDRIANI, LARICCHIA 2007: R. ANDRIANI, F. LARICCHIA, *Gravina-Botromagno. La necropoli di Accurso. Scavi 1972*, Bari 2007.
- BAGLIONE, DE LUCIA-BROLLI 2007-08: M.P. BAGLIONE, M.A. DE LUCIA-BROLLI, "Le deposizioni infantili nell'agro falisco tra vecchi e nuovi scavi", in G. BARTOLONI, M.G. BENEDETTINI, *Sepolti tra i vivi. Buried among the living. Evidenza ed interpretazione di contesti funerari in abitato*, Atti del convegno internazionale (Roma 26-29 Aprile 2006), in *ScAnt* 14/2, 2007-08, pp. 869-893.
- BECKER 1983: M.J. BECKER, "Children's burials in Puglia from the Iron Age to II Century A.D. Cultural Continuities", in *StAnt* 4, 1983, pp. 261-284.
- BIANCO 2011: S. BIANCO, *Enotria. Processi formativi e comunità locali. La necropoli di Guardia Perticara*, Lagonegro 2011.
- Botromagno* I 1966: R.T. BROOKS, A.M. SMALL, J.B. WARD-PERKINS, "Trial Excavations on the Site of Botromagno, Gravina di Puglia, 1966", in *BSR* 34, 1966, pp. 131-150.
- Botromagno* II 1969: J.B. WARD-PERKINS, M.A. COTTON, H.B. VANDER POEL, E. MACNAMARA, J. DU PLAT TAYLOR, A. CARTER, "Excavations at Botromagno, Gravina di Puglia: Second Interim Report, 1967-68", in *BSR* 37, 1969, pp. 100-157.
- Botromagno* III.2 1977: J. DU PLAT TAYLOR ET AL., "Gravina di Puglia III. Houses and Cemetery of the Iron Age and Classical Periods (Part Two)", in *BSR* 45, 1977, pp. 69-137.
- Botromagno* 2000: R. WHITEHOUSE, J.B. WILKINS, E. HERRING (eds.), *Botromagno: Excavations and Survey at Gravina di Puglia, 1979-1985*, London 2000.
- BOTTINI 1981: A. BOTTINI, "Ruvo del Monte, necropoli in contrada Sant'Antonio: scavi 1977", in *NSc*, 1981, pp. 183-288.
- BOTTINI, SETARI 2003: A. BOTTINI, E. SETARI, *La necropoli italica di Braida di Vaglio in Basilicata*, Roma 2003.
- BRUSCELLA 2011: A. BRUSCELLA, "La necropoli arcaica di loc. Toppo S. Antonio a Baragiano: un nuovo caso di studio", in M. OSANNA, M. SCALICI (a cura di), *Lo Spazio della Memoria. Necropoli e rituali funerari nella Magna Grecia indigena*, Atti della tavola rotonda (Matera 11 dicembre 2009), Matera 2011, pp. 21-35.
- BURKERT 1972: W. BURKERT, *Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin 1972.
- CIANCIO 2007-08: A. CIANCIO, "Necropoli e aree urbane. L'uso "apul" di seppellire *intra* ed *extra muros* nella Peucezia del periodo tra VI e III secolo a.C.", in G. BARTOLONI, M.G. BENEDETTINI, *Sepolti tra i vivi. Buried among the living. Evidenza ed interpretazione di contesti funerari in abitato*, Atti del convegno internazionale (Roma 26-29 Aprile 2006), in *ScAnt* 14/2, 2007-08, pp. 895-918.
- CIANCIO, RICCIARDI 2005: A. CIANCIO, A. RICCIARDI, "I siti della Peucezia", in A. CIANCIO (a cura di), *Fili della meraviglia. L'abbigliamento dei Greci e Apuli tra funzionalità e comunicazione*, catalogo della mostra (Gioia del Colle 2004), Bari 2005, pp. 57-85.
- CINQUANTAQUATTRO 2009: T.E. CINQUANTAQUATTRO, "Organizzazione e uso delle aree funerarie: le necropoli di Avella tra VII e V sec. a.C.", in R. BONAUDO, L. CERCHIAI, C. PELLEGRINO (a cura

- di), *Tra Etruria, Lazio e Magna Grecia: indagini sulle necropoli*, Atti incontro di studio (Fisciano 2009), Paestum 2009, pp. 119-142.
- COLANGELO 2011: L. COLANGELO “Le necropoli arcaiche di Torre di Satriano. Distribuzione delle tombe e rituale funerario”, in M. OSANNA, M. SCALICI (a cura di), *Lo Spazio della Memoria. Necropoli e rituali funerari nella Magna Grecia indigena*, Atti della tavola rotonda (Matera 11 dicembre 2009), in *Siris* 10, Matera 2011, pp. 7-19.
- CUOZZO 2003: M. CUOZZO, *Reinventando la tradizione. Immaginario sociale, ideologie e rappresentazione nelle necropoli orientalizzanti di Pontecagnano*, Paestum 2003.
- CUOZZO 2011: M. CUOZZO, “Pontecagnano e i centri greci della Campania: processi di interazione e scambio in età orientalizzante”, in *BA on line*, 2011, pp. 59-65.
- CUOZZO, GUIDI 2013: M. CUOZZO, A. GUIDI, *Archeologia delle identità e delle differenze*, Roma 2013.
- D’AGOSTINO 1985: B. D’AGOSTINO, “Società dei vivi, comunità dei morti: un rapporto difficile”, in *DialA* 3, 1985, pp. 47-58.
- D’AGOSTINO 1988: B. D’AGOSTINO, “Il rituale funerario nel mondo indigeno”, in G. PUGLIESE-CARRATELLI (a cura di), *Magna Grecia. Vita religiosa e cultura letteraria, filosofica e scientifica* III, Milano 1988, pp. 91-114.
- D’AGOSTINO 1990: B. D’AGOSTINO, “Problemi di interpretazione delle necropoli”, in R. FRANCOVICH, D. MANACORDA (a cura di), *Lo scavo archeologico dalla diagnosi all’edizione*, Firenze 1990, pp. 401-420.
- DE MIRO 1989: E. DE MIRO, *Agrigento. La necropoli greca di Pezzino*, Messina 1989.
- DEPALO 1989: M.R. DEPALO, “Le necropoli della Peucetia nel IV secolo a.C.: elementi di continuità e modifiche”, in A. CIANCIO (a cura di), *Archeologia e territorio. L’area peuceta*, Atti del seminario di studi (Gioia del Colle 12-14 novembre 1987), Bari 1989, pp. 91-110.
- DE SANTIS, FENELLI, SALVADEI 2007-08: A. DE SANTIS, M. FENELLI, L. SALVADEI, “Implicazioni culturali e sociali del trattamento funebre dei bambini nella protostoria laziale”, in G. BARTOLONI, M.G. BENEDETTINI, *Sepolti tra i vivi. Buried among the living. Evidenza ed interpretazione di contesti funerari in abitato*, Atti del convegno internazionale (Roma 26-29 Aprile 2006), in *ScAnt* 14/2, 2007-08, pp. 725-740.
- DI STEFANO 2012: G. DI STEFANO, “Suoli funerari e generazioni nella Sicilia greca. Il caso di Camarina”, in G. DI STEFANO, R. PANVINI, L. SOLE (a cura di), *Nel Mondo di Ade, Ideologie, spazi rituali funerari per l’eterno banchetto (VIII - IV secolo a.C.)*, Incontro di studi internazionale (Ragusa-Gela 6 Giugno 2010), Caltanissetta 2012.
- EMA I 2010: A.M. GUIMIER-SORBETS, Y. MORIZOT (éd.), *L’Enfant et la mort dans l’Antiquité I. Nouvelles recherches dans les nécropoles grecques. Le signalement des tombes d’enfants*, Actes de la table ronde internationale du Projet ENA (Athènes 29-30 mai 2008), Paris 2010.
- EMA II 2012: M.D. NENNA (éd.), *L’Enfant et la mort dans l’Antiquité II. Types de tombes et traitement du corps des enfants dans l’antiquité gréco-romaine*, Actes de la table ronde internationale du Projet ENA (Alexandrie 12-14 novembre 2009), Paris 2012.
- EMA III 2012: A. HERMARY, C. DUBOIS (éd.), *L’Enfant et la mort dans l’antiquité III. Le matériel associé aux tombes d’enfants*, Actes de la table ronde internationale du Projet ENA (Aix-en-Provence 20-22 janvier 2011), Paris 2012.
- Felicitas temporum* 2009: A. RUSSO, H. DI GIUSEPPE (a cura di), *Felicitas temporum. Dalla terra alle genti: la Basilicata settentrionale tra archeologia e storia*, Potenza 2009.
- FEREMBACH, SCHWIDETZKY, STILOUKAL 1979: D. FEREMBACH, I. SCHWIDETZKY, M. STILOUKAL, “Raccomandazioni per la determinazione dell’età e del sesso sullo scheletro”, in *Rivista di antropologia* 60, 1979, pp. 5-51.
- FERRARA, VISCO 2012: B. FERRARA, S. VISCO, “Morire da bambini a Gela”, in G. DI STEFANO, R. PANVINI, L. SOLE (a cura di), *Nel Mondo di Ade, Ideologie, spazi rituali funerari per l’eterno banchetto (VIII - IV secolo a.C.)*, Incontro di studi internazionale (Ragusa-Gela 6 Giugno 2010), Caltanissetta 2012, pp. 187-205.

- Forentum I* 1988: M. GIORGI, S. MARTINELLI, M. OSANNA, A. RUSSO (a cura di), *Forentum. I. Le necropoli di Lavello*, Venosa 1988.
- Forentum II* 1991: A. BOTTINI, M.P. FRESA, (a cura di), *Forentum II. L'acropoli in età classica*, Venosa 1991.
- FRISONE 1994: F. FRISONE, "Rituale funerario, necropoli e società dei vivi: una riflessione tra storia e archeologia", in *Studi sulle necropoli, StAnt 7*, Galatina 1994, pp. 11-23.
- GARGANO 2011: M.P. GARGANO, "Le necropoli di un insediamento della Peucezia: il caso di Monte Sannace", in M. OSANNA, M. SCALICI (a cura di), *Lo Spazio della Memoria. Necropoli e rituali funerari nella Magna Grecia indigena*, Atti della tavola rotonda (Matera 11 dicembre 2009), in *Siris 10*, Matera 2011, pp. 81-97.
- GARLAND 1985: R. GARLAND, *The Greek way of death*, London 1985.
- GOLDEN 1988: M. GOLDEN, "Did the ancients care when their children died?", in *GaR 35*, 1988, pp. 152-163.
- GRECO 1980: G. GRECO, "Le fasi cronologiche dell'abitato di Serra di Vaglio", in *Attività archeologica in Basilicata 1964-1977*, Matera 1980, pp. 367-404.
- GRECO 1982: G. GRECO, "Lo sviluppo di Serra di Vaglio nel V e IV sec. a.C.", in *MEFRA 94*, 1982, pp. 67-89.
- GRECO 1984: G. GRECO, "Scavi a Serra di Vaglio", in *Gli Eubei in Occidente*, Atti del XVIII CMGr (Taranto, 8-12 ottobre 1978), Napoli 1984, pp. 337-345.
- GRECO 1988: G. GRECO, "Bilan critique des fouilles de Serra di Vaglio, Lucanie", in *RevArch 2*, 1988, pp. 263-290.
- GRECO 1991: G. GRECO, *Serra di Vaglio: la casa dei Pithoi*, Modena 1991.
- GRECO 1996: G. GRECO, "Per una definizione dell'architettura domestica di Serra di Vaglio", in *Ricerche sulla casa in Magna Grecia e Sicilia*, Atti colloquio (Lecce 23-24 giugno 1992), Galatina 1996, pp. 255-299.
- GRECO 2009: G. GRECO, "L'abitato dell'età del ferro a Serra di Vaglio", in M. BETTELLI, C. DE FAVERI, M. OSANNA (a cura di), *Prima delle colonie: organizzazione territoriale e produzioni ceramiche specializzate in Basilicata e in Calabria*, Atti delle Giornate di Studio (Matera 20-21 novembre 2007), Venosa 2009, pp. 421-433.
- GRECO 2014: G. GRECO, "Intorno al complesso funerario-culturale della tomba 68 di Serra di Vaglio: la ricostruzione del contesto", in G. GRECO, B. FERRARA (a cura di), *Segni di appartenenza e identità di comunità nel mondo indigeno*, Atti del Seminario di studi (Napoli 6-7 luglio 2012), Pozzuoli 2014, pp. 291-328.
- GUIDI 2007-08: A. GUIDI, "Sepolti tra i vivi. L'evidenza laziale", in G. BARTOLONI, M.G. BENEDETTINI, *Sepolti tra i vivi. Buried among the living. Evidenza ed interpretazione di contesti funerari in abitato*, Atti del convegno internazionale (Roma 26-29 Aprile 2006), in *ScAnt 14/2*, 2007-08, pp. 711-723.
- HOLLOWAY 1970: R.R. HOLLOWAY, *Satrianum. The Archeological Investigations Conducted by Brown University in 1966 and 1967*, Providence 1970.
- Incoronata* 1991: P. ORLANDINI, M. CASTOLDI (a cura di), *Le fosse di scarico del saggio P. Materiali e problematiche (Ricerche archeologiche all'Incoronata di Metaponto 1)*, Milano 1991.
- Incoronata* 1992: P. ORLANDINI, M. CASTOLDI (a cura di), *Dal villaggio indigeno all'emporio greco. Le strutture e i materiali del saggio T (Ricerche archeologiche all'Incoronata di Metaponto 2)*, Milano 1992.
- Incoronata* 1995: P. ORLANDINI, M. CASTOLDI (a cura di), *L'oikos greco del saggio S. Lo scavo e i reperti (Ricerche archeologiche all'Incoronata di Metaponto 3)*, Milano 1995.
- Incoronata* 1997: P. ORLANDINI, M. CASTOLDI (a cura di), *L'oikos greco del saggio H. Lo scavo e i reperti (Ricerche archeologiche all'Incoronata di Metaponto 5)*, Milano 1997.
- Incoronata* 2000: P. ORLANDINI, M. CASTOLDI (a cura di), *L'oikos greco del grande perirrhanterion nel contesto del saggio G (Ricerche archeologiche all'Incoronata di Metaponto 4)*, Milano 2000.
- Incoronata* 2003: P. ORLANDINI, M. CASTOLDI (a cura di), *L'oikos greco del saggio E. Lo scavo e i reperti (Ricerche archeologiche all'Incoronata di Metaponto 6)*, Milano 2003.

- KING 1903: J.E. KING, "Infant burial", in *ClR* 17, 1903, pp. 83-85.
- KURTZ, BOARDAMAN 1971: D.C. KURTZ, J. BOARDMAN, *Greek burial customs*, London 1971.
- LAMBRUGO 2014: C. LAMBRUGO, "Funus Acerbum. Sepolture infantili in abitato a Jazzo Fornasiello (Gravina in Puglia)", in M. CASTOLDI (a cura di), *Un abitato peuceta. Scavi a Jazzo Fornasiello (Gravina in Puglia - Bari). Prime indagini*, Bari 2014, pp. 59-76.
- LISSI-CARONNA 1972: E. LISSI-CARONNA, "Oppido Lucano (Potenza). Rapporto preliminare sulla prima campagna di scavo (1967)", in *NSc* 26, 1972, pp. 488-534.
- LISSI-CARONNA 1980: E. LISSI-CARONNA, "Oppido Lucano (Potenza). Rapporto preliminare sulla seconda campagna di scavo (1968)", in *NSc* 34, 1980, pp. 119-297.
- LISSI-CARONNA 1983: E. LISSI-CARONNA, "Oppido Lucano (Potenza). Rapporto preliminare sulla terza campagna di scavo (1969)", in *NSc* 37, 1983, pp. 217-352.
- LISSI-CARONNA 1990-91: E. LISSI-CARONNA, "Oppido Lucano (Potenza). Rapporto preliminare sulla quarta campagna di scavo (1970). Materiale archeologico rinvenuto nel territorio del comune", in *NSc* 1, 1990-91, pp. 185-344.
- LIUZZI 2007: D. LIUZZI, "La necropoli peuceta di Passo di Giacobbe (Ginosa): il settore centrale", in *Siris* 8, pp. 33-63.
- LO PORTO 1991: G.F. LO PORTO, *Timmari, l'abitato, le necropoli, la stipe votiva*, Roma 1991.
- LOMBARDO 1994: M. LOMBARDO, "Tombe, necropoli e riti funerari in Messapia: evidenze e problemi", in *Studi sulle necropoli*, in *ScAnt* 7, Galatina 1994, pp. 25-45.
- MANNINO ET AL. 2012: M. MANNINO, R. DI SALVO, A. MESSINA, V. SCHIMMENTI, L. SINEO, "Studio antropologico sul gruppo umano di Polizzello (Mussomeli-CL)", in *Dai Ciclopi agli Ecisti. Società e territorio nella Sicilia preistorica e protostorica*, Atti della XLI Riunione Scientifica dell'Istituto Italiano di Preistoria e Protostoria (San Cipirello (PA) 16-19 novembre 2006), Firenze 2012, pp. 989-1000.
- MAZZUCCHI ET AL. 2014: A. MAZZUCCHI, M. ZANA, E. SGUAZZA, C. CATTANEO, "Le indagini antropologiche dei soggetti perinatali di Jazzo Fornasiello", in M. CASTOLDI (a cura di), *Un abitato peuceta. Scavi a Jazzo Fornasiello (Gravina in Puglia - Bari). Prime indagini*, Bari 2014, pp. 147-152.
- MODICA 2012: S. MODICA, *Rituali e Lazio antico. Deposizioni infantili e abitati*, Milano 2012.
- Monte Sannace 1989: E.M. DE JULIIS (a cura di), *Monte Sannace. Gli scavi dell'acropoli (1978-1983)*, Galatina 1989.
- Monte Sannace 2001: A. CIANCIO (a cura di), *Monte Sannace. Città dei Peuceti*, Bari 2001.
- MORRIS 1987: I. MORRIS, *Burial and ancient society. The rise of the Greek city-state*, Cambridge 1987.
- MORRIS 1988: I. MORRIS, "Tomb cult and the "Greek renaissance". The past in the present in the 8th century B.C.", in *Antiquity* 62, 1988, pp. 750-761.
- NIZZO 2011: V. NIZZO, "«Antenati bambini». Visibilità e invisibilità dell'infanzia nei sepolcreti dell'Italia tirrenica dalla prima età del Ferro all'Orientalizzante: dalla discriminazione funeraria alla costruzione dell'identità", in V. NIZZO (a cura di), *Dalla nascita alla morte: Antropologia e archeologia a confronto*, Atti dell'Incontro Internazionale di Studi in onore di Claude Lévi-Strauss (Roma 21 maggio 2010), Roma 2011, pp. 51-94.
- NIZZO 2015: V. NIZZO, *Archeologia e antropologia della morte. Storia di un'idea. La semiologia e l'ideologia funeraria delle società di livello protostorico nella riflessione teorica tra antropologia e archeologia*, Bari 2015.
- NIZZO 2016: V. NIZZO, "Lo spazio funerario. Per una stratigrafia dei rapporti sociali. Parentela, rito, tempo e filtri funerari nella necropoli di Pithekoussai", in *Poleis e politeiai nella Magna Grecia arcaica e classica*, Atti del LIII CMGr, Taranto 2013-2016, pp. 417-457.
- ORSI 1891: P. ORSI, "Nuove scoperte di antichità siracusane", in *NSc* 15, 1891, pp. 404-416.
- ORSI 1900: P. ORSI, "Gela (Terranova di Sicilia). Scavi nella necropoli arcaica", in *NSc* 24, 1900, pp. 245-248.
- ORSI 1901: P. ORSI, "Gela (Terranova di Sicilia). Seconda campagna di scavi (1901)", in *NSc* 25, 1901, pp. 307-311.

- ORSI 1902: P. ORSI, "Gela (Terranova di Sicilia). Nuove esplorazioni nella necropoli", in *NSc* 26, 1902, pp. 408-410.
- ORSI 1903: P. ORSI, "Sepolcri dell'antica Naxos", in *NSc* 27, 1903, pp. 67-70.
- ORSI 1905: P. ORSI, "Camarina. Nuovi scavi nella necropoli", in *NSc* 2, 1905, pp. 429-430.
- ORSI 1906: P. ORSI, "Gela. Scavi 1900-1905", in *MonAnt* 18, 1906.
- ORSI 1907: P. ORSI, "Relazione preliminare sulle scoperte archeologiche avvenute nel sud-est della Sicilia nel biennio 1905-1907: Camarina", in *NSc* 4, 1907, pp. 484-485.
- ORSI 1912: P. ORSI, "Camarina. Esplorazioni nelle necropoli Piombo e Dieci Salme", in *NSc*, 1912, pp. 370-372.
- ORSI 1915: P. ORSI, "Aidone: Scavi nella anonima città di Serra Orlando", in *NSc* 12, 1915, pp. 233-234.
- OSANNA 2004: M. OSANNA, *Un territorio dell'Italia antica: la Lucania nord-occidentale*, Matera 2004.
- PADER 1982: E.J. PADER, *Symbolism, social relations and the interpretation of mortuary remains*, Oxford 1982.
- PARKER-PEARSON 1999: M. PARKER-PEARSON, *The archaeology of death and burial*, Stroud 1999.
- Pomarico Vecchio* 1997: M. BARRA-BAGNASCO (a cura di), *Pomarico Vecchio. Vol. 1: Abitato, mura, necropoli, materiali*, Galatina 1997.
- RADINA 2015: F. RADINA, *Museo Archeologico Nazionale di Altamura*, Altamura 2015.
- RICCIARDI 1988a: A. RICCIARDI, "Rutigliano (Bari), S. Martino", in *Taras* 8, pp. 79-80.
- RICCIARDI 1988b: A. RICCIARDI, "Rutigliano (Bari), Bigetti", in *Taras* 8, pp. 106-107.
- RICCIARDI 1989: A. RICCIARDI, "Le necropoli peucezie dei VI e V a.C.: tipologia funeraria e composizione dei corredi", in A. CIANCIO (a cura di), *Archeologia e territorio. L'area peuceta*, Atti del seminario di studi (Gioia del Colle 12-14 novembre 1987), Bari 1989, pp. 69-90.
- RICCIARDI 2001: A. RICCIARDI, "Abitazione e necropoli", in A. DAMATO (a cura di), *Un luogo della Peucezia. Le scoperte archeologiche in contrada Bigetti*, Palo del Colle 2001, pp. 28-61.
- RICCIARDI 2013: A. RICCIARDI, "Le tombe infantili della necropoli di Rutigliano-Purgatorio", in G. ANDREASSI, A. COCCHIARO, A. DELL'AGLIO (a cura di), *Vetustis novitatem. Temi di antichità e archeologia in ricordo di Grazia Angela Maruggi*, Taranto 2013, pp. 165-170.
- Rutigliano* 2006: E.M. DE JULIIS (a cura di), *Rutigliano I. La necropoli di contrada Purgatorio. Scavo 1978*, catalogo del Museo Nazionale di Taranto II, 2, Taranto 2006.
- SALIBRA 2016: R. SALIBRA, *La necropoli di passo marinaro a Camarina. Campagna di scavo 1972-1973*, Roma 2016.
- SCOTT, MOORE 1997: E. SCOTT, J. MOORE (a cura di), *Invisible people and processes. Writing gender and childhood into European archaeology*, London 1997.
- SEMERARO 1990: G. SEMERARO, "Fondo Melliche. Aree culturali e necropoli", in F. D'ANDRIA (a cura di), *Archeologia dei Messapi*, catalogo della mostra (Lecce, Museo Provinciale "Sigismondo Castromediano", 7 ottobre 1990-7 gennaio 1991), Bari 1990, pp. 57-157.
- SHEPHERD 1995: G. SHEPHERD, "The pride of most colonials. Burial and religion in the Sicilian colonies", in *ActaHyp* 6, 1995, pp. 51-82.
- SHEPHERD 2006: G. SHEPHERD, "Dead but not buried? Child disposal in the Greek west", in E. HERRING, I. LEMNOS, F. LO SCHIAVO (a cura di), *Across frontiers. Etruscans, Greeks, Phoenicians and Cypriots. Studies in honour of David Ridgway and Francesca Romana Serra Ridgway*, London 2006, pp. 311-325.
- Silbion* 1997: A. CIANCIO (a cura di), *Una città tra Greci e indigeni*, Bari 1997.
- SOFEAR-DEREVENSKY 2000: J. SOFEAR-DEREVENSKY, *Children and Material Culture*, Londra 2000.
- SOPPELSA 2014: G. SOPPELSA, "Caratteri culturali della comunità del pianoro di Serra di Vaglio (PZ) nel VI sec. a.C.", in G. GRECO, B. FERRARA (a cura di), *Segni di appartenenza e identità di comunità nel mondo indigeno*, Atti del Seminario di studi (Napoli 6-7 luglio 2012), Pozzuoli 2014, pp. 291-328.
- SPATAFORA 2012: F. SPATAFORA, "Interrelazioni e commistioni nella Sicilia nord-occidentale di età arcaica: i contesti funerari come indicatori archeologici", in *Aristonothos. Scritti per il Mediterraneo antico* 7, 2012, pp. 59-90.

- SPATAFORA 2014: F. SPATAFORA, “Seppellimenti infantili nella necropoli punica di Palermo”, in C. TERRANOVA (a cura di), *La presenza dei bambini nelle religioni del Mediterraneo antico. La vita e la morte, i rituali e i culti tra archeologia, antropologia e storia delle religioni*, Roma 2014, pp. 291-310.
- TARDUGNO 2011: M.L. TARDUGNO, “Atena Lucana: una necropoli indigena ai margini del Vallo di Diano”, in M. OSANNA, M. SCALICI (a cura di), *Lo Spazio della Memoria. Necropoli e rituali funerari nella Magna Grecia indigena*, Atti della tavola rotonda (Matera 11 dicembre 2009), Matera 2011, pp. 53-64.
- TARDUGNO 2014: M.L. TARDUGNO, “Una comunità nel Vallo di Diano: caratteri identitari di Atena Lucana”, in G. GRECO, B. FERRARA (a cura di), *Segni di appartenenza e identità di comunità nel mondo indigeno*, Atti del Seminario di studi (Napoli 6-7 luglio 2012), Pozzuoli 2014, pp. 235-257.
- TINÈ-BERTOCCHI 1985: F. TINÈ-BERTOCCHI, *Le necropoli daunie di Ascoli Satriano e Arpi*, Genova 1985.
- TOGNINELLI 2004: P. TOGNINELLI, “La necropoli arcaica in località San Salvatore a Timmari”, in *Siris* 5, pp. 69-157.
- TULLIO 2008: A. TULLIO, *Cefalù. La necropoli ellenistica I*, Roma 2008.
- VASSALLO 2014a: S. VASSALLO, “Le sepolture dei bambini nella necropoli di Himera: dati preliminari”, in C. TERRANOVA (a cura di), *La presenza dei bambini nelle religioni del Mediterraneo antico. La vita e la morte, i rituali e i culti tra archeologia, antropologia e storia delle religioni*, Roma 2014, pp. 257-290.
- VASSALLO 2014b: S. VASSALLO, “Indigeni ad Himera? Il ruolo dei Sicani nelle vicende della colonia”, in G. GRECO, B. FERRARA (a cura di), *Segni di appartenenza e identità di comunità nel mondo indigeno*, Atti del Seminario di studi (Napoli 6-7 luglio 2012), Pozzuoli 2014, pp. 355-368.
- Veder greco* 1988: AA. VV., *Veder greco: le necropoli di Agrigento*, Mostra Internazionale (Agrigento 2 maggio-31 luglio 1988), Roma 1988.
- VISCO 2005-06: S. VISCO, *Le sepolture infantili all'interno delle necropoli della Sicilia greca in età arcaica*, Tesi di dottorato in Scienze Archeologiche e Storico-Artistiche (Archeologia della Magna Grecia), Università degli Studi di Napoli Federico II, a.a. 2005-06.

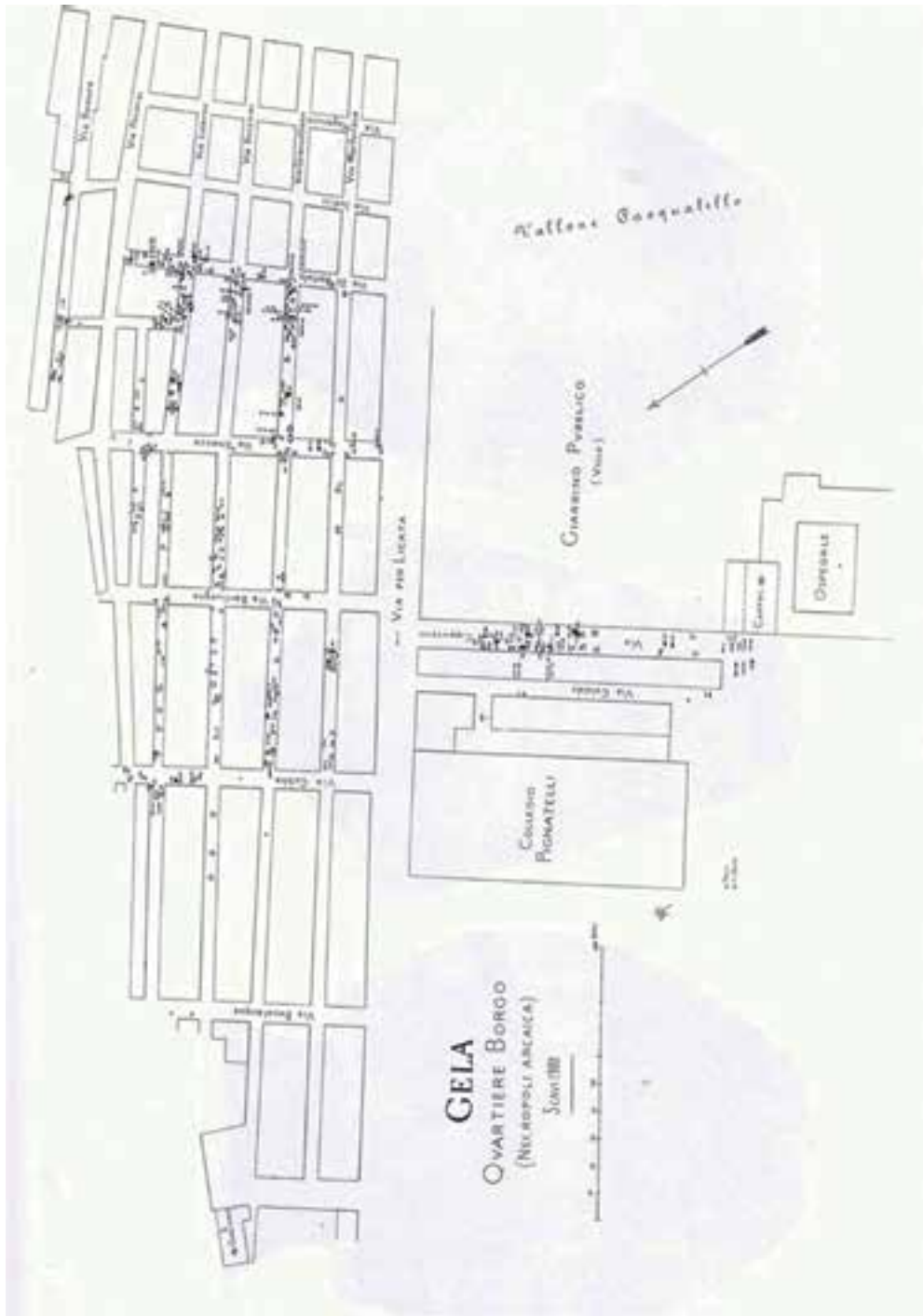


Fig. 1. Gela. Necropoli del Borgo, planimetria (ORSI 1906, tav. IV)



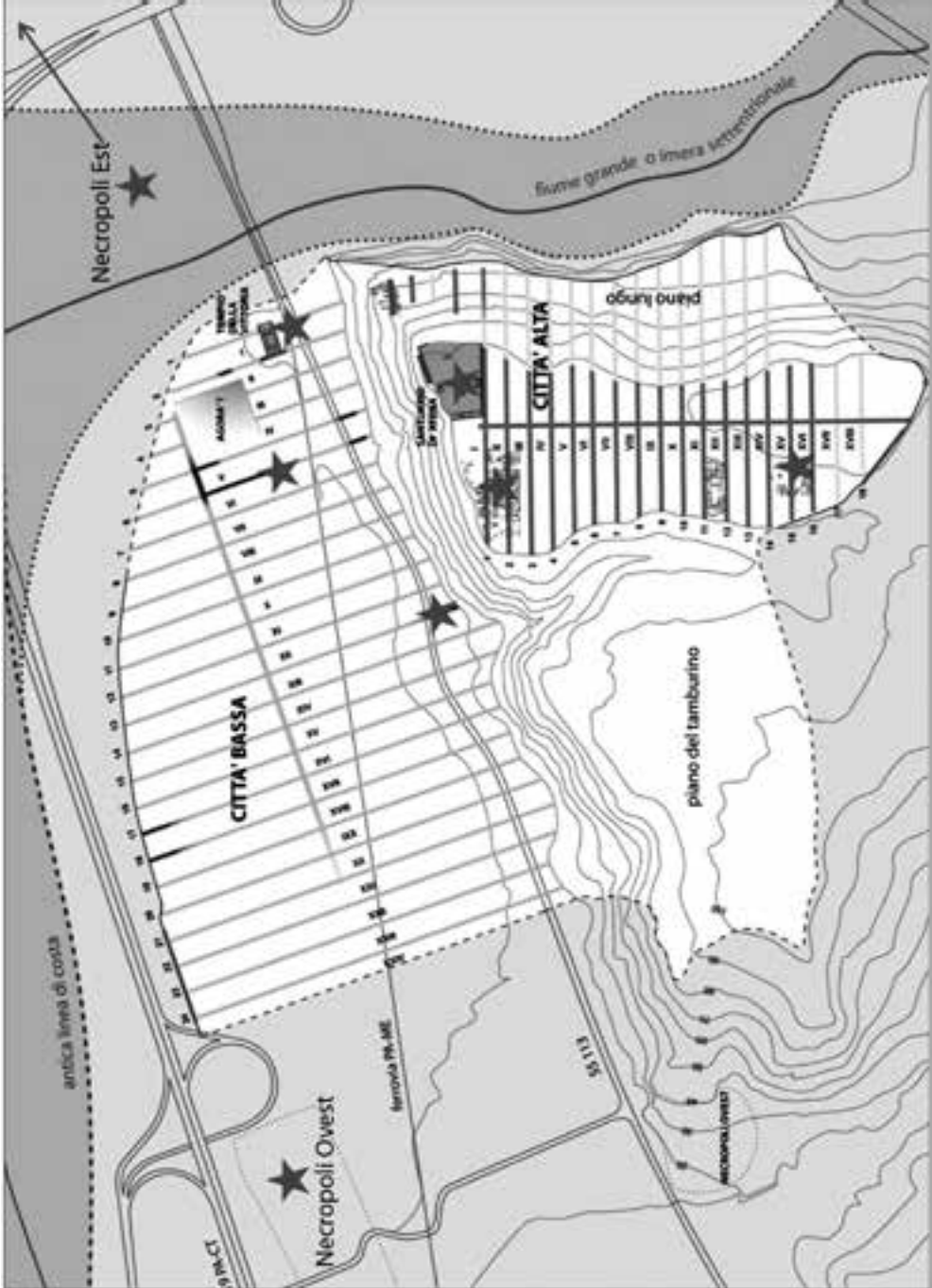


Fig. 2. Himera. Planimetria (VASSALLO 2014b, fig. 2)

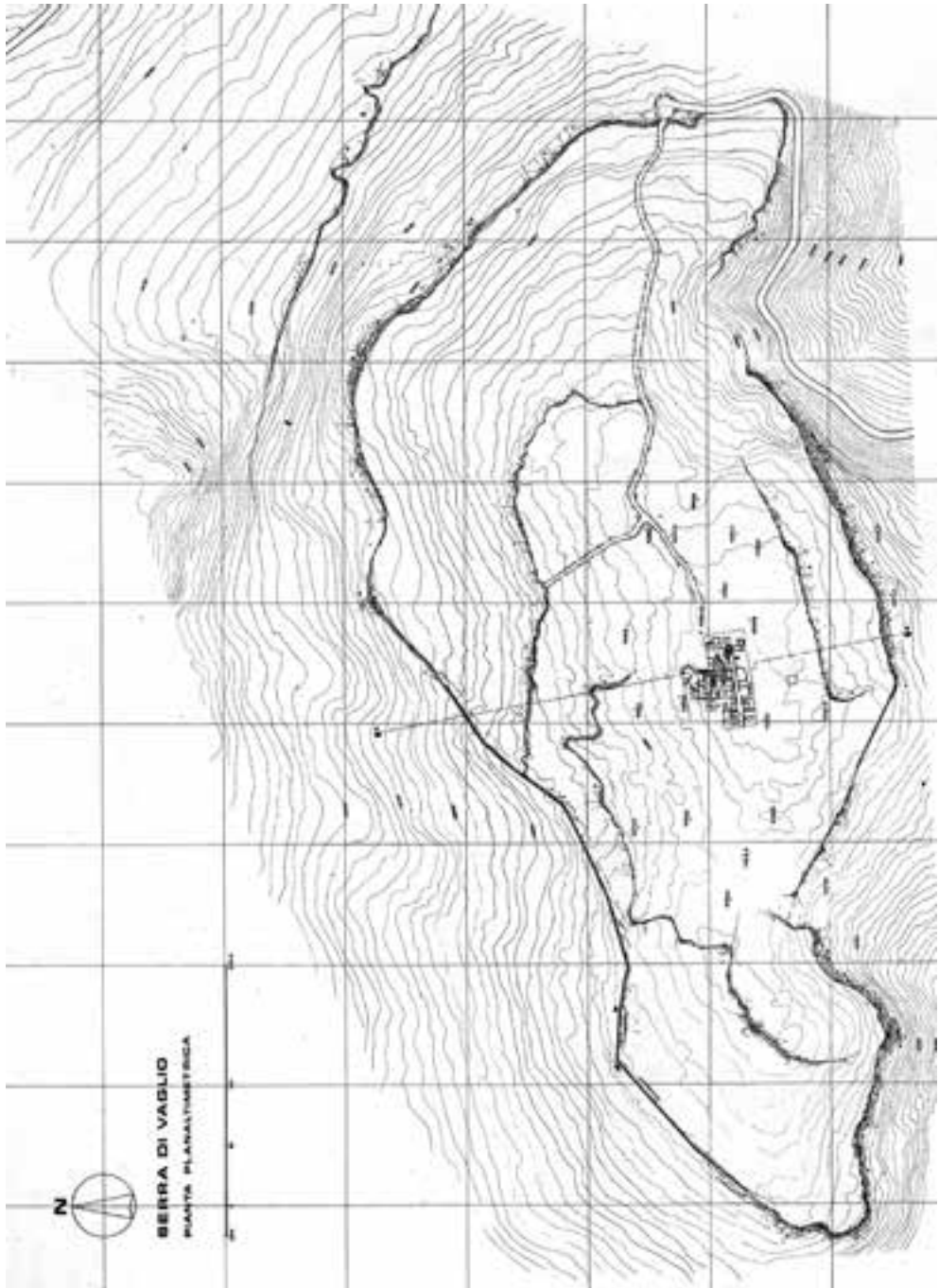


Fig. 3. Serra di Vaglio. Restituzione fotogrammetrica del sito (GRECO 2014, fig. 1)

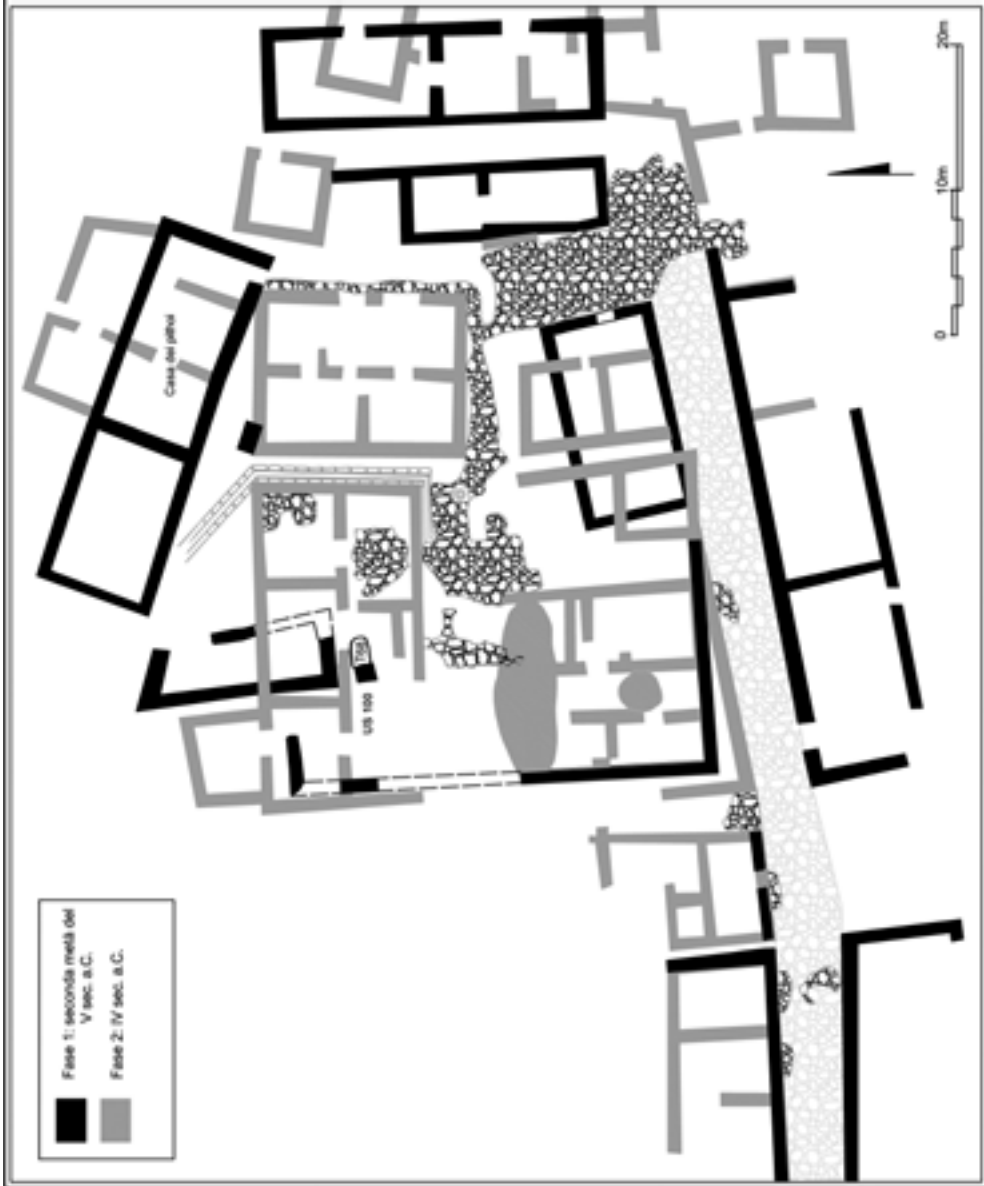


Fig. 4. Serra di Vaglio. Planimetria dell'abitato tra la fine del V e il IV sec. a.C. (GRECO 2014, fig. 3)



Fig. 5. Serra di Vaglio. Tomba 68, corredo (GRECO 2014, fig. 9)



Fig. 6. Himera. Esempificazione di *Guttus* (VASSALLO 2014a, fig. 12)

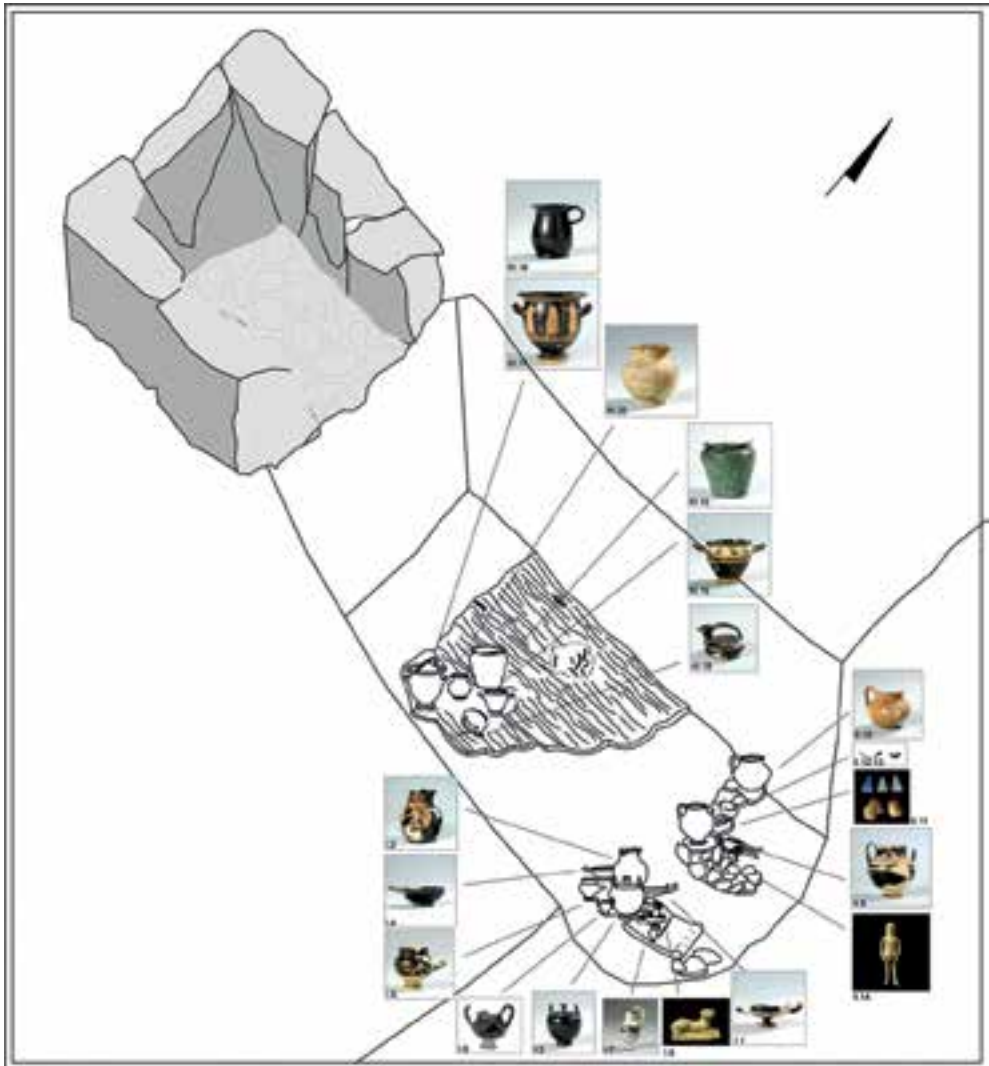


Fig. 7. Serra di Vaglio. Tomba 68, ricomposizione del corredo (GRECO 2014, fig. 7)



Per vedere il filmato integrale della relazione inquadrare con un'applicazione dedicata il QR Code sovrapposto all'immagine

**LE SEPOLTURE DEI BAMBINI DI NOCETUM TRA EPOCA MEDIEVALE E MODERNA:  
PRATICHE DEPOSIZIONALI E MONETE D'ACCOMPAGNAMENTO COME SEGNI D'AMORE**

*Premessa*

Il progetto di ricerca avviato nel 2012 sulla chiesa dei Santi Filippo e Giacomo di Nosedo, ubicata nella periferia sud di Milano vicino a Chiaravalle, ha portato nel 2013 allo svolgimento dello scavo archeologico, condotto dall'allora Soprintendenza Archeologia della Lombardia insieme all'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano<sup>1</sup>.

Le indagini hanno visto l'utilizzo di un approccio multi e interdisciplinare con approfondimenti di tipo antropologico e analisi archeometriche che hanno consentito di documentare e inquadrare più precisamente i contesti messi in luce nel corso dei lavori<sup>2</sup>. Gli scavi hanno riguardato unicamente l'aula del piccolo edificio di culto di XIII secolo, che si estende 9x5 m per una profondità di circa 70 cm, senza esaurire il deposito archeologico che, nella porzione indagata, copre un ampio arco cronologico che si estende dall'epoca tardo antica-altomedievale fino all'età moderna (*Figg. 1-2*). Nello specifico si sono potute documentare 83 sepolture inquadrate tra la metà del XV e gli inizi del XVII secolo, le quali hanno trovato intorno a una inumazione assai più antica il loro polo d'attrazione.

È stata inoltre identificata una fase di frequentazione precedente alla costruzione della chiesa, riconoscibile in alcuni lacerti murari e tre sepolture in cassa laterizia, di cui in questa sede verrà presa in esame soltanto la tomba 2<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Lo scavo è stato svolto con la direzione scientifica della Dott.ssa Anna Maria Fedeli dell'allora Soprintendenza per i Beni Archeologici della Lombardia d'intesa con la Prof.ssa Silvia Lusuardi Siena dell'Università Cattolica di Milano, cattedra di Archeologia Medievale. La direzione tecnica di scavo è stata affidata a Federica Matteoni, con la collaborazione di Elena Dellù ed Elisa Grassi; allo scavo e all'analisi dei reperti hanno collaborato studenti di archeologia della laurea Magistrale in Archeologia e Storia dell'arte e della Scuola di Specializzazione in Beni Archeologici dell'Università Cattolica di Milano. Le indagini sul campo e le ricerche che ne sono seguite nel 2014 sono state possibili grazie a finanziamenti ottenuti dall'Associazione *Nocetum* attraverso il bando di Fondazione Telecom Italia e di Fondazione Cariplo. L'analisi antropologica e i restauri dei reperti hanno utilizzato i finanziamenti di Regione Lombardia per il progetto *Il patrimonio archeologico dell'antica Chiesetta dei SS. Filippo e Giacomo torna a vivere per la città di Milano, in vista di EXPO 2015, nell'ambito del bando per la promozione di interventi di valorizzazione del patrimonio archeologico e dei siti UNESCO lombardi anno 2013*. Le fotografie sono fornite su gentile concessione della Soprintendenza Archeologia, Belle Arti e Paesaggio per la città metropolitana di Milano e del Laboratorio di Archeologia dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano. Per un affondo sulle ricerche condotte si vd. LUSUARDI-SIENA, MATTEONI 2015; LUSUARDI-SIENA, MATTEONI 2017a.

<sup>2</sup> Gli studi antropologici sono stati condotti, per la tomba 2, dal Laboratorio di Antropologia e Odontologia Forense (LABANOF) dell'Università degli Studi di Milano e curati dalla Prof.ssa Cristina Cattaneo, e per le ulteriori tombe dall'ANTHROPOZOLOGICA, Laboratorio di antropologia e bioarcheologia s.n.c. di Elena Bedini e Emmanuele Petiti, che hanno anche coordinato le analisi archeometriche e paleogenetiche sui resti umani. Le analisi al <sup>14</sup>C sono state eseguite presso il CEDAD (Centro di Datazione e Diagnostica dell'Università del Salento, Prof. Calcagnile) e presso il Beta Analytic Radiocarbon Dating Laboratory di Miami. Le analisi paleogenetiche sono state condotte dalla Dott.ssa Elena Pilli, presso il Laboratorio di Antropologia Molecolare del Dipartimento di Biologia dell'Università di Firenze diretto dal Prof. David Caramelli; quelle paleonutrizionali dai Dott. Fulvio Bartoli e Alessandra Bacci presso il Laboratorio di Paleonutrizione del Dipartimento di Biologia dell'Università di Pisa. A tutti loro un sentito ringraziamento per la collaborazione e l'affiatamento che si è creato nello svolgimento di questo progetto di ricerca.

<sup>3</sup> Vd. *infra*.



Le particolari pratiche funerarie adottate per le salme dei neonati e dei bambini morti prematuramente verranno presentate in questa sede con lo scopo di fornire una rilettura interdisciplinare dei dati che, prendendo avvio dai risultati archeologici, è poi proseguita verso studi di antropologia fisica e culturale e ha condotto a un'ultima analisi a ricostruzioni demologico-sociali.

*Un'antica deposizione di particolare rispetto*

Lo scavo ha consentito di far emergere delle strutture preesistenti, verosimilmente da ricondurre a un'aula più antica forse dedicata all'Arcangelo Michele<sup>4</sup>, inglobate nella costruzione della chiesa medievale. La datazione di quest'ultima, la cui attestazione nelle fonti documentarie risale al 1251<sup>5</sup>, è stata confermata dall'analisi di una trave lignea originaria conservata nel perimetrale meridionale dell'aula e inquadrata tra 1210 e 1310<sup>6</sup>, stabilendo quindi la costruzione o ricostruzione dell'edificio prima della metà del XIII secolo<sup>7</sup>.

Attorno e dentro questo primitivo luogo di culto sono state deposte tombe in cassa laterizia, attribuite alla stessa fase cimiteriale in base alla tecnica costruttiva: tra di esse la tb. 2, l'unica indagata durante le indagini archeologiche, era posizionata all'interno dell'aula nei pressi della controfacciata ed era originariamente coperta da due lastre litiche in serizzo, di cui una rimossa parzialmente in epoca moderna<sup>8</sup> (Figg. 3-4).

Questa struttura, certamente la più monumentale tra quelle documentate e ancora oggi musealizzata all'interno della chiesa (lunghezza 2 m, larghezza 0,80 m, profondità 0,42 m), era originariamente sigillata da due lastre in serizzo, di cui quella più occidentale copriva buona parte della superficie tombale e non venne mai movimentata, mentre quella collocata a est subì uno spostamento alla metà del XVI secolo in occasione della riapertura della deposizione<sup>9</sup>. I perimetrali della tomba risultavano realizzati con laterizi di pezzatura disomogenea impiegati prevalentemente di testa, legati da sedimento a matrice limo-sabbioso bruno scuro. Il fondo della sepoltura, invece, era costituito da laterizi (dal modulo 40x30 cm) sia integri sia in frammenti giustapposti e intervallati da scaglie di laterizi negli spazi di risulta; questi mattoni erano sicuramente di reimpiego in quanto presentavano, sulle facce a vista, tracce di malta bianca, legante che non corrisponde a quello usato nei perimetrali della tomba stessa. La sepoltura accoglieva all'interno un corpo in connessione anatomica deposto supino, con il capo leggermente sollevato – forse per la presenza di un cuscino in materiale deperibile che purtroppo non ha lasciato tracce – con le braccia allineate lungo i fianchi e gli arti inferiori distesi con i piedi sovrapposti. La sepoltura è

<sup>4</sup> LUSUARDI-SIENA 2012, p. 20; LUSUARDI-SIENA, MATTEONI 2015, pp. 17-33.

<sup>5</sup> In un documento che regola il passaggio di terre tra gli abitanti di Nosedo e la chiesa di San Donato in Strada viene menzionata una *ecclesie Sancti Angelli sive Sancti Iacobi et Feripi de loco Noxeda* (cfr. DEL BO 2012, p. 80, e nt. 7, dove correttamente si argomenta perché leggere *ecclesia*).

<sup>6</sup> GREPPI 2012, pp. 177-183.

<sup>7</sup> LUSUARDI-SIENA, MATTEONI 2017b, pp. 34-37.

<sup>8</sup> Vd. *infra*.

<sup>9</sup> Vd. *infra*.

stata documentata, oltre che con le consuete metodologie archeologiche, anche attraverso una scansione 3D tramite laser scanner Konica Minolta Vivid i-910, grazie alla collaborazione con il Laboratorio di Antropologia e Odontologia Forense dell'Università Statale di Milano. Tale strumentazione ha consentito di effettuare una scansione tridimensionale sia dello spazio tombale, sia del soggetto depresso, offrendo la possibilità non solo di riprodurre digitalmente su monitor il contesto in esame, ma anche di riesaminarlo in futuro con studi più approfonditi<sup>10</sup>.

L'analisi antropologica ha poi consentito di ricostruire, sia attraverso analisi macroscopiche (metodo Lovejoy) sia microscopiche (metodo Kerley-Ubelaker applicato sugli osteoni secondari), il profilo biologico del defunto: una donna di circa 70 anni d'età, sul cui corpo sono stati riscontrati segni di artrosi, edentulia, usura dentaria ed entesopatie in corrispondenza di entrambe le estremità acromiali delle clavicole, oltre a una placca pleurica calcificata<sup>11</sup> (*Fig. 5*). Questa è stata sottoposta a una indagine al microscopio elettronico a scansione combinato con spettrometria a dispersione di energia (SEM-EDS), che ha permesso di appurare la presenza di calcio, fosforo e residui di silicio, alluminio e magnesio, consentendo di ricondurre tale calcificazione a una patologia polmonare causata dall'inalazione di polvere minerale, probabilmente di asbesto (*Figg. 6-7*). Clinicamente quest'ultima è correlata con una diminuzione della ventilazione polmonare, e quindi con difficoltà nella respirazione (dispnea), e possibile evoluzione in un quadro di fibrosi polmonare che potrebbe aver provocato la morte della defunta<sup>12</sup>. Le analisi al <sup>14</sup>C condotte sui resti scheletrici hanno fornito datazioni non univoche e oscillanti tra V e inizi XI secolo, per le quali ci riproponiamo di indagare ulteriormente: una prima analisi ha avuto come esito il range 340-425 d.C. (al 95% di probabilità) con intersezione tra datazione al radiocarbonio e curva di calibrazione al 400 d.C.; la seconda il range 892-1020 d.C. (al 95,4 % di probabilità)<sup>13</sup>.

Tali analisi archeometriche, pur nella loro diversità di esito, in ogni caso attestano la preesistenza di diversi secoli della tb. 2 rispetto all'edificio di culto medievale: il posizionamento della struttura tombale, coperta da due lastre litiche giustapposte, e ubicata a circa 35 cm dal fronte dell'aula – e dunque in una zona ben visibile dall'ingresso al luogo sacro – lascia intendere infatti che vi era necessariamente memoria di questa donna sepolta, che presumibilmente doveva rivestire un importante ruolo per la comunità di Nosedo, che ne aveva particolare devozione<sup>14</sup>.

S.L.S.

<sup>10</sup> SGUAZZA ET AL. 2017, pp. 55-56.

<sup>11</sup> SGUAZZA ET AL. 2017, pp. 55-60.

<sup>12</sup> SGUAZZA ET AL. 2017, pp. 55-60.

<sup>13</sup> Il campionamento dei resti scheletrici è stato effettuato dal LABANOF; la prima analisi è stata condotta dal Beta Analytic Radiocarbon Dating Laboratory di Miami; la seconda analisi è stata condotta dal CEDAD (Centro di Datazione e Diagnostica dell'Università del Salento, Prof. Calcagnile); per ulteriori riflessioni sull'esito di queste analisi si veda LUSUARDI-SIENA, MATTEONI 2017b, pp. 33-34.

<sup>14</sup> Se si fa risalire la deposizione del corpo al V secolo d.C. dovrebbe certamente essere rivalutato il ritrovamento dell'iscrizione cristiana del 536 d.C. durante gli scavi ottocenteschi e ritenuta, in via ipotetica, come proveniente dalla chiesa di San Giorgio, la sepoltura del vescovo Onorato (VI secolo); LUSUARDI-SIENA 2012, p. 21; RADAELLI, GRASSI, AIROLDI 2017, pp. 19-21.

*Piccoli defunti da accompagnare e proteggere nel loro ultimo viaggio*

Le fonti documentali attestano che nella seconda metà del XIII secolo il borgo di Nosedo divenne grangia, ovvero grande azienda agricola dipendente dal non distante monastero di Chiaravalle, presentando però una peculiarità, in quanto, a differenza delle altre grange dell'abbazia, era dotato di una chiesa<sup>15</sup>.

Lo scavo stratigrafico condotto ha consentito di mettere in luce le fondazioni della fabbrica duecentesca, ma non avendo esaurito il deposito stratigrafico, non è stato possibile documentare la stratificazione in fase con la costruzione e i primi momenti di vita dell'edificio di culto. Invece, per le fasi successive, le informazioni risultano maggiori e ricche di dettagli che ci consentono di ricostruire non solo le sequenze stratigrafiche e costruttive del corpo di fabbrica, ma anche i profili biologici delle persone che vissero nella grangia, tutto ciò grazie al rinvenimento di un significativo quantitativo di sepolture<sup>16</sup>.

Nello specifico, per quanto riguarda la metà e la fine del XIV secolo la chiesa di Nosedo risulta decorata con affreschi, messi in luce nei restauri del 1985, ancora visibili nell'area presbiteriale e sulla parete sud, la quale presenta analogie stilistiche con i cicli pittorici di Chiaravalle stessa e della vicina Viboldone<sup>17</sup>. Gli affreschi nella piccola chiesa lasciano ipotizzare la presenza di una facoltosa committenza che lasciò traccia della sua presenza nell'unico edificio religioso oggi attestato per la grangia di Nosedo, che già dipendeva dalla pieve di San Donato, in cui era compresa dal 1398 anche l'abbazia di Chiaravalle con le sue pertinenze<sup>18</sup>.

Le ulteriori informazioni relative alla frequentazione dell'edificio di culto sono da ricondurre all'utilizzo funerario dell'aula ricavato dai dati stratigrafici emersi durante gli scavi, grazie ai quali è possibile inquadrare tra la prima metà del XV secolo e il XVII secolo un numero minimo di 83 persone. Attraverso una rilettura congiunta dei dati stratigrafici con quelli numismatici (nelle tombe sono state rinvenute ben 20 monete in giacitura primaria e secondaria<sup>19</sup>) unitamente ai risultati delle analisi archeometriche<sup>20</sup>, è stato possibile definire sei fasi deposizionali (*Fig. 8*). Le sepolture, pertanto, si sono succedute in un intervallo cronologico di circa 150-170 anni e in media ciascuna nuova inumazione avveniva a circa 2 anni di distanza da quella che l'aveva preceduta<sup>21</sup>. È tuttavia da osservare che in questo arco di tempo si sono registrati almeno due momenti di epidemie o comunque di decessi molto ravvicinati nel tempo, nei quali le inumazioni sono

<sup>15</sup> RADAELLI 2013-14, pp. 46-48; DEL BO 2012, pp. 56-64.

<sup>16</sup> LUSUARDI-SIENA, MATTEONI 2017b, pp. 29-48.

<sup>17</sup> L'opera è di una bottega lombarda che recepisce e declina il linguaggio pittorico dei maestri fiorentini a Chiaravalle e di Giusto de' Menabuoi a Viboldone (VILLA 2015, pp. 35-43).

<sup>18</sup> ARISI-ROTA 2012, pp. 114-121.

<sup>19</sup> FACCHINETTI 2017, pp. 49-53.

<sup>20</sup> Sono state condotte analisi al <sup>14</sup>C anche sulle tb. 20 che hanno restituito periodizzazioni piuttosto ampie tra la fine del XV secolo e la metà del XX secolo, con una probabilità al 35.1% di datazione tra 1495 e 1601, che è la più plausibile dato che nella tomba era conservata in giacitura primaria un denaro di Giovanni Galeazzo Sforza e Ludovico Maria Sforza emesso tra 1481 e 1494 (FACCHINETTI 2017, p. 52).

<sup>21</sup> BEDINI, PETTI 2017, p. 62.

state praticate all'interno di fosse collettive ricavate lungo le mura perimetrali dell'aula<sup>22</sup>. L'analisi antropologica condotta sull'intero campione ha confermato quanto attestato dalle fonti documentali, in quanto gli individui non hanno mostrato un quadro di persone socio-economicamente sfavorite e impegnate in pesanti attività lavorative o con particolari rischi, ma uno *status* sociale di livello medio-alto<sup>23</sup>. Oltretutto nella loro dieta ha rivestito un ruolo centrale il consumo di carne rossa, accompagnato probabilmente anche da quello di legumi, frutta secca e crostacei; i cibi di origine vegetale come le verdure e la frutta fresca, ma anche il pesce, hanno svolto invece un ruolo piuttosto secondario. Tale quadro nutrizionale, non difforme tra soggetti maschili e femminili, esprime quindi uno straordinario benessere alimentare, caratterizzato da un accesso privilegiato alle risorse proteiche di origine animale, opulento, ma non diversificato e nettamente sbilanciato a scapito degli apporti vegetali, tutti elementi che potrebbero essere posti in correlazione con una prospettiva di vita non troppo lunga a causa delle note patologie correlate all'eccessivo consumo di carni rosse<sup>24</sup>. Focalizzando l'attenzione sulla topografia delle sepolture all'interno dell'aula si evince che a partire dalla metà del XV secolo (Prima Fase) la tb. 2, in precedenza descritta, costituisce un polo catalizzatore per la deposizione di individui subadulti, in quanto la stessa viene parzialmente smontata lungo la sua spalletta sud per deporre un soggetto di età perinatale (tb. 38), il cui corpo fu poi coperto da un laterizio originariamente parte della tomba stessa (Fig. 9). Allo stesso periodo sono da attribuire le deposizioni in addosso alla cassa strutturata di un neonato di 4 mesi (tb. 32) – che giaceva in nuda terra con un laterizio in testata come segnacolo – e di un bimbo di 18 mesi (tb. 28), adagiato in una piccola bara lignea (40x70 cm), della quale si sono rinvenuti i chiodi in ferro posti a perimetrare il piccolo corpo (Figg. 10-11). Quest'ultimo, il cui scheletro è stato recuperato in buono stato di conservazione, presentava le braccia incrociate al petto e arti distesi; nei pressi del bacino è stata recuperata una moneta assegnata alla prima metà del XV secolo<sup>25</sup>. La collocazione di questi tre individui, che rispettano la tb. 2 senza intaccarla, conferma dapprima la visibilità di questa sepoltura, le cui lastre di copertura dovevano essere a vista, perché forse in quota con il piano pavimentale, e inoltre segnala il rispetto per questa tomba che successivamente sarà anche riaperta, ma senza mai intaccarne lo scheletro originario, sempre mantenuto integro e in connessione<sup>26</sup>. Nuove deposizioni infantili si osservano nella terza fase di utilizzo del sepolcreto, ossia dalla metà del XVI secolo<sup>27</sup>, momento in cui è stato possibile documentare la parziale

<sup>22</sup> LUSUARDI-SIENA, MATTEONI 2017b, pp. 44-46; BEDINI, PETITI 2017, p. 62; DELLÙ 2017, pp. 86-87. Per casi analoghi ad esempio vd. S. Vito a Calci, nei pressi di Pisa (FORNACIARI ET AL. 1986, pp. 79-80) o di S. Isidoro (MALLEGGI ET AL. 1994, pp. 123-124).

<sup>23</sup> BEDINI, PETITI 2017, pp. 61-82.

<sup>24</sup> BEDINI, PETITI 2017, p. 76.

<sup>25</sup> FACCHINETTI 2017, catalogo delle monete, n. 4.

<sup>26</sup> LUSUARDI-SIENA, MATTEONI 2015, pp. 18-19.

<sup>27</sup> Dallo scavo stratigrafico non emergono elementi per delineare con certezza i pavimenti interni alla chiesa: tuttavia dalla visita pastorale del 1566 emerge che alla chiesa mancano soffitti e pavimento, lasciando intendere che quest'ultimo non fosse strutturato, ma probabilmente definito solo da un battuto di terra. Solo nella visita del 1602 viene citato un pavimento *excementicium* "diseguale", quindi disomogeneo a causa dell'inserimento di sepolture?

riapertura della tb. 2: la lastra litica di copertura – posta a riparo degli arti inferiori della donna – fu fatta scivolare verso nord entro una fossa e all'interno della sepoltura stessa furono deposti, in rapida successione, dapprima il corpo di un subadulto di 12 anni, con spillone bronzeo rinvenuto nei pressi del bacino (tb. 25) e la cui salma fu parzialmente inserita, fino a comprenderne il capo, sotto la lastra litica occidentale senza spostarla dalla posizione originaria; ai piedi di quest'ultimo, nella stessa fossa, fu poi deposto un infante deceduto in età perinatale. Tali azioni di riapertura della tb. 2 e l'inserimento di ben due corpi all'interno di essa non andarono minimamente a intaccare i resti scheletrizzati dell'anziana donna che continuarono a preservare la connessione anatomica così come si è presentata fino allo scavo archeologico.

In un breve lasso di tempo si assiste alla deposizione di due ulteriori defunti in giovane età che vengono collocati sopra agli inumati della tb. 25: uno di 8 anni d'età alla morte, sepolto con un bissolo del XVI secolo (tb. 24)<sup>28</sup>, e un infante di soli tre mesi inumato entro cassetta lignea (tb. 10). Quest'ultima risultava adagiata proprio nello spazio originariamente occupato dalla lastra in serizzo di dimensioni minori posta nella porzione est della tb. 2, quasi come a proteggerlo ulteriormente deponendolo all'interno della cassa laterizia più antica.

La continua serie di seppellimenti di bambini nella porzione più orientale della tb. 2, internamente o appena all'esterno della stessa, ma con interventi contestuali, non prevede mai il sollevamento completo della copertura, né l'asportazione del corpo della donna, che viene sempre rispettato.

Infine, per quanto riguarda l'ultimo momento di deposizione (Sesta fase) si assiste all'inumazione in nuda terra di due soggetti, di cui uno di 5 anni (tb. 4) prossimo a uno di età perinatale (tb. 7), entrambi posti immediatamente a nord della tb. 2.

Sugli scheletri dei giovani individui deposti intenzionalmente dentro la tb. 2 si è deciso di condurre analisi paleogenetiche volte alla ricostruzione del loro DNA mitocondriale (mtDNA) per verificare un eventuale rapporto parentelare. Tra di essi non sembrano sussistere legami per linea materna, dal momento che, nonostante la maggior parte di loro appartenga allo stesso aplogruppo H, afferiscono a sotto-aplogruppi differenti e quindi con profili mitocondriali diversi. La prevalente appartenenza all'aplogruppo H non appare tuttavia significativa, poiché questo costituisce la linea più comune e diversificata in Europa, in gran parte del Medio Oriente e nella regione del Caucaso. Tali dati però non consentono di definire/escludere possibili relazioni di parentela per linea paterna tra i vari defunti, dal momento che la linea maschile (cromosoma Y) non è stata indagata<sup>29</sup>. Pertanto le dinamiche di deposizioni nei pressi di questa tomba attestano un rispetto quasi devozionale nei confronti della anziana donna e al contempo un senso di protezione per defunti morti prematuramente in tenera età. Le indagini archeologiche ci hanno quindi consentito di documentare tali pratiche funerarie a partire dal Quattrocento, ma non si può escludere che un futuro prosieguo delle attività di ricerca possa far emergere comportamenti analoghi anche per periodi precedenti<sup>30</sup>.

F.M.

<sup>28</sup> FACCHINETTI 2017, catalogo delle monete, n. 7.

<sup>29</sup> BEDINI, PETTI 2017, pp. 63-64.

<sup>30</sup> LUSUARDI-SIENA, MATTEONI 2017b, p. 37 e seg.

### *Gesti d'affetto per il superamento dello stadio liminale*

Le analisi antropologiche hanno identificato un numero minimo di individui pari a 83, di cui circa il 50 % corrisponde a subadulti tra l'età perinatale e i 15 anni<sup>31</sup>. Come osservato in precedenza, circa una decina di essi è stata deposta in prossimità o addirittura all'interno della più antica tomba tb. 2, mentre le restanti sepolture hanno visto una localizzazione in prevalenza nella porzione centro-orientale dell'edificio e, più limitatamente, in quella occidentale.

I piccoli defunti sono stati inumati prevalentemente con le tradizionali pratiche deposizionali del periodo, ossia casse lignee o semplici fosse terragne, in alcuni casi, anche con laterizi in testata<sup>32</sup>.

Una peculiarità riscontrata è stata quella della deposizione, in contesti così tardi, di monete bronzee ad accompagnamento dei defunti<sup>33</sup>. Complessivamente sono state rinvenute 20 monete e tra queste otto erano in giacitura primaria: tre nelle tombe di individui in età perinatale o neonatale (tb. 8, 14, 28), tre in quelle di subadulti tra i 10 e i 14 anni (tb. 13, 19B, 20) e in due soli casi in quelle di adulti (tb. 17, 30) (Fig. 12). Questi oggetti, posti tra le mani o rinvenuti in prossimità del bacino, ricordano la pratica di dotare i defunti di un obolo viatico, gesto noto fin dall'antichità e ripreso in contesti italiani bassomedievali e di epoca moderna verosimilmente con un significato differente rispetto alla tradizionale offerta a Caronte<sup>34</sup>. È infatti probabile che l'elemento metallico di forma circolare (da sempre considerato apotropaico) venga ancora sporadicamente deposto in sepolture cristiane riattualizzando un'antica tradizione "pagana". Nel sepolcreto di Nosedo questa particolare pratica funeraria sembra adottata dalla comunità quasi solo per le inumazioni di subadulti, come a protezione e dimostrazione dell'affetto dei genitori o dei familiari<sup>35</sup>.

Tra i rituali di seppellimento si rinviene anche un'altra antica pratica, ossia la deposizione in coppo: a Nosedo sono stati rinvenuti due infanti con moneta, di cui uno (tb. 8) protetto da un coppo usato come copertura e uno adagiato al suo interno (tb. 14)<sup>36</sup>. Il primo caso pare rimandare alla pratica delle sepolture *sub stillicidio*<sup>37</sup>, un rituale il cui ricordo è ormai offuscato e semplificato nei gesti attraverso una *pars pro toto*, ossia il coppo per il tetto. Nel secondo caso, invece, sembra di scorgere una particolare attenzione dei familiari nel voler deporre per un'ultima volta il corpo dell'amato figlio dentro una culla come per assicurarne una maggiore protezione (Figg. 13-14).

<sup>31</sup> BEDINI, PETITI 2017, p. 64.

<sup>32</sup> DELLÙ 2017, pp. 83-90; DELLÙ, MATTEONI, LUSUARDI 2017, pp. 254-257.

<sup>33</sup> Vd. *infra*.

<sup>34</sup> Per un approfondimento archeo-antropologico circa le tipologie funerarie e le pratiche rituali si vd. DELLÙ 2017.

<sup>35</sup> DELLÙ 2017, pp. 90-95; DELLÙ, MATTEONI, LUSUARDI 2017, pp. 254-257.

<sup>36</sup> Casi analoghi sono stati rinvenuti a S. Pietro all'Olmo (Cornaredo, MI) (ZOPFI ET AL. 2011), a San Martino in Biassono (MB) (GUIDI 2010-2011, pp. 263-271), a Torba (VA) (BROGIOLO ET AL. 2015, pp. 35-36) e a San Biagio in Cittiglio (VA) (comunicazione orale di M. Licata, F. Muscolino, R. Mella Pariani e A. Cellina in occasione del convegno "Archeologia e paleobiologia in area prealpina", Brescia 13 gennaio 2017), e anche in Calabria, a San Niceto a Motta San Giovanni (RC) (COSCARELLA, MALLEGGNI, PAGNI 2003, pp. 753-760).

<sup>37</sup> DI NOLA 2006, p. 175.

Non è forse un caso che la maggior parte delle deposizioni di infanti insista nei pressi o addirittura all'interno della tb. 2, contenente i resti di una anziana donna, deposta diversi secoli prima<sup>38</sup>.

Il suo corpo e probabilmente la memoria di suoi gesti amorevoli (che oggi non possiamo più ricostruire con precisione) dovettero costituire un elemento attrattivo per la comunità della grangia che sentiva il bisogno di proteggere i più piccoli deponendoli a *contatto* (termine non usato casualmente, ma richiamando l'idea delle reliquie per contatto) e addirittura all'interno della tomba, riaperta più volte sul finire del medioevo e agli inizi dell'epoca moderna, senza violare lo scheletro ancora in connessione anatomica<sup>39</sup>. La protezione di questa figura femminile, che vegliava sui piccoli corpi morti prematuramente, è verosimilmente il manifesto gesto d'affetto parentale per assicurare ai piccoli un passaggio più sicuro all'Aldilà sorvegliato e accompagnato da una figura materna.

Grazie ai più recenti indirizzi interdisciplinari che stanno portando, in particolar modo per i contesti tombali, a riflessioni sempre più "demologico-sociali" abbiamo ritenuto utile non fermarci a una classica lettura archeologica. Oggigiorno lo sviluppo raggiunto dalle discipline umanistiche e scientifiche, che intervengono ogni qualvolta si riporta alla luce una sepoltura antica, deve necessariamente condurre a chiavi interpretative interdisciplinari, le quali devono essere finalizzate alla comprensione delle dinamiche sociali che si attivavano quando un individuo della comunità abbandonava la vita terrena per passare a quella ultraterrena<sup>40</sup>. Come già affermava Victor Turner sul finire degli anni '60 del Novecento

Il simbolismo che si riferisce alla persona liminale e che la circonda è complesso e bizzarro. È modellato in buona parte sui processi biologici umani [...]. Essi danno una forma esterna e visibile a un processo interno e concettuale [...]. I simboli [...] sono tratti dalla biologia della morte, della decomposizione, del catabolismo e di altri processi fisici di sapore negativo<sup>41</sup>.

La tipologia tombale, la posizione dei corpi e gli oggetti che in alcuni casi accompagnano i defunti costituiscono quindi indicatori importanti per comprendere come le famiglie, e più nello specifico la comunità di appartenenza, reagiscano di fronte alla morte di un proprio membro.

Benché il perire rappresenti un evento naturale nel ciclo della vita, in realtà da sempre costituisce un momento fortemente destabilizzante a causa dell'assenza di certezze sulle sorti dell'anima<sup>42</sup>; a tal proposito sia le discipline archeologiche che quelle antropologiche e sociali sembrano individuare la necessità da parte dei viventi di controllare e normare questo momento di passaggio, in particolar modo quando si

<sup>38</sup> Vd. *infra*.

<sup>39</sup> LUSUARDI-SIENA, MATTEONI 2017b, pp. 29-48.

<sup>40</sup> DELLÙ 2017, p. 91.

<sup>41</sup> TURNER 1967, p. 126.

<sup>42</sup> DELLÙ 2012, pp. 633-634.

tratta di bambini morti prematuramente che, in molti casi, potevano non essere stati ancora battezzati.

Inoltre, quando ci si confronta con sepolture di neonati e bambini nei primi mesi e anni di vita, non bisogna dimenticare che le tombe non rispecchiano la volontà dei piccoli, ma sono il risultato delle pratiche messe in atto dai parenti per garantire un corretto e, per quanto possibile, celere passaggio alla vita ultraterrena in modo tale che il defunto non venga bloccato in uno stadio liminale, ma assuma al più presto il suo nuovo *status*<sup>43</sup>.

A tal proposito risulta importante sottolineare quanto il rito battesimale in epoca cristiana abbia costituito uno *step* fondamentale per la sopravvivenza fisica del bambino e per la sua salvezza spirituale, in modo da non costringerlo eternamente nel Limbo<sup>44</sup> (*Fig. 15*). Per le epoche tardomedievale, moderna e contemporanea il confronto tra dato archeologico ed etnografico consente di comprendere sempre di più quanto la ritualità cristiana venga di sovente risemantizzata e magnificata da parte delle società del mondo rurale e preindustriale; battezzare un bambino ha la stessa potenza “concettuale” del fargli indossare i cosiddetti “abitini” o amuleti per allontanare il malocchio<sup>45</sup> (*Figg. 16-17*). Anche gli scongiuri verso le varie forme di “fascinazione” o “fattura”, a cui i bambini sono particolarmente esposti, sottolineano come la “carne battezzata” goda di particolari immunità, in quanto il rituale cristiano, avendo valenze esorcistiche, permette di risparmiare chi ha ricevuto il sacramento: in Lucania, ad esempio, si recita ancora

*Fascino che vai per via, da N.N. non ci andare perché è carne battezzata*<sup>46</sup>.

Le fonti del diritto canonico e analogamente gli studi di Antropologia culturale conservano di sovente traccia del permanere di tradizioni pagane in un mondo ormai formalmente cristianizzato – come ad esempio la pratica di accompagnare i defunti con monete – e forte è la preoccupazione da parte della Chiesa di debellare ogni forma di rituali superstiziosi<sup>47</sup>.

Ma agli occhi dei ceti subalterni tali gesti servono per portare a compimento tutte le fasi del rito di passaggio che dalla vita terrena conduce all’Aldilà. Ed è proprio tra la morte e l’assunzione del nuovo *status* da parte del defunto che – come sosteneva Van Gennep agli inizi del ’900 e a partire da lui molti altri studiosi<sup>48</sup> – si inserisce il cosiddetto stadio di transizione o stadio liminale in cui, in base alle credenze

<sup>43</sup> BAXTER 2005.

<sup>44</sup> LOMBARDI-SATRIANI, MELIGRANA 1982, pp. 84-85.

<sup>45</sup> LOMBARDI-SATRIANI, MELIGRANA 1982, pp. 84-85.

<sup>46</sup> Per un affondo sulle ricognizioni etnografiche che prendono in esame la “fascinazione” in relazione all’infanzia si vd. DE MARTINO 2001.

<sup>47</sup> Si segnalano ad esempio molti sinodi in cui la Chiesa reiterò il divieto: Sinodo di Ravenna (1593), Sinodo di Ferrara (1637), Sinodo di Piacenza (1646), Sinodo di Arezzo (1659); in altri sinodi si rimarcò, invece, il divieto di deporre oggetti dal chiaro valore superstizioso, come quelli di Palermo (1586), Albenga (1618), Monreale (1638). Si vd. DI NOLA 2006, pp. 662-663, nt. 76, 83-84.

<sup>48</sup> Per una trattazione dettagliata del rito di passaggio connesso alla morte si vd. VAN GENNEP 1909.



dei viventi, si può aiutare l'anima nel suo percorso di distacco dal mondo e nel raggiungimento del Paradiso.

Tuttora, acqua, pane, abiti di ricambio e monete sono di sovente inseriti nelle tombe e impiegati per consentire al defunto di distaccarsi dalla vita terrena e raggiungere la salvezza dell'anima<sup>49</sup>. Il percorso di norma è tanto più arduo quanto maggiori sono i peccati del defunto, tutto ciò che può aiutarlo viene quindi deposto con lui. In particolare la moneta, come pagamento del viaggio, viene quindi risemantizzata in chiave cristiana e in alcuni casi serve come compenso per l'angelo che accompagnerà l'anima<sup>50</sup> e, in altri, per retribuire San Giacomo di Compostela o San Pietro a conclusione del percorso da effettuare che, a seconda degli ambiti geografici di provenienza, dovrà prevedere l'attraversamento del Ponte di San Giacomo, il Ponte delle Anime o la Via Lattea<sup>51</sup>.

E.D.

### *Osservazioni conclusive*

Il caso di Nosedo sembra pertanto costituire un contesto significativo che, riletto con un approccio interdisciplinare, ha consentito di formulare ipotesi che vanno oltre il dato archeologico e di ricostruire delle pratiche funerarie che svelano l'amore dei familiari nei confronti dei loro piccoli figli mancati anzitempo.

Nello specifico le numerose sepolture di neonati e bambini che a diversi secoli di distanza vengono collocati in prossimità o all'interno della tb. 2, in alcuni casi accompagnati da monete, consentono di ipotizzare – anche sulla base delle due differenti datazioni fino a ora fornite dalle analisi al radiocarbonio – distinti scenari circa il significato e il ruolo “psico-sociale” svolto dai resti dell'anziana defunta. In un primo caso è possibile inquadrare la costruzione di un'aula di culto in un'area cimiteriale tardoantica con lo sviluppo di una particolare devozione verso l'inumata della tb 2<sup>52</sup>, una devozione degli abitanti del luogo protrattasi per secoli e rispettata anche durante la vita della grangia, fino all'intensivo uso funerario della chiesa attestato a partire, in base ai dati fino a ora emersi, almeno dal XV secolo. In un secondo caso, invece, se venisse confermata la datazione al X-inizi XI secolo, la

<sup>49</sup> Oltre alle monete deposte tra le mani o nel taschino di bluse o pantaloni, possono trovar posto nella sepoltura anche corde con nodi (fatti dalle persone che affidano una commissione all'anima del defunto che deve svolgerla per loro conto nella vita ultraterrena), il cero della Candelora e il ramo benedetto con cui si è aspersa la salma, giocattoli o palline di cera nelle sepolture infantili e, il più delle volte, in beni a cui il defunto è affezionato. Ampia è la bibliografia esistente, per un quadro generale a livello italiano ed europeo si vd. DI NOLA 2006, pp. 583-603 e per le monete si vd. nello specifico pp. 600-603; per l'ambito italiano si vd. LOMBARDI-SATRIANI, MELIGRANA 1982.

<sup>50</sup> DI NOLA 2006, pp. 662-663, nt. 84.

<sup>51</sup> Per un inquadramento dettagliato delle credenze popolari relative ai pagamenti per il raggiungimento della vita ultraterrena dal medioevo all'età contemporanea si vd. LOMBARDI-SATRIANI, MELIGRANA 1982; DI NOLA 2006, pp. 583-603. Nello specifico, per quanto concerne il pagamento a San Pietro, di particolare interesse è il rinvenimento francese di una tomba medievale in cui, all'interno del cranio del defunto, è stato ritrovato un pezzo d'oro con l'iscrizione *Tributum Petri* (SARTORI 1899, pp. 205-225).

<sup>52</sup> In questa ipotesi potrebbe essere rivalutato anche il ritrovamento dell'iscrizione cristiana del 536 d.C. trovata negli scavi ottocenteschi e ritenuta forse proveniente da San Giorgio l'altra chiesa di Nosedo, dove la tradizione vuole sepolto il vescovo Onorato (VI secolo): cfr. LUSUARDI-SIENA 2012, p. 21.

dinamica appena esposta subirebbe uno slittamento nel tempo di qualche secolo in avanti e ciò consentirebbe di inquadrarla in un periodo storico che vede anche in altri casi in Italia settentrionale – e non solo – lo sviluppo di un culto su sepolture (magari rinvenute casualmente in cimiteri più antichi) o reliquie ritenute in grado di proteggere la comunità di cui diventano un elemento di coagulo e di identità. Il posizionamento della tomba, coperta da due lastre litiche giustapposte, a circa 35 cm dal fronte dell'aula e dunque in una zona ben visibile dall'ingresso al luogo sacro, lascia intendere infatti che la memoria della donna sepolta nella tb. 2, di cui ignoriamo genesi e sviluppo, svolse un ruolo importante per la comunità di Nosedo che decise di eleggere come figura femminile protettrice nel rito di passaggio dei più piccoli. Pertanto sia la vicinanza di questi ultimi alla tb. 2 sia la moneta posta, in alcuni casi, nelle loro tombe svelano gesti e pratiche d'amore per agevolare uno dei più importanti riti di passaggio, ossia quello che dalla vita terrena conduceva a quella ultraterrena che, più che mai per gli infanti, doveva sembrare impervio e bisognoso di materno sostegno.

S.L.S.

E.D.

F.M.

SILVIA LUSUARDI SIENA  
 Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano  
 silvia.lusuardi@unicatt.it

ELENA DELLÙ  
 Soprintendenza Archeologia, belle arti e paesaggio per la città metropolitana di Bari  
 elena.dellu@beniculturali.it

FEDERICA MATTEONI  
 Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano  
 federica.matteoni77@gmail.com

## BIBLIOGRAFIA

- ARISI-ROTA 2012: A.P. ARISI-ROTA, "L'arte nella Valle dei Monaci: un percorso lungo la Vettabbia", in *La Valle dei Monaci*, Milano 2012, pp. 87-129.
- BAXTER 2005: J. BAXTER, *The Archaeology of Childhood*, Walnut Creek 2005.
- BEDINI, PETITI 2017: E. BEDINI, E. PETITI, "Vivere e morire a Nosedo tra la fine del medioevo e l'inizio dell'età moderna: le sepolture della chiesa dei Santi Filippo e Giacomo", in LUSUARDI-SIENA, MATTEONI 2017a, pp. 61-82.
- BROGIOLO ET AL. 2015: G.P. BROGIOLO, A. CHAVARRÍA, F. GIACOMELLO, M. MARINATO, "Scavi e ricerche 2013-2014 nel complesso di Torba (VA)", in P.A. ARTHUR, M. LEO-IMPERIALE (a cura di), *VII Congresso Nazionale di Archeologia Medievale* (Lecce 9-12 settembre 2015), Firenze 2015, pp. 34-38.
- COSCARELLA, MALLEGNI, PAGNI 2003: A. COSCARELLA, F. MALLEGNI, G. PAGNI, "Le sepolture di San Niceto (Motta San Giovanni, RC): metodologie e problematiche connesse all'antropologia sul campo", in *III Congresso Nazionale di Archeologia Medievale* (Salerno 2-5 ottobre 2003), Firenze 2003, pp. 753-760.

- DE MARTINO 2001: E. DE MARTINO, *Sud e magia*, Milano 2001.
- DEL BO 2012: B. DEL BO, “Nosedo: paesaggio ed economia all’ombra di Santa Maria di Chiaravalle”, in *La Valle dei Monaci*, Milano 2012, pp. 41-85.
- DELLÙ 2012: E. DELLÙ, “Pratiche di seppellimento”, in L. LUSUARDI-SIENA, C. GIOSTRA (a cura di), *Archeologia medievale e Trezzo sull’Adda. La necropoli in località Cascina San Martino, la chiesa di Santo Stefano e San Michele in Sallianense*, Milano 2012, pp. 629-634.
- DELLÙ 2017: E. DELLÙ, “Le tipologie di deposizione bassomedievale: una rilettura archeoantropologica”, in LUSUARDI-SIENA, MATTEONI 2017a, pp. 83-96.
- DELLÙ, MATTEONI, LUSUARDI-SIENA 2017: E. DELLÙ, F. MATTEONI, S. LUSUARDI-SIENA, “Il sepolcreto nella chiesa dei SS. Filippo e Giacomo di Nocetum (MI): dinamiche deposizionali tra alto medioevo ed età moderna”, in *III Ciclo di Studi Medievali*, Atti del Convegno (Firenze 8-10 settembre 2017), Firenze 2017, pp. 245-263.
- DI NOLA 2006: A. DI NOLA, *La nera signora. Antropologia della morte e del lutto*, Roma 2006.
- FACCHINETTI 2017: G. FACCHINETTI, “Prime considerazioni sulle monete rinvenute”, in LUSUARDI-SIENA, MATTEONI 2017a, pp. 49-54.
- FORNACIARI ET AL. 1986: G. FORNACIARI, F. BARTOLI, M.G. BROGI, A. MAZZA, L. POLLINA, “Il caso di S. Vito di Calci (Pisa): analisi antropologica e paleopatologica di una “fossa comune” basso medievale”, in *Strutture sanitarie a Pisa. Contributi alla storia di una città. Sec. XIII-XIX*, Pisa 1986, pp. 77-109.
- GUIDI 2010-2011: F. GUIDI, “Biassono (MB). Chiesa di S. Martino Vescovo”, in *Notiziario della Soprintendenza per i Beni Archeologici della Lombardia*, 2010-2011, pp. 263-271.
- LOMBARDI-SATRIANI, MELIGRANA 1982: L. LOMBARDI-SATRIANI, M. MELIGRANA, *Il ponte di San Giacomo. L’ideologia della morte nella società contadina del Sud*, Milano 1982.
- LUSUARDI-SIENA 2012: S. LUSUARDI-SIENA, “Nosedo nell’antichità. Alle origini della comunità Nocetum”, in *La Valle dei Monaci*, Milano 2012, pp. 17-23.
- LUSUARDI-SIENA, MATTEONI 2015: S. LUSUARDI-SIENA, F. MATTEONI, “Archeologia e Antropologia nella chiesa dei Santi Giacomo e Filippo a Nosedo”, in M. CANELLA, E. PUCCINELLI (a cura di), *Nutrire il territorio. Nuovi dialoghi metropolitani*, Milano 2015, pp. 17-34.
- LUSUARDI-SIENA, MATTEONI 2017a: S. LUSUARDI-SIENA, F. MATTEONI (a cura di), *Archeologia e Antropologia in dialogo. Lo scavo nella chiesa dei Santi Filippo e Giacomo di Nosedo*, Incontro di Studio (Soprintendenza per i Beni Archeologici della Lombardia, Milano 17 dicembre 2014), Milano 2017.
- LUSUARDI-SIENA, MATTEONI 2017b: S. LUSUARDI-SIENA, F. MATTEONI, “Dalla vita alla morte nella prospettiva dell’eternità. La ritualità funeraria nello scavo della chiesa dei Santi Filippo e Giacomo *prope Claravalem*”, in LUSUARDI-SIENA, MATTEONI 2017a, pp. 29-48.
- MALLEGNI ET AL. 1994: F. MALLEGNI, L. PAGLIALUNGA, D. RONCO, A. VITIELLO, “Su una sepoltura collettiva di bambini di epoca tardo medievale rinvenuta durante lo scavo archeologico di Piazza Dante a Pisa”, in *Rivista di Antropologia*, 1994, pp. 119-134.
- RADAELLI 2013-14: R. RADAELLI, *Il territorio di Nosedo (Milano) e la chiesa dei SS. Filippo e Giacomo tra età romana e medioevo, alla luce dei dati storico archeologici*, Tesi di laurea magistrale (Archeologia Medievale), Università Cattolica del Sacro Cuore, a.a. 2013-14.
- RADAELLI, GRASSI, AIROLDI 2017: R. RADAELLI, E. GRASSI, F. AIROLDI, “Indicatori archeologici e acquisizioni storiche”, in LUSUARDI-SIENA, MATTEONI 2017a, pp. 13-28.
- SARTORI 1899: P. SARTORI, “Die Totenmünze”, in *ARW* II, 1899, pp. 205-225.
- SQUAZZA ET AL. 2017: E. SQUAZZA, D. GIBELLI, P. POPPA, D. DE ANGELIS, C. CATTANEO, “La storia raccontata dalle ossa: la tomba 2, dal recupero alla valorizzazione”, in LUSUARDI-SIENA, MATTEONI 2017a, pp. 55-60.
- SIMONE-ZOPFI ET AL. 2011: L. SIMONE-ZOPFI, R. MELLA-PARIANI, E. SQUAZZA, D. PORTA, C. CATTANEO, *Chiesa vecchia di San Pietro all’Olmo (Cornaredo - MI) - livelli del XVI secolo. Un singolare rito funerario con neonati entro coppi e analisi antropologica e paleopatologica dei resti scheletrici*, < [www.fastionline.org/docs/FOLDER-it-2011-219](http://www.fastionline.org/docs/FOLDER-it-2011-219) >.

TURNER 1967: V. TURNER, *The Forest of Symbols*, New York 1967.

VAN GENNEP 1909: A. VAN GENNEP, *Les rites de passage*, Paris 1909.

VILLA 2015: P. VILLA, "Il recupero dell'oratorio dei Santi Giacomo e Filippo di Nosedo: restauro e valorizzazione", in *Nutrire il territorio*, Milano 2015, pp. 35-43.

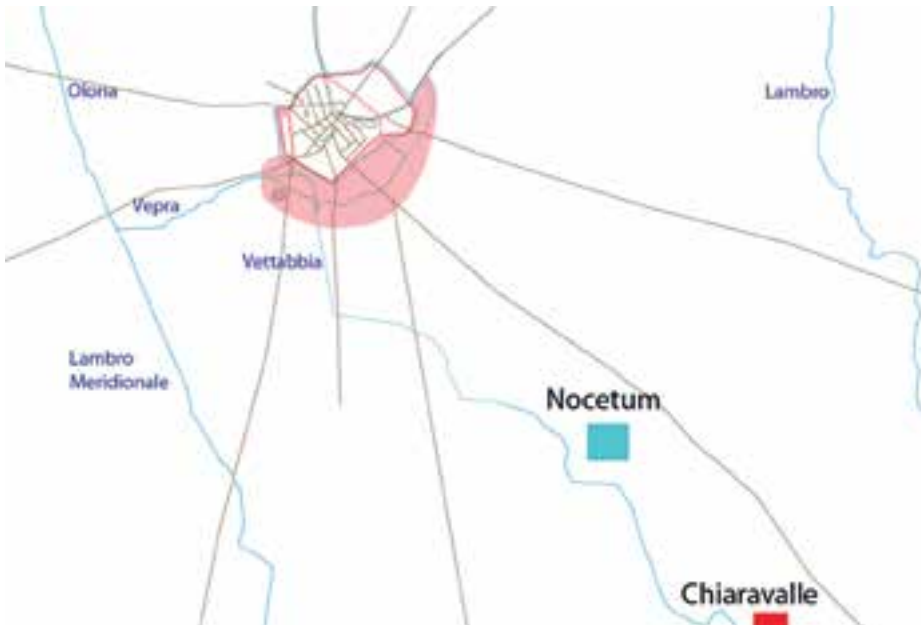


Fig. 1. Milano, Nosedo. Localizzazione di *Nocetum* e Chiaravalle (illustrazione Autori)



Fig. 2. Milano, Nosedo. La chiesa dei Santi Filippo e Giacomo vista dall'alto (da LUSUARDI-SIENA, MATTEONI 2017a, p. 10)



Fig. 3. Milano, Nosedo. La tomba 2 a seguito della rimozione della lastra di copertura (da LUSUARDI-SIENA, MATTEONI 2017b, fig. 4)

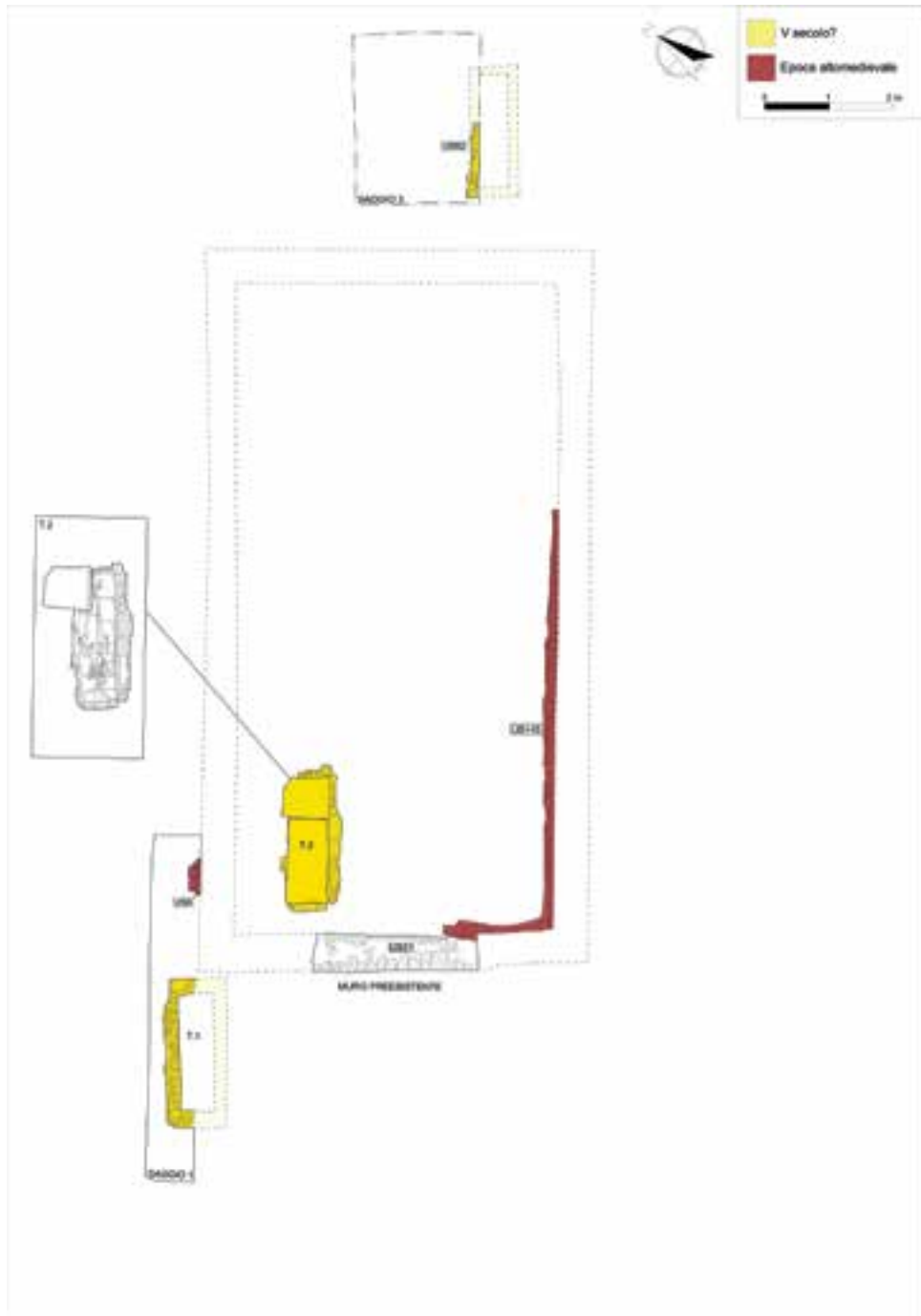


Fig. 4. Milano, Nosedo. Planimetria dell'area di scavo con in evidenza la tb. 2 e le emergenze precedenti alla chiesa duecentesca (da LUSUARDI-SIENA, MATTEONI 2017b, fig. 2)



Fig. 5. Milano, Nosedo. I resti ossei dell'inumata della tb. 2 a seguito dell'asportazione dalla sepoltura (da SGUAZZA ET AL. 2017, fig. 3)



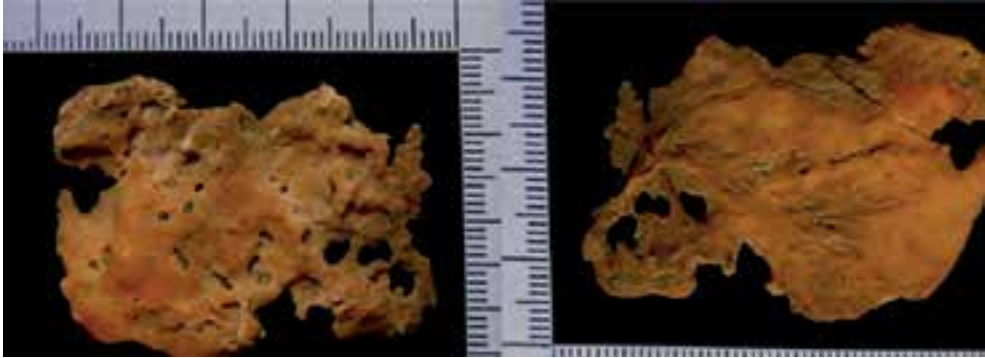


Fig. 6. Milano, Nosedo. Lamina di tessuto calcificato individuata nella regione toracica destra (da SGUAZZA ET AL. 2017, fig. 7)

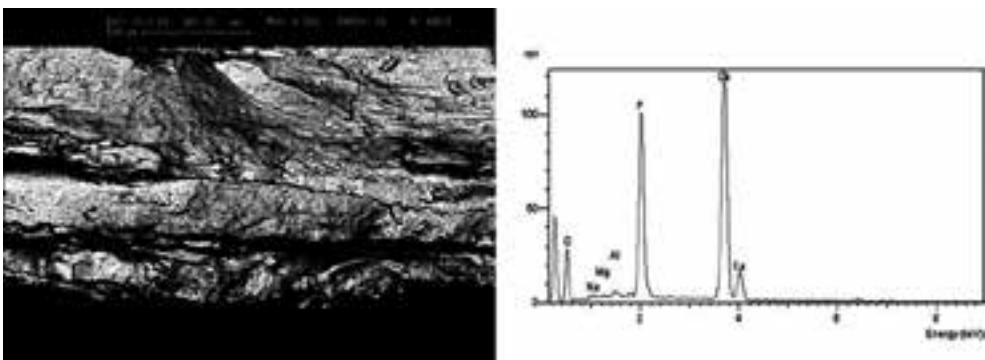


Fig. 7. Milano, Nosedo. Dettaglio della lamina di tessuto calcificato durante l'analisi SEM-EDS (da SGUAZZA ET AL. 2017, fig. 9)



Fig. 8. Milano, Nosedo. Porzione centro-occidentale del sepolcreto interno alla chiesa dei SS. Filippo e Giacomo. In alto a destra la tb. 2 e, in prossimità di essa, le inumazioni infantili (da DELLÙ, MATTEONI, LUSUARDI 2017, fig. 2)



Fig. 9. Milano, Nosedo. Planimetria dell'area di scavo con in evidenza le fasi dal V al XVII secolo (da LUSUARDI-SIENA, MATTEONI 2017b, fig. 16)



Fig. 10. Milano, Nosedo. Nella fossa più ampia con laterizio in testata (tb. 32) si possono osservare i pochi resti di un neonato, alla sua destra la deposizione di un infante di circa 5 mesi di vita (tb. 38) depresso sulla spalletta della tb. 2 (da DELLÙ 2017, fig. 3)



Fig. 11. Milano, Nosedo. Sepoltura infantile (tb. 28) con in evidenza i chiodi della cassa lignea (LUSUARDI-SIENA, MATTEONI 2017b, fig. 9)



Fig. 12. Milano, Nosedo. Sepoltura di neonato protetta da un coppo; a seguito del suo sollevamento è emersa una moneta di Carlo V (1535-1556) posta tra le mani del defunto e avvolta nel tessuto (da DELLÙ 2017, fig. 5; LUSUARDI-SIENA, MATTEONI 2017b, fig. 17; FACCHINETTI 2017, fig. 3)



Fig. 13. Milano, Nosedo. Individuo in età perinatale deposto all'interno di un coppo (da DELLÙ 2017, fig. 4)



Fig. 14. Donna che culla una bambina posta all'interno di un contenitore sospeso con morfologia analoga a quella di un coppo, benché più ampio (da <http://www.ctrlmagazine.it/lucania-ernesto-de-martino-sud/>)



Fig. 15. Triora, chiesa di S. Bernardino. Affresco con rievocazione di bambini nel Limbo (foto Autori)



Fig. 16. Battesimo di neonato con accensione del cero (da DE MARTINO 2001)



Fig. 17. Amuleti per far allontanare il malocchio dai bambini (da DE MARTINO 2001)





Per vedere il filmato integrale della relazione inquadrare con un'applicazione dedicata il QR Code sovrapposto all'immagine

**LE RELAZIONI ENIGMATICHE: LA SEPOLTURA TRIPLICE DI DOLNÍ VĚSTONICE  
(MORAVIA, 27-26000 BP)**

*Premessa*

La ricostruzione del profilo biologico (attribuzione del sesso, stima dell'età) a partire dalle caratteristiche scheletriche, spesso considerata un semplice dato tecnico che gli antropologi possono facilmente fornire, è invece oggetto di continue ricerche in ambito antropologico. Il sesso (*sexum*: diviso, separato), considerato un parametro qualitativo che permette di individuare due categorie (maschi e femmine), si manifesta in realtà con un mosaico di caratteri a distribuzione continua in cui solo gli individui posti agli estremi si caratterizzano come maschili o femminili. L'attribuzione, pertanto, non dicotomica (maschio/femmina/non determinabile), si basa sulla valutazione di ciò che dello scheletro si conserva e di ciò che esso mette in evidenza. Il dimorfismo sessuale peraltro può essere di grado variabile nelle diverse popolazioni umane ed è difficilmente valutabile negli individui in crescita, definendosi i caratteri sessuali secondari con la pubertà. Nulla emerge a livello scheletrico sul 'genere', che presenta norme di reazione del tutto individuali che derivano da una complessa interazione tra aspetti biologici, culturali, sociali ed economici.

Analogamente, sorgono difficoltà nella stima dell'età (biologica e non anagrafica) nei resti scheletrici in relazione alla variabilità intra e inter-popolazionistica che si osserva sia nei ritmi di sviluppo, peraltro non sincrono nei diversi distretti, sia nelle modificazioni che si verificano nel corso della maturità e della senescenza. Inoltre, dal punto di vista sociale la distinzione tra un individuo subadulto vs. adulto è sancita da regole che si basano sull'età biologica e/o anagrafica in modo non uniforme nelle diverse popolazioni.

A fronte di queste difficoltà, il profilo biologico dei resti umani è comunque fondamentale per l'interpretazione dei contesti archeologici, soprattutto in assenza di altre evidenze. Emblematico è il caso della sepoltura triplice del sito gravettiano di Dolní Věstonice (Moravia) (27-26000 BP) rinvenuta da Bohuslav Klíma nel 1986, in cui lo scheletro dell'individuo centrale (DV15), non presentando una chiara caratterizzazione sessuale, è stato considerato in letteratura talvolta maschio, talvolta femmina. A partire da questa diversa attribuzione di sesso del DV15 ci si soffermerà sull'influenza che questo ha comportato sull'interpretazione del contesto.

*La sepoltura triplice di Dolní Věstonice: il contesto archeologico*

Questa sepoltura, ampiamente studiata<sup>1</sup>, proviene dal sito Dolní Věstonice II, situato sul pendio delle colline di Pavlov a circa 240 m sul livello del fiume Dyie. Questo sito, uno dei più grandi e importanti accampamenti di cacciatori-raccoglitori in

<sup>1</sup> KLÍMA 1988; JELÍNEK 1992; ALT ET AL. 1997; TRINKAUS, JELÍNEK 1997; TRINKAUS ET AL. 2000; TRINKAUS ET AL. 2001; FORMICOLA, PONTRANDOLFI, SVOBODA 2001; SVOBODA, VAN DER PLICHT, KUŽELKA 2002; TRINKAUS, SVOBODA 2006; TRINKAUS ET AL. 2010; PETTIT 2011; FORMICOLA 2015; FÜ ET AL. 2016.

Moravia<sup>2</sup>, fa parte di un ampio complesso Pavloviano<sup>3</sup> con sepolture all'aperto in fosse poco profonde, spesso ricoperte da ossa di mammut, e numerose ossa umane sparse (Dolní Věstonice da I a III, e Pavlov I, II, IV). Nel sito di Dolní Věstonice II si sono rinvenute anche una sepoltura singola (DV16: maschio adulto) e altri reperti sparsi riferibili ad almeno 7 individui<sup>4</sup>, oltre a reperti faunistici, manufatti, carboni, tracce di focolari e ocra.

La sepoltura triplice (DV13, 14, 15) è stata oggetto di numerose incertezze interpretative anche in relazione all'attribuzione del sesso di uno degli individui (DV15), ma dati non concordanti emergono anche per la stima dell'età di DV13.

*La sepoltura triplice di Dolní Věstonice: descrizione e interpretazione*

I tre individui sono stati sepolti verosimilmente nello stesso momento (o a distanza di poco tempo) in quanto si presentavano ravvicinati e parzialmente sovrapposti, orientati con il capo a Sud in una singola fossa poco profonda degradante dall'alto verso il basso in direzione S-N, coperta dopo l'inumazione da un sottile strato di terra<sup>5</sup>. Sono stati identificati tre individui: DV13 (a sinistra, verso Est), DV15 (al centro) e DV14 (a destra, verso Ovest). Non vi sono elementi di corredo associati alla sepoltura, se si esclude la presenza, di incerta interpretazione, di una notevole quantità di gusci di una lumaca di terra tra il margine della fossa e la schiena di DV13<sup>6</sup>. Gli scheletri, pressoché completi (mancano i piedi di DV13 e DV14), si presentavano in posizione distesa (DV14 prono). DV13 ha il capo rivolto verso DV15 e le braccia protese verso la sua regione pubica, che presenta un'elevata concentrazione di ocra. DV15 ha il capo rivolto verso DV14 il quale invece rivolge il viso dalla parte opposta e presenta l'arto superiore sinistro sovrapposto a quello di DV15. DV15 sarebbe quindi stato sepolto per primo. Nella sua bocca è stato rinvenuto un frammento di costola di cavallo bruciata. Il suolo che circondava il capo e la parte alta del tronco dei tre individui era mescolato a ocra, presente anche in elevata concentrazione e in frammenti solidi nel terreno e sul cranio dei tre individui, soprattutto di DV13 e di DV14 per i quali il colorante misto a terra creava sulla fronte una sorta di rivestimento ("skin"<sup>7</sup>). Cementati in questo accumulo di ocra e terra vi erano denti forati di volpe artica e piccoli pendagli a goccia di avorio di mammut in DV13 e tre denti di lupo forati in DV14, che dovevano far parte di una sorta di copricapo o di maschera facciale<sup>8</sup>. DV13 presentava un paletto conficcato nella pelvi fino al coccige<sup>9</sup> anche se questo potrebbe far parte dei legni utilizzati

<sup>2</sup> TRINKAUS ET AL. 2000.

<sup>3</sup> Il Pavloviano è una variante locale del Gravettiano orientale (cfr. ALT ET AL. 1997).

<sup>4</sup> PETTITT 2011; TRINKAUS ET AL. 2000; TRINKAUS ET AL. 2010.

<sup>5</sup> JELÍNEK 1992.

<sup>6</sup> JELÍNEK 1992.

<sup>7</sup> JELÍNEK 1992.

<sup>8</sup> KLÍMA 1988; SVOBODA 2006.

<sup>9</sup> KLÍMA 1988.

per la copertura della sepoltura, caduto accidentalmente in quella posizione<sup>10</sup>. Nella regione pubica di DV15 venne anche rinvenuta una lama in selce, che potrebbe però essere un elemento intrusivo<sup>11</sup>. Sui corpi sono stati rinvenuti frammenti di legni parzialmente carbonizzati, resti forse di una copertura di rami bruciata nel corso del rito funerario; il fuoco sarebbe stato estinto gettandovi sopra uno strato di terra<sup>12</sup>.

Per quanto riguarda il sesso, mentre vi è un generale accordo nel ritenere gli individui laterali (DV13 e DV14) maschi, l'individuo centrale è stato oggetto di diverse interpretazioni: sulla base delle caratteristiche morfometriche e paleopatologiche è stato attribuito a individuo femminile<sup>13</sup>, non identificabile<sup>14</sup> e maschile<sup>15</sup>, anche sulla base dell'analisi del genoma nucleare<sup>16</sup>. Significativo che Klíma, considerando DV15 "probably a female", aggiunga in nota:

On the other hand, Jelinek (1987) has identified the D.V. XV skeleton as belonging to a gracile male 17-20 years old. More recently, Veyek and J. Szilvássy (pers. comm.) indicate that this skeleton is of a young female. Despite this uncertainty, the central skeleton (DV XV) will be referred to hereafter as a female and only the two lateral individuals as males<sup>17</sup>.

La taglia corporea di DV15 è inferiore rispetto a quella degli altri due individui<sup>18</sup>, più alti e robusti (soprattutto DV14)<sup>19</sup>. Una descrizione morfologica dettagliata del profilo biologico dei tre inumati è presente in Jelínek (1992) e Brůžek e collaboratori (2006) che, pur sottolineando alcune caratteristiche patologiche di DV15 (disturbi metabolici o di origine genetica, qualche forma di displasia congenita)<sup>20</sup>, e pur rilevando la piccola taglia e scarsa robustezza dello stesso, mettono in evidenza caratteri maschili a carico della pelvi e del cranio, anche in rapporto agli altri reperti pavloviani.

Vi è accordo generale nella stima dell'età di DV15 (20-21 anni) ma vi è discordanza per DV13. Jelínek attribuisce a DV13 un'età di 17-21 anni ("probably closer to 20 years of age") mentre Hillson e colleghi un'età compresa tra 21 e 25 anni<sup>21</sup>. Nella restante letteratura citata DV13 viene riportato con un'età compresa tra 16 e 17/18 anni, simile età riportata anche da Jelínek (1992) per l'individuo DV14.

<sup>10</sup> SVOBODA 2006.

<sup>11</sup> TAYLOR 2006, p. 218.

<sup>12</sup> KLÍMA 1988.

<sup>13</sup> KLÍMA 1988; FORMICOLA, PONTRANDOLFI, SVOBODA 2001.

<sup>14</sup> NOVOTNÝ 1992, in TRINKAUS ET AL. 2001.

<sup>15</sup> JELÍNEK 1992; NOVOTNÝ, BRŮŽEK 1999, in TRINKAUS ET AL. 2001; BRŮŽEK ET AL. 2006.

<sup>16</sup> FU ET AL. 2016.

<sup>17</sup> KLÍMA 1988, p. 834.

<sup>18</sup> I valori riportati in letteratura per la statura sono discordanti: FORMICOLA, PONTRANDOLFI, SVOBODA (2001) forniscono un valore di circa 150 cm, mentre TRINKAUS ET AL. (2001) di circa 158 cm.

<sup>19</sup> JELÍNEK 1992.

<sup>20</sup> FORMICOLA, PONTRANDOLFI, SVOBODA 2001; TRINKAUS ET AL. 2006.

<sup>21</sup> JELÍNEK 1992; HILLSON ET AL. 2006

Per quanto riguarda i supposti rapporti di parentela, le varianti ossee (morfologia della scapola e dei seni frontali) studiate da Vlček (1989) avrebbero dimostrato la parentela dei tre individui. Jelinek (1992) confuta questa interpretazione che viene ripresa in un successivo lavoro<sup>22</sup> che, oltre alle varianti anatomiche ossee precedentemente studiate, ne aggiunge alcune dentarie. L'ipotesi è che i tre individui appartenessero alla stessa famiglia, potendo anche essere fratelli. Tuttavia gli autori non contemplano la variabilità popolazionistica (es. confronto con altri individui coevi della Moravia) che avrebbe potuto fornire spunti per altre ipotesi.

Infine Jelinek (1992) segnala la presenza di esiti di traumi di lieve entità sulle regioni frontale (DV13, DV16, e la calotta incompleta DV11/12) e parietale (DV13) di tre individui di sesso maschile, interpretati come esiti di conflitti tra gruppi. Trinkaus e coautori<sup>23</sup> descrivono altre lesioni come eventi occorsi post mortem.

Circa l'interpretazione del contesto, i tre individui sembrano essere stati collocati deliberatamente in quella posizione che ha evocato anche nella terminologia utilizzata per descriverla, da un parte la cura e l'attenzione nelle modalità di deposizione – Taylor<sup>24</sup> riferisce di posizioni minuziosamente coreografate, richiamando una sorta di immagine teatrale – dall'altra significati a sfondo trasgressivo sessuale. Sempre Taylor<sup>25</sup> sottolinea:

l'equazione simbolica (e spesso linguistica) tra letto e tomba [...] e il posizionamento dei tre nella sepoltura che mantiene un tale potere simbolico che ancora oggi [...] lascia intendere delle relazioni improprie

anche incestuose, date le supposte relazioni di parentela tra gli individui che lo stesso Taylor richiama. Anche Pettitt<sup>26</sup> per descrivere la posizione dei tre inumati utilizza una terminologia tipica del linguaggio amoroso:

the right arm of DV13 – which faces DV15 – was stretched towards it, with a hand resting on its pubic area, and in this sense it may be said to be 'engaging' with the central DV15. By contrast, DV14 may be said to be 'disengaged' from the other two as it is facing away.

Altri elementi quali l'ocra posta sulla testa dei tre individui e nella regione pubica dell'individuo centrale (DV15) (che poteva simbolicamente simulare il sangue del parto o delle mestruazioni<sup>27</sup>, presente in verità nella stessa area anche in DV16,

<sup>22</sup> ALT ET AL. 1997.

<sup>23</sup> TRINKAUS ET AL. 2006.

<sup>24</sup> TAYLOR 2006, p. 235.

<sup>25</sup> TAYLOR 2006, pp. 236-237.

<sup>26</sup> PETTITT 2011, p. 190 (nella citazione abbiamo corretto l'identificazione degli individui, sbagliata nel testo).

<sup>27</sup> Su uso e possibile simbologia dell'ocra confronta anche MARIOTTI ET AL. 2009; BELCASTRO, CONDEMI, MARIOTTI 2010; MARIOTTI, CONDEMI, BELCASTRO 2014; MARIOTTI, BELCASTRO, CONDEMI 2016; MARIOTTI, CONDEMI, BELCASTRO 2018.

individuo di sesso maschile della sepoltura singola), il paletto trovato<sup>28</sup> nella pelvi del maschio DV13, resti di una copertura di rami bruciati nel rituale funerario, e altri oggetti di ornamento e/o corredo, oltre a enfatizzare il significato simbolico della sepoltura, hanno rafforzato il tema della relazione a sfondo sessuale/amoroso tra i tre individui, favorendo l'ipotesi di DV15 come individuo di sesso femminile. Nonostante alcune riserve sulla caratterizzazione sessuale di DV15 fossero già state espresse<sup>29</sup>, fino all'identificazione del sesso maschile su base genetica<sup>30</sup>, era quindi comunemente accettato, e in qualche modo funzionale a confermare la prima impressione avuta alla vista della sepoltura, che questo fosse un individuo di sesso femminile. Questa attribuzione, nonostante le incertezze, potrebbe essere stata forse anche parzialmente influenzata da un'idea della trasgressione legata ai nostri modelli socio-culturali per cui il rapporto amoroso tra i due maschi e la femmina, seppure 'deviato', sarebbe stato più accettabile di quello che poteva intercorrere tra tre individui dello stesso sesso (che in questo quadro emergerebbe dalla nuova attribuzione di sesso di DV15). L'alterità fisica del DV15, la reciproca posizione degli inumati, oltre agli elementi associati alla sepoltura, rendono ancora più complesso il contesto funerario: la morte pressoché contemporanea, la deposizione contestuale e la giovane età degli individui – sebbene non si possano escludere eventi accidentali per spiegare il contesto e non vengano segnalate evidenze di morte violenta – hanno fatto ipotizzare la selezione di individui da inumare e il sacrificio umano, come ipotizzato anche per altri contesti del Paleolitico superiore<sup>31</sup>.

### *Considerazioni conclusive*

Vi sarebbe stata quindi nel sito di Dolní Věstonice II la selezione di pochi individui, tutti maschi, per lo svolgimento di complessi e articolari rituali funerari?<sup>32</sup> Il buono stato di conservazione dei corpi di DV13, DV14, DV15, come anche di DV16 della sepoltura singola, rispetto all'elevato stato di frammentazione degli altri reperti<sup>33</sup> e la presenza di alcuni elementi ricorrenti (la fossa poco profonda, l'uso di ocre e del fuoco, accumuli d'ocra nell'area pelvica di DV15 e DV16, la scarsa presenza di strumenti litici e ossa animali associate alle sepolture) rivelano un contesto che apre scenari interpretativi inediti. Si potrebbe spostare semplicemente il pensiero da un immaginario trasgressivo (due uomini e una donna, più vecchia degli altri) a un altro (tre uomini). In realtà nulla sappiamo e verosimilmente nulla mai sapremo del mondo e della nicchia ecologica di Dolní Věstonice, definitivamente scomparsi, e gli interrogativi sull'identità biologica e sociale dei tre individui rimarranno aperti.

---

<sup>28</sup> Vd. nt. 10.

<sup>29</sup> BRŮŽEK ET AL. 2006.

<sup>30</sup> FU ET AL. 2016.

<sup>31</sup> FORMICOLA 2007.

<sup>32</sup> BRŮŽEK ET AL. 2006: solo DV3 sarebbe un individuo di sesso femminile; gli altri (DV11/12,13, 14, 15, 16) sono individui di sesso maschile; DV15 sarebbe un maschio anomalo.

<sup>33</sup> Cfr. TRINKAUS ET AL. 2000, 2006, 2010.

Dal punto di vista biologico emerge come la variabilità morfologica possa generare difficoltà nell'attribuzione del sesso (DV15 mostra caratteri intermedi) ponendo anche l'accento sulla cautela nelle interpretazioni che tendono a reiterarsi nel tempo in modo conservativo, e come la stima dell'età possa in realtà mettere in luce differenti relazioni tra i tre individui (posti peraltro sul limine tra età adolescenziale e adulta): veniva riferito DV15 come il più vecchio (20-21 a.) mentre potrebbe esserlo DV13 (21-25 a.), mettendo in evidenza una possibile 'gerarchia' sulla base dell'età, essendo il DV14, prono, il più giovane (16-18 a.).

Emerge da quanto segnalato per questo contesto preistorico, come per altri esplorati dagli stessi autori del presente contributo<sup>34</sup>, che il riesame dei resti scheletrici può aprire inediti scenari interpretativi, rimettendo talvolta in discussione vecchi modelli e ribaltando certezze consolidate. Nel caso in esame la revisione dell'attribuzione del sesso di DV15, oltre a mettere in evidenza le difficoltà che possono insorgere nella sua definizione, sottolinea come questa abbia rappresentato, e rappresenti, un aspetto cruciale nell'interpretazione dei contesti archeologici.

MARIA GIOVANNA BELCASTRO, VALENTINA MARIOTTI  
 Dipartimento di Scienze Biologiche, Geologiche e Ambientali  
 Alma Mater Studiorum Università di Bologna  
 maria.belcastro@unibo.it  
 valentina.mariotti@unibo.it; mariottivale@gmail.com

#### BIBLIOGRAFIA

- ALT ET AL. 1997: K.W. ALT, S. PICHLER, W. VACH, B. KLÍMA, E. VLČEK, J. SEDLMEIER, "Twenty-five thousand-year-old triple burial from Dolní Věstonice: an Ice-age family?", in *American Journal of Physical Anthropology* 102, 1997, pp. 123-131.
- BELCASTRO, CONDEMI, MARIOTTI 2010: M.G. BELCASTRO, S. CONDEMI, V. MARIOTTI, "Funerary practices of the Iberomaurusian population of Taforalt (Tafoughalt; Morocco, 11-12,000 BP): the case of grave XII", in *Journal of Human Evolution* 58, 2010, pp. 522-532.
- BRŮŽEK ET AL. 2006: J. BRŮŽEK, R.G. FRANCISCUS, V. NOVOTNÝ, E. TRINKAUS, "The assessment of sex", in E. TRINKAUS, J. SVOBODA (a cura di), *Early Modern Human Evolution in Central Europe. The people of Dolní Věstonice and Pavlov*, Oxford 2006, pp. 46-62.
- FORMICOLA, PONTRANDOLFI, SVOBODA 2001: V. FORMICOLA, A. PONTRANDOLFI, J. SVOBODA, "The Upper Paleolithic Triple Burial of Dolní Věstonice: Pathology and Funerary Behavior", in *American Journal of Physical Anthropology* 115, 2001, pp. 372-379.
- FORMICOLA 2007: V. FORMICOLA, "From the Sungir Children to the Romito Dwarf: Aspects of the Upper Paleolithic Funerary Landscape", in *Current Anthropology* 48, 2007, pp. 446-453.
- FORMICOLA 2015: V. FORMICOLA, *Dal Neandertal allo Hobbit*, 2015.
- FU ET AL. 2016: Q. FU, C. POSTH, M. HAJDINJAK, M. PETR, S. MALLICK, D. FERNANDES ET AL., "The genetic history of Ice Age Europe", in *Nature* 534, 2016, pp. 200-205.
- HILLSON ET AL. 2006: S.W. HILLSON, R.G. FRANCISCUS, T.W. HOLLIDAY, E. TRINKAUS, "The ages at death", in E. TRINKAUS, J. SVOBODA (a cura di), *Early Modern Human Evolution in Central Europe. The people of Dolní Věstonice and Pavlov*, Oxford 2006, pp. 31-45.

<sup>34</sup> Iberomaurusiani del Nord Africa: MARIOTTI ET AL. 2009; BELCASTRO, CONDEMI, MARIOTTI 2010; MARIOTTI, CONDEMI, BELCASTRO 2014; MARIOTTI, BELCASTRO, CONDEMI 2016; MARIOTTI, CONDEMI, BELCASTRO 2018.

- JELÍNEK 1992: J. JELÍNEK, "New Upper Palaeolithic burials from Dolní Věstonice", in M. TOUSSAINT (a cura di), *Cinq millions d'années, l'aventure humaine*, E.R.A.U.L. 56, Liège 1992, pp. 207-228.
- KLÍMA 1988: B. KLÍMA, "A triple burial from the Upper Paleolithic of Dolní Věstonice, Czechoslovakia", in *Journal of Human Evolution* 16, 1988, pp. 831-835.
- MARIOTTI ET AL. 2009: V. MARIOTTI, B. BONFIGLIOLI, F. FACCHINI, S. CONDEMI, M.G. BELCASTRO, "Funerary practices of the Iberomaurusian population of Taforalt (Tafoughalt) (Morocco, 11-12000 BP): new hypotheses based on a grave by grave skeletal inventory and evidence of deliberate human modification of the remains", in *Journal of Human Evolution* 56, 2009, pp. 340-354.
- MARIOTTI, CONDEMI, BELCASTRO 2014: V. MARIOTTI, S. CONDEMI, M.G. BELCASTRO, "Iberomaurusian funerary customs: new evidence from unpublished records of the 1950s excavations of the Taforalt necropolis (Morocco)", in *Journal of Archaeological Science* 49, 2014, pp. 488-499.
- MARIOTTI, BELCASTRO, CONDEMI 2016: V. MARIOTTI, M.G. BELCASTRO, S. CONDEMI, "From corpse to bone: funerary rituals of the Taforalt Iberomaurusian population", in *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris* 28, 2016, pp. 60-65.
- MARIOTTI, CONDEMI, BELCASTRO 2018: V. MARIOTTI, S. CONDEMI, M.G. BELCASTRO, "The study of human remains in the reconstruction of funerary rituals: the Iberomaurusian necropolis of Taforalt (Morocco, 15000-12500 Cal BP)", in 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, 20-22 maggio 2015), Roma 2018, pp. 365-374.
- PETTITT 2011: P. PETTITT, *The Palaeolithic Origins of Human Burial*, New York 2011.
- SVOBODA, VAN DER PLICHT, KUŽELKA 2002: J.A. SVOBODA, J. VAN DER PLICHT, V. KUŽELKA, "Upper Palaeolithic and Mesolithic human fossils from Moravia and Bohemia (Czech Republic): some new 14C dates", in *Antiquity* 76, 2002, pp. 957-962.
- SVOBODA 2006: J.A. SVOBODA, "The burials: ritual and taphonomy", in E. TRINKAUS, J. SVOBODA (a cura di), *Early Modern Human Evolution in Central Europe. The people of Dolní Věstonice and Pavlov*, Oxford 2006, pp. 15-26.
- TAYLOR 2006: T. TAYLOR, *Come l'uomo inventò la morte*, Roma 2006.
- TRINKAUS, JELÍNEK 1997: E. TRINKAUS, J. JELÍNEK, "Human remains from the Moravian Gravettian: the Dolní Věstonice 3 postcrania", in *American Journal of Physical Anthropology* 33, 1997, pp. 33-82.
- TRINKAUS, SVOBODA 2006: E. TRINKAUS, J. SVOBODA (a cura di), *Early Modern Human Evolution in Central Europe. The people of Dolní Věstonice and Pavlov*, Oxford 2006.
- TRINKAUS ET AL. 2000: E. TRINKAUS, J. SVOBODA, D.L. WEST, V. SLÁDEK, S.W. HILLSON, E. DROZDOVÁ, M. FIŠÁKOVÁ, "Human Remains from the Moravian Gravettian: Morphology and Taphonomy of Isolated Elements from the Dolní Věstonice II Site", in *Journal of Archaeological Science* 27, 2000, pp. 1115-1132.
- TRINKAUS ET AL. 2001: E. TRINKAUS, V. FORMICOLA, J. SVOBODA, S.W. HILLSON, T.W. HOLLIDAY, "Dolní Věstonice 15: Pathology and Persistence in the Pavlovian", in *Journal of Archaeological Science* 28, 2001, pp. 1291-1308.
- TRINKAUS ET AL. 2006: E. TRINKAUS, S.W. HILLSON, R.G. FRANCISCUS, T.W. HOLLIDAY, "Skeletal and dental paleopathology", in E. TRINKAUS, J. SVOBODA (a cura di), *Early Modern Human Evolution in Central Europe. The people of Dolní Věstonice and Pavlov*, Oxford 2006, pp. 419-458.
- TRINKAUS ET AL. 2010: E. TRINKAUS, J.A. SVOBODA, P. WOJTAŁ, M. NÝVLTOVÁ FIŠÁKOVÁ, J. WILKZYŃSKI, "Human Remains from the Moravian Gravettian: Morphology and Taphonomy of Additional Elements from the Dolní Věstonice II and Pavlov I", in *International Journal of Osteoarchaeology* 20, 2010, pp. 645-669.





Per vedere il filmato integrale della relazione inquadrare con un'applicazione dedicata il QR Code sovrapposto all'immagine

## AMORE E MORTE NELLA FAMIGLIA REALE MACEDONE. ALLA RICERCA DI FILIPPO II

### *Premessa*

Dove è sepolto Filippo II di Macedonia? A chi appartengono i resti dell'occupante della Tomba II e della donna che lo accompagna? Sono le domande al centro di un lungo, aspro – e forse tuttora irrisolvibile – dibattito, iniziato all'indomani della scoperta delle tombe reali di Vergina, nel lontano 1977. Una controversia che ha visto impegnati studiosi afferenti a diverse discipline, con la produzione di una bibliografia molto cospicua di cui ricordiamo almeno il volume dell'autore della scoperta, Manolis Andronikos, *Vergina. The Royal Tombs and the Ancient City*, (Athens 1984).

Il tumulo di Vergina, antica Ege, prima capitale del regno macedone, accoglie le spoglie di membri della famiglia reale<sup>1</sup> e vi è ormai consenso unanime circa l'identità dei resti cremati rinvenuti nella cosiddetta Tomba del Principe: si tratterebbe infatti di Alessandro IV, figlio di Alessandro il Grande, ucciso a 13 anni da Cassandro. Non altrettanto può dirsi per gli occupanti della Tomba I (“di Persefone”, per il tema mitologico dipinto sulle pareti) e II (“di Filippo”, secondo Andronikos), per i quali sono state avanzate, nel corso del tempo, diverse interpretazioni. L'attenzione degli studiosi si è da sempre concentrata sull'analisi della Tomba II: Andronikos, sulla base di un insieme articolato di elementi (il rituale, i corredi, la struttura tombale, la presenza di evidenti segni di rango, *in primis* il diadema) l'aveva attribuita a Filippo II, assassinato nel 336 a.C., suggerendo che i resti della donna nell'anticamera fossero riferibili alla giovane moglie Cleopatra. Tuttavia, una revisione delle evidenze, soprattutto da parte degli storici, conduce alla formulazione di un'ipotesi alternativa: nella Tomba II sarebbero seppelliti Filippo III (figlio di Filippo II e fratellastro di Alessandro il Grande) e sua moglie Euridice Adea (317 a.C.). I sostenitori della tesi di Andronikos hanno proposto di riconoscere nei resti sepolti nell'anticamera la principessa tracia Meda di Odessa, sesta moglie del re. Tale identificazione (Filippo II e Meda) è presentata nel percorso espositivo del Museo delle Tombe Reali<sup>2</sup>. Da ultimo, l'attenzione degli studiosi si è diretta ai resti umani recuperati nella Tomba I (“di Persefone”): è stata avanzata infatti l'ipotesi che Filippo II sia stato sepolto proprio in questa tomba, insieme alla moglie prediletta Cleopatra e alla figlia neonata Europa.

Ci chiediamo quali meccanismi abbiano di volta in volta determinato la “coppia funeraria”, posto che nella vita reale i personaggi regali avevano diverse mogli e non è detto che “la più amata” sia colei che lo accompagna nella tomba. La figura femminile appare infatti, in contesti eccellenti come quello di Vergina, determinante non solo per la costruzione dell'identità del defunto ma anche di colui/coloro che si sono fatti carico della sepoltura.

<sup>1</sup> Si rinvia al sito web del Museo delle Tombe Reali Macedoni che ha trasformato il grande tumulo in uno straordinario museo (Polycentric Museum of Aigai) per una visione complessiva dei rinvenimenti.

<sup>2</sup> Cfr. L'introduzione alla visita del museo di A. Kottaridi, “The Royal burial cluster of Philip II”, al link < [www.aigai.gr/en/explore/necropolis/royal/grave/of/philip/aiges/vergina](http://www.aigai.gr/en/explore/necropolis/royal/grave/of/philip/aiges/vergina) >.

Quali evidenze osteologiche sono state utilizzate per la definizione delle caratteristiche biologiche e paleopatologiche che tanto peso hanno nella determinazione dei personaggi regali che entrano in scena? Quali elementi archeologici costituiscono lo scenario preso in considerazione per il “riconoscimento” degli occupanti delle tombe del tumulo reale? Quali fonti storiche possono essere utilizzate per ricostruire i drammatici eventi che hanno immediatamente preceduto e seguito le uccisioni dei membri della famiglia reale macedone? Quali evidenze oggi appaiono incontrovertibili?

A conclusione del nostro riesame dei dati e degli studi, mostreremo come la questione dell'identificazione dei resti di Filippo rimanga tuttora irrisolta e come l'associazione nelle tombe sopra ricordate dei diversi resti umani maschili e femminili concorra a complicare piuttosto che a risolvere il caso.

A.M.DO.

L.G.

A.P.

A.S.

### *Il punto di vista storico*

Già pochi anni dopo la scoperta delle tombe reali di Vergina da parte di Manolis Andronikos nel 1977, l'attribuzione, proposta dallo scopritore, della tomba II a Filippo II fu messa in discussione in alcuni contributi (ad opera rispettivamente di due studiosi americani, W. Lindsay Adams e Phyllis Williams Lehmann, e di due italiani, Anna Maria Prestianni Giallombardo e Bruno Tripodi), nei quali si sosteneva invece che il sovrano sepolto andasse in realtà identificato con il fratellastro di Alessandro, Filippo III Arrideo<sup>3</sup>. A favore di questa tesi, che inizialmente appariva del tutto minoritaria, ma che con il passare del tempo ha riscosso un crescente consenso, soprattutto tra gli storici (tanto è vero che è stata recepita anche da qualche studioso – è il caso, ad es., di E.N. Borza – che aveva in un primo momento aderito alla tesi ‘ortodossa’)<sup>4</sup> erano addotti argomenti di vario tipo, tra cui due risultano di particolare interesse per uno storico: la presenza, nell'anticamera della tomba, di una sepoltura femminile (e di una regina guerriera a giudicare dalle armi e dalle componenti di armatura) e quella di un diadema metallico tra gli oggetti del corredo del sovrano sepolto (il che, si sosteneva, mal si accorderebbe con l'identificazione con Filippo II, dal momento che sarebbe stato Alessandro il primo re macedone ad adottare il diadema a imitazione dei re persiani). Ora, che cosa è emerso in proposito nell'intenso dibattito che si è registrato sul problema (e sul quale non è qui ovviamente il caso di soffermarsi)?<sup>5</sup> Non si può negare che almeno in relazione a uno di questi due argomenti, quello

<sup>3</sup> ADAMS 1980, pp. 67-72; PRESTIANNI-GIALLOMBARDO, TRIPODI 1980, pp. 989-1001; WILLIAMS-LEHMANN 1980, pp. 527-531. I suddetti studiosi sono poi tornati più volte sull'argomento per ribadire la loro tesi. Da ultimo cfr. PRESTIANNI-GIALLOMBARDO 2018, pp. 553 ss.

<sup>4</sup> BORZA 1981, pp. 73-87; 1982, pp. 8-10; 1987, pp. 105-171.

<sup>5</sup> Per una rassegna cfr. RIVES-GAL 2002, pp. 301-314, e soprattutto HATZOPOULOS 2008, pp. 91-118. Più di recente cfr. anche LANE-FOX 2015c, pp. 1 ss.

basato sulla presenza del diadema metallico, i sostenitori della *vulgata* siano riusciti a insinuare qualche dubbio, adducendo una serie di testimonianze, sia letterarie che iconografiche, che suggerirebbero l'uso del diadema già da parte di sovrani macedoni anteriori ad Alessandro<sup>6</sup>. Devo dire in verità che gli elementi in questione appaiono tutt'altro che risolutivi: per quanto riguarda le testimonianze letterarie che sono state richiamate, c'è da puntualizzare che né da Erodiano, 1. 3. 1-3, né da Eustazio, ad Hom. *Od.* 1. 122, si ricava con chiarezza che il diadema fosse stato adottato già prima di Alessandro, e ancor meno significativa è la generica testimonianza di una fonte non certo particolarmente autorevole quale lo Pseudocallistene, 2.7.6 (ove il diadema sta a simboleggiare il potere regale)<sup>7</sup>; quanto alle rappresentazioni iconografiche che ne attesterebbero l'uso, tra cui alcune monete di Alessandro I, non si può fare a meno di osservare che la loro lettura non è affatto univoca (secondo un'altra interpretazione, a essere raffigurato sulle monete sarebbe in realtà il petaso, i cui lacci pendenti possono essere scambiati per la parte terminale di un diadema)<sup>8</sup>. Che Alessandro sia stato il primo sovrano macedone ad adottare il diadema, come è esplicitamente attestato da Giustino, 12, 3, 8, ed è confermato da Diodoro, 17, 77, 5, e Curzio Rufo, 6, 6, 4, i quali ricordano questa scelta del sovrano tra gli esempi di novità da lui introdotte a imitazione dei re persiani, sembrerebbe dunque, a rigor di metodo, l'opinione più solidamente fondata. Ad ogni modo, bisogna onestamente riconoscere, che già i suoi predecessori avessero recepito questa usanza degli Achemenidi (con i quali, del resto, fin dall'epoca di Aminta I i contatti non erano certo mancati) è qualcosa che non si può escludere del tutto.

Ben diverso è invece il caso dell'altro argomento, la presenza di una sepoltura femminile, che mi sembra resista a tutte le obiezioni e costituisca l'indizio di maggior peso a favore della tesi 'revisionista'<sup>9</sup>. Come è noto, si apprende da Diodoro, 17, 2, 1 (ed è confermato da Giustino, 11, 2, 1) che fu Alessandro a provvedere alla sepoltura del padre, alla quale, si legge nel nostro autore, "rivolse ogni possibile cura". Ora, come è stato notato, e va ulteriormente ribadito, una siffatta notizia mal si concilia con la presenza di una sepoltura femminile nell'anticamera, e non tanto perché nelle fonti si parla – ma è un particolare scarsamente significativo – della sepoltura del solo Filippo: la difficoltà principale è piuttosto un'altra, quella di arrivare a una identificazione plausibile del personaggio sepolto, il che costituisce, credo, un elemento tutt'altro che secondario ai fini dell'attribuzione della tomba. A quale donna Alessandro avrebbe potuto conferire una dignità di tale rilievo, collocandola accanto al padre nella sepoltura? Che possa trattarsi di Cleopatra, la giovane macedone settima moglie di Filippo, come era proposto da Andronikos ed

<sup>6</sup> Si veda in particolare l'intenso dibattito che si è registrato sulle pagine dell'*American Journal of Archaeology*, con gli interventi di CALDER III 1981, pp. 334-335; 1983, pp. 102-103, e di FREDERICKSMEYER 1981, pp. 330-334; 1983, pp. 99-102, e con la replica di WILLIAMS LEHMANN 1982, pp. 437-442.

<sup>7</sup> Per il riferimento a queste testimonianze cfr. FREDERICKSMEYER 1983, pp. 99-100.

<sup>8</sup> In proposito cfr., tra l'altro, PRESTIANNI-GIALLOMBARDO 1991, pp. 260 ss. Che le raffigurazioni sulle monete macedoni siano riferibili agli stessi sovrani è del resto un dibattito problema: cfr. TRIPODI 1998, pp. 19 ss.

<sup>9</sup> Stupisce che questo argomento non sia preso in considerazione nel bilancio che HATZOPOULOS 2008, pp. 102 ss., fa degli elementi a favore dell'una e dell'altra tesi.

è stato accettato dalla maggior parte dei sostenitori della *vulgata*, appare ben poco verosimile dal punto di vista storico. Sull'ostilità di Alessandro nei confronti di Cleopatra non possono infatti sussistere dubbi<sup>10</sup>: dalle fonti si ricava con chiarezza che il suo matrimonio con Filippo aveva gravemente deteriorato i rapporti tra il padre e Alessandro, che temeva che potesse essere compromessa la sua posizione di erede designato al trono (PLUTARCO, *Alessandro*, 13, 5-11; GIUSTINO, 9, 7, 1-6; ATENEO, 13, 557 d-e), e altrettanto chiaro è che, con la morte di Filippo nel 336, si venne a creare un clima tutt'altro che amichevole nei confronti della giovane, che fu costretta al suicidio da Olimpiade, che, per giunta, le uccise la figlia (GIUSTINO, 9, 7, 12) e il figlio (PAUSANIA 8.7.7)<sup>11</sup>, mentre Alessandro, dal canto suo, provvide a eliminare lo zio di lei Attalo, che vedeva come un rivale (DIODORO 17, 2, 3); e che lo stesso Alessandro fosse coinvolto nell'eliminazione di Cleopatra si ricava da Giustino, 12, 6, 14, ove, in un elenco di personaggi di cui il sovrano aveva causato la morte, è ricordata anche la matrigna. Che il nuovo sovrano potesse onorare l'odiata Cleopatra con una sepoltura reale, collocandola accanto al padre, sembra dunque un'eventualità assai poco plausibile. A ciò si aggiunge – ma si tratta di una difficoltà tutto sommato secondaria rispetto all'altra – che la presenza di armi mal si giustificerebbe se la regina sepolta fosse Cleopatra.

Questa ulteriore difficoltà potrebbe forse essere superata se si ammettesse l'ipotesi avanzata già nel 1978 da Hammond, secondo cui la donna sepolta andrebbe identificata con Meda, la figlia del re dei Geti Cotila che Filippo sposò con ogni probabilità nel 341 (ATENEO, 13, 557d; JORDANES, *Get.*, 10, 65), nel periodo della sua espansione verso il Danubio: costei, argomentava infatti lo studioso, potrebbe essersi suicidata dopo la morte del marito secondo un'usanza attestata per i Geti (STEFANO BIZANTINO s. v. *Ghetia*)<sup>12</sup>. E tuttavia si comprende facilmente perché tale ipotesi non abbia riscosso particolare consenso tra i sostenitori della *vulgata*<sup>13</sup>. Il fatto è che né del suicidio né della morte di questo oscuro personaggio le fonti dicono alcunché,

<sup>10</sup> Sul matrimonio tra Filippo e Cleopatra e sulle sue conseguenze cfr., tra l'altro, PRESTIANNI-GIALLOMBARDO 1976-1977, pp. 101 ss.; CARNEY 1992, pp. 173 ss.; PRESTIANNI-GIALLOMBARDO 2018, pp. 538 ss.

<sup>11</sup> Sul presunto figlio che Filippo avrebbe avuto da Cleopatra cfr. anche DIOD. 17. 2.3 e IUSTIN. 11.2.3, ove si riferisce che costui, di nome Carano, sarebbe stato ucciso su ordine di Alessandro. Sul dibattito problema dell'esistenza di questo Carano cfr. le persuasive considerazioni di LANE-FOX 2015c, p. 5.

<sup>12</sup> Cfr. HAMMOND 1978, pp. 336 ss., ove si proponeva in alternativa l'identificazione con una figlia del re scita Ateas, con cui Filippo ebbe a che fare nello stesso anno 341: in questo caso, però, è facile osservare che di tale matrimonio non si fa cenno nell'elenco che ricorre in Ateneo, 13, 557, e il fatto che Ateas avrebbe promesso a Filippo di adottarlo nella successione al trono (GIUSTINO, 9, 2, 1) non costituisce un indizio in proposito; quanto all'usanza getica in questione, c'è da notare che nel lemma di Stefano Bizantino non si parla di suicidio, bensì di uccisione sacrificale della moglie, e sembra poco verosimile che una pratica del genere potesse essere recepita alla corte macedone. Sul matrimonio tra Filippo e la figlia del re dei Geti cfr., tra l'altro, PRESTIANNI-GIALLOMBARDO 1976-1977, pp. 98 ss. e ARCHIBALD 1994, pp. 472-473, la quale individua persuasivamente in Teopompo la fonte da cui derivano le notizie fornite da Jordanes.

<sup>13</sup> L'identificazione della regina sepolta con Meda si trova tuttavia accolta, curiosamente senza alcuna incertezza, sul sito dedicato ai monumenti archeologici di Aigai ([www.aigai.gr/en/explore/necropolis/royal/grave/of/philip/aiges/vergina](http://www.aigai.gr/en/explore/necropolis/royal/grave/of/philip/aiges/vergina)). Di recente, nello stesso senso cfr. anche LANE-FOX 2015c, 32, il quale però non apporta argomenti particolarmente probanti al riguardo. Lo stesso studioso aveva in precedenza aderito alla tesi 'revisionista': cfr. LANE-FOX 1980, pp. 80 ss.

mentre è lecito presumere che un episodio del genere, soprattutto in caso di suicidio, difficilmente sarebbe stato passato sotto silenzio<sup>14</sup>. Ad ogni modo, il problema di fondo è sempre lo stesso: non si comprende perché Alessandro (la cui successione al trono, è bene ricordare, era stata tutt'altro che scontata) si sarebbe preoccupato di valorizzare un gruppo familiare alternativo al proprio conferendo onori regali a una delle mogli del padre che non fosse la madre Olimpiade. Insomma, il ben preciso significato politico che, alla pari dei matrimoni, hanno in una dinastia reale le pratiche funerarie e la peculiare situazione di una corte, quale quella macedone, ove vige la poligamia (che innescava la competizione tra i vari gruppi familiari per la successione al trono) inducono a dubitare che Alessandro possa aver collocato accanto al padre una delle sue tante mogli<sup>15</sup>.

Se invece si ammette che, come vuole la tesi 'revisionista', il sovrano sepolto sia Filippo III Arrideo, proclamato re dopo la morte di Alessandro nel 323, la presenza di una sepoltura femminile non crea ovviamente nessun problema, perché si sa che costui fu sepolto insieme all'unica sua moglie, Euridice. La vicenda è infatti ben nota: Filippo III ed Euridice, che erano stati vittime di Olimpiade nel 317 (Diod. 19. 11), furono successivamente onorati con una sepoltura regale da Cassandro, che nel 316, una volta assicuratosi il controllo della Macedonia ed essersi sbarazzato di Olimpiade, li fece tumulare ad Ege *basilikos* insieme alla madre della regina, Cinna (Diod. 19. 52. 4; cfr. anche DIILLO, *FGrHist* 72 F 1)<sup>16</sup>. E che la tesi in questione sia poi ulteriormente rafforzata dalla presenza di armi nell'anticamera della tomba è un dato che sembra difficile negare alla luce delle testimonianze che evidenziano la vocazione guerriera di Euridice, la quale, stando a un frammento di Duride (*FGrHist* 76 F 52), era stata addestrata nei *polemika* dalla madre Cinna, e, come si apprende da Diodoro, 19, 11, deteneva il comando dell'esercito, in luogo del marito, quando fu catturata da Poliperconte e Olimpiade nel 317<sup>17</sup>. Non darei troppa importanza al fatto che, nel suddetto luogo di Duride, a proposito dello scontro del 317 si parli di Euridice armata *makedonikos*, mentre vi sono componenti dell'armamento rinvenuto nell'anticamera che sembrano tipiche degli Sciti e dei Traci: credo sia infatti abbastanza chiaro che all'autore, almeno a giudicare dal frammento pervenutoci, preme qui non tanto sottolineare lo specifico tipo di armamento di Euridice, quanto piuttosto contrapporre il portamento guerriero di costei a Olimpiade che si presenta in battaglia *bacchikoteron* al suono dei timpani<sup>18</sup>.

<sup>14</sup> In proposito cfr. le considerazioni di CARNEY 2000, p. 236.

<sup>15</sup> Sui meccanismi innescati dalla poligamia nell'ambito della dinastia reale cfr. GREENWALT 1989, pp. 19 ss.; CARNEY 1992, pp. 169 ss.

<sup>16</sup> Su Cinna, che era figlia di Filippo II e dell'illirica Audata e che era stata uccisa da Alceta nel 322/1 (ARRIANO, *FGrHist* 156 F 9; POLIENO 8. 60), cfr. CARNEY 1988, pp. 390 ss. Che la testimonianza di Diodoro non significhi necessariamente che Cinna venisse sepolta nella stessa tomba dei due sovrani è stato più volte sottolineato: cfr., ad es., ADAMS 1991, pp. 30 ss. Per una possibile identificazione della tomba di Cinna cfr. LANDUCCI-GATTINONI 2003, p. 50, con le osservazioni critiche di LANE-FOX 2015c, pp. 27-28.

<sup>17</sup> Su Euridice cfr. CARNEY 1987, pp. 496 ss., ove non si prende però posizione in merito all'identificazione della regina sepolta nella tomba II di Vergina; PRESTIANNI-GIALLOMBARDO 2018, pp. 546 ss.

<sup>18</sup> Sullo scontro tra Euridice e Olimpiade cfr. le considerazioni di PRESTIANNI-GIALLOMBARDO 2018, pp. 548-549.

È ormai ampiamente riconosciuto (e tanto più dopo che anche i risultati delle analisi antropologiche si sono rivelati estremamente problematici) che non vi sono elementi decisivi per poter considerare risolta in un senso o nell'altro questa “*unending controversy*”, come è stata opportunamente definita<sup>19</sup>. E tuttavia mi sembra che non si possa negare che, almeno dal punto di vista storico, per i motivi qui esposti, la bilancia penda un po' di più a favore della tesi ‘revisionista’.

L.G.

### *Il contesto archeologico della Tomba II “di Filippo II”*

La mia riflessione si concentra sulla Tomba II e i suoi due occupanti: un defunto di rango regale depresso nella camera principale e una giovane donna i cui resti sono stati trovati nell'anticamera, anch'essi splendidamente sepolti. L'unione di due individui (e in particolare di una “coppia”) in un'unica sepoltura monumentale non è la norma in Macedonia, anzi rappresenta una straordinaria eccezione, e come tale richiede una spiegazione<sup>20</sup>. Grazie al ritrovamento dei resti cremati intatti nelle loro preziose urne ci aspetteremmo dalle analisi archeometriche dei risultati scientifici che delimitino in modo univoco il campo delle ipotesi, ma non è così. Un contenzioso senza precedenti è esploso tra i diversi specialisti che hanno avuto il privilegio di esaminare i resti cremati di entrambi gli individui, per il quale rinvio alle considerazioni di Piccioli e Sperduti. Mi sembra auspicabile che in futuro il bellissimo Museo delle Tombe Reali di Vergina integri l'allestimento con un apparato espositivo dei resti umani (quanto meno attraverso una adeguata documentazione fotografica) e delle ricerche condotte su di essi. Nel frattempo, è stato pubblicato lo studio sui numerosi e importanti materiali (inclusi resti paleobotanici e paleofaunistici) recuperati nella pira trovata al di sopra della copertura della Tomba II, attualmente esposti in una grande vetrina di notevole impatto<sup>21</sup>. La pira fu costruita come un grande edificio ligneo con una base di mattoni crudi e in essa fu certamente cremato “il re”, mentre mancano elementi che riconducano alla cremazione della defunta.

La comunità degli storici finora ha prevalentemente adottato l'attribuzione dei resti maschili a Filippo III Arrideo (disabile mentale, forse per le droghe che Olimpiade gli avrebbe somministrato da bambino, *PLUT. Alex. 77.7-8*) e alla consorte Euridice Adea, protagonista con Olimpiade della “guerra fra donne”, su cui tornerò nella conclusione. Fondamentale nella diffusione di questa tendenza interpretativa

<sup>19</sup> Per questa definizione cfr. HATZOPOULOS 2008.

<sup>20</sup> Un possibile confronto è rappresentato dalla tomba a *tholos* di Kazanlak, di ambito odrisio, dove sia per la scena dipinta (una coppia principesca attornata da servi) sia per i resti di due sarcofagi lignei si ipotizza che vi fossero sepolti un uomo e una donna, intorno agli inizi del III a.C. (cfr. SHIVKOVA 1973).

<sup>21</sup> KOTTARIDI 2001, pp. 366-368; KOTTARIDI 2011, pp. 60-63; GUIMIER-SORBETS, MORIZOT 2005. Notevoli sono le ghiande d'oro danneggiate dal fuoco e riconducibili alla corona rinvenuta nella *larnax*, evidentemente sottratta al rogo (GUIMIER-SORBETS, MORIZOT 2005, p. 141). I resti delle ferramenta provenienti dalle finestre e dalla porta indicano che la struttura era in forma di edificio, con i mattoni crudi alla base, e non una semplice catasta di legno come quella che troviamo generalmente rappresentata nelle iconografie vascolari attiche. Un simile “edificio di cremazione” è stato riconosciuto sulla cosiddetta Tomba di Euridice, come si evince dalla bibliografia sopra indicata.

è stata la critica portata avanti da Borza e Palagia, con argomenti legati sia al contesto storico sia all'evidenza archeologica e, probabilmente proprio grazie a questa sinergia, risultata molto efficace<sup>22</sup>. Si segnala inoltre una terza ipotesi – non sorretta tuttavia da alcun elemento testuale o scientifico – avanzata dal generale T. Papazois e rappresentata dalla coppia Alessandro il Grande-Roxane<sup>23</sup>. Lane Fox ha da ultimo ripercorso in modo sistematico le tesi di tutti coloro che hanno proposto uno sbarramento cronologico all'ultimo quarto del IV a.C., mostrando efficacemente i limiti della contestazione della cronologia alta assegnata da Andronikos alla tomba (ovvero compatibile con la data di morte di Filippo II, nel 336 a.C.)<sup>24</sup>.

Maggiormente divisi risultano gli archeologi: fondamentale appare la questione cronologica basata sull'analisi dei corredi vascolari. Un quarto di secolo separa le due ipotesi e il corredo ceramico utilizzabile per il confronto interno tra la Tomba II e la Tomba III e quello esterno al sito non è abbondante. Troppo circoscritto il campo d'indagine presentato da Palagia, che insieme con lo storico Borza vuole chiudere la questione, mentre Drogou – che da specialista della materia dedica alla ceramica ellenistica studi di più ampio respiro – mantiene una prospettiva dialettica, consapevole dei limiti dei confronti disponibili e propensa a mantenere la datazione più alta<sup>25</sup>. Questo punto di vista trova una importante conferma nel recente articolo di Kotitsa, la quale richiama la dipendenza delle saliere a vernice nera della Tomba II da prototipi metallici ben rappresentati dagli esemplari al Museo di Beirut e noti da vari siti del Mediterraneo<sup>26</sup>; la studiosa rintraccia quindi un tipo ceramico strettamente connesso con quest'evidenza metallica e rappresentato in contesti funerari macedoni ben databili (Pidna, Pella) precedenti all'evidenza ateniese evocata a suo tempo da Palagia<sup>27</sup>. L'evidenza prodotta da Kotitsa è di grande utilità per ribadire senz'altro una cronologia della tomba in questione del tutto compatibile con la sepoltura di Filippo II. Quanto allo stile del vasellame metallico in generale, esso è leggermente

<sup>22</sup> BORZA, PALAGIA 2007.

<sup>23</sup> Cfr. HALL 2014 (chapter 6: “*The Tombs at Vergina*”, pp. 97-117, in part. pp. 113-116, con bibliografia, alla quale si aggiunge PAPAZOIS 2017). Si annuncia un nuovo contributo di Faklaris che sembra insistere in tale direzione (FAKLARIS cds.), dopo aver già proposto una datazione intorno al 300 a.C. delle armi della tomba II (FAKLARIS 2011). Sulla inconsistenza di questa ricostruzione storica e sulla sua ricaduta in termini di interpretazione del contesto archeologico della Tomba II, cfr. LANE-FOX 2015c, p. 25.

<sup>24</sup> Per una confutazione dettagliata delle argomentazioni a favore della cronologia bassa e in particolare delle tesi di Borza e Palagia, cfr. LANE-FOX 2015c, pp. 9-27.

<sup>25</sup> BORZA, PALAGIA 2007; DROGOU 2005; DROGOU 2013.

<sup>26</sup> KOTITSA 2016: “The AUB Museum saltcellars, for the first time, attest the existence of this shape in metal around 330-315 BC according to their ceramic parallels. However, if we accept that clay forms followed those in metal, we can deduce that the shape of the spool saltcellar was created in metal (silver?) as early as the third quarter of the fourth century BC. It is tempting to think that the Beirut specimens may belong to the first examples produced in metal” (p. 256).

<sup>27</sup> KOTITSA 2016, p. 257: “However, if we accept that the metal ‘prototypes’ of the ceramic spool saltcellars belong to the third quarter of the fourth century BC, a dating of the clay examples from tomb II in Vergina/Aigai as early as the thirties of the fourth century BC does not seem unlikely anymore. They may be seen as early adaptations of metal examples” (p. 257). Gli esemplari ceramici della fine del IV e del III sec. a.C. “...tend either to have slender proportions or/and a wider foot and rim, emphasizing the spool shape evenmore” (p. 255). Le saliere di ceramica furono recuperate, come l'*askos*, nella parte nord-ovest della camera e più precisamente sulla tavola antistante la *kline*, insieme agli altri oggetti necessari per il banchetto (ANDRONIKOS 1984, pp. 122-124).



più antico rispetto a quello della Tomba III (del Principe) e appare il prodotto di officine che lavorano in una scia di raffinata classicità, apprezzabile in tutta la decorazione figurata dell'arredo della tomba (le protomi a rilievo sui vasi metallici, gli avori delle *klinai*)<sup>28</sup>.

Non risolutivi (quando non infondati) risultano se approfonditi tutti gli altri presunti indizi a favore della cronologia tarda: dalla volta a botte che, come il diadema, non potrebbe essere stata utilizzata prima di Alessandro, al peso attico del filtro d'argento<sup>29</sup>. Anche la lettura del grande fregio delle cacce che sovrasta l'ingresso della tomba e nel quale sono stati riconosciuti sia Alessandro il Grande sia il padre Filippo impegnati entrambi nell'azione contro un leone si è prestata a opposte considerazioni. Una cronologia all'epoca di Alessandro il Grande e della conquista dell'impero persiano si basa principalmente sulla connessione esclusiva della caccia al leone con l'Oriente che non sembra affatto necessaria<sup>30</sup>. In questa sede mi limito a sottolineare il ruolo che nelle cacce della Tomba II hanno i *basilikoi paides*, una creazione politica di Filippo – fondamentale per la riorganizzazione politico militare del regno con i territori acquisiti proprio da Filippo II – che viene esaltata nel dipinto<sup>31</sup>. La tomba contiene inoltre oggetti molto particolari come il diadema, la torcia (ricondata all'alta carica sacerdotale del re), il tripode dai giochi argivi di Hera (cimelio di famiglia) che poco si adattano agli orizzonti limitati di Filippo Arrideo<sup>32</sup>.

La mia riflessione, volta a sciogliere il nodo delle motivazioni della collocazione della donna nell'anticamera della Tomba II, si concentra sulle armi e le armature deposte nella camera e nell'anticamera, tralasciando quelle bruciate sulla pira<sup>33</sup>. In esse si cela una biografia fatta di imprese straordinarie e di una esistenza completamente racchiusa nell'ambito di una *elite* devota a uno stile di vita in cui l'*arete* rappresenta la misura della statura del sovrano, fonte della sua ultima e indispensabile legittimazione.

La giovinezza di Filippo è segnata dalla sua sorte di ostaggio prima in Illiria e poi a Tebe. Appena insediato sul trono egli si volge a contenere le rivolte di Illiri,

<sup>28</sup> Cfr. LANE-FOX 2015c, pp. 20-21: l'autore sottolinea tra l'altro i problemi cronologici connessi al confronto con la Tomba B di Derveni, con il celebre cratere. Cfr. DROGOU 2011 per il vasellame metallico delle tombe reali.

<sup>29</sup> Cfr. LANE-FOX 2015c, con bibliografia. Rinvio a ETIENNE ET AL 2000, pp. 277-280, per un'utile sintesi dei principali elementi della tomba e del rituale, nonché per la tabella che ne riassume l'arredo in una prospettiva funzionale.

<sup>30</sup> BRIANT 1991; SAATSOGLOU-PALIADELI 2007; FRANKS 2012. Cfr. LANE-FOX 2015c, pp. 9-18. Per una proposta di rilettura complessiva del fregio rinvio al mio recente contributo (D'ONOFRIO 2018).

<sup>31</sup> Molto si è scritto su caccia e reputazione maschile, sulla "*culture of personal prowess*" macedone, cfr. tra gli altri LANE-FOX 2015a, p. 358. Cfr. SAATSOGLOU-PALIADELI 2015, pp. 282-285 (si conferma l'identificazione di Filippo II e Alessandro il Grande nei protagonisti della caccia al leone). Mi riservo di presentare una proposta di rilettura dello straordinario fregio in un articolo di prossima pubblicazione in *Ostraka*. Per l'istituzione dei Paggi Reali rinvio più oltre alla nota 36.

<sup>32</sup> Sugli oggetti connessi con la regalità, cfr. di nuovo LANE-FOX 2015c; sottolineo l'eliminazione dello scettro, che è stato riconosciuto come un elemento ligneo della *kline*: *Ibid.* pp. 23-24.

<sup>33</sup> Diverse armi furono rinvenute anche tra i mattoni crudi della *pyra* (ANDRONIKOS 1984, p. 145; cfr. KOTTARIDI 2011, pp. 12-13, 60-61; nella vetrina sono esposte due spade e alcune cuspidi di lancia, visibili nelle foto). KOTTARIDI 2011, p. 49, parla di almeno quattro panoplie offerte al re: quella sulla pira (che ho appena menzionato sopra), le due della camera, e quella dell'anticamera (per le quali rinvio alla trattazione che segue).

Peoni e Traci e dal 342/1 a.C. il suo obiettivo principale, raggiunto poco prima della morte, fu la sottomissione completa della Tracia, condizione necessaria per intraprendere la conquista dell'Asia<sup>34</sup>. Filippo in tal modo si procurò le risorse necessarie, non solo di metalli e altri beni ma anche di uomini esperti nella guerra, che combatteranno al suo fianco per sottomettere i Greci a Cheronea nel 338 a.C.<sup>35</sup>. L'introduzione delle figure dei Paggi Reali con il complesso meccanismo di vincolo delle famiglie dei potentati sottomessi alla supremazia macedone testimonia la politica innovativa ed efficace del sovrano, che in tal modo si circonda di un manipolo di giovani fidati e valorosi che ne esaltano la potenza<sup>36</sup>. Si tratta di una strategia di relazioni con le famiglie dominanti dei popoli soggetti parallela a quella dei matrimoni regali, che suggellano di volta in volta il buon esito delle campagne militari<sup>37</sup>. Gli storici hanno sottolineato l'abilità di Filippo II nel trattare con le cosiddette “*gift-cultures*” dei Peoni e degli Odrisi<sup>38</sup>. Il re, pur vantando una discendenza dalla dinastia argiva, con le sue conquiste va oltre i territori ellenici, regnando su popolazioni che non erano *omòphyla* e Teopompo sottolinea questo carattere straordinario descrivendolo come

un uomo quale l'Europa non ha assolutamente mai generato

(THEOPOMPUS *FGrHist* 115 F 27)<sup>39</sup>.

Dunque, le armi e le armature sono suddivise tra la camera con la teca del re<sup>40</sup> e l'anticamera con quella della “*royal woman*”. Questa diversa distribuzione delle armi nel sepolcro genera la prima domanda: se quelle dell'anticamera siano da attribuire ugualmente al defunto oppure se siano da riferire alla giovane donna. Se fossero anch'esse “di Filippo”, come mai sono state diversamente suddivise? E se fossero

<sup>34</sup> LANE-FOX 2015a, p. 355. Per la strategia di Filippo verso i Persiani cfr. LANE-FOX 2015b.

<sup>35</sup> Dopo la morte di re *Cotys* nel 360 a.C. la Tracia era andata ai suoi tre figli, che Filippo sconfisse uno ad uno (LANE-FOX 2015a, p. 347).

<sup>36</sup> Cfr. LANE-FOX 2015b, p. 371: “The boys were useful hostages for their father's behavior and as adolescents, they served, listened, and learned in a far wider world than their remote home-cantons”. Lo studioso sottolinea (contro D. Kienast) come una simile istituzione non si riscontri in Persia (*Ibid.*, n. 19).

<sup>37</sup> Il testo chiave è il passo di *Satyros* citato in ATHEN., *Deipn.* XIII, 557 b-e, con il suo *incipit* lapidario: “Filippo sempre, tutte le volte che si trovava in guerra, prendeva moglie”. Per l'interpretazione complessiva del testo nel quadro della questione del diritto matrimoniale macedone si rinvia a PRESTIANNI-GIALLOMBARDO 1976-1977; cfr. inoltre DONNELLY CARNEY 2000, la quale preferisce l'espressione “*royal women*”, data la particolarità delle usanze matrimoniali macedoni.

<sup>38</sup> LANE-FOX 2015a, p. 347.

<sup>39</sup> LANE-FOX 2015a, pp. 350-351: “a man such as Europe has absolutely never borne”. L'interpretazione di questo passaggio ha dato adito a diverse esegesi. Teopompo sembra esaltare il carattere europeo della regalità di Filippo, dovuto alla inclusione di territori non greci (Illiria, Tracia) senza necessariamente rigettare la matrice greca del personaggio. Il problema è naturalmente il rifiuto ideologico di una sottomissione dei Greci, fautori delle *poieis*, a un re.

<sup>40</sup> ANDRONIKOS 1984, pp. 119-146 e in part. pp. 140-146 (le armi funzionali). Rinvio alla nt. 23 per le proposte ribassiste della cronologia delle armi, connesse alla loro attribuzione ad Alessandro il Grande, con motivazioni molto discutibili.

della donna, per quale motivo ella apparirebbe “armata”, sovvertendo un sistema di segni ben radicato nel mondo greco per cui alle donne non si addicono generalmente le armi<sup>41</sup>?

Contro la parete ovest della camera, protetti dal grande *louterion* bronzeo, furono rinvenuti i resti dello straordinario scudo cerimoniale decorato con avorio e oro, con il gruppo di Achille e Pentesilea<sup>42</sup>. Un esemplare meno magnifico ma più funzionale fu rinvenuto poco distante<sup>43</sup>. Sul pavimento giacevano un elmo in ferro con alto cimiero e testa di Atena in rilievo sulla fronte<sup>44</sup> e una corazza di ferro realizzata sul modello del *linothorax*, in strati sovrapposti di tessuto, metallo e cuoio, con *appliques* in oro a protome di leone e una placchetta con *Athena Parthenos* sul fianco destro (quello scoperto); i danni osservabili sulla corazza provano la sua caduta da una certa altezza, evidentemente dal supporto su cui era posta<sup>45</sup>. Inoltre, in questa parte della camera furono rinvenute tre coppie di schinieri di bronzo, sei cuspidi di lance e un puntale di ferro; le lance in origine dovettero essere state appoggiate contro la parete (dove una cuspidi è stata rinvenuta intrappolata nell'intonaco, evidentemente ancora fresco). La più piccola (un giavellotto) era lunga 0.332, la più grande 0.553 m. (una sarissa), mentre le dimensioni intermedie sono attribuite da Andronikos a “*normal spears*”; lo studioso le descrive come pezzi unici e di eccezionale qualità, nel *design* e nella decorazione<sup>46</sup>. Attualmente esse sono esposte nella vetrina 7 insieme ai due esemplari dall'anticamera, ben riconoscibili perché decorati alla base con una fascia d'oro<sup>47</sup>. Infine, la spada di ferro con elementi di avorio e oro con il suo fodero fu

<sup>41</sup> Rinvio a WHITLEY 2002 per il ruolo non necessariamente biografico delle armi nelle tombe e a QUESADA SANZ 2012 per un approccio comparativo al fenomeno delle armi deposte in tombe femminili sulla base dei dati osteologici (in part. pp. 333-339, per l'Europa orientale). Per l'attribuzione della panoplia dell'anticamera all'occupante femminile o al defunto della camera, cfr. CARNEY 2016, pp. 118-122, la quale sottolinea il carattere “amazonico” del corredo. Resta un caso del tutto straordinario quello della “guerra fra donne”, in cui l'esercito accetta di essere condotto allo scontro da “regine”, *infra*, p. 306 e n. 61.

<sup>42</sup> ANDRONIKOS 1984, pp. 136-140 e figg. 91-94. Anche all'interno dello scudo sono stati rinvenuti elementi decorativi in lamina d'oro tra cui si segnala la placchetta con la clava di Eracle, mitico antenato della dinastia e simbolo di regalità (*Ibid.* pp. 137, 140 e fig. 94 a p. 136).

<sup>43</sup> “A less magnificent but more serviceable shield for his protection” ANDRONIKOS 1984, p. 140; Cfr. KOTTARIDI 2011, p. 53, esposto nella vetrina 7 (“made of wood and leather, the ‘hoplon’ decayed leaving only scant traces...”).

<sup>44</sup> ANDRONIKOS 1984, p. 144, figg. 97-98; KOTTARIDI 2011, p. 66, fig. 211; PIEROBON-BENOIT 1994, p. 425, la quale menziona due esemplari: “...erano deposti due elmi in ferro – probabilmente arricchiti da decorazione applicata in argento e/o oro, a giudicare dai resti su uno degli esemplari – che costituiscono l'anello di passaggio dai cd. elmi tracio e frigio al tipo attico con visiera, che è l'elmo più diffuso in età ellenistica. A calotta arrotondata, con cimiero incurvato in avanti, frontale sagomato e visiera, paragnati di mobili sagomate, questo elmo è probabilmente un'invenzione macedone, la cui diffusione è evidentemente legata alle vicende storiche”. Sia ANDRONIKOS 1994 sia KOTTARIDI 2011 tuttavia fanno riferimento a un unico esemplare.

<sup>45</sup> ANDRONIKOS 1984, pp. 140-144 e figg. 95-96. A p. 121 descrive i segni della caduta della corazza dal supporto. La corazza è simile a quella indossata da Alessandro nel mosaico di Pompei e questo ha influito sull'attribuzione delle armi ad Alessandro (cfr. *supra*, nota 4), ma si tratta di un modello classico non databile in modo circoscritto a una generazione. Anche l'elmo doveva essere stato posto su un supporto che si è deteriorato (e che Andronikos immagina vicino alla corazza).

<sup>46</sup> ANDRONIKOS 1984, p. 145, sottolinea che la presentazione delle lance è del tutto preliminare e che esse richiederebbero un ulteriore approfondimento.

<sup>47</sup> KOTTARIDI 2011, p. 53 (vetrina 7, nn. 180-188).

trovata sul bordo sud della *kline* lignea<sup>48</sup>. Verso l'estremità nord della stessa, sotto un cumulo di piume (secondo il chimico che seguì la rimozione degli oggetti), fu trovata una seconda spada, più corta<sup>49</sup>.

Riepilogando le armi deposte all'interno della camera principale, con i resti del re stesso, sono: l'elmo, gli scudi (quello cerimoniale e quello funzionale), la corazza, la coppia di spade, il set di sei lance assortite e tre coppie di schinieri. Tutti oggetti di qualità altissima, tranne gli schinieri, di rozza fattura e per questo Andronikos pensava che Filippo non li avesse mai indossati e che invece la coppia di schinieri placcata d'oro rinvenuta nell'anticamera (insieme alla panoplia "tracia" che descrivo più avanti) completasse la tenuta cerimoniale del re, alla quale sono stati associati nell'esposizione museale<sup>50</sup>.

Nell'anticamera, destinata alla teca della donna regale, di fronte alla soglia che porta alla camera, fu trovata una straordinaria panoplia, da Andronikos attribuita a Filippo, nonostante il carattere tracio e non greco dell'armamento<sup>51</sup>. Era costituita da una corazza, una gorgiera, degli schinieri, una faretra con le frecce, un arco e delle lance. L'oggetto più splendido è la faretra (*gorytos*) di cuoio e legno rivestita d'oro e decorata a rilievo con scene di *Ilioupersis*<sup>52</sup>. Di certo il *gorytos* non fu pensato per un committente greco ma probabilmente fu prodotto nel Ponto Eusino da artisti greci per i capi degli Sciti o dei Traci, arcieri famosi, come prova la diffusione di questo tipo di oggetto nella Russia meridionale. Esso conteneva ancora 74 frecce le cui punte furono ritrovate *in situ*. Restano inoltre gli anelli d'oro che rivestivano l'impugnatura dell'arco, andato perduto. La corazza doveva essere di cuoio e lino ed è andata perduta anch'essa, ma i bottoni e i *gorgoneia* d'oro ne testimoniano l'esistenza<sup>53</sup>. Notevole è il *peritrachelion* rivestito d'argento decorato a sbalzo, come la faretra, una protezione per il collo e lo sterno destinata a essere indossata sopra la corazza<sup>54</sup>. Decorato con una serie di medaglioni di cavalieri racchiusi tra medaglioni con teste di Eracle e una ricca ornamentazione vegetale appare prodotto in uno stile meno raffinato (e meno ellenizzato, anzi decisamente tracio) del *gorytos*.

<sup>48</sup> ANDRONIKOS 1984, p. 122, e pp. 142-143; figg. 99-101. Alla *kline* appartengono i famosi ritratti in avorio della famiglia reale, incluso quello di Filippo, *Ibid.* p. 123 ss.

<sup>49</sup> Per la coppia di spade dalla *pyra* cfr. *supra* n. 16.

<sup>50</sup> ANDRONIKOS 1984, p. 146 ("carelessly made"); lo studioso ritiene che Filippo abbia piuttosto preferito qualche tipo di gambiera che gli riparasse le gambe (*leggings*). KOTTARIDI 2011, p. 70. Quanto agli schinieri dorati dell'anticamera, si tratta di oggetti del tutto confrontabili con la coppia dalla Tomba del Principe, questi ultimi di proporzioni tanto massicce (per un individuo di ca. 80 kg) da aver suscitato perplessità nell'attribuzione al ragazzo all'incirca tredicenne Alessandro IV, figlio di Alessandro il Grande e Rossane. Non è possibile affrontare in questa sede la questione delle armi "del Principe", che meriterebbero anch'esse un approfondimento esse ci appaiono come insegne di potere e probabilmente rappresentano un "dono" dinastico che esalta lo *status* del ragazzo, non certo armi che egli poteva utilizzare nella sua vita reale. Cfr. ARENA 2013, pp. 91-94.

<sup>51</sup> ANDRONIKOS 1984, pp. 175-191. Cfr. l'approfondimento di CARNEY 2016.

<sup>52</sup> ANDRONIKOS 1984; KOTTARIDI 2011, p. 52.

<sup>53</sup> KOTTARIDI 2011, pp. 50-52. I *gorgoneia* sono di dimensioni simili e alquanto somiglianti, ma le variazioni osservabili nella capigliatura provano che furono ricavate da matrici diverse.

<sup>54</sup> Cfr. la ricostruzione integrale dell'armatura dalla tomba di Zlatinitsa Malomirovo (T. STOYANOV, in *L'épopée des rois thraces*, pp. 60-61, fig. 1). Sulla diffusione dei *peritrachelia* tra Macedonia e Tracia, cfr. FAKLARIS 1985.

Infine, fu rinvenuta nell'anticamera la coppia di schinieri dorati, la cui particolarità consiste nella differenza di misura di ben 3,5 cm<sup>55</sup>. Andronikos si interroga su questa anomalia e propone tre diverse spiegazioni. La prima si collega alla disabilità di Filippo, che secondo le fonti era zoppo e dunque doveva avere una gamba con la muscolatura meno forte<sup>56</sup>. Una seconda spiegazione è di natura pratica: nelle azioni di caccia il re avrebbe usato una sola gamba per inginocchiarsi e mirare con l'arco, e lo schiniere più lungo sarebbe servito per proteggere la gamba piegata. Infine non si potrebbe escludere un errore di fabbricazione. Non è possibile validare tali ipotesi, ma escluderei senz'altro quella dell'errore: l'oggetto, inservibile, non sarebbe stato accettato dal committente. Per Donnelly Carrey lo schiniere modificato sarebbe da attribuire a Filippo, in base alla suggestione della frattura alla tibia alla quale alludono le fonti<sup>57</sup>. Hammond ipotizzava invece che le armi tracie rinvenute nel vestibolo potessero essere di Meda, principessa di Odessa che per primo lo studioso crede di riconoscere nei resti dell'anticamera<sup>58</sup>: la nuova "moglie" rappresenta infatti il suggello dell'alleanza con il re geta *Kothelas*, padre della giovane che alla corte di Pella la offre a lui con una ricca dote (ATH. 557, d)<sup>59</sup>. Lippolis suggerisce più in generale che si tratti del dono di qualche dinasta vicino o preda di guerra<sup>60</sup>. Se si esclude dunque – in mancanza di *comparanda* – che le armi dell'anticamera appartenessero a Meda stessa, resta la possibilità che esse rappresentino piuttosto il pegno della sottomissione e dell'alleanza di *Kothelas*. Il *peritrachelion* e il *gorytos* con le frecce (componenti tipiche dell'armamento dei traci e degli sciti), gli schinieri di bronzo dorato, asimmetrici (troppo grandi, probabilmente, per appartenere a Meda in quanto delle stesse proporzioni di quelli della camera ovvero di Filippo) sono posti nell'anticamera, insieme ai resti mortali della giovane donna, probabilmente proprio la principessa tracia (che non avendo generato figli sarà stata tanto più gradita ad Alessandro). La tomba assume quindi, con la sepoltura dell'anticamera, l'aspetto simbolico di un grande monumento alla campagna tracia del sovrano, eredità fondamentale per la stabilità del regno macedone e per le future conquiste orientali. In conclusione, la pratica dello scambio di doni (oggetti ma anche persone sottomesse) – particolarmente importante nella gestione delle alleanze non greche di Filippo – riveste un carattere fondamentale nel profilo del re e questo elemento va a mio parere tenuto ben presente nella lettura complessiva della Tomba II in quanto fornisce una spiegazione plausibile della presenza dell'armatura tracia e molto probabilmente di

<sup>55</sup> ANDRONIKOS 1984a, p. 186. Le dimensioni degli schinieri in questione sono le seguenti: lunghezza 0,415 m il destro; 0,38 m il sinistro; diam. 0,097 m il destro; 0,09 m il sinistro.

<sup>56</sup> Cfr. RIGINOS 1994. Per l'indefinitezza delle fonti storiche circa l'entità, la precisa localizzazione (e le conseguenze) delle ferite riportate dalla tradizione rinvio al contributo di Piccioli e Sperduti.

<sup>57</sup> DONNELLY-CARNEY 2000, pp. 55, 68; pp. 236-237. La studiosa parte dalle analisi allora disponibili dei resti maschili, con la frattura alla tibia e la possibile frattura all'orbita oculare, e attribuisce a Filippo II lo schiniere modificato (Ibid., pp. 132-137).

<sup>58</sup> HAMMOND 1994, p. 182; Cfr. LANE-FOX 2015c, p. 32.

<sup>59</sup> Cfr. PRESTIANNI-GIALLOMBARDO 1976-1977, pp. 99-101. Si rinvia sopra alla nota 18 per i numerosi "matrimoni" di Filippo.

<sup>60</sup> E. LIPPOLIS, "Regalità e aristocrazia macedone", in LIPPOLIS, ROCCO 2011, p. 302; CARNEY 2016.

Meda stessa nella tomba, trasformata nel più rappresentativo attributo simbolico del sovrano.

Fuorviante dunque mi sembra la ricerca di un movente più sentimentale nella scelta della figura femminile associata al re nella morte: il punto di vista da tenere presente è infatti quello di Alessandro, suo legittimo successore, che mai avrebbe offerto questo onore all'amata Cleopatra Euridice (o ad altre "royal women" madri di possibili eredi); Meda invece costituisce un oggetto simbolico perfetto, senza figli e rappresentativa della sottomissione della Tracia con tutte le implicazioni già ricordate. Difficilmente al suo posto possiamo immaginare Euridice Adea, che nella "guerra fra donne" scelse di combattere armata di tutto punto come un generale macedone: Μακεδονικῶς καθοπλισμένην (ATH. 560 f)<sup>61</sup>.

La coppia che viene sepolta insieme nella monumentale tomba sembra essere quella che meglio rappresenta il profilo guerriero e dominatore di Filippo II, e le armi deposte nell'anticamera parlano della sottomissione dei Traci al potere del grande Macedone anche attraverso la figura femminile, parte integrante di una retorica densa di simboli che esercita ancora di noi una efficacia straordinaria.

A.M.DO

### *Evidenze antropologiche e paleopatologiche*

Le analisi antropologiche dei resti scheletrici delle tombe I e II rappresentano un aspetto centrale del contenzioso scientifico: le determinazioni del sesso e dell'età alla morte, unitamente alle evidenze paleopatologiche e agli aspetti tafonomici, hanno la potenzialità di fornire dati imprescindibili, se pur non risolutivi, per l'identificazione degli individui, in relazione ai contesti funerari e alle fonti storiche.

In questa prospettiva, particolare attenzione è stata rivolta alla questione delle ferite che Filippo II avrebbe subito in momenti diversi della sua vita<sup>62</sup>, dato il valore probante del loro riscontro a livello osteologico. Tuttavia, gli esami autoptici che si sono susseguiti nel tempo, a partire da Xirotiris e Langenscheidt nel 1981, hanno alternato diagnosi negative a diagnosi positive, seguite da revisioni critiche, ritrattazioni e nuove evidenze<sup>63</sup>. Tali fluttuazioni valutative trovano spiegazione anche in riferimento all'indefinitezza delle fonti storiche, in quanto non si hanno notizie certe circa l'effettiva entità e la precisa localizzazione delle ferite, né riguardo l'eventuale coinvolgimento del tessuto osseo.

Di non secondaria importanza è l'analisi dei resti scheletrici attribuiti ai soggetti femminili, potenziale chiave di volta per l'identificazione di Filippo II e per la definizione della "coppia funeraria". Anche in questo caso, i dati, messi in relazione

<sup>61</sup> Non credo, diversamente da Gallo (*supra*, p. 299), che la descrizione dell'armamento come macedone sia irrilevante o frutto di una banalizzazione. Al contrario ritengo che la scelta di entrambe le combattenti riguardo l'armamento adottato in uno scontro tanto importante sia connessa con gli schieramenti ideologici, per così dire, e politici dei Macedoni.

<sup>62</sup> A carico della spalla destra, dell'occhio destro (354 B.C), della gamba destra (345 or 344 B.C) e del braccio. Sulla discussione dei traumi si veda RIGINOS 1994; LASCARATOS ET AL. 2004; DELIDES 2016; STATHOPOULOS 2017.

<sup>63</sup> MUSGRAVE ET AL. 1984-1985; BARTSIOKAS 2000; BARTSIOKAS, CARNEY 2008; MUSGRAVE 2010.

alle biografie delle mogli/concubine di Filippo II e agli oggetti di corredo pertinenti, sembrano prestarsi a più interpretazioni.

Infine, vi è la questione relativa alle modalità di cremazione cui furono sottoposti i corpi della Tomba II: contestualmente alla morte, o differita nel tempo su resti ormai scheletrizzati? Si tratta di un aspetto tutt'altro che marginale che potrebbe rafforzare, a seconda di come vengono interpretate le evidenze osteologiche, l'ipotesi di Filippo II-Meda o di Filippo III-Euridice Adea. Per questa seconda coppia regale, infatti, la tradizione storica indicherebbe una sua successiva riesumazione e cremazione<sup>64</sup>.

A quarant'anni dalla scoperta delle Tombe il dibattito è tuttora in corso, come denota la recente pubblicazione di due contributi su importanti riviste scientifiche.

Antikas e Wynn-Antikas<sup>65</sup>, riprendono l'analisi dei resti cremati della Tomba 2 e portano nuove evidenze a supporto dell'attribuzione dei resti maschili a Filippo II e quelli femminili a Meda. Possibilità esclusa, se pur indirettamente, da Bartsiakos e collaboratori<sup>66</sup> i quali dichiarano di identificare Filippo II tra i resti scheletrici della Tomba I e con lui i resti di Cleopatra, sua moglie ed Europa, la figlia neonata della coppia. L'elemento più probante l'identificazione sarebbe, a detta degli autori, la vistosa (e invalidante) affezione patologica a carico dell'arto inferiore sinistro dell'individuo maschile. Il soggetto è infatti interessato da una estesa anchilosi a livello dell'articolazione del ginocchio. Nella stessa area Bartsiakos e collaboratori rilevano la presenza di un foro riferibile a una estesa ferita provocata da un'arma penetrante, che troverebbe riscontro nella descrizione delle ferite riportate in vita da Filippo II. Tuttavia, tale diagnosi è stata recentemente messa in discussione da Delides<sup>67</sup> che evidenzia come sia improbabile la sopravvivenza di un individuo che abbia subito una ferita penetrante in tale sede anatomica, poiché la stessa avrebbe dovuto implicare la rottura dell'arteria poplitea, condizione quasi certamente fatale nell'antichità. Invero, vi sono altre possibili diagnosi per l'anchilosi osservata. Ad esempio, affezioni tubercolotiche<sup>68</sup> possono portare a quadri patologici molto simili e il "forame" osservato altro non sarebbe che la risultante della proliferazione ossea nelle zone circostanti. Ad ogni modo lo stato dell'affezione patologica denota una condizione di lunga durata, certamente non compatibile con il dato storico che riporta la ferita alla gamba tre anni prima della morte di Filippo II<sup>69</sup>.

Non meno problematica si presenta l'attribuzione dei resti ossei all'individuo femminile. Per questo individuo gli Autori riportano dimensioni della testa del femore che ricadono ben oltre il range di variabilità femminile e che porterebbero a una stima del peso corporeo di 80 kg<sup>70</sup>. L'ipotesi più probabile è che si tratti di

<sup>64</sup> WILLIAMS-LEHMANN 1982.

<sup>65</sup> ANTIKAS, WYNN-ANTIKA 2016.

<sup>66</sup> BARTSIOKAS ET AL. 2015.

<sup>67</sup> DELIDES 2016.

<sup>68</sup> PAJA ET AL. 2015.

<sup>69</sup> Non viene inoltre mai specificato se la ferita fosse a carico della gamba destra o sinistra.

<sup>70</sup> BARTSIOKAS ET AL. 2015 riportano questi dati: diametro della testa del femore dell'individuo identificato come Filippo II, 52 mm con peso corporeo stimato di 78,9 kg; diametro della testa del femore dell'individuo identificato come Cleopatra, 51,1 mm con un peso corporeo stimato di 80 kg.

un individuo maschile mal classificato<sup>71</sup>. In conclusione, possiamo affermare che le interpretazioni circa gli occupanti della Tomba I rimangono prive di solide evidenze. L'analisi del contesto, che ricordiamo si presentava altamente disturbato al momento dello scavo, rimane ancora non sufficientemente indagato e privo di dati potenzialmente utili quali datazioni dirette, una approfondita revisione dei dati tafonomici, analisi paleogenetiche e isotopiche atte a ricostruire aspetti di lignaggio, parentela e mobilità.

A.P.  
A.S.

### *Conclusioni*

Dai diversi contributi storici, archeologici e antropologici si evince che il dibattito sull'identità degli occupanti della Tomba II è tuttora aperto. Tale incertezza appare inevitabile non solo per la complessità del contesto ma anche per il fatto che la Tomba II – come pure le tombe I e III del Grande Tumulo – non è ancora stata pubblicata in via definitiva. Tuttavia, questa revisione critica suggerisce di escludere alcune delle ipotesi avanzate finora.

ANNA MARIA D'ONOFRIO  
Università "L'Orientale" di Napoli  
adonofrio@unior.it

LUIGI GALLO  
Università "L'Orientale" di Napoli  
lgallo@unior.it

ANDREA PICCIOLI  
Direzione Generale della Programmazione Sanitaria-Ministero della Salute  
a.piccioli@sanita.it

ALESSANDRA SPERDUTI  
Sezione di Bioarcheologia, Museo Nazionale Preistorico Etnografico "L. Pigorini", Museo delle Civiltà  
Università "L'Orientale" di Napoli  
alessandra.sperduti@beniculturali.it

### BIBLIOGRAFIA

- ADAMS 1980: W.L. ADAMS, "The Royal Macedonian Tomb at Vergina: An Historical Interpretation", in *AncW* 3, 1980, pp. 67-72.  
ADAMS 1991: W.L. ADAMS, "Cassander, Alexander IV and the Tombs at Vergina", in *AncW* 22, 1991, pp. 27-33.

---

<sup>71</sup> Gli unici indicatori scheletrici su cui BARTSIOKAS ET AL. stimano il sesso sono l'arcata sovraorbitaria e il margine superiore dell'orbita. Del resto, le ossa dell'arto inferiore erano state attribuite al momento dello scavo a un individuo maschile. Si veda discussione in McLEOD 2014 (p. 47 e Fig. 7).



- ANDRONIKOS 1984: M. ANDRONIKOS, *Vergina. The Royal Tombs and the Ancient City*, Atene 1984.
- ANDRONIKOS 1984a: M. ANDRONIKOS, *Βεργίνα οι Βασιλικοί τάφοι*, vol. 2, Atene 1984.
- ANTIKAS, WYNN-ANTIKAS 2016: T.G. ANTIKAS, L.K. WYNN-ANTIKAS, “New finds from the cremains in Tomb II at Aegae point to Philip II and a Scythian princess”, in *International Journal of Osteoarchaeology*, DOI: 10.1002/oa.2459, 2016.
- ARCHIBALD 1994: Z.H. ARCHIBALD, “Thracians and Scythians”, in *The Cambridge Ancient History*<sup>2</sup> 6, Cambridge 1994, pp. 444-475.
- ARENA 2013: E. ARENA, “Alessandro IV e la tomba III del ‘Grande Tumulo’ di Vergina. Per un riesame storico”, in *Athenaeum* 2013/1, pp. 71-101.
- BARTSIOKAS 2000: A. BARTSIOKAS, “The eye injury of King Philip II and the skeletal evidence from the royal tomb II at Vergina”, in *Science* 288, 2000, pp. 511-514.
- BARTSIOKAS ET AL. 2015: A. BARTSIOKAS, J.L. ARSUAGA, E. SANTO, M. ALGABA, A. GÓMEZ-OLIVENCIA, “The lameness of King Philip II and Royal Tomb I at Vergina, Macedonia”, in *PNAS* 112, 2015, pp. 9844-9848.
- BARTSIOKAS, CARNEY 2008: A. BARTSIOKAS, E. CARNEY, “The Royal skeletal remains from Tomb I at Vergina. Deltos”, in *Journal of the History of Hellenic Medicine* 36, 2008, pp. 15-19.
- BORZA 1981: E.N. BORZA, “The Macedonian Tombs at Vergina: Some Cautionary Notes”, in *Archaeological News* 10, 1981, pp. 73-87.
- BORZA 1982: E.N. BORZA, “Those Vergina Tombs Again”, in *Archaeological News* 11, 1982, pp. 8-10.
- BORZA 1987: E.N. BORZA, “The Royal Macedonian Tombs and the Paraphernalia of Alexander the Great”, in *Phoenix* 41, 1987, pp. 105-121.
- BORZA, PALAGIA 2007: E.N. BORZA, O. PALAGIA, “The Chronology of the Macedonian Royal Tombs at Vergina”, in *Jdl* 122, 2007, pp. 81-125.
- BRIANT 1991: P. BRIANT, “Chasses royales macédoniennes et chasses royales perses: le thème de la chasse au lion sur la chasse de Vergina”, in *Dialogues d'histoire ancienne* 17/1, 1991, pp. 211-255.
- CALDER III 1981: W.M. CALDER III, “Diadem and the Barred-Vault: A Note”, in *AJA* 85, 1981, pp. 334-335.
- CALDER III 1983: W.M. CALDER III, “Golden Diadems again”, in *AJA* 87, 1983, pp. 99-102.
- CARNEY 1987: E.D. CARNEY, “The Career of Adea-Eurydike”, in *Historia* 36, 1987, pp. 496-502.
- CARNEY 1992: E.D. CARNEY, “The Politics of Polygamy: Olympias, Alexander and the Murder of Philip”, in *Historia* 41, 1992, pp. 169-189.
- CARNEY 2000: E.D. CARNEY, *Women and Monarchy in Macedonia*, Norman 2000.
- CARNEY 2016: E.D. CARNEY, “Commemoration of a Royal Woman as a Warrior: The Burial in the Antechamber of Tomb II at Vergina”, in *Syllecta Classica* 27, 2016, pp. 109-149.
- D'ONOFRIO 2018: A.M. D'ONOFRIO, “La metafora della caccia nel fregio della Tomba II del Grande Tumulo di Vergina: dalla *hybris* dei Persiani alla *andragathia* dei re macedoni”, *Ostraka, Rivista di antichità* 27, 2018, pp. 35-48.
- DELIDES 2016: G.S. DELIDES, “The Royal Tombs at Vergina Macedonia, Greece, Revisited A Forensic Review”, in *International Journal of Forensic Science & Pathology* 4 (4), 2016, pp. 234-239.
- DONNELLY-CARNEY 2000: E. DONNELLY-CARNEY, *Women and Monarchy in Macedonia*, 2000.
- DROGOU 2005: S. DROGOU, *Βεργίνα. Τα πλήινα αγγεία τη Τεγάλη Τούμπα*, Atene 2005.
- DROGOU 2011: S. DROGOU, “Macedonian metallurgy: an expression of royalty”, in Aa.Vv., *Heracles to Alexander the Great: Treasures from the Royal Capital of Macedon, a Hellenic Kingdom in the Age of Democracy*, Oxford 2011, pp. 181-192.
- DROGOU 2013: S. DROGOU, “Hellenistic Pottery. Content and Methodology”, in *Proceedings of Danish Institute of Archaeology at Athens* 7, 2013, pp. 145-156.
- ETIENNE, MÜLLER, PROST 2000: R. ETIENNE, C. MÜLLER, F. PROST, *Archéologie historique de la Grèce antique*, Paris 2000.
- FAKLARIS 1985: P. FAKLARIS, “Hypotrachelion”, in *ArchDelt* 40, 1985, pp. 1-16.

- FAKLARIS 2011: P. FAKLARIS, “Τα όπλα των Μακεδόνων” [Weapons and Armour of the Macedonians], in Δ. ΓΡΑΜΜΕΝΟΣ (ed.), *Στη Μακεδονία από τον 7ο αι. π.Χ. ως την ύστερη αρχαιότητα*, Thessaloniki 2011, pp. 357-372.
- FAKLARIS cds: P. FAKLARIS, “Το πρόβλημα της ιστορικής ερμηνείας των όπλων του τάφου II της Μεγάλης Τούμπας της Βεργίνας, ΑΔ (υπό έκδοση). [The problem of the historical interpretations of the weapons found in Tomb II of the Great Tumulus in Vergina]”, ArchDelt, in press.
- FRANKS 2012: H.M. FRANKS, *Hunters, heroes, kings: the frieze of tomb II at Vergina*, Princeton 2012.
- FREDERICKSMEYER 1981: E.A. FREDERICKSMEYER, “Again the So-Called Tomb of Philip”, in *AJA* 85, 1981, pp. 330-334.
- FREDERICKSMEYER 1983: E.A. FREDERICKSMEYER, “Once More the Diadem and the Barred-Vault at Vergina”, in *AJA* 87, 1983, pp. 99-102.
- GILL 2008: D.W.J. GILL, “Inscribed Silver Plate from Tomb II at Vergina. Chronological Implications”, in *Hesperia* 77/2, 2008, pp. 335-358.
- GREENWALT 1989: W.S. GREENWALT, “Poligamy and Succession in Argead Macedonia”, in *Arethusa* 22, 1989, pp. 19-43.
- GUIMIER-SORBETS, MORIZOT 2005: A.M. GUIMIER-SORBETS, Y. MORIZOT, “Des bûchers de Vergina aux hydries de Hadra. Découvertes récentes sur la crémation en Macédoine et à Alexandrie”, in L. BACHELOT, A. TENU (eds.), *Entre Mondes orientaux et classiques: la place de la crémation*, Colloque international de Nanterre 2004, in *Ktema* 30, 2005, pp. 137-152.
- HALL 2014: J.M. HALL, *Artifact and Artifice. Classical Archaeology and the Ancient Historian*, Chicago 2014.
- HAMMOND 1978: N.G.L. HAMMOND, “Philip’s Tomb in Historical Context”, in *GRBS* 19, 1978, pp. 331-350.
- HAMMOND 1994: N.G.L. HAMMOND, *Philip of Macedon*, London 1994.
- HATZOPOULOS 2008: M.B. HATZOPOULOS, “The Burial of the Dead at Vergina or the Unending Controversy on the Identity of the Occupants of Tomb II”, in *Tekmeria* 9, 2008, pp. 91-118.
- KOTITSA 2016: Z. KOTITSA, “From Macedonia to the Levant? Two Spool Saltcellars in the AUB Museum”, in *Berytus* LV, 2016, pp. 251-262.
- KOTTARIDI 2001: A. KOTTARIDI, “Το έθιμο της καύσης και οι Μακεδόνες. Σκέψεις με αφορμή τα ευρήματα της νεκρόπολης των Αιγών”, in N.C. STAMPOLIDIS (ed.), *Πρακτικά Συμποσίου: Καύσεις στην εποχή του Χαλκού και την πρώιμη εποχή του Σιδήρου*, Αθήνα 2001, pp. 359-371.
- KOTTARIDI 2011: A. KOTTARIDI, *Macedonian Treasures: a tour through the Museum of the Royal Tombs of Aigai*, Atene 2011.
- LANDUCCI-GATTINONI 2003: F. LANDUCCI-GATTINONI, *L’arte del potere. Vita e opere di Cassandro di Macedonia*, Stuttgart 2003.
- LANE-FOX 1980: R.J. LANE-FOX, *The Search for Alexander*, Boston 1980.
- LANE-FOX 2015c: R.J. LANE-FOX, “Introduction: Dating the Royal Tombs at Vergina”, in LANE-FOX 2015, pp. 1-34.
- LANE-FOX 2015: R.J. LANE-FOX (ed.), *Brill’s companion to ancient Macedon: studies in the archaeology and history of Macedon, 650 BC-300 AD*, Leiden-Boston 2015.
- LANE-FOX 2015a: R.J. LANE-FOX, “Philip: accession, ambitions, and self-presentation”, in LANE-FOX 2015, pp. 335-366.
- LANE-FOX 2015b: R.J. LANE-FOX, “Philip’s and Alexander’s Macedon”, in LANE-FOX 2015, pp. 367-391.
- LASCARATOS, LASCARATOS, KALANTZIS 2004: J. LASCARATOS, G. LASCARATOS, G. KALANTZIS, “The Ophthalmic Wound of Philip II of Macedonia (360-336 B.C.E.)”, in *Survey of Ophthalmology* 49 (2), 2004, pp. 256-261.
- LIPPOLIS, ROCCO 2011: E. LIPPOLIS, G. ROCCO, *Archeologia greca. Cultura, società, politica e produzione*, Milano-Torino 2011.
- MCLEOD 2014: J. MCLEOD, *Understanding the Bones: The Human Skeletal Remains from Tombs I, II and III at Vergina*, Master Thesis University of Calgary, a.a. 2014.

- MUSGRAVE ET AL. 1984: J.H. MUSGRAVE, R.A.H. NEAVE, A.J.N.W. PRAG, "The Skull from Tomb II at Vergina: King Philip II of Macedon", in *The Journal of Hellenic Studies* 104, 1984, pp. 60-78.
- MUSGRAVE ET AL. 1985: J.H. MUSGRAVE, "The skull of Philip II of Macedon", in S.J.W. LISNEY, B. MATTHEWS (eds.), *Current Topics in Oral Biology*, Bristol 1985, pp. 1-16.
- MUSGRAVE ET AL. 2010: J.H. MUSGRAVE, A.J.N.W. PRAG, R. NEAVE, R. LANE-FOX, H. WHITE, "The Occupants of Tomb II at Vergina. Why Arrhidaios and Eurydice must be excluded", in *International Journal of Medical Sciences* 7, 2010, pp. 1-15.
- PAJA ET AL. 2015: L. PAJA, H. COQUEUGNIOT, O. DUTOUR, R. WILLMON, G.L. FARKAS, A. PALKÓ, G. PÁLFI, "Knee Ankyloses Associated with Tuberculosis from the Medieval Hungary-Differential Diagnosis Based on Medical Imaging Techniques", in *International Journal of Osteoarchaeology* 25, 2015, pp. 352-360.
- PALIADELI ET AL. 2010: CH. PALIADELI, TH. G. ANTIKAS, L.K. ANTIKAS, A. KYRIAKOY, A. TOURTAS, "Data Base and Preliminary Observations on the skeletal Remains found in the main Chamber of Tomb II at the Great Tumulus of Aegae", in *AEMTH (TO APXAIΟΛΟΓΙΚΟ ΕΡΓΟ ΣΤΗ ΜΑΚΕΔΟΝΙΑ ΚΑΙ ΣΤΗ ΘΡΑΚΗ)* 24, 2010, pp. 105-112.
- PAPAZOIS 2017: T. D. PΑΡΑΖΟΙΣ, *Ο Μέγας Αλέξανδρος με την οικογένεια του είναι θαμμένοι στους Βασιλικούς τάφους II και III της Βεργίνας*, Αθήνα 2017.
- PIEROBON-BENOIT 1994: R. PIEROBON-BENOIT, "Armi e armature. Grecia", in *EAA*, II suppl, 1994, pp. 417-429.
- Polycentric Museum of Aigai*: < <https://www.aigai.gr/en/explore/polycentric-museum-aigai> >.
- PRESTIANNI-GIALLOMBARDO 1976-1977: A.M. PRESTIANNI GIALLOMBARDO, "'Diritto' matrimoniale, ereditario e dinastico nella Macedonia di Filippo II", in *Rivista Storica dell'Antichità* VI-VII, 1976-1977, pp. 81-110.
- PRESTIANNI-GIALLOMBARDO 1991: A.M. PRESTIANNI-GIALLOMBARDO, "Recenti testimonianze iconografiche sulla kausia e la datazione della II tomba reale di Vergina", in *DHA* 17, 1991, pp. 257-304.
- PRESTIANNI-GIALLOMBARDO 2018: A.M. PRESTIANNI-GIALLOMBARDO, "Donne del potere e potere delle donne nella Macedonia del IV secolo a. C.", in M. INTRIERI (a cura di), *Koinonia. Studi di storia antica offerti a Giovanna De Sensi Sestito*, Roma 2018, pp. 513-556.
- PRESTIANNI-GIALLOMBARDO, TRIPODI 1980: A.M. PRESTIANNI-GIALLOMBARDO, B. TRIPODI, "Le tombe regali di Vergina: quale Filippo?", in *ASNP* 10, 1980, pp. 889-1001.
- QUESADA-SANZ 2012: F. QUESADA-SANZ, "Mujeres, amazonas, tumbas y armas: una aproximación transcultural", in L. PRADOS TORREIRA (ed.), *La arqueología funeraria desde una perspectiva de género*, Madrid 2012, pp. 317-364.
- RIGINOS 1994: A. RIGINOS, "The Wounding of Philip II of Macedon: Fact and Fabrication", in *JHS* 114, 1994, pp. 103-119.
- RIVES-GAL 2002: G. RIVES-GAL, "Quel Philippe? Vingt ans après", in *Pallas, Annales publiées par la Faculté des Lettres de Toulouse* 60, 2002, pp. 301-314.
- SAATSOGLOU-PALIADELI 2007: CH. SAATSOGLOU-PALIADELI, "La peinture de la Chasse de Vergina", in S. DESCAMPS-LEQUIME (ed.), *Peinture et couleur dans le monde grec antique*, Actes de colloque, Musée du Louvre, Milano-Paris 2007, pp. 47-55.
- SAATSOGLOU-PALIADELI 2015: CH. SAATSOGLOU-PALIADELI, "The arts at Vergina-Aege", in LANE-FOX 2015, pp. 282-285.
- SHIVKOVA 1973: L. SHIVKOVA, *Das Grabmal von Kasantlak*, Recklinghausen 1973.
- STATHOPOULOS 2017: P. STATHOPOULOS, "Did King Philip II of Ancient Macedonia Suffer a Zygomatico-Orbital Fracture? A Maxillofacial Surgeon's Approach", in *Cranial Maxillofac Trauma Reconstruction* 10 (3), pp. 183-187.
- TRIPODI 1998: B. TRIPODI, *Cacce reali macedoni. Tra Alessandro e Filippo V*, Messina 1998.
- WHITLEY 2002: J. WHITLEY, "Objects with attitude: biographical facts and fallacies in the study of Late Bronze Age and Early Iron Age warrior graves", in *CAJ* 12, 2002, pp. 217-232.

- WILLIAMS-LEHMANN 1980: P. WILLIAMS-LEHMANN, "The So-Called Tomb of Philip II: A Different Interpretation", in *AJA* 84, 1980, pp. 527-531.
- WILLIAMS-LEHMANN 1982: P. WILLIAMS-LEHMANN, *The So-Called Tomb of Philip II: An Addendum*, in *AJA* 86, 1982, pp. 437-442.
- XIROTIRIS, LANGENSCHIEDT 1981: N.I. XIROTIRIS, F. LANGENSCHIEDT, "The cremations from the royal Macedonian tombs of Vergina", in *Arhaiologiki Ephimeris*, 1981, pp. 142-60.



Per vedere il filmato integrale della relazione inquadrare con un'applicazione dedicata il QR Code sovrapposto all'immagine

**STORIE DI PASSIONE, AFFETTO E DEVOZIONE: LE DIVERSE SFUMATURE DELL'AMORE  
NELLE AREE CIMITERIALI DI RIVA DEL GARDA (TN)**

*Premessa*

Le fonti letterarie di età romana ci illustrano ampiamente le varie sfumature dell'amore, tema privilegiato in letteratura. Diversamente l'archeologia ha maggiore difficoltà nel cogliere e percepire le emozioni che stanno a monte delle azioni dell'uomo. Tuttavia vi sono alcuni contesti, soprattutto quelli connessi con la ritualità della morte, che offrono maggiori possibilità di interpretazione per la ricchezza e varietà di rinvenimenti relativi a oggetti che ci parlano del defunto. Il dolore della morte porta in superficie nel modo più esasperato i sentimenti di amore e di affetto. Le indagini condotte nel territorio dell'Alto Garda dall'Ufficio beni archeologici di Trento<sup>1</sup> hanno portato alla scoperta di numerose aree cimiteriali di epoca romana<sup>2</sup> permettendoci l'osservazione, in un areale tutto sommato limitato, dei comportamenti adottati al momento della sepoltura, sia con la predisposizione e organizzazione dei corredi e del monumento funerario, sia, in taluni casi più fortunati, con la testimonianza della ritualità che si svolgeva sul luogo di sepoltura.

Trattandosi di scavi condotti in anni recenti molta attenzione è stata data alla analisi del dato antropologico che ci permette di dare una maggiore identità e visibilità al soggetto sepolto<sup>3</sup>.

Sono ormai diverse centinaia le sepolture di epoca romana individuate; tra le aree cimiteriali più significative vi è quella in località di S. Cassiano, che si trova a nord/ovest della cittadina di Riva del Garda, nel suo più immediato circondario<sup>4</sup>. La necropoli, frequentata a partire dalla fine del I sec. d.C. fino al V sec. d.C., ha restituito numerose sepolture, sia a cremazione sia a inumazione. Documentata è un'area monumentale, probabilmente luogo di sepoltura della nota e importante famiglia dei Magi Magiani attestata nel III secolo d.C. alla quale venne riservato un settore separato della necropoli, mentre numerose sono le tombe più semplici delimitate tutt'al più da recinzioni in legno e marcate da *signacula* funerari. Uno degli aspetti straordinari connessi al rinvenimento di questa necropoli è stato la scoperta degli antichi piani pavimentali relativi alla frequentazione di questi luoghi da parte dei parenti dove si sono conservate consistenti tracce delle offerte poste sulle tombe, da mettere in relazione sia al momento della cerimonia funebre sia alle successive ricorrenze in ricordo dei defunti; la ritualità che ci porta ripetutamente sul luogo dove giacciono i nostri cari e dove lasciamo un segno e un ricordo potrebbe essere un marker importante di una morte difficile da accettare in ragione di un sentimento profondo che non sembra trovare risarcimento.

<sup>1</sup> Sull'Alto Garda in età romana si vedano PACI 2000; BASSI 2013; FRANCISCI 2017.

<sup>2</sup> Per quanto riguarda i rinvenimenti di aree cimiteriali si veda BASSI 2010a; FRANCISCI 2017, pp. 100-104.

<sup>3</sup> Proprio per l'attenzione che si è voluta dare al dato antropologico le sepolture rinvenute negli ultimi 15 anni sono state oggetto di uno studio sistematico che si è concretizzato in parte con una tesi di dottorato (AMORETTI 2008-09) e con un aggiornamento di questa con specifici incarichi di studio per i rinvenimenti successivi.

<sup>4</sup> Ai rinvenimenti effettuati in questa area cimiteriale sono stati dedicati una mostra e un catalogo BASSI, GRANATA, OBEROSLER 2010.

Così se sono molte le lucerne e singoli manufatti in ceramica lasciati sulla tomba, che rispecchiano una modalità molto standardizzata, così come sono molto numerose le ossa animali<sup>5</sup>, altre situazioni, del tutto singolari, lasciano spazio a maggiori interpretazioni.

### *L'affetto e la devozione*

Spiccano, ad esempio, le due fibule zoomorfe in argento – che riproducono due colombe – collegate da una catenella, tipo particolarmente attestato tra il II e il III sec. d.C.<sup>6</sup>, associate a due monete (un asse – illeggibile – e un sesterzio emissione di Marco Aurelio) e a un anellino in argento a semplice verga a sezione circolare rinvenuti in corrispondenza dei resti del signaculo che marcava la tomba 53 (*Fig. 1*). All'interno della tomba, una struttura a cassetta in laterizio predisposta per una incinerazione, un corredo essenziale: una lucerna tipo *Firmalampe* con marchio *Vibiani*<sup>7</sup>, un piatto in ceramica comune<sup>8</sup>, mentre in terra sigillata sono una coppa emisferica con orlo introflesso<sup>9</sup>, e una simile con orlo estroflesso arrotondato<sup>10</sup>, elementi sufficienti per una datazione al II-III sec. d.C. della sepoltura. L'analisi dei resti antropologici ci riporta a una possibile scena di morte di parto o nelle ultime fasi di gravidanza di una madre insieme al suo neonato. Infatti – nonostante l'evidenza di un'accurata selezione dei resti ossei al momento della loro traslazione dall'*ustrinum* alla tomba, che ha fatto sì che il materiale esaminato pesasse soli 176,76 grammi – è stato comunque possibile identificare il sesso femminile dell'individuo in base alla generale gracilità dei resti ossei e alla morfologia della sinfisi mentoniera<sup>11</sup>. L'età, sulla base della minima sinostosi delle suture craniche<sup>12</sup>, è stimata fra i 20 e i 30 anni, classe 3 di Vallois (adulto giovane)<sup>13</sup>. 8 frammenti ossei combusti che presentano il medesimo grado di sviluppo<sup>14</sup>, relativi verosimilmente a un unico individuo in età fetale/perinatale. È forse in ragione di questa doppia presenza, e in particolare dell'infante, che si spiega il rinvenimento tra le ossa animali combuste e offerte presumibilmente sulla pira funebre, di ossa di gatto il cui

<sup>5</sup> Una sintesi è in SPINETTI, MARRAZZO, FONTANA 2010.

<sup>6</sup> Sulla diffusione delle fibule zoomorfe che riproducono colombe e la loro datazione si veda GUGL. 1995, pp. 46-47.

<sup>7</sup> La produzione di , tradizionalmente attribuita a partire dal 79 d.C. è particolarmente attestata tra il II e il III secolo d.C. (BASSI 2010b, p. 161 e riferimenti bibliografici ivi indicati). Nella stessa necropoli è presente nella tomba 51 (BASSI 2010a, p. 106) attribuita agli ultimi decenni del II secolo d.C.

<sup>8</sup> Il piatto, che riprende una forma molto diffusa sia in ambito locale sia in tutta l'area nord-italica (OBEROSLER 2010, p. 141, Tav. III/32), è altresì presente nella medesima necropoli nella tomba 58 datata tra la fine del III e gli inizi del IV secolo (BASSI 2010a, p. 119).

<sup>9</sup> Il tipo è diffuso in tutta l'area padana centro-orientale tra il II e il III secolo (OBEROSLER 2010, p. 137, Tav. I/8); è presente nella necropoli di San Cassiano anche nella tomba 60 datata verso la fine del II, inizi del III secolo d.C. (BASSI 2010a, p. 110).

<sup>10</sup> Probabile variante della forma Dragendorff 31 (sul tipo si veda JORIO 2010, p. 309, tav. I, 9-10).

<sup>11</sup> ACSÁDI, NEMESKÉRI 1970, pp. 300-302.

<sup>12</sup> MEINDL, LOVEJOY 1985, pp. 57-66.

<sup>13</sup> VALLOIS 1960.

<sup>14</sup> SHEUER, BLACK, CHRISTIE 2000.

sacrificio appare in genere poco diffuso in ambito funerario e associato in genere a sepolture femminili o infantili<sup>15</sup>.

La perdita di una madre e del suo bambino, sebbene purtroppo fatto non raro in passato, è tuttavia un evento tragico e difficile da superare in ogni epoca; il dolore per questa duplice perdita ha portato i parenti più prossimi, forse il marito, a lasciare sul posto degli oggetti personali dal forte potere evocativo e non privi di un valore intrinseco. Ciò nonostante i parenti se ne sono separati, collocando le monete e i preziosi oggetti in argento in una piccola fossa a ridosso della tomba nell'intenzione, forse, di restituire ciò che era di loro proprietà affinché non dovessero separarsene nel loro viaggio ultraterreno.

Sempre rimanendo nell'ambito della ritualità *post mortem* spicca nel novero delle numerose sepolture di San Cassiano la tomba 107<sup>16</sup>. Essa è infatti caratterizzata da una singolare quantità di reperti ceramici e lucerne, frammisti a resti di combustione, depositi in corrispondenza della lastra di copertura e nelle sue adiacenze (*Fig. 2*)<sup>17</sup>. Ricchissimo anche il corredo rinvenuto all'interno della tomba; se numerosi sono i reperti in ceramica, tra cui si segnalano due olpi dal corpo a doppia carenatura<sup>18</sup>, un piatto in terra sigillata, due lucerne tipo Firmalampe, diversi contenitori in vetro (una bottiglia tipo Isings 126, due balsamari tipo De Tommaso 31, e De Tommaso 18, e un *aryballos* tipo De Tommaso 10<sup>19</sup>) e alcune monete. Questi materiali permettono una datazione della sepoltura alla seconda metà del III secolo d.C. Altri oggetti trovati nella tomba risultano più personali e caratterizzanti del defunto. Lo sono il fuso in osso, gli ornamenti quali bracciali e spilloni, indicativi di un soggetto femminile, e due laminette in argento iscritte. Una di queste, di dimensioni maggiori, è stata trovata arrotolata mentre la seconda, più piccola, ancora inserita nell'astuccio originale dotato di anelli per poter essere appeso al collo (*Fig. 3*). Si tratta normalmente di maledizioni (*defixio*) oppure di amuleti attraverso i quali si esprimevano invocazioni a divinità, normalmente orientali, fatte in relazione a questioni personali. Purtroppo non siamo ancora in grado di offrire alla lettura il contenuto di questi testi in quanto – il rinvenimento è del 2016 – solo per una siamo riusciti a procedere alla apertura e srotolamento della lamina<sup>20</sup> mentre per l'altra, il cui stato di conservazione evidenzia molte criticità, stiamo ancora valutando la possibilità e le modalità per procedere<sup>21</sup>. A un primo esame la prima appare

<sup>15</sup> In questa necropoli ossa di gatto sono presenti solo in questa sepoltura e nella tomba 55 dove, insieme ai resti di un bimbo di due - tre anni sono state recuperate anche le ossa di un gattino di quattro - cinque mesi; presente è anche negli strati di riempimento delle tombe 52 e 61 (SPINETTI, MARRAZZO, AMORETTI, GRANATA, BASSI 2010, p. 286; SPINETTI, MARRAZZO, FONTANA 2010).

<sup>16</sup> Il rinvenimento risale al 2016 e pertanto il materiale è ancora in corso di restauro e studio.

<sup>17</sup> Per le ragioni sopra esposte non è possibile fornire dati in termini di quantità e tipologie precise dei manufatti. Si può comunque segnalare la presenza, tra i numerosi oggetti, anche di quattro lucerne del tipo Firmalampe.

<sup>18</sup> Sul tipo si veda DELLA PORTA, SFREDDA, TASSINARI 1998, p. 195, tav. CXX 1-6.

<sup>19</sup> DE TOMMASO 1990.

<sup>20</sup> La lamina appare totalmente interessata dalla presenza di segni alfabetici e magici.

<sup>21</sup> La seconda, di dimensioni più ridotte, sottoposta a scansione e valutazione da parte dell'ICR, evidenzia un precario stato di conservazione che sconsiglia, per il momento, di procedere alla sua apertura.



completamente interessata da una ricca e articolata sequenza di lettere in alfabeto greco e simboli magici per la cui completa interpretazione sarà necessaria una analisi molto dettagliata del documento; attualmente pare di riconoscere in modo abbastanza chiaro ed evidente almeno il simbolo dell'*Ouroboros*, il serpente che si morde la coda, elemento pantocratico nella iconografia arcaica fenicia, egiziana e greco-romana, la cui funzione era di contrastare le negatività esterne<sup>22</sup>; altre lettere e altri simboli si dispongono anche all'interno del cerchio che rappresenta il serpente. Tale riconoscimento suggerisce per questi manufatti una funzione magico/apotropaica, di veri e propri amuleti quindi. Altro oggetto emblematico rinvenuto nella tomba è una piccola colomba in vetro policromo (*Fig. 4*), non un contenitore ma una piccola statua del tutto originale, evidentemente un manufatto caro che la pietà dei parenti ha ritenuto di dover aggiungere al corredo. L'analisi dei resti scheletrici (*Fig. 5*) ci supporta nell'identificazione del defunto: la diagnosi di sesso femminile si basa sulla morfologia delle orbite e della mastoide, oltre che sulla presenza del solco preauricolare<sup>23</sup>; l'età alla morte, compresa fra i 20 e i 30 anni (classe 3 di Vallois), è stata valutata in base al grado di saldatura delle suture craniche e alla residua presenza di *billowing* a livello dei corpi vertebrali<sup>24</sup>. La giovane donna venne posta sulla pira funebre adeguatamente acconciata e preparata, come indica il recupero tra le ossa combuste di numerosi frammenti di minuscoli spilloni in osso. Fra i resti scheletrici sono stati individuati anche tre denti decidui in bolla che potrebbero suggerire la presenza di un secondo individuo di circa 1-2 anni di età. Come nel caso della tomba 53 anche qui potrebbe trattarsi della sepoltura di una madre col suo bambino; morte non dovuta al parto in questo caso data l'età presunta del bimbo, ma evidentemente deceduti più o meno contemporaneamente per altra tragica ragione<sup>25</sup>. A questo infante potrebbe essere forse attribuito il piccolo astuccio completo di lamina iscritta. Anche in questo caso deve essersi trattato di una dolorosa e imprevedibile perdita che i parenti hanno cercato di risarcire esasperando la tradizionale ritualità attraverso la notevole quantità delle offerte dentro e fuori la tomba.

Un altro esempio di amore parentale è registrato nel vicino sito di Via Baltera, dove un recinto delimitava una piccola necropoli probabilmente relativa a un unico nucleo familiare<sup>26</sup>. Tutte le sepolture, complessivamente 5 e databili tra gli ultimi decenni del I sec. d.C. e i primi decenni del secolo successivo, sono caratterizzate da ricchi corredi e da modalità di sepoltura abbastanza simili, ricche ma comunque standardizzate: le tombe sono costituite da coppie di tegole disposte a doppio spiovente – alla cappuccina – e le ceneri deposte direttamente all'interno prive di specifici contenitori. Fa eccezione la tomba 4<sup>27</sup> – dove il rituale relativo alla deposizione delle ossa combuste evidenzia

<sup>22</sup> Su questo specifico simbolo si veda CENTRONE 2010, pp. 113-114 e riferimenti bibliografici ivi citati.

<sup>23</sup> ACSÁDI, NEMESKÉRI 1970, pp. 300-302.

<sup>24</sup> MALLEGNI, LIPPI 2009, p. 50.

<sup>25</sup> La possibilità che la presenza dei denti possa essere una sorta di "inquinamento" dovuta all'uso di un comune appare scarsa, in quanto essi sembrano essere tutti pertinenti al medesimo individuo.

<sup>26</sup> BASSI 2010a, pp. 49-51.

<sup>27</sup> Gli aspetti archeologici e l'analisi dei materiali rinvenuti in questa sepoltura sono in BASSI 2010a, pp. 79-84.

modalità diverse<sup>28</sup>. A differenza delle altre cremazioni individuate nel recinto, dove le ossa combuste sono immerse all'interno della terra e del carbone provenienti dall'*ustrinum*, qui sono raccolte in un'urna in vetro; sia nel contenitore dove sono le ceneri sia nella tomba risulta del tutto assente la terra del rogo, fatto quest'ultimo che suggerisce che le ossa siano state preventivamente lavate prima di essere raccolte nell'urna. La quantità di materiale osseo pertinente al defunto è inoltre di gran lunga maggiore rispetto a quello delle altre sepolture presenti nel recinto (*Fig. 6*). Lo studio antropologico del materiale combusto ha permesso di attribuire le ossa a un soggetto maschile in età adulto-matura (classe 5 di Vallois), del quale sono risultate evidenti particolari usure dell'apparato scheletrico causate dal trasporto di carichi pesanti e da una accentuata deambulazione. In particolare, il distretto vertebrale presentava, unico in tutto il campione, una visibile osteofitosi. È stato inoltre possibile riconoscere a livello ulnare la presenza di una particolare entesopatia denominata *wood cutter lesion*<sup>29</sup>, tipica appunto dei taglialegna, che denuncia estensione dell'avambraccio e in generale un forte impiego degli arti superiori. Il rinvenimento tra gli oggetti di corredo – costituito da due olpi a corpo piriforme<sup>30</sup>, quattro balsamari tubolari in vetro<sup>31</sup>, una lucerna a volute con scena erotica<sup>32</sup>, un boccale monoansato e un'olla di piccole dimensioni in ceramica comune<sup>33</sup>, un dupodio e un asse di Vespasiano<sup>34</sup>, una pisside in osso, un anello, chiodi e cavicchi in ferro<sup>35</sup> – di una punta di giavellotto in ferro, insieme alle caratteristiche evidenziate dall'apparato scheletrico, ha portato a riconoscere nell'individuo sepolto un probabile soldato, forgiato da marce forzate con un equipaggiamento pesante, uso ai lavori necessari alla costruzione dei castra. Le diverse modalità di sepoltura riscontrate potrebbero essere attribuite a una cremazione del soggetto avvenuta in luogo e in tempi diversi. Il soldato, morto e cremato altrove, potrebbe avere ricevuto un secondo funerale una volta che le ceneri furono riportate ai suoi cari. Un atto quindi di profondo affetto e devozione, magari posto in essere da un commilitone, al quale il defunto poteva precedentemente avere espresso questa volontà. Questa ipotesi, che ovviamente non può essere comprovata dal dato archeologico, potrebbe però dare spiegazione delle anomalie riscontrate nella tomba 4 della Baltera.

Nel 2012, lungo via Brione, nel corso di indagini che hanno interessato parte di un edificio rustico di epoca romana, è stata individuata, nel deposito macerioso che segna l'abbandono dell'edificio, una tomba realizzata in nuda terra nella quale erano deposti due inumati, una donna adulta e un neonato (*Fig. 7*)<sup>36</sup>. Pertinenti alla

<sup>28</sup> AMORETTI 2010, pp. 271-274.

<sup>29</sup> CAPASSO, KENNEDY, WILCZAK 1999.

<sup>30</sup> OBEROSLER 2010, p. 144, tav. VI/74-75.

<sup>31</sup> BASSI 2010c, pp. 169-171, tav. I/3-6, 8, 11.

<sup>32</sup> BASSI 2010b, pp. 156-157, tav. I/3.

<sup>33</sup> OBEROSLER 2010, p. 141, tav. IV/36, V/47.

<sup>34</sup> PAVONI 2010.

<sup>35</sup> BASSI 2010d, pp. 193, 200, 205, tavv. IV/22-27, VI/16, VI/59, VIII/90.

<sup>36</sup> BASSI 2014.

donna sono alcuni oggetti d'ornamento, un bracciale in bronzo a teste ingrossate e una coppia di orecchini a cestello in argento, che ci permettono un inquadramento cronologico attorno prima metà del VII secolo<sup>37</sup>. Il suo scheletro, in parte asportato, era adagiato supino, con il volto rivolto verso sinistra e le braccia flesse poste in corrispondenza della spalla sinistra dove le mani erano a contatto con lo scheletro del neonato, anch'esso supino. La donna, la cui statura è stata stimata in 153,39 cm  $\pm$  3,72<sup>38</sup>, in base all'usura dentaria risulta aver avuto 24-30 anni al momento del decesso<sup>39</sup>, mentre l'infante sembra aver vissuto solamente 2-3 mesi dopo il parto in base allo sviluppo scheletrico e alle dimensioni delle ossa lunghe. La quinta vertebra lombare dell'individuo adulto presenta un'erosione dell'angolo antero-superiore del corpo vertebrale, identificabile con il segno di *Pedro-y-Pons* tipico della brucellosi<sup>40</sup>, patologia forse connessa a sua volta con le precarie condizioni di salute in cui versava il neonato. In particolare, a livello del femore sinistro è presente una vistosa osteomielite: tale osso presenta un doppio strato di sequestro formato da osso spugnoso di nuova formazione (*Fig. 8*). Il legame fra la presenza della patologia brucellare e la possibilità di un'infezione neonatale (trasmessa o per via placentare durante la gravidanza, o al momento della nascita o tramite l'allattamento al seno) è probabile, in quanto l'infezione osteomielitica è uno dei sintomi della brucellosi<sup>41</sup>.

Il legame affettivo fra i due è evidente nella posizione delle braccia della madre, protese in atto di raccogliere e trattenere il bambino, che rivela un commovente atto di *pietas* dei parenti di fronte a questo evento luttuoso.

### *La passione*

Se fino a questo momento ci siamo occupati di affetto e devozione, senza per questo escludere sentimenti quali l'amore e la passione, che però i dati archeologici non ci permettono di cogliere e apprezzare, con la tomba 67 di San Cassiano, datata tra la seconda metà del III sec. d.C. e il IV sec. d.C.<sup>42</sup> possiamo invece esplorare anche le emozioni dell'amore carnale.

Si tratta di una tomba a cassa in muratura, dotata di nicchie e destinata a una inumazione, rinvenuta priva della sua originale copertura. Parzialmente sconvolta in antico, sono andate completamente perse e scomposte gran parte delle ossa. I dati antropologici forniti dai pochi frammenti sono scarni: possiamo identificare un individuo adulto di probabile sesso femminile, caratterizzato da tratti a volte intermedi, e una statura in vita intorno ai 160 cm<sup>43</sup>. Se i resti ceramici pervenuti,

<sup>37</sup> Studio e analisi dei reperti in BASSI 2014, pp. 222-223.

<sup>38</sup> Calcolata sulla base della lunghezza femorale: TROTTER, GLESER 1977.

<sup>39</sup> LOVEJOY 1985.

<sup>40</sup> ARMENTANO, NOCIAROVÁ, SUBIRANA 2012.

<sup>41</sup> SHAMO'ON, IZZAT 1999; MESNER ET AL. 2007.

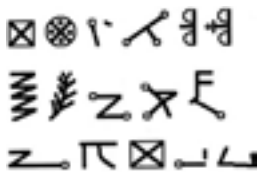
<sup>42</sup> BASSI 2010a, p. 123.

<sup>43</sup> AMORETTI 2010, p. 279.

un'ocella, un'olla e un frammento di lucerna, seppur utili ai fini della datazione della deposizione, non evidenziano però particolari ritualità, il recupero di una sottile lamina in oro arrotolata e iscritta rientra tra i rinvenimenti eccezionali ed esclusivi (Fig. 9). Tale lamina doveva essere ancora indossata al momento della sepoltura e portata al collo inserita in una catenella anch'essa in oro e in parte recuperata durante lo scavo. Il testo, studiato e pubblicato nel 2010 da Attilio Mastrocinque in occasione della mostra dedicata ai recenti rinvenimenti nelle necropoli gardesane, costituisce una straordinaria testimonianza di passione<sup>44</sup>.

Scritta in greco, secondo quella che è la tradizione più diffusa per questo tipo di documenti, e arricchita da numerosi *charakteres* – ben 16! – cioè simboli magici in rappresentanza delle diverse divinità orientali, essa riporta una richiesta/invocazione a Iao e Sabaoth, teonimi ebraici richiamati a garanzia dell'efficacia dell'invocazione. Il testo è il seguente:

Ἰάω



Καβαώθ.

ἵνα ἐμὲ φιλήσῃ  
ΟΛΟΔΙC τῶν ἔτε-  
κευ, ἡμίτηρά τοῦ  
ἔρωτι καὶ πόθῳ

A queste divinità si rivolge la donna, attraverso l'intermediazione della maga, affinché, e qui segue un nome dotato di matronimico poco leggibile e di difficile interpretazione tanto da far sospettare all'editore possa trattarsi di nome latino maldestramente traslitterato in greco

*...il tale...mi ami, io sono consacrata all'amore ed al desiderio.*

Il testo, pur nella difficoltà di apprezzare la precisa nomenclatura, è esplicito nella dichiarazione dei sentimenti e degli obiettivi della invocazione che richiama alla passione e all'amore<sup>45</sup>.

Da sottolineare, così come già evidenziato da Mastrocinque che, sebbene non manchino testi magici finalizzati alla seduzione, questi sono generalmente commissionati da uomini per ottenere i favori sessuali da parte di donne e le *laminette* erano collocate in sepolture

<sup>44</sup> MASTROCINQUE 2010.

<sup>45</sup> Sul tema della magia applicata alle passioni dell'amore si veda FARAONE 2001.

di uomini deceduti per morte violenta per provocare alla donna desiderata tormenti notturni fino a costringerla a cedere ai desideri dell'uomo, quindi fondamentalmente una magia nociva; diversamente le invocazioni promosse da soggetti femminili richiedevano amore e fedeltà dell'amato ma facevano normalmente uso di filtri magici che, non è raro, potevano portare talvolta all'avvelenamento dell'uomo; è quindi del tutto originale l'impiego di un amuleto a questo scopo. Ciò che è evidente è che questa donna era perdutoamente innamorata di un uomo, non sappiamo se ricambiata oppure no, e a garanzia della durata di questo amore ha ritenuto di doversi affidare, attraverso questo amuleto, alle divinità orientali per ottenere il suo amore.

Gli esempi propostici ci pare possano documentare in modo efficace come anche attraverso il dato archeologico sia talvolta possibile osservare la presenza di gesti d'affetto e d'amore espressi sia attraverso la ritualità funeraria e le sue modalità di espressione, sia, in casi straordinari, anche con testimonianze scritte eccezionali, come nel caso della tomba 67 di San Cassiano per la quale il valore del dato risulta tanto maggiore in relazione alla conoscenza del contesto archeologico/antropologico di provenienza.

CRISTINA BASSI

Ufficio beni archeologici - Trento (Italy)  
cristina.bassi@provincia.tn.it

VALERIA AMORETTI

Laboratorio di ricerche applicate Giuseppe Fiorelli  
Parco Archeologico di Pompei (Italy)  
valeamoretti@gmail.com

#### BIBLIOGRAFIA

- ACSÁDI, NEMESKÉRI 1970: G. ACSÁDI, J. NEMESKÉRI, "History of human life span and mortality", in *American Journal of Physical Anthropology* 36, Budapest 1970, pp. 300-302.
- AMORETTI 2008-09: V. AMORETTI, *Per una prospettiva nello studio del passaggio fra tardo antico e medioevo nell'Italia nord orientale: studio paleobiologico dei gruppi umani provenienti dal territorio campione di Riva del Garda*, Tesi di dottorato in Archeologia medievale, Università degli studi dell'Aquila, a.a. 2008-09.
- AMORETTI 2010: V. AMORETTI, "Analisi antropologiche dei resti scheletrici umani", in BASSI, GRANATA, OBEROSLER 2010, pp. 265-282.
- ARMENTANO, NOCIAROVÁ, SUBIRANA 2012: N. ARMENTANO, D. NOCIAROVÁ, M. SUBIRANA, "Signo de Pedro Pons en antropologia forense", in *Cuadernos de Medicina Forense* 18, no. 3-4, version online, jul./dic. 2012.
- BASSI 2010a: C. BASSI, "Le necropoli e la loro frequentazione in epoca romana", in BASSI, GRANATA, OBEROSLER 2010, pp. 43-132.
- BASSI 2010b: C. BASSI, "Le lucerne", in BASSI, GRANATA, OBEROSLER 2010, pp. 153-166.
- BASSI 2010c: C. BASSI, "I vetri", in BASSI, GRANATA, OBEROSLER 2010, pp. 167-184.
- BASSI 2010d: C. BASSI, "I manufatti in metallo, osso, ornamenta e variae", in BASSI, GRANATA, OBEROSLER 2010, pp. 185-218.
- BASSI 2013: C. BASSI, "Sviluppo ed organizzazione del territorio in età romana", in G.P. BROGIOLO (a cura di), *Paesaggi storici del Sommolago*, APSAT 3, Mantova 2013, pp. 139-162.

- BASSI 2014: C. BASSI, "Riva del Garda, via Brione (pp. ff. 3902/2 e 3902/18 C.C. Riva)", in *AdA. Archeologia delle Alpi*, 2014, pp. 222-224.
- BASSI, GRANATA, OBEROSLER 2010: C. BASSI, A. GRANATA, R. OBEROSLER (a cura di), *La via delle anime. Sepolture di epoca romana a Riva del Garda*, catalogo della mostra (Riva del Garda 2010), Riva del Garda 2010.
- CAPASSO, KENNEDY, WILCZAK 1999: L. CAPASSO, K.A.R. KENNEDY, C.A. WILCZAK, *Occupational Markers on Human Remains*, Teramo 1999.
- CENTRONE 2010: M. CENTRONE, "L'impaginazione del testo e gli espedienti grafici", in G. BEVILACQUA, *Scrittura e magia. Un repertorio di oggetti iscritti della magia greco-romana*, *Opuscula Epigraphica* 12, Roma 2010, pp. 95-117.
- DE TOMMASO 1990: G. DE TOMMASO, *Ampullae Vitreae. Contenitori in vetro di unguenti e sostanze aromatiche dall'Italia romana (I sec. a.C. - III sec. d.C.)*, Roma 1990.
- DELLA PORTA, SFREDDA, TASSINARI 1998: C. DELLA PORTA, N. SFREDDA, G. TASSINARI, "Ceramiche comuni", in G. OLCESE (a cura di), *Ceramiche in Lombardia tra II secolo a.C. e VII secolo d.C. Raccolta dei dati editi*, Mantova 1998, pp. 133-232.
- FARAONE 2001: CH. FARAONE, *Ancient Greek Love Magic*, Cambridge-London 2001.
- FRANCISCI 2017: D. FRANCISCI, "Locus sepulturae. Il valore topografico delle evidenze funerarie in età romana: teoria, metodi e casi di studio dal trentino-Alto Adige/Südtirol", in *Antenor Quaderni* 41, Roma 2017.
- GUGL 1995: CH. GUGL, *Die römischen Fibelnaus Virunum*, Klagenfurt 1995.
- JORIO 2010: S. JORIO, "I reperti in terra sigillata", in F. ROSSI (a cura di), *Il santuario di Minerva. Un luogo di culto a Breno tra protostoria ed età romana*, Milano 2010, pp. 308-317.
- LOVEJOY 1985: C.O. LOVEJOY, "Dental wear in the Libben population: its functional pattern and role in the determination of adult skeletal age at death", in *American Journal of Physical Anthropology* 68, 1985, pp. 47-56.
- MALLEGGNI, LIPPI 2009: F. MALLEGGNI, B. LIPPI, *Non omnismoriar*, Roma 2009, p. 50.
- MASTROCINQUE 2010: A. MASTROCINQUE, "L'amuleto in lamina d'oro", in C. BASSI, A. GRANATA, R. OBEROSLER (a cura di), *La via delle anime. Sepolture di epoca romana a Riva del Garda*, catalogo della mostra (Riva del Garda 2010), Riva del Garda 2010, pp. 245-254.
- MEINDL, LOVEJOY 1985: R.S. MEINDL, C.O. LOVEJOY, "Ectocranial suture closure: a revised method of the determination of skeletal age at death based on the anterior-lateral sutures", in *American journal of Physical Anthropology* 68, 1985, pp. 57-66.
- MESNER ET AL. 2007: O. MESNER, K. RIESENBERG, N. BILIAR, E. BORSTEIN, L.B. NEHAM-PELED, P. YAGUPSKY, "The Many Faces of Human-tohuman Transmission of Brucellosis: Congenital Infections and Outbreak of Nosocomial Disease Related to an unrecognized Clinical Case", in *Clinical Infectious Disease* 45, 12, December 2007, pp. 135-140.
- OBEROSLER 2010: R. OBEROSLER, "Le ceramiche", in BASSI, GRANATA, OBEROSLER 2010, pp. 133-152.
- PACI 2000: G. PACI, "L'Alto Garda e le Giudicarie in età romana", in E. BUCHI (a cura di), *L'età romana, Storia del Trentino II*, Bologna 2000, pp. 439-473.
- PAVONI 2010: M. PAVONI, "Le monete", in BASSI, GRANATA, OBEROSLER 2010, pp. 235-244.
- SHAMO'ON, IZZAT 1999: H.M.D. SHAMO'ON, M.M.D. IZZAT, "Congenital Brucellosis", in *The Pediatric Infectious Journal* 18, 12, December 1999, pp. 1110-1111.
- SHEUER, BLACK, CHRISTIE 2000: L. SHEUER, S. BLACK, A. CHRISTIE, *Developmental Juvenile Osteology*, San Diego 2000.
- SPINETTI ET AL. 2010: A. SPINETTI, D. MARRAZZO, V. AMORETTI, A. GRANATA, C. BASSI, "Indagini archeologiche sul sito di San Cassiano a Riva del Garda, Trento (I-IV sec. d.C.)", in A. TAGLIACOZZO, I. FIORE, S. MARCONI, U. TECCHIATI (a cura di), *Atti del 5° Convegno Nazionale di Archeozoologia (Rovereto, 10-12 novembre 2006)*, Rovereto 2010, pp. 283-287.
- SPINETTI, MARRAZZO, FONTANA 2010: A. SPINETTI, D. MARRAZZO, A. FONTANA, "Analisi osteologica delle ossa animali", in BASSI, GRANATA, OBEROSLER 2010, pp. 283-294.

- TROTTER, GLESER 1977: M. TROTTER, G. GLESER, "Corrigenda to "Estimation of stature from long limbs bones of American Whites and Negroes", in *American Journal of Physical Anthropology* 47, pp. 355-356.
- VALLOIS 1960: H.V. VALLOIS, "Vital statistics in prehistoric populations as determined from archeological data", in R.F. HEIZER, S.F. COOK (eds.), *The application of quantitative methods in archeology*, in *Viking Found Publications in Anthropology* 28, Chicago, pp. 186-122.



Fig. 1. Riva del Garda (TN). Necropoli di San Cassiano. Tomba 53. Oggetti offerti presso il *signaculum* posto sopra la tomba. Nel dettaglio le due fibule zoomorfe in argento



Fig. 2. Riva del Garda (TN). Necropoli di San Cassiano. Tomba 107. Oggetti in ceramica offerti sopra la tomba



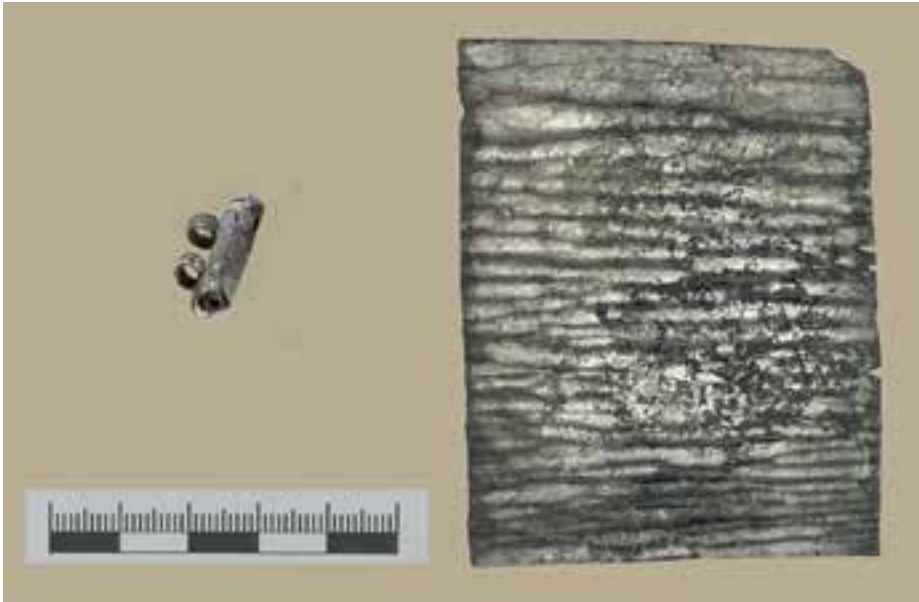


Fig. 3. Riva del Garda (TN). Necropoli di San Cassiano. Tomba 107. Le due laminette in argento trovate nella tomba



Fig. 4. Riva del Garda (TN). Necropoli di San Cassiano. Tomba 107. La statuetta in vetro raffigurante una colomba rinvenuta nella tomba



Fig. 5. Riva del Garda (TN). Necropoli di San Cassiano. Tomba 107. Resti scheletrici di adulto e tre denti in bolla pertinenti a *infans*



Fig. 6. Riva del Garda (TN). Loc. Baltera. Tomba 4. Ossa del cremato



Fig. 7. Riva del Garda (TN). Via Brione. Sepoltura femminile con neonato posto presso il capo della madre



Fig. 8. Riva del Garda (TN). Via Brione. Quinta lombare con evidente segno di Pedro-y-Pons, in associazione al femore sinistro dell'*infans* con chiari segnali di osteomielite



Fig. 9. Riva del Garda (TN). Necropoli di San Cassiano. Tomba 67. Laminetta in oro con iscrizione



Per vedere il filmato integrale della relazione inquadrare con un'applicazione dedicata il QR Code sovrapposto all'immagine

**L'AMORE CONIUGALE TRA CONVENZIONALITÀ ICONOGRAFICA E REALISMO 'PATETICO' DEL  
COMMIATO. FORME, GESTI E TEMPI COMUNICATIVI NELLE URNE ETRUSCHE DI ETÀ ELLENISTICA**

Le urne etrusche di età ellenistica (in particolare quelle volterrane, perugine e chiusine databili tra la fine del III e gli inizi del I sec. a.C.) hanno senza dubbio rappresentato una valida produzione artigianale e artistica per comunicare con efficacia messaggi riguardanti anche aspetti familiari e personali afferenti il defunto, soprattutto quando collegati a specifiche richieste<sup>1</sup>. È così che anche un generico tema come quello della coppia di amanti ha trovato nell'amore coniugale un filone iconografico da sviluppare attraverso differenti modalità figurative: le sue valenze giuridico-sociali ufficiali e le sfumature affettive private lo rendono infatti senza tempo e facilmente esprimibile perché consueto alle diverse realtà umane. La sua forza comunicativa universale risulta evidente dall'ampia diffusione quantitativa, dalle variabili semiotiche (talvolta anche molto semplici e dall'impatto immediato) con cui esso è stato formulato e dalle più complesse simbologie iconografiche associate, di natura anonima o con specifici nessi mitologici<sup>2</sup>. Riferimenti espliciti al legame ufficiale del matrimonio sono solitamente riscontrabili sulle cassette litiche o fittili delle urne, talvolta bisome<sup>3</sup>; inoltre per una maggiore comunicazione dell'affettività amorosa non raramente sono stati coinvolti anche i coperchi a esse associati<sup>4</sup>. La scena rituale del matrimonio, con i due sposi nell'atto di siglare il patto nuziale mediante l'uso delle mani destre trova al momento esigue attestazioni nell'arte figurativa etrusca: fortemente esplicitivo per la disposizione spaziale della gestualità dei protagonisti e dei relativi testimoni è il sarcofago bisomo di *Arnth Tetnies* e della moglie *Ramtha Visnai*. Raffigurati sdraiati sul coperchio mentre si abbracciano, compaiono entrambi sulla cassa con una variante scenica della *dextrarum iunctio*, dalla valenza simbolica ancora più efficace in cui lo sposo stringe il polso destro della donna, che gli pone l'altro braccio sulla spalla<sup>5</sup>. Più diffusa è la narrazione della vita quotidiana coniugale attraverso la loro rappresentazione sui coperchi e/o sulle casse, disposti frontalmente e semirecumbenti nel convenzionale atteggiamento dei banchettanti<sup>6</sup>. Un'eccezione per le sue forme maggiormente plastiche

<sup>1</sup> Cfr. CATENI, FIASCHI 1984; CRISTOFANI ET AL. 1975; CRISTOFANI 1986; FIUMI 1994; FRASCARELLI 1995; IOZZO, GALLI 2003; LUCCHESI 1993; MAGAGNANO 1992; MAGGIANI 2012; RASTRELLI 1991; SAIONI 2009; SALVINI 2012; SANNIBALE 1994; SCLAFANI 2010.

<sup>2</sup> Cfr. DE ANGELIS 2016.

<sup>3</sup> Numerosi esemplari bisomi completi o per i soli coperchi di coppia sono visibili presso il Museo Etrusco Guarnacci (Volterra), il Complesso Museale di Santa Maria della Scala di Siena; il Museo Archeologico Nazionale dell'Umbria (Perugia), il Museo Gregoriano Etrusco (Roma), il Museo Comunale di Gubbio, l'Antiquarium del Palazzone (Perugia). Cfr. CRISTOFANI ET AL. 1975; CRISTOFANI 1986; FRASCARELLI 1995; IOZZO, GALLI 2003; MAGGIANI 2012; SANNIBALE 1994; SCLAFANI 2010.

<sup>4</sup> La ben percepibile discordanza numerica tra i coperchi e le casse di urne è da imputare principalmente alle modalità, soprattutto ottocentesche, di recupero e collezionismo privato; tale circostanza ha comportato in diversi casi la sconnesione iniziale tra le due parti del contenitore, impedendo in tal modo un riscontro di rapporti tematici oltre che strutturali tra esse.

<sup>5</sup> Il sarcofago, rinvenuto a Vulci e datato al 370 a.C. si trova attualmente presso il Museum of Fine art di Boston. Cfr. I. ROWLAND, "Marriage and mortality in the Tetnies sarcophagi", in *Etruscan Studies* 11, 2008, pp. 151-164.

<sup>6</sup> Si veda l'urna n. inv. 13887, sala X del Museo Etrusco Gregoriano (Musei Vaticani). Cfr. SANNIBALE 1994.

è costituita dal coperchio fittile della cosiddetta ‘Urna degli Sposi’ di Volterra<sup>7</sup>, in cui la donna è in posizione prona, rialzata sui gomiti poggianti sulla *kline* e con il viso rivolto verso il marito, semi-sdraiato anch’esso secondo il modello tradizionale: la loro disposizione sembra quasi voler rimarcare la maturità del legame, da esplicitare con un più concreto realismo emotivo ben espresso anche nei loro volti (*Fig. 1*).

Poco attestata sui coperchi di urne risulta al momento anche la raffigurazione dei coniugi in evidenti atteggiamenti affettivi: a tal proposito si veda l’esemplare sul quale i due coniugi, in posizione semirecumbente, si baciano in un abbraccio coinvolgente, con lei posta in primo piano e girata di spalle<sup>8</sup> (*Fig. 5*).

Forme espressive più comuni all’unione matrimoniale riguardano una maggiore rappresentazione dell’amore coniugale mediante le scene di vita conviviale sopra accennate<sup>9</sup>, talvolta con riferimenti più specifici ai banchetti funebri<sup>10</sup>: esse sono da interpretare come il risultato di elaborazioni tematiche interne degli stessi lapicidi eseguite anche per una diffusa vendita dei contenitori scolpiti (*Fig. 2*).

Sempre di ambientazione domestica, ma esulanti più concretamente da scelte compositive consuete, sono le scene dell’“apparizione” del coniuge defunto che si avvicina all’altro raffigurato seduto o semi recumbente: esse, piuttosto ridotte per numero di attestazioni e in qualche caso veri e propri *unica* per la strutturazione iconografica, sono chiari indizi di specifiche committenze, decise a evidenziare in modo più personale temi e atteggiamenti in realtà molto comuni, seppur poco usati in ambito etrusco per messaggi privati da rendere visivamente pubblici. La componente patetica viene espressa da tutti gli individui presenti: la postura e la posizione del defunto, i personaggi di contorno, anch’essi mesti per il lutto e stupiti testimoni della visione ne sono validi esempi<sup>11</sup>. A ciò concorrono, secondo modelli simili, i gesti assunti dagli stessi coniugi, quasi a stabilire un contatto intimo e affettuoso dopo la forzata separazione: il marito defunto *velato capite* appare improvvisamente alla moglie, raffigurata semi recumbente per portarla con sé nell’oltretomba, quando anch’essa è velata. Con un braccio proteso in avanti, nelle urne meglio conservate nei dettagli lei arriva a volte ad accarezzargli il volto<sup>12</sup> (*Fig. 3*). Più rara è l’apparizione della defunta: in tal caso è posta seduta accanto al marito, come visibile nella già citata “Urna del Bottarone”, datata agli inizi del IV sec. a.C. e forse modello iniziale, tematico oltre che iconografico, per la resa visiva dei “ritorni”<sup>13</sup>.

<sup>7</sup> Si veda il coperchio di urna n. 27 del Museo Guarnacci di Volterra. Cfr. MAGGIANI 2012.

<sup>8</sup> Si veda l’urna n. 65 del Museo Archeologico Nazionale dell’Umbria di Perugia. Cfr. CANTE, MARCONI 2004, pp. 56-57; CENCIAIOLI 2015, pp. 25-32; LIVERANI, SANTAMARIA 2014, pp. 65-67.

<sup>9</sup> Si vedano in particolare le urne nn. 193-195 della Sala XIII del Museo Guarnacci di Volterra. Cfr. MAGGIANI 2012.

<sup>10</sup> Si veda l’urna n. 197 della Sala XIII del Museo Guarnacci di Volterra. Cfr. MAGGIANI 2012.

<sup>11</sup> Si vedano le urne n. inv. 78489 e 88989 del Museo Nazionale di Firenze; la n. 678 del Museo Guarnacci di Volterra; la n. 16 della Sala 23 del Museo dell’Opera del Duomo di Pisa. Cfr. ESPOSITO, GUIDOTTI 1999; MAGGIANI 2012; LUCCHESI 1993.

<sup>12</sup> Si veda l’urna n. 270 della Sala XIV del Museo Guarnacci di Volterra. Cfr. MAGGIANI 2012.

<sup>13</sup> Per l’“Urna del Bottarone”, conservata presso il Museo Archeologico Nazionale di Firenze cfr. ESPOSITO, GUIDOTTI 1999.

Non connesse ad ambientazioni “spaziali” interne all’abitazione familiare sono le numerose scene di *salutatio*, con riferimenti comportamentali e compositivi derivanti direttamente dal rito matrimoniale civile<sup>14</sup>: la versione funeraria della *dextrarum iunctio* si svolge davanti a numerosi testimoni, spesso figure del tutto anonime (alcune reggi-fiaccola, con un rimando anticipatore dei demoni infernali che poi prenderanno in consegna il defunto) che, oltre a enfatizzare con la loro presenza il tragico momento e l’importanza del defunto stesso, fanno da contorno affollato al momento centrale del congedo<sup>15</sup>. Volontà opposta e più privata vede il saluto finale solo al cospetto di Vanth e Carun<sup>16</sup> (*Fig. 5*). Ulteriori sfumature tematiche che esulano più concretamente dalle tendenze più popolari appaiono meno complesse nel loro tessuto iconografico, ma ancora più cariche di valenze affettive della coppia: si veda il congedo finale tra i due amanti davanti la porta dell’oltretomba, ancora chiusa o in prossimità del suo ingresso quando essa è aperta<sup>17</sup> (*Fig. 6*). In tali casi queste scelte sono probabilmente il risultato di elaborazioni interne alle botteghe, molto semplici e nello stesso tempo simbolicamente evocative del cordoglio ad opera degli stessi lapicidi, lavoratori inizialmente su ipotetiche singole richieste private, col tempo elaborate come nuovi modelli per contenitori pronti per essere diffusamente venduti<sup>18</sup>.

L’indicazione concreta del “viaggio” che il coniuge defunto (quasi sempre l’uomo) dovrà affrontare è esplicitata non raramente dalla presenza del cavallo di cui si servirà: alcuni esemplari funerari propongono lo svolgimento del congedo coniugale (con o senza *dextrarum iunctio*) in uno spazio esterno all’abitazione (quando voluto, solo suggerito dalla presenza di qualche elemento architettonico) al cospetto di pochi partecipanti al *pathos* familiare e secondo uno schema piuttosto fisso<sup>19</sup> (*Fig. 7*).

Più specifiche all’amore coniugale non interrotto nemmeno dalla morte sono le raffigurazioni del percorso verso gli Inferi con mezzi di trasporto validi per due corpi, quali il *carpentum* trainato da mesti cavalli anch’essi empaticamente partecipi al dolore comune<sup>20</sup>: la coppia, in posizione semi recumbente, sporge dal carro nelle parti corporee utili per una loro visione dettagliata e simbolica. Anche quando non si tratta della morte di entrambi, quello dei due che rimane in vita accompagna idealmente l’altro per un tratto, rappresentato a volte accanto al mezzo usato per il viaggio insieme a uno o più bambini (*Fig. 8*).

<sup>14</sup> Tale tema è molto attestato a Volterra: si vedano in particolare le urne nn. 90, 92, 03, 95, 97, 98, 265, 572. Per le sfumature iconografiche nella rappresentazione cfr. BACCI 1997; CATENI 1988; CRISTOFANI ET AL. 1975; CRISTOFANI 1986; MAGGIANI 2012.

<sup>15</sup> Si vedano le urne nn. inv. 92068-92069 del Museo Nazionale di Firenze e quella policromatica esposta presso l’Antiquarium di Corciano (Perugia). Cfr. ESPOSITO, GUIDOTTI 1999; CENCIAIOLI 2015.

<sup>16</sup> Si veda l’urna n. 122 del Museo Guarnacci di Volterra. Cfr. CATENI 1988.

<sup>17</sup> Numerose le varianti rappresentative presenti in urne esposte al Museo Archeologico Nazionale dell’Umbria (Perugia), nel Museo Archeologico Regionale di Palermo, al Complesso Museale di Santa Maria della Scala, a Casa Buonarroti (Firenze): cfr. SCLAFANI 2010.

<sup>18</sup> Cfr. LEVI 1935, p. 77; CATENI 1988; MAGGIANI 2012.

<sup>19</sup> Si vedano le urne nn. 276, 397, 414, 570 del Museo Guarnacci di Volterra. Cfr. CATENI 1988; MAGGIANI 2012.

<sup>20</sup> Si vedano l’urna n. 141 del Museo Guarnacci di Volterra. Cfr. MAGGIANI 2012.



Le casistiche riportate presentano le principali scelte di genere connesse al rapporto ufficiale di coppia, agli spazi dimensionali, ai tempi di vita e di morte, alle modalità patetiche convenzionali e non, connesse all'espressione del dolore per la separazione tra i coniugi e ai tentativi "soprannaturali" di rincontrarsi mediante le apparizioni del defunto, appositamente tornato forse anche nel significato di venire a prendere l'altro per trascorre insieme l'eternità. Quest'ultimo momento, tuttora oggetto di diverse letture interpretative, potrebbe sembrare un modo estremamente affettivo per eliminare la distanza dimensionale e temporale tra i due, quasi a voler indicare che l'eccessiva sofferenza per il distacco definitivo continua per entrambi. L'invocazione dell'amato morto e la sua apparizione assumono infatti forti connotazioni emotive e sembra voler rimarcare pubblicamente e per sempre il profondo affetto che li ha legati e la volontà di onorare la vita trascorsa insieme, che intimamente continuerà anche dopo la morte fisica di uno di loro.

Riferimenti più intimi, di funzione mediatica meno immediata circa gli amori, anche coniugali, contrastati e/o sfortunati e di tradizione iconografica e narrativa derivanti dalla mitologia greca (direttamente ripresi da questa o rielaborati localmente per varianti culturali etrusche) vedono forme compositive diverse nella strutturazione, più caotica e non sempre lineare nella disposizione scenica del rapporto della coppia. Sulla base di diffusi modelli figurativi (soprattutto ceramici) greci si vedano in particolare le cassette di urne sulle quali Ulisse è banchettante con i Proci (ma si trova vicino a una figura femminile interpretata come Penelope), le scene della liberazione di Andromeda da parte di Perseo (con velato riferimento delle loro successive nozze) e la vicenda amorosa di Pelope e Ippodamia, con l'epilogo nuziale positivo della loro storia<sup>21</sup>.

Concludendo, l'unione amorosa e la vita coniugale in ambito funerario vedono dunque il sentimento arricchirsi di messaggi privati e pubblici, di gesti ed espressioni corporee, connessi soprattutto al momento più doloroso per i due amanti, ossia quello del commiato finale. Dal momento dell'unione ufficiale a quello dell'ultimo saluto le principali fasi temporali vissute insieme trovano modalità figurative e ideologico-affettive miste tra loro, usate per descrivere e/o ricordare il rapporto di coppia e quello familiare, se connesso agli eventuali figli non sempre rappresentati. Sebbene sia evidente, principalmente in ambito volterrano, la relazione iconografica tra numerosi esemplari distinguibili per gruppi tematici connessi a "cartoni" elaborati non necessariamente da una sola bottega lapicida, non è possibile fare precise ipotesi di seriazione cronologica per ciascun tema principalmente a causa delle discutibili e problematiche modalità di recupero ottocentesche che hanno riguardato numerosi casi, molto spesso inquadrabili genericamente in ampie porzioni di secolo.

ELEONORA ROMANÒ  
Università degli Studi di Pisa  
romano.ele@gmail.com

---

<sup>21</sup> Cfr. DE ANGELIS 2016. Per le molteplici attestazioni volterrane con riferimenti letterari greci in CRISTOFANI 1986; MAGGIANI 2012.

## BIBLIOGRAFIA

- BACCI 1997: R. BACCI, *Volterra, Museo Etrusco Guarnacci*, Milano 1997.
- CANTE, MANCONI 2004: M. CANTE, D. MANCONI, *Perugia, Museo Archeologico Nazionale dell'Umbria. Chiostro Maggiore Lapidario*, Perugia 2004.
- CATENI 1988: G. CATENI, *Volterra. Museo Guarnacci*, Pisa 1988.
- CATENI, FIASCHI 1984: G. CATENI, F. FIASCHI, *Le urne di Volterra e l'artigianato artistico degli Etruschi*, Firenze 1984.
- CENCIAIOLI 2015: L. CENCIAIOLI, *I colori dell'addio. Le urne e i letti etruschi di Strozzacapponi*, Perugia 2015.
- CRISTOFANI ET AL. 1975: M. CRISTOFANI, M. CRISTOFANI-MARTELLI, E. FIUMI, A. MAGGIANI, A. TALOCCHI (a cura di), *Corpus delle urne etrusche di età ellenistica: Urne volterrane. I complessi tombali 1.1.*, Firenze 1975.
- CRISTOFANI 1986: M. CRISTOFANI (a cura di), *Corpus delle urne etrusche di età ellenistica: Urne volterrane 2.2.*, Firenze 1986.
- DE ANGELIS 2016: F. DE ANGELIS, *Miti greci in tombe etrusche. Le urne cinerarie di Chiusi*, Roma 2016.
- ESPOSITO, GUIDOTTI 1999: A.M. ESPOSITO, M.C. GUIDOTTI (a cura di), *Museo Archeologico Nazionale. La guida ufficiale*, Firenze 1999.
- FIUMI 1984: E. FIUMI, *Volterra. Il Museo Etrusco e i monumenti antichi*, Pisa 1984.
- FRASCARELLI 1995: A. FRASCARELLI (a cura di), *Perugia, Museo Archeologico Nazionale*, Roma 1995.
- IOZZO, GALLI 2003: M. IOZZO, F. GALLI, *Museo Archeologico Nazionale*, Chiusi 2003.
- LEVI 1935: D. LEVI, *Il Museo Civico di Chiusi*, Roma 1935.
- LIVERANI, SANTAMARIA 2014: P. LIVERANI, U. SANTAMARIA (a cura di), *Diversamente bianco. La policromia della scultura romana*, Roma 2014.
- LUCCHESI 1993: G. LUCCHESI, *Museo dell'Opera del Duomo di Pisa. Reperti archeologici etruschi*, Pisa 1993.
- MAGAGNANO 1982: L. MAGAGNANO, *Il Museo Maffeiano riaperto al pubblico*, Verona 1982.
- MAGGIANI 2012: A. MAGGIANI (a cura di), *Corpus delle urne etrusche di età ellenistica: Urne volterrane 2.3. Il Museo Guarnacci*, Pisa 2012.
- RASTRELLI 1991: A. RASTRELLI (a cura di), *Museo Archeologico di Chiusi*, Roma 1991.
- SAIONI 2009: M. SAIONI (a cura di), *Invito al museo: percorsi, immagini, materiali del Museo Archeologico Nazionale dell'Umbria*, Perugia 2009.
- SALVINI 2012: M. SALVINI, *Il Museo Nazionale Etrusco di Chiusi tra storia e collezioni*, Siena 2012.
- SANNIBALE 1994: M. SANNIBALE, *Le urne cinerarie di età ellenistica Museo Gregoriano Etrusco*, Roma 1994.
- SCLAFANI 2010: M. SCLAFANI, *Urne fittili chiusine e perugine di età medio e tardo ellenistica*, Roma 2010.



Fig. 1. Visione frontale e dettaglio dell' "Urna degli Sposi" del Museo Guarnacci di Volterra



Fig. 2. Scena di banchetto sulle urne nn. 194 e 514 del Museo Guarnacci di Volterra



Fig. 3. Apparizione del defunto sulle urne nn. 306, 340 e 369 del Museo Guarnacci di Volterra



Fig. 4. “Urna del Bottarone” dal Museo Archeologico Nazionale di Firenze



Fig. 5. Scena semplice di *salutatio*: da sx urne n. 65 del Museo Archeologico Nazionale dell’Umbria (Perugia), Antiquarium di Corciano (Perugia), n. 122 dal Museo Guarnacci di Volterra

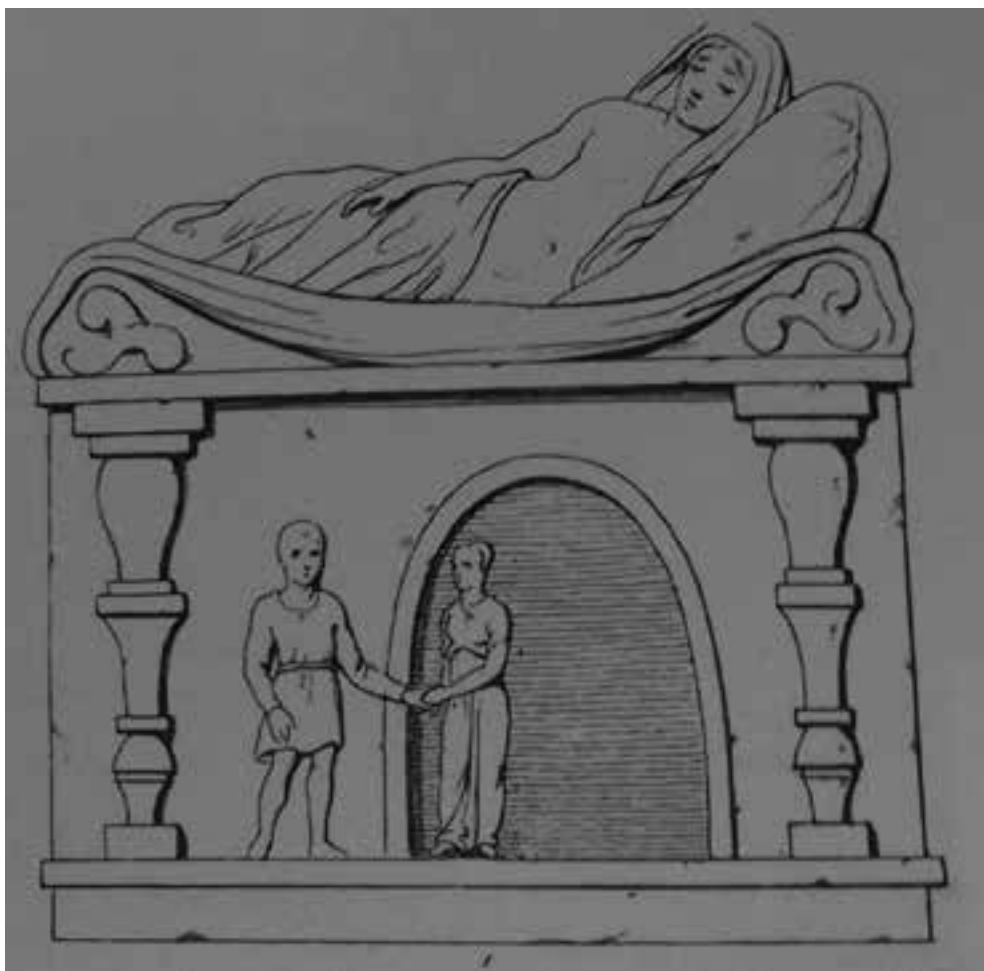


Fig. 6. Scena di *salutatio* davanti la porta degli Inferi (da SCLAFANI 2010)

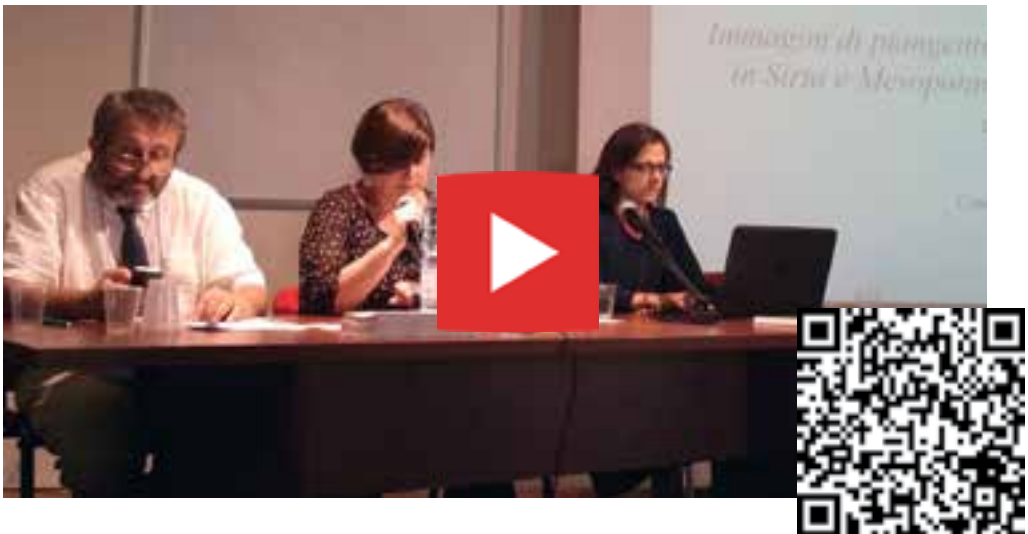


Fig. 7. Scena di *salutatio* con il defunto in partenza per il viaggio agli Inferi mediante cavallo: urne nn. 90, 92, 95, 104, 111 del Museo Guarnacci di Volterra



Fig. 8. Scena di viaggio verso gli Inferi in carpentum: urne nn. 137, 140 (dettaglio), 141 del Museo Guarnacci di Volterra





Per vedere il filmato integrale della relazione inquadrare con un'applicazione dedicata il QR Code sovrapposto all'immagine

**UNA, NESSUNA E CENTOMILA: IMMAGINI DI PIANGENTI E ALTRE FIGURE FEMMINILI IN SIRIA E MESOPOTAMIA FRA III E II MILLENNIO A.C.**

*Premessa*

Nel repertorio artistico del Vicino Oriente Antico ricorrono frequentemente figure femminili rappresentate nude<sup>1</sup>. Il soggetto ha attratto molto interesse sin dagli inizi degli studi in questo ambito da vari punti di vista, e varie sono state e sono ad oggi le opinioni in merito al significato da attribuire a tali rappresentazioni, oscillanti generalmente fra due poli, fertilità e sessualità, spesso non scevre da pregiudizi di natura culturale<sup>2</sup>. Un portato delle analisi più recenti e sensibili del tema è quello del riconoscimento dell'impossibilità di attribuire un valore unico al gran numero di attestazioni variate per modi, tempi e luoghi<sup>3</sup>. Nel presente articolo si vuole affrontare l'argomento avvalendosi dell'uso combinato di archeologia e testi e operando distinzioni sulla base di criteri significativi quali iconografia, gestualità e contesto di provenienza, limitatamente a due prospettive circostanziate, e in qualche modo correlate, affrontate in due studi recenti<sup>4</sup>: la cosiddetta *Nackte Göttin* o *Naked Woman*, uno specifico tipo iconografico dell'arte mesopotamica del II millennio a.C.<sup>5</sup>, e figure riconosciute come piangenti riscontrabili in contesti funerari siriani fra III e II. Attribuendo un valore pregnante alle immagini, in questo ambito, non come semplici espressioni di simboli indeterminati ma sostituiti delle figure stesse che rappresentano, secondo il principio dell'identificazione simbolica<sup>6</sup>, se ne valuta la possibile associazione a contesti di attività specifiche, rituali, che possono essere chiamate in causa grazie anche al ricorso, cauto, a paralleli da altri ambiti. Scopo del presente studio è avvicinarsi a queste raffigurazioni provando a recuperare ruoli e funzioni delle persone raffigurate, che possano giustificarne la nudità e anche la ricorrente riproduzione come manufatti, al di fuori di stereotipi interpretativi troppo spesso evocati (prostituzione sacra)<sup>7</sup>.

*La "Naked Woman"*

Nel passaggio al II millennio a.C. la coroplastica mesopotamica (sia figurine sia placchette a rilievo) vede cristallizzarsi la raffigurazione umana femminile intorno a un tipo particolare di donna, nuda, con i capelli lunghi raccolti in un'acconciatura distintiva, dotata di gioielli (collane, orecchini) e indumenti leggeri (bretelle, cinture), forse anche tatuaggi, e con le mani giunte al petto<sup>8</sup>. La stessa immagine si ritrova

<sup>1</sup> BAHRANI 2001.

<sup>2</sup> BLOCHER 1987, pp. 54-76; BAHRANI 2001; MOOREY 2004; ASSANTE 2006.

<sup>3</sup> MOOREY 2003, pp. 21-22; ASHER-GREVE, SWEENEY 2006, p. 151.

<sup>4</sup> FELLI 2015, 2016.

<sup>5</sup> Si tratta del *Typ II* dello studio di Christopher Uehlinger: UEHLINGER 2001, pp. 53, 58, 59.

<sup>6</sup> BAHRANI 2003, pp. 128-132.

<sup>7</sup> Per una discussione del tema si veda BAHRANI 2001, pp. 48-51.

<sup>8</sup> GRAFF 2014.

attestata anche nella glittica contemporanea per un periodo di circa 80 anni (1829-1750 a.C.) (*Fig. 1*). Varie sono state le interpretazioni offerte di questa immagine: divinità (Ištar), essere mortale (prostituta sacra) o simbolo (fertilità): fra esse, l'ipotesi avanzata dal filologo Frans Wiggermann, che si tratti di uno spirito protettivo, personificazione di *baštu*, termine accadico tradotto con “dignità”, ma anche con “fortuna, felicità”, è quella che ha ricevuto di recente maggiori consensi<sup>9</sup>. Escludendo a priori la prima opzione dato che la figura non ha copricapo a corna come in genere le divinità in Mesopotamia, sulla base di alcuni elementi, che sono essenzialmente la frontalità di rappresentazione della figura, la posizione delle mani, la presenza occasionale di un podio al di sotto dei suoi piedi e soprattutto la sua ricorrenza in contesti che presentano altre figure generalmente associate all'esecuzione musicale, come si può vedere su alcuni monumenti bidimensionali qui illustrati (*Fig. 2*), si è avanzata un'altra proposta. Ossia che il tipo rappresenti, almeno in origine, una donna che esegue musica, o solo a livello vocale, forse accompagnandola anche con movimenti del corpo, come si deduce dal disco a rilievo di Baghdad (*Fig. 2*), o anche con strumento<sup>10</sup>, e sia da identificare con una fra le varie categorie di donne musiciste, per lo più non professioniste, menzionate soprattutto negli archivi templari come destinatarie di razioni in occasioni di particolari cerimonie religiose (è il caso ad esempio delle *kezrētum* che sono menzionate nel cosiddetto rituale di Larsa, forse da intendersi come cantanti di un coro), ma che sono attestate anche in contesti palatini come quello di Mari, più a nord, sull'Eufrate<sup>11</sup>. Una variante del tipo, da cui differisce per l'acconciatura, per la collana, con perla ovale al centro, e per un particolare indumento copri-spalle, rappresenta una donna ancora nuda che tiene un piccolo tamburo fra le mani (*Fig. 3*). Questa figura è stata avvicinata di recente alle musiciste *tigiātum*, ossia donne legate all'esecuzione di lamentazioni accompagnate da tamburi<sup>12</sup>.

In relazione ai casi appena descritti, la nudità potrebbe spiegarsi come una condizione temporanea, richiesta dall'esecuzione di musica e danza, come riscontrabile anche in altri ambiti<sup>13</sup>. La nudità potrebbe anche rispondere a un requisito rituale, riscontrabile anche in talune raffigurazioni di personale di culto maschile<sup>14</sup>. In particolare, nel caso della *kezertu* menzionata sopra, che probabilmente fungeva anche da levatrice, la nudità potrebbe essere determinata anche dalla liminalità del ruolo<sup>15</sup>. La popolarità di queste raffigurazioni sarebbe da ricondurre al valore e significato del ruolo o dell'attività svolta dalle figure stesse, forse con una funzione apotropaica, che ne giustificerebbe la frontalità di rappresentazione. Il fatto che almeno il primo tipo

<sup>9</sup> WIGGERMANN 1987, 2001.

<sup>10</sup> Si veda ad esempio la placca di Berlino in RASHID 1984, p. 76, fig. 59, o anche la statuetta in bronzo da Tell Asmar in FRANKFORT, LLOYD, JACOBSEN 1940, p. 243, fig. 107; BLOCHER 1987, pp. 41-43.

<sup>11</sup> SHEHATA 2009, pp. 101-102.

<sup>12</sup> SHEHATA 2009, pp. 43-44, 194-195, 378-379.

<sup>13</sup> Ad esempio in Egitto: ASHER-GREVE, SWEENEY 2006, p. 136.

<sup>14</sup> ASHER-GREVE, SWEENEY 2006, p. 165. Già nel 1985 Julia Asher-Greve aveva proposto che le rare rappresentazioni di figure nude in Mesopotamia del III millennio rappresentassero sacerdotesse, danzatrici e anche musiciste, che officiavano nude: ASHER-GREVE 1985, p. 131.

<sup>15</sup> STOL 2000, p. 172.

compaia in alcune scene di carattere erotico non giustifica la sua identificazione con una prostituta, come frequentemente fatto, ma certo indica la complessità dei ruoli dietro alla sua *ritual persona*.

Anche nella produzione fittile siro-levantina esiste, nello stesso periodo di tempo, una rappresentazione grosso modo simile, a parte il tipo di acconciatura e i monili, e l'idea è che possa esserci stata un'influenza dalla Mesopotamia almeno dal punto di vista figurativo (*Fig. 4*)<sup>16</sup>. Se comunque, nel caso del tipo mesopotamico, la maggior parte delle attestazioni viene da case o, in minor misura, da templi, in generale da riempimenti, il tipo siro-levantino si trova anche in contesti funerari. Questa presenza, per quanto numericamente non elevata, appare comunque significativa: nel tentativo di ricercarne la motivazione, se si riconosce anche in queste figurine rappresentazioni di musiciste e/o danzatrici, la loro ragione d'essere all'interno di tombe potrebbe spiegarsi con la funzione svolta da queste figure nel corso delle cerimonie funerarie<sup>17</sup>. Sappiamo infatti dai testi che la musica aveva un ruolo importante nel corso dei funerali<sup>18</sup>. Come i gruppi di donne accompagnati da strumenti musicali seppelliti nelle tombe del cimitero reale di Ur del III millennio, riccamente adornate, verosimilmente come "morti di accompagnamento" di un defunto principale<sup>19</sup>, così la riproduzione in argilla di simili figure poteva trovar posto nella tomba eternandone la funzione.

Deve essere notato tuttavia che, a differenza delle figurine mesopotamiche, per le quali il gesto delle mani conserte sul ventre appare maggioritario, quelle siriane hanno spesso le mani poste al di sotto dei seni, come a sostenerli o esibirli, un gesto sul cui significato non è ancora stato raggiunto un accordo (*Fig. 4*)<sup>20</sup>. Per quanto sia stata esclusa una qualche connessione con l'allattamento e semmai enfatizzato il potere seduttivo del gesto, la possibilità che questo possa essere un richiamo alla facoltà della donna di essere nutrice e al valore del latte come cibo per il defunto, come si può evincere da testi di offerte funerarie, deve essere preso in considerazione<sup>21</sup>.

### *Le piangenti*

Le mani al petto delle figure richiamano tuttavia anche un altro genere di rappresentazioni che si trovano sporadicamente all'interno di tombe da questa zona: si tratta di figure femminili, questa volta sotto forma di decorazione applicata a

<sup>16</sup> MOOREY 2004, p. 171. Deve essere comunque sottolineato che esiste una lunga tradizione di figurine fittili femminili precedenti al II millennio anche in Siria: per una panoramica su questa produzione, anche se ormai datata, si veda BADRE 1980.

<sup>17</sup> Per un caso di associazione con contesto funerario si può menzionare lo spillone di rame rinvenuto in una tomba da Tello dell'epoca Uruk che presenta a coronamento due figure nude affrontate con le gambe leggermente piegate, che hanno una mano stretta a pugno posta sul fianco e l'altra sollevata in evidente atteggiamento di danza: DE GENOUILLAC 1934, p. 46, tav. 10.2-5a.

<sup>18</sup> SCURLOCK 1995, pp. 1885-1886.

<sup>19</sup> TESTART 2004, pp. 72-78.

<sup>20</sup> Per esempi di figurine mesopotamiche con mani sotto ai seni si veda BARRELET 1968, tavv. XLII. 436-443, XLIII. 444-446 (da Tello).

<sup>21</sup> Su questo tema si veda da ultimo ZIFFER, SHALEM 2015.

oggetti, soprattutto vasellame, che si distinguono dalle precedenti per l'assenza di ornamenti e per una gestualità distintiva, che sembra riconducibile a quella della lamentazione e in genere dell'espressione del lutto, nota soprattutto da altri ambiti nella zona del Mediterraneo, come l'Egitto<sup>22</sup>. Le attestazioni risalgono per lo più al III millennio e si concentrano soprattutto nella zona del Medio Eufrate, come a Tell Ahmar e a Mari (*Fig. 5*), con qualche eccezione (ad esempio, il cosiddetto talismano di Ebla)<sup>23</sup>. In tal senso queste immagini si pongono come antecedenti di quella tradizione, conosciuta nell'area soprattutto nel Bronzo Tardo, di bacini o altri contenitori per liquidi decorati sul bordo da immagini di piangenti (*Fig. 6*), che finora sono stati ricondotti come origine a un'influenza esterna, dal mondo egeo<sup>24</sup>. I gesti che le contraddistinguono vanno dall'espressione del compianto in modo attivo, con la percossione della testa e del petto, lo strapparsi i capelli, a quello passivo, come tenere strette le braccia, stringersi l'addome<sup>25</sup>. In questo caso, la nudità può essere anche solo parziale (limitata al seno come nel famoso sarcofago fenicio di Ahiram<sup>26</sup>: *Fig. 7*) e ha un valore di privazione e ha un tempo di mortificazione che si spiega all'interno del quadro di alterazione delle pratiche comuni della vita quotidiana che caratterizza il periodo di lutto delle persone che ne siano state direttamente colpite o anche di coloro che per motivi professionali si trovano ad avere un ruolo in esso<sup>27</sup>. Nei testi infatti, sin da quelli di Ebla del III millennio, si menzionano figure di lamentatrici professioniste, o meglio di persone che svolgono questo ruolo ricevendo un pagamento<sup>28</sup>. Sono attestati anche lamentatori e, sebbene più raramente, figure maschili, ugualmente nude, sono presenti anche fra le rappresentazioni (*Fig. 8*)<sup>29</sup>. L'assenza di manufatti simili nelle tombe mesopotamiche appare degno di nota. Viene tuttavia da chiedersi se la relazione proposta, almeno dal punto di vista tipologico, tra i vasi appena descritti e le giare ad anse configurate in forma antropomorfa, che si ritrovano più o meno nello stesso periodo in contesti tombali della Mesopotamia, possa essere estesa al riconoscimento di una somiglianza anche sostanziale delle figure applicate come figure in lutto, in questo caso meno evidenti dato il carattere estremamente schematico della rappresentazione, tranne in qualche eccezione (*Fig. 9*). In conclusione, si propone di ricostruire una materializzazione in forma scultorea di figure femminili diverse, alle quali si è attribuito tentativamente ruoli diversi ma significativi in determinate occasioni o circostanze rituali, al pari di altri ambiti, come attestato ad esempio dalle figure di piangenti in Etruria<sup>30</sup>. Riprendendo quindi, e modificandolo al femminile, il titolo dell'ultima opera di Luigi Pirandello "Uno,

<sup>22</sup> Sul pianto funebre e le sue modalità nell'ambito del Mediterraneo rimane fondamentale lo studio di Ernesto de Martino: DE MARTINO 2000.

<sup>23</sup> FELLI 2016, pp. 88-93.

<sup>24</sup> Si veda da ultimo OGGIANO 2012, p. 234.

<sup>25</sup> FELLI 2016, tabella 1.1, 3, 5, 6 e 9.

<sup>26</sup> MONTET 1928.

<sup>27</sup> METCALF, HUNTINGTON 1979, pp. 101-103.

<sup>28</sup> FELLI 2016, pp. 84, 85.

<sup>29</sup> Per un esempio dall'ipogeo di Tell Ahmar si veda ROUAULT, MASETTI-ROUAULT (edd.) 1993, fig. 375.

<sup>30</sup> BABBI 2007, pp. 392-413. Il rapporto fra i due fenomeni necessiterebbe ulteriori approfondimenti.

nessuno, centomila” in questo intervento si è voluta richiamare l’attenzione sul fatto che etichette generalizzanti come *Naked woman* possano essere fuorvianti (una, quindi nessuna) e sulla necessità di tenere in considerazione la varietà della documentazione (per iperbole, centomila), che corrisponde certamente a una varietà della realtà riprodotta, alla quale occorre attribuire significati circoscritti pertinenti, per quanto non facili da ricostruire.

CANDIDA FELLI

Dipartimento SAGAS, Università di Firenze  
candida.felli@unifi.it

#### BIBLIOGRAFIA

- ASHER-GREVE, SWEENEY 1985: J.M. ASHER-GREVE, *Frauen in altsumerischen Zeit*, Malibu 1985.
- ASHER-GREVE, SWEENEY 2006: J.M. ASHER-GREVE, D. SWEENEY, “On Nakedness, Nudity, and Gender in Egyptian and Mesopotamian Art”, in S. SCHROER (ed.), *Images and Gender: Contributions to the Hermeneutics of Reading Ancient Art*, Orbis Biblicus et Orientalis 220, Fribourg-Göttingen 2006, pp. 125-176.
- ASSANTE 2006: J. ASSANTE, “Undressing the Nude: Problems in Analyzing Nudity in Ancient Art, with an Old Babylonian Case Study”, in S. SCHROER (ed.), *Images and Gender: Contributions to the Hermeneutics of Reading Ancient Art*, Orbis Biblicus et Orientalis 220, Fribourg-Göttingen 2006, pp. 177-207.
- BABBI 2007: A. BABBI, “La piccola plastica fittile antropomorfa dell’Italia antica dal Bronzo Finale all’Orientalizzante”, in *Mediterranea*, Suppl. 1, Pisa-Roma 2007.
- BADRE 1980: L. BADRE, *Les figurines anthropomorphes en terre cuite à l’Age du Bronze en Syrie*, Bibliothèque Archéologique et Historique CIII, Paris 1980.
- BAHRANI 2001: Z. BAHRANI, *Women of Babylon. Gender and Representation in Mesopotamia*, London-New York 2001.
- BAHRANI 2003: Z. BAHRANI, *The Graven Image: representation in Babylonia and Assyria*, Philadelphia 2003.
- BARRELET 1968: M.T. BARRELET, *Figurines et reliefs en terre cuite de la Mésopotamie Antique I. Potiers, terms de métier, procédés de fabrication et production*, Bibliothèque Archéologique et Historique 85, Paris 1968.
- BLACK, GREEN 1992: J. BLACK, A. GREEN, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia. An Illustrated Dictionary*, London 1992.
- BLOCHER 1987: F. BLOCHER, *Untersuchungen zum Motiv der Nackten Frau in der altbabylonischen Zeit*, Münchener vorderasiatischen Studien IV, München 1987.
- DE GENOUILLAC 1934: H. DE GENOUILLAC, *Fouilles de Telloh. Tome I. Époques présargoniques*, Paris 1934.
- DE MARTINO 2000: E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Torino 2000 (Ed. orig. *Morte e pianto rituale. Dal lamento pagano al pianto di Maria*, Torino 1958).
- FELLI 2015: C. FELLI, “On naked women: a case study”, in P. CIAFARDONI, D. GIANNESI, *From the Treasures of Syria. Essays on Art and Archaeology in Honour of Stefania Mazzoni*, Leiden 2015, pp. 217-239.
- FELLI 2016: C. FELLI, “Mourning and funerary practices in the Ancient Near East: an essay to bridge the gap between the textual and the archaeological record”, in C. FELLI, *How to cope with death: Mourning and Funerary Practices in the Ancient Near East*, Proceedings of the International Workshop held at the University of Firenze (5th-6th December 2013), Pisa 2016, pp. 83-132.

- FRANKFORT, LLOYD, JACOBSEN 1940: H. FRANKFORT, S. LLOYD, T. JACOBSEN, "The Gimil-Sin Temple and the Palace of the Rulers at Tell Asmar", in *Oriental Institute Publications* 43, Chicago 1940.
- GRAFF 2014: S. GRAFF, "Sexuality, Reproduction and Gender in Terracotta Plaques from the Late Third-Early Second Millennia BCE", in B.A. BROWN, M.H. FELDMAN, *Critical Approaches to Ancient Near Eastern Art*, Berlin 2014, pp. 371-390.
- JEAN-MARIE 1999: M. JEAN-MARIE, *Tombes et nécropoles de Mari*, Bibliothèque Archéologique et Historique CLIII, Institut Français d'archéologie du Proche-Orient, Beyrouth 1999.
- METCALF, HUNTINGTON 1979: P. METCALF, R. HUNTINGTON, *Celebrations of death: the anthropology of mortuary ritual*, Cambridge 1979.
- MONTET 1928: P. MONTET, *Byblos et l'Égypte. Quatre campagnes de fouilles a Gebeil 1921-1922-1923-1924*, Bibliothèque Archéologique et Historique XI, Paris 1928.
- MOOREY 2003: P.R.S. MOOREY, *Idols of the People. Miniature Images of Clay in the Ancient Near East. The Schweich Lectures of the British Academy 2001*, Oxford 2003.
- MOOREY 2004: P.R.S. MOOREY, *Ancient Near Eastern Terracottas (Online Catalogue)*, University of Oxford 2004, < <http://www.ashmolean.museum/ash/amocats/ANETDownload.html> > [accesso 26 Agosto 2016].
- OGGIANO 2012: I. OGGIANO, "Scopi e modalità delle azioni rituali femminili nell'area siro-palestinese del I millennio a.C. Il contributo dell'archeologia", in V. NIZZO, L. LA ROCCA, *Antropologia e Archeologia a confronto: Rappresentazioni e pratiche del sacro*, Atti dell'Incontro Internazionale di Studi - Museo Nazionale Preistorico Etnografico "Luigi Pigorini" (Roma 20-21 maggio 2011), Roma 2012, pp. 223-249.
- ORTHMANN 1985: W. ORTHMANN, "Der Alte Orient", in *Propyläen Kunstgeschichte* 18, Berlin 1985.
- PODELLA 1986: T. PODELLA, "Ein Mediterranean Trauertritt", in *Ugarit-Forschungen* 18, 1986, pp. 263-269.
- RASHID 1984: S.A. RASHID, *Musikgeschichte in Bildern. II: Musik des Altertums 2 Mesopotamien*, Leipzig 1984.
- ROUAULT, MASETTI-ROUAULT 1993: O. ROUAULT, M.G. MASETTI-ROUAULT (ed.), *L'Eufate e il tempo. La civiltà del medio Eufrate e della Gezira siriana*, Milano 1993.
- SCURLOCK 1995: J.A. SCURLOCK, "Death and Afterlife in Ancient Mesopotamian Thought", in J. SASSON (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East*, vol. III, New York 1995, pp. 1883-1893.
- SHEHATA 2009: D. SHEHATA, "Musiker und ihr vokales Repertoire. Untersuchungen zu Inhalt und Organisation von Musikerberufen und Liedgattungen in altbabylonischer Zeit", in *Göttinger Beiträge zum Alten Orient* 3, Göttingen 2009.
- STOL 2000: M. STOL, "Birth in Babylonia and the Bible. Its Mediterranean Setting", in *Cuneiform Monographs* 14, Groningen 2000.
- TESTART 2004: A. TESTART, *Les morts d'accompagnement. La servitude volontaire I*, Paris 2004.
- UEHLINGER 2001: C. UEHLINGER, "Nackte Göttin. B. In der Bildkunst", in *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 9, 2001, pp. 53-64.
- WIGGERMANN 1987: F.A.M. WIGGERMANN, "The Staff of Ninšubura: Studies in Babylonian Demonology II", in *Jaarbericht Ex Oriente Lux* 29, 1987, pp. 3-34.
- WIGGERMANN 2001: F.A.M. WIGGERMANN, "Nackte Göttin (Naked Goddess). A. Philologisch", in *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 9, 2001, pp. 46-53.
- ZIFFER, SHALEM 2015: I. ZIFFER, D. SHALEM, "'Receive my Breast and suck from it, that you may live'. Towards the Imagery of two Ossuaries from the Chalcolithic Peqi'in Cave", in *Ugarit-Forschungen* 46, 2015, pp. 455-488.



Fig. 1. La *Naked woman*: dettaglio di un sigillo cilindrico e placca in argilla da Larsa (da BLACK, GREEN 1992, fig. 118)



Fig. 2. Museo di Baghdad: Disco a rilievo (da ORTHMANN 1985, fig. 186b)





Fig. 3. Placca frammentaria da Ur (foto British Museum, su concessione dei Trustees of the British Museum)



Fig. 4. Figurina fittile da Tell Afis (foto missione archeologica Tell Afis, su concessione di Stefania Mazzoni)

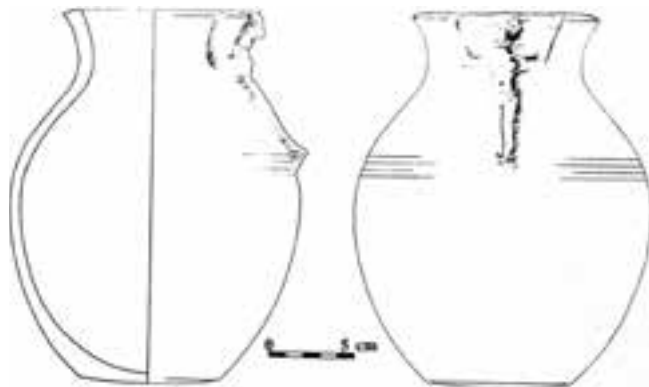


Fig. 5. Giara con figura femminile applicata, Mari (da JEAN-MARIE 1999, pl. 223.2)

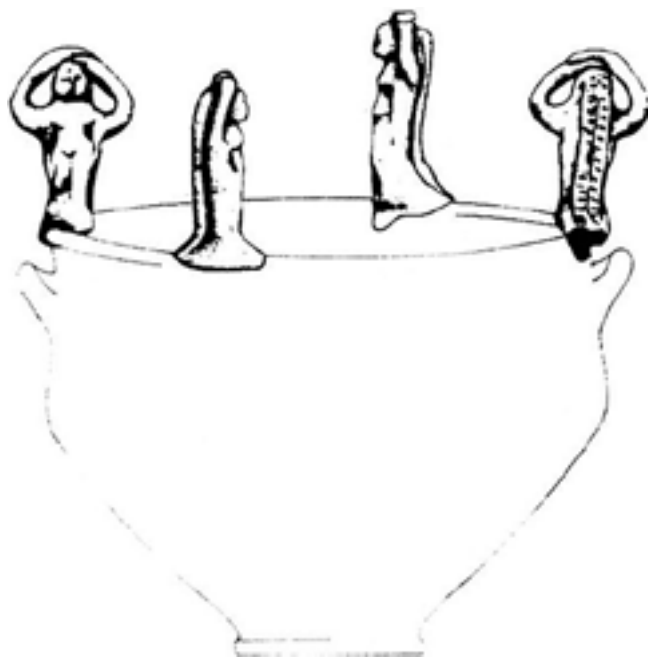


Fig. 6. Ricostruzione della posizione sul vaso delle figurine da Tell Aitun (da PODELLA 1986, fig. 5)



Fig. 7. Sarcofago di Ahrim, lato breve nord, figure di piangenti (da MONTET 1928, tav. CXXXIV)



Fig. 8. Giara con beccuccio configurato da Tell Ahmar (da ROUAULT, MASETTI-ROUAULT (edd.), 1993, fig. 375)



Fig. 9. Ansa configurata di giara da Ur (foto British Museum, su concessione dei Trustees of the British Museum)

ITALIC-OENOTRIAN *HIEROS GAMOS*  
PENDANTS FROM CALABRIA  
AND PANOFSKY'S METHOD



Marianne Kleibrink  
Emerita Groningen University (The Netherlands)



### I PENDENTI ENOTRI CON *HIERÓS GÁMOS* DALLA CALABRIA E IL METODO DI PANOFSKY<sup>1</sup>

Il *corpus* di piccoli pendenti in bronzo provenienti da contesti indigeni di area calabrese e raffiguranti un uomo e una donna, fianco a fianco, cinti in un abbraccio hanno finora ricevuto scarsa considerazione<sup>2</sup> (Fig. 1). Ciò probabilmente perché a un'analisi superficiale potrebbero essere interpretati come la rappresentazione di una coppia di amanti. Tuttavia, il concetto di amore nell'orizzonte culturale enotrio della prima età del Ferro merita già tutta la nostra attenzione; a maggior ragione in quanto essi costituiscono tra le più antiche attestazioni di raffigurazioni antropomorfe in Calabria. Un aspetto funzionale di questi pendenti – di cui attualmente sono documentati oltre 35 esemplari (s.v. Tavola 1) – è che sono di dimensioni piuttosto piccole (sono alti ca. 3/5 cm) e in alcuni casi sono stati rinvenuti connessi a catenine e indossati da donne e infanti (Tav. I, nn. 3, 4); tale circostanza testimonia come, con ogni probabilità, essi rivestissero una qualche valenza ideologica.

Se concepiamo l'ideologia come una struttura di valori e di interessi sottesa a ogni rappresentazione della realtà o come un sistema di rappresentazione simbolica che rifletta una situazione storica di dominanza da parte di un gruppo o di una classe sociale particolare, è soprattutto il concetto di iconologia – il “*logos*” o discorso sulle “icone/immagini” – che consente di affrontare il tema della valenza semantica e ideologica delle produzioni figurate<sup>3</sup>. Il noto concetto di iconologia sviluppato da Erwin Panofsky offre probabilmente le migliori possibilità per un'analisi delle immagini antiche in una prospettiva utile ad articolare, con differenti livelli di affidabilità, le ipotesi interpretative<sup>4</sup>.

Nel caso dei pendenti antropomorfi calabresi, non abbiamo difficoltà nell'applicare la descrizione pre-iconografica di Panofsky, la quale, infatti, può essere conseguita “senza alcuna ulteriore precognizione culturale”<sup>5</sup>: le figure sono chiaramente nude e, in virtù dell'indicazione dei genitali, quella di sinistra è identificabile come una donna e quella di destra come un uomo. Anche se le ginocchia appaiono piegate, sono probabilmente stanti, perché si impostano su un basso piedistallo obliquo. Sono caratterizzate da volti espressivi, con la bocca aperta e gli occhi a pastiglia. Poiché le braccia interne di entrambi i personaggi cingono reciprocamente la spalla del partner, possiamo concludere come questi formino una coppia eterosessuale.

Problematiche maggiori si pongono in relazione al secondo momento del metodo di analisi iconografica di Panofsky, volto a “identificare il tema narrativo tipico all'interno di immagini, sistemi visuali, e/o storie del mondo antico”<sup>6</sup>; esso, infatti, risulta assai difficilmente applicabile nel caso in esame, in quanto nulla conosciamo

<sup>1</sup> Vorrei innanzitutto ringraziare il dottor De Stefano per aver letto per me la mia relazione alla Conferenza, nel momento in cui sono stata impossibilitata a farlo personalmente e per aver tradotto il mio contributo in italiano. E sì, siamo entrambi affascinati dagli enigmi iconologici dell'arte antica dell'Italia meridionale.

<sup>2</sup> Vd. BROCATO, TALIANO-GRASSO 2011, pp. 147-159; KLEIBRINK, WEISTRA 2013, pp. 11-35, con bibliografia precedente.

<sup>3</sup> MITCHELL 1986.

<sup>4</sup> PANOFSKY 1955.

<sup>5</sup> PANOFSKY 1955, pp. 53-54.

<sup>6</sup> PANOFSKY 1955, pp. 54-55.

dell'universo religioso e/o mitico enotrio. È quindi necessario considerare temi e concetti culturali specifici per provare a definire l'origine del motivo e approfondire le tradizioni a essi collegate. In questa seconda fase della ricerca 'panofskyana', è importante prendere atto che ciò con cui ci confrontiamo sono "icone/immagini", cioè significanti che veicolano un concetto/tema e non semplici raffigurazioni di individui specifici. Ciò, tra altro, risulta chiaro in virtù di un nuovo rinvenimento, sporadico, dalla necropoli di Macchiabate (Tav. 1, nn. 9-11, Fig. 2), il quale documenta l'uso multiplo di più pendenti antropomorfi all'interno del medesimo oggetto. Delle tre coppiette in bronzo, identiche, a esso pertinenti, due sono tenute insieme da due anelli e la terza era probabilmente connessa da un anello dello stesso tipo. Un'altra attestazione di pendenti multipli decoranti un singolo manufatto – probabilmente una collana – proviene da Torano, dove cinque ciondoli riferibili alla stessa matrice erano all'interno di una sepoltura femminile (Tav. 1, nn. 26-30). Le piccole dimensioni dei monili e le braccia esterne formanti un circolo per l'aggancio delle catenine, assieme ai contesti di rinvenimento dei pendenti dalla Tomba Strada 8 a Macchiabate (Tav. 1, n. 3), deposti con altri tipi di ciondoli e una lunga catenina in bronzo, e dalla Tomba 57 della Temparella (Tav. 1, n. 4, Fig. 3), trovata attaccata a una collana di bronzo sul torso di una donna deceduta, testimoniano come le coppie antropomorfe di bronzo siano state indossate quanto più vicino al corpo umano, il che implica per essi una funzione di amuleto. La medesima funzione può essere postulata anche per un altro e possibilmente più antico pendente bronzeo da Francavilla Marittima (Tav. I, n. 8, Fig. 4), il quale ha rivelato tracce dell'aggancio di una o più catenine intorno al collo delle figure. Questo esemplare, più degli altri precedentemente descritti, rende riferibile i bronzetti calabresi all'interno dell'iconografia dello *hierós gámos*, in quanto mostra una coppia nuda avvinta in un abbraccio reciproco, ma si differenzia dagli altri, in quanto le figurine sono probabilmente sedute: il basso piedistallo presente nelle altre figure qui è assente e i piedi pendono liberamente; inoltre, l'uomo accarezza il seno sinistro della donna con la mano sinistra, mentre lei afferra con la mano destra il polso di lui. Quest'ultimo gesto è identificato come un segno di preminenza della donna sull'uomo; e il fatto che ella sia la figura più alta della coppia sembra confermarlo<sup>7</sup>. Questo aspetto non rappresenta un caso isolato, come dimostrato da altre coppiette coeve o leggermente più antiche rinvenute in altri centri italiani, come la coppia d'impasto da Pontecagnano e il bronzetto di Vizzini, entrambi caratterizzati da una figura femminile più alta di quella maschile<sup>8</sup>. E questo, per altro, sembra anche il caso dello *hierós gámos* riprodotto sul noto carrello di Bisenzio<sup>9</sup>. Il ciondolo con coppia seduta da Francavilla Marittima (tipo A) è probabilmente più antico del tipo

<sup>7</sup> R.B. Koehl ha analizzato le scene di unione di 'grandi divinità' femminili e giovani consorti, nelle quali la dea è rappresentata come dominante, in virtù delle maggiori dimensioni e del gesto della presa del polso della figura maschile (KOEHL 2001, p. 237 ss.). Su tale gesto e sulle sue valenze iconografiche, cfr. VÉRIHAC, VIAL 1998, pp. 251-254, 312-313; LANGDON 2008, pp. 25-27, 209.

<sup>8</sup> Pontecagnano: D'AGOSTINO 1963, pp. 62-70; BABBI 2008, scheda n. 108, figg. 58-59; BABBI 2008, pp. 373-374, n. 1432.

<sup>9</sup> Coppiette sul carrello di Bisenzio, PACCIARELLI 2002, pp. 301-332.

con figure stanti (B); le teste relativamente grandi, i colli lunghi e i corpi cilindrici, con le braccia sottili e allungate e le gambe corte e quasi atrofiche, sono tutti tratti tipici del periodo protogeometrico e riscontrabili, ad esempio, nelle figurine in terracotta da Creta e dal santuario di Zeus a Olimpia<sup>10</sup>. Questo tipo di pendenti in bronzo con raffigurazione di *hierós gámos*, di cui oggi sono note due ulteriori varianti (una da Bucita – Tav. 1, n.19, Fig. 5 e una conservata al British Museum, Londra - Tav I, n. 14) rimandano nello stile ad alcune statuette fittili da Francavilla Marittima, le quali sembrano esprimere il medesimo concetto; una proviene dalla Tomba 2 del tumulo della Temparella a Macchiabate (Fig. 6a), e un'altra, di recente rinvenimento, da una tomba o nucleo di tombe disturbate dalla medesima necropoli (Fig. 6b)<sup>11</sup>. Queste coppie in terracotta risultano stilisticamente simili a un esemplare recante una figura singola rinvenuto a Macchiabate, all'interno della tomba (Temparella T78) di un infante<sup>12</sup>. Le coppie fittili dalle tombe 2 e 78 sono chiaramente il prodotto del medesimo artigiano, il quale forse conosceva modelli iconografici di matrice greca. In Grecia, in ogni caso, non sono note, per quanto sappiamo, raffigurazioni di analoghe coppie contemporanee. Qui il tipo iconografico dei ciondoli in bronzo con *hierós gámos* è attestato più di un secolo dopo in una scultura lignea dall'*Heraion* di Samo, probabilmente pertinente a una *klinè*, oggi perduta (Fig. 7a)<sup>13</sup>. L'oggetto mostrava una donna vestita di peplo e un uomo con un corto chitone i quali sono caratterizzati da una gestualità identica a quella dei più antichi pendenti di Francavilla, ragione per cui propendo per una datazione del rilievo ligneo intorno alla fine del VII secolo. I *pinakes* fittili da Metaponto e S. Biagio alla Venella<sup>14</sup>, per i quali si rimanda al contributo in questo volume del dottor De Stefano, costituiscono altre attestazioni di questo tipo iconografico e parimenti seguono di oltre un secolo i pendenti in bronzo calabresi (Fig. 7b)<sup>15</sup>. Un'immagine da San Teodoro vicino Metaponto, a oggi solo sommariamente edita e non data con certezza, potrebbe parzialmente colmare questo gap<sup>16</sup>.

In generale, tutte le immagini di Coppiette eterosessuali disposte fianco a fianco e caratterizzate da forme di contatto fisico, hanno in comune in quanto tali schemi compositivi delle figure risultano estremamente espressivi verso chi li sta guardando: queste coppie, infatti, rivolgono lo sguardo verso l'osservatore<sup>17</sup> (nel vero abbraccio umano l'uomo e la donna si affrontano e si vede solo il loro dorso!), accentuando,

<sup>10</sup> In merito alle sintassi stilistico-formali del repertorio protogeometrico, cfr. BABBI 2008, p. 374, nt. 1435.

<sup>11</sup> Statuetta dalla tomba 2: ZANCANI-MONTUORO 1980-1982, pp. 7-129, tav. 5c; BABBI 2008 scheda 109, fig. 60; statuetta sporadica: GUGGISBERG ET AL. 2016.

<sup>12</sup> ZANCANI-MONTUORO 1983-1984, pp. 71-72.

<sup>13</sup> Rilievo ligneo da Samo con *hierós gámos*: SCHEFOLD 1993; LIMC IV, s.v. "Hera"; A. Kossatz-Deissmann 1988, pp. 659-719 con ulteriore bibliografia.

<sup>14</sup> ADAMESTEANU 1974, p. 41.

<sup>15</sup> Il fatto che nella Sibaritide non sono ad oggi noti altri oggetti di questo tipo, per le fasi successive all'VIII secolo non sorprende, in quanto la ricerca archeologica a Sibari è stata limitata a causa della geologia del sito e Timpone della Motta a Francavilla Marittima è uno dei siti più saccheggiati d'Italia.

<sup>16</sup> NAVA 2002, pp. 671-672.

<sup>17</sup> Sul tema dello sguardo umano in relazione agli oggetti d'arte, si veda la 'gaze theory' di Lacan (LACAN 1978).



in questo modo, l'enfasi posta sul loro legame, o *bonding*. Inoltre, nei casi in cui è presente il gesto della presa del polso, si aggiunge il rimando alla preminenza della figura femminile e per via della mano portata ai seni o ai genitali della donna da parte dell'uomo, viene chiaramente esplicitato il riferimento alla sfera della riproduzione e della fertilità.

Le Coppiette calabresi vanno intese come parte di un repertorio regionale indipendente, composto da oggetti bronzei e terrecotte, prodotti da artigiani Enotri e di cui non sono chiari i modelli d'origine. I migliori confronti provengono da contesti ciprioti e cretesi dell'età del Bronzo e la prima età del Ferro, dove sono associati alla presenza di artigiani Levantini<sup>18</sup>. La coppia antropomorfa rinvenuta all'interno della Grotta di Patsos, in cui la figura maschile risulta itifallica, evidenzia la stessa posizione delle braccia delle Coppiette dei ciondoli calabresi ed è associata a un culto legato alla sfera della fertilità (*Fig. 8*)<sup>19</sup>. Una statuetta bronzea oggi al Museo di Boston, ragionevolmente attribuita al contesto cretese<sup>20</sup>, risulta alquanto simile a più antichi modelli in bronzo levantini ed è certamente in ambito vicino-orientale che il motivo dello *hierogamia* ha avuto origine<sup>21</sup>. Qui, è nota soltanto una tradizione mitologica, molto più antica, che offre un nesso con questo tipo di immagini: si tratta dello *hierós gámos* di una grande e polifunzionale dea (simile alla Sumera Inanna) con il suo giovane ed eroico amante (o sostituti)<sup>22</sup>. Non è possibile sapere se le importazioni fenicie nella Sibaritide, le quali risultano cronologicamente coeve ai pendenti calabresi in bronzo, e tra queste la famosa coppa fenicia dalla Tomba Strada I<sup>23</sup>, possano costituire la testimonianza di una influenza levantina così forte da aver ispirato le produzioni locali di VIII secolo legate al mito dello *hierogamia* in Italia meridionale. Ciò ci porta al terzo livello dell'analisi di Panofsky, quello iconologico<sup>24</sup>; qualunque sia il tema narrativo che sta dietro i pendenti antropomorfi (e quindi la natura/identità delle figure rappresentate), le loro circostanze di rinvenimento evidenziano come essi dovessero ricoprire una valenza ideologica importante nella società proto-urbana enotria dell'Italia meridionale. Pendenti di questo tipo, infatti, sono stati rinvenuti all'interno di ricche sepolture femminili (p. es. Tav.1, nn. 4, 17, 18 e 26-30), e sono dunque certamente da riconnettersi al sistema ideologico della classe dominante in ascesa. Le prescrizioni di Panofsky in merito alla cosiddetta intuizione sintetica e alla *Weltanschauung* nell'interpretazione iconologica rende agevole formulare l'ipotesi che gli amuleti calabresi debbano rappresentare due differenti coppie: una, seduta, di natura divina (tipo A, Tav. 1, nn. 8, 14, 19 e forse 21), e una, di natura umana (tipo B, il resto),

<sup>18</sup> KARAGEORGHIS 1993.

<sup>19</sup> BABBI 2008, pp. 372 ss.

<sup>20</sup> Susan Langdon attribuisce la Coppietta bronzea del IX secolo a.C. del Museo di Boston, in precedenza ritenuta proveniente da Olimpia, a un orizzonte cretese (LANGDON 2008, p. 208).

<sup>21</sup> Per le Coppiette antropomorfe levantine, cfr. NEGBI 1976, n. 21 e Cap. 4; si veda, inoltre, BABBI 2008, pp. 371-380.

<sup>22</sup> CREMER 1982, pp. 283-290. In generale NISSINEN, URO 2008 con ampia bibliografia; cfr. anche PILZ 2011, pp. 244 ss.

<sup>23</sup> Tomba Strada 1: ZANCANI-MONTUORO 1970-1971, pp. 7-36.

<sup>24</sup> PANOFSKY 1955, pp. 55-58.

che forse rappresenta figure mitologiche o altrimenti associati con un'ideologia la quale deve essere stata connessa all'unione eterosessuale e specificamente con una nuova percezione culturale della pratica matrimoniale. Generalmente si è concordi nel ritenere che nelle comunità antiche la famiglia nucleare fosse concepita come un indicatore di organizzazione complessa nell'assetto della società, soprattutto quando gruppi diversi e più grandi condividono la stessa area, come, ad esempio, nell'ambito di processi di urbanizzazione e colonizzazione.

Lo stato attuale delle nostre conoscenze delle necropoli enotrie ci consente di collegare le coppiette bronzee con la nascita di un nuovo ordine sociale, basato sul nucleo familiare. Renato Peroni ha già osservato come in alcune sepolture dell'VIII sec. a.C. nel Tumulo della Temparella a Francavilla Marittima si potesse riscontrare l'evidenza dell'emergere di alcuni nuclei familiari, un fatto consolidato da Francesco Quondam (p. es. T61/T62; T 79/T80 e T85/86) e dimostrato anche per Torre del Mordillo con le due sepolture bisome già menzionate (con pendenti antropomorfi Tav. 1, nn. 17 e 18)<sup>25</sup>. La transizione dalla famiglia estesa a quella nucleare e dei diritti connessi a terra, casa e familiari a quest'ultima, generalmente rafforza la posizione delle donne delle élites sociali, elemento, quest'ultimo, che può trasparire in maniera evidente dalle ricche sepolture di Macchiabate e da un culto per una dea prestatato a Timpone della Motta. Qui, il suo altare fu un punto focale – tra l'altro – per offerte di giovani animali e per la dedica di monili, tra cui appunto ciondoli antropomorfi. I contesti di rinvenimento di questi ultimi, uno da una buca da palo degli Edifici V.b/V.c (Tav. 1, n. 2) e l'altro dal cortile dell'altare dell'Edificio V.b (Tav. 1, n. 1, *Figg. 1a-1b*), entrambi provenienti dalla stessa matrice, consentono di riconoscere l'emergere di pratiche religiose connesse con i passaggi di *status* e con la sfera del matrimonio. È importante rilevare come nel santuario di Timpone della Motta/*Lagaria* gli Edifici V.a - V.e fossero tutti situati lungo il medesimo versante meridionale dell'*acropoli* e ciascuno costruito dopo che la precedente struttura era stata obliterata. L'Edificio V.b (databile tra la fine del IX e il terzo quarto dell'VIII sec. a.C., buche blu nella ricostruzione) e l'Edificio V.c (circa 725/10-650 a.C., buche arancione nella ricostruzione) sono architetture italiche (*Fig. 9*), caratterizzate da lunghe strutture erette su file di pali in legno disposte in buche da palo di circa 50 cm di diametro e 50 cm di profondità tagliate nel banco roccioso. La cultura materiale associata con queste strutture e con l'Edificio V.d, caratterizzato da fondazioni in pietra (databile tra la metà del VII e la prima metà del VI sec.), denota l'esistenza di un culto a una dea della rigenerazione e della fertilità. Le sue prerogative religiose e le iconografie connesse potrebbero testimoniare lo sviluppo dal concetto di matrice enotria di quello di epoca Orientalizzante e Arcaica, ma questo è argomento di un altro studio, per quanto strettamente correlato al nostro<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> PERONI, TRUCCO 1994, p. 871; QUONDAM 2014, pp. 34-35.

<sup>26</sup> KLEIBRINK 2016; EAD. 2018.

Tavola 1. Pendenti-amuleti antropomorfi da Calabria e Sicilia

1-2. Tomba Strada, 2x tipo B.	Scavi Zancani-Montuoro: ZANCANI-MONTUORO 1970-1971, p. 14, fig. 2, pl. 11; EAD. 1983-1984, 15, nn.10-11.	Museo Nazionale Archeologico della Sibaritide, Sibari.
3. Tomba Strada 8, 1x tipo B.	Scavi Guggisberg: M.A. GUGGISBERG, C. COLOMBI, N. SPICHTIG, "Basler Ausgrabungen in Francavilla Marittima (Kalabrien), Bericht über die Kampagne 2012", <i>AntK</i> 56, p. 65, nt. 12.	"
4. Tomba T57, 1x tipo B, <i>Fig. 3</i> .	Scavi Zancani-Montuoro: ZANCANI-MONTUORO 1970-1971, p. 14, fig. 2, pl. 11; EAD. 1983-1984, 15, n. 12.	"
5. Cortile, Casa delle tessitrici, buca da palo, 1x tipo B.	Scavi Stoop, da buca A: M.W. STOOP, "Note sugli scavi nel santuario di Atena sul Timpone della Motta (Francavilla Marittima-Calabria) 1-2", <i>BABesch</i> 54, p. 81, <i>Fig. 4</i> .	"
6. Cortile, Casa delle tessitrici, 1x tipo B, <i>Fig. 1</i> .	Scavi Kleibrink 1991-2004, unità stratigrafica AC2602: M. KLEIBRINK, "Early Cults in the Athenaion at Francavilla Marittima as evidence for an early circulation of <i>nostoi</i> stories", in <i>Die Aegaeis und das westliche Mittelmeer, Beziehungen-Wechselwirkungen, 8. bis 5. Jh. v. Chr.</i> , Vienna, 165-185. <i>Fig. 5</i> .	"
7. Oggetto sporadico, environments Timpone della Motta/Macchiabate, 1x Tipo B.	ZANCANI-MONTUORO 1983-1984, p. 15, nt. 2, pl. 74, b.	Collezione Palopoli, Crucoli Torretta.
8. Oggetto sporadico, da Timpone della Motta Macchiabate 1x tipo A, <i>Fig. 4</i> .	s.v. oggetto precedente.	"
9-11. Collana? sporadica, 3 oggetti di tipo B, con anelli di bronzo, <i>Fig. 2</i> .	Scavi Guggisberg: M.A. GUGGISBERG, C. COLOMBI, N. SPICHTIG, "Basler Ausgrabungen in Francavilla Marittima (Kalabrien), Bericht über die Kampagne 2015", <i>AntK</i> 59, pp. 62-63.	Museo Nazionale Archeologico della Sibaritide, Sibari.
12. Zancani Montuoro già sospettava che il ciondolo nel museo di Capua veniva da Francavilla Marittima, 1x tipo B.	ZANCANI-MONTUORO 1983-1984, p. 15.	Museo Archaeologico, Capua.

13. Tipo B nel catalogo 1998 della casa d'asta Cahn, possibilmente proveniente da Francavilla Marittima, perchè altri oggetti nel cat. provengono da questo sito.	H. CAHN, <i>Vases grecs, exposition, vente M. Oesch-Gonin</i> , Lausanne 1998, no. 90.	Ubicazione ignota
14. Londra, British Museum, tipo A.	A.M. BIETTI-SESTIERI, E. MACNAMARA, <i>Prehistoric Metal Artefacts from Italy (3500-720 BC) in the British Museum</i> , British Museum Press 2007.	British Museum, Londra
15-18. Torre Mordillo, necropoli 4x tipo B: Tomba 17, femminile (2x) uno è alto 3 cm; Tomba 21 (1x) tomba bisoma, femminile/maschile; Tomba 78 (1x) tomba bisoma, femminile/maschile.	A. PASQUI, "Territorio di Sibari-Scavi nella necropoli di Torre Mordillo nel Comune di Spezzano Albanese", <i>NSc</i> 1888, pp. 255, 256, 472; ZANCANI-MONTUORO 1983-1984, p. 15, nn. 1-4; FRASCA 1992, pp. 19-24.	perduti.
19. Bucita vicino Rossano, necropoli, 1x tipo A, sporadico.	BROCATO, TALIANO-GRASSO 2011, p. 15 n. 13; KLEIBRINK 2016.	UNICAL, Cosenza.
20. Castiglione di Paludi, necropoli, 2x tipo B.	ZANCANI-MONTUORO 1983-1984, p. 15 n. 13; FRASCA 1992, pp. 19-24; illustrato in TALIANO-GRASSO 2000, p. 83, figs. 89, 2 e 4.	Museo Nazionale Archeologico, Reggio Calabria; collezione Palopoli, Crucoli Torretta.
21-22. Muraglie di Pietrapaola, 1x type A; 1x tipo B; ambedue sporadici.	FRASCA 1992, pp.19-24 (il primo); l'altro è inedito.	Ubicazione ignota per il primo, il secondo è a UNICAL, Cosenza.
23. Manca della Voza, da una tomba, tipo indefinito.	MARINO 2008, pp. 28-29, fig. 3.	
24-25. Crichi 2x tipo B.	ZANCANI-MONTUORO 1983-1984, p. 15, nt. 2; un altro rinveniva a R. Spadea (SPADEA 1992, p. 188, nt. 7); FRASCA 1992, pp. 19-24.	Museo Nazionale Archeologico, Reggio Calabria.

26-30. Torano Castello, necropolis, tomb BI, 5x tipo B.	J. DE LA GENIÈRE, Torano Castello (Cosenza) - Scavi nella necropoli (1965) e saggi in contrada Cozzo La Torre (1967), <i>NSc</i> 32, pp. 389-422.	Museo Nazionale Archeologico, Sibari.
31. Castellace di Oppido.	ZANCANI-MONTUORO 1983-84, p. 15, n. 14.	?
32. S. Anna di Cutro, 1x tipo B.	FRASCA 1992, pp. 19-24.	?
33-34. Canale Ianchina, 2x tipo B, uno dalla necropoli, l'altro sporadico.	ZANCANI-MONTUORO 1983-1984, nn. 15, 16 con riferimento agli Scavi Paolo Orsi.	Museo nazionale archeologico a Reggio Calabria (non ritrovato?).
35. Guardia Perticara (Basilicata), 1x tipo B, da Tomba 170.	S. BIANCO, <i>Enotria, Processi formative e comunità locali. La necropoli di Guardia Perticara</i> , Lagronegro 2011, p. 65.	
36-37. Sicilia (Catania, Centuripe, Castiglione di Ragusa) 1 x tipo B, trovato in una tomba di bambina del III sec. a.C. a Centuripe; 1 x tipo B trovato insieme a materiale votivo presso l' <i>acropoli</i> di Catania. Probabilmente questi oggetti sono stati riutilizzati.	ZANCANI-MONTUORO 1983-84, p. 15, nn. 17, 18, 21; FRASCA 1992, pp. 19-24.	
38. Praga, 1x tipo B	L. BARRESI, J. KYSELA, Un pendaglio di bronzo dal Museo Nazionale di Praga, Pino Altieri (ed.), <i>Atti della XII Giornata Archeologica Francavillese, colletana in onore di Marianne Kleibrink, Francavilla Marittima 2013</i> , Castrovillari 2016, pp. 132-146.	Museo Nazionale, Praga.
39-40. New York, 2x tipo Metropolitan Mus., B1991.171.53, 54.	R.D. DE PUMA, <i>Etruscan Art in the Metropolitan Museum of Art</i> , nr. 3.13.	Metropolitan Museum, New York provenienza ignota.

## BIBLIOGRAFIA

- ADAMESTEANU 1974: D. ADAMESTEANU, *La Basilicata antica, Storia e Monumenti*, Cava De' Tirreni 1974.
- BABBI 2008: A. BABBI, *La piccola plastica fittile antropomorfa dell'Italia antica, dal Bronzo Finale all'Orientalizzante*, Pisa-Roma 2008.
- BROCATO, TALIANO-GRASSO 2011: P. BROCATO, A. TALIANO-GRASSO, "Simboli per riti di pace nella Calabria pregreca. Alcune osservazioni sui pendenti a coppia antropomorfa", in C. MASSERIA, D. LOSCALZO (eds.), *Miti di guerra, Riti di Pace. La guerra e la pace: un confronto interdisciplinare*, Bari 2011, pp. 147-159.
- CREMER 1982: M. CREMER, "Hieros gamos im Orient und in Griechenland", in *ZPE* 48, 1982, pp. 283-290.
- D'AGOSTINO 1963: B. D'AGOSTINO, "Il coperchio di cinerario di Pontecagnano", in *PP* 18, 1963, pp. 62-70.
- DE LA GENIÈRE 1977: J. DE LA GENIÈRE, "Torano Castello (Cosenza). Scavi nella necropoli (1965) e saggi in contrada Cozzo La Torre (1967)", in *NSc* 32, 1977, pp. 389-422.
- FRASCA 1992: M. FRASCA, "Tra Magna Grecia e Sicilia. Origine e sopravvivenza delle coppie-amuleto a figura umana", in *Bolletino d'Arte* 77, 1992, pp. 19-24.
- GUGGISBERG, COLOMBI, SPICHTIG 2016: M.A. GUGGISBERG, C. COLOMBI, N. SPICHTIG, "Basler Ausgrabungen in Francavilla Marittima (Kalabrien), Bericht über die Kampagne 2015", in *AntK* 59, 2016, pp. 53-65.
- KARAGEORGHIS 1993: V. KARAGEORGHIS, *The Coroplastic Art of Ancient Cyprus. II. Late Cypriote II - Cypro Geometric III*, Nicosia 1993.
- KLEIBRINK 2016: M. KLEIBRINK, "Into Bride Ritual as an Element of Urbanization: Iconographic Studies of Objects from the Timpone Della Motta, Francavilla Marittima", in *Mouseion*, Series III, vol. 13, Toronto 2016, pp. 235-292.
- KLEIBRINK, WEISTRA 2013: M. KLEIBRINK, E. WEISTRA, "Una dea della rigenerazione, della fertilità e del matrimonio", in G. DELIA, T. MASNERI (eds), *Sibari, Archeologia, storia, metafora*, Castrovillari 2013, pp. 11-35.
- KLEIBRINK 2018: M. KLEIBRINK, "Architettura e rituale nell'Athenaion di Lagaria - Timpone della Motta (Francavilla Marittima)", in *Atti e memorie della Società Magna Grecia : quinta serie: II*, 2017 [2018], pp. 171-234.
- KOEHL 2001: R.B. KOEHL, "The 'Sacred Marriage' in Minoan Religion and Ritual," in *POTNIA, Deities and Religion in the Aegean Bronze Age*, Aegaeum 22, Liège 2001, pp. 237 ss.
- LACAN 1978: J. LACAN, *Seminar XI: The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, New York 1978.
- LANGDON 2008: S. LANGDON, *Art and Identity in Dark Age Greece, 1100-700 BC*, Cambridge 2008.
- MITCHELL 1986: W.J.T. MITCHELL, *Image, Text, Ideology*, Chicago-London 1986.
- NAVA 2002: M.L. NAVA, "L'attività archeologica in Basilicata nel 2002", in *Ambiente e paesaggio nella Magna Grecia*, Atti Taranto XLII, 2002, pp. 671-672.
- NEGBI 1976: O. NEGBI, *Canaanite Gods in Metal, an Archaeological Study of Ancient Syro-Palestinian Figurines*, Tel Aviv 1976.
- NISSINEN, URO 2008: M. NISSINEN, R. URO (a cura di), *Sacred Marriages: The Divine-Human Metaphor from Sumer to Early Christianity*, Winona Lake 2008.
- PACCIARELLI 2002: M. PACCIARELLI, "Raffigurazioni di miti e riti su manufatti metallici di Bisenzio e Vulci tra il 750 e il 650 a.C.", in A. CARANDINI, *Archeologia del Mito*, Torino 2002, pp. 301-332.
- PANOFSKY 1955: E. PANOFSKY, *Meaning in the Visual Arts*, Garden City NY 1955.
- PERONI, TRUCCO 1994: R. PERONI, F. TRUCCO (a cura di), *Enotri e Micenei nella Sibaritide*, Taranto 1994.
- PILZ 2011: O. PILZ, *Frühe matrizengeformte Terrakotten auf Kreta. Votifpraxis und Gesellschaftsstruktur in spätgeometrische und früharchaischer Zeit*, Möhnesee 2011.
- QUONDAM 2014: F. QUONDAM, "Il mondo indigeno della Sibaritide all'alba della colonizzazione greca", in *RIASA* 69, 2014, pp. 15-53.

- SCHEFOLD 1993: K. SCHEFOLD, *Götter und Heldensagen der Griechen in der Früh- und Hocharchaischen Kunst*, München 1993.
- VÉRILHAC, VIAL 1998: V. VÉRILHAC, C. VIAL, *Le mariage grec du VI av. J.C. à l'époque d'Auguste*, BCH suppl. 32, Paris 1998.
- ZANCANI-MONTUORO 1970-1971: P. ZANCANI-MONTUORO, "Francavilla Marittima, Necropoli di Macchiabate, Coppa di bronzo sbalzata", in *AMSMG* 11-12, 1970-1971, pp. 7-36.
- ZANCANI-MONTUORO 1983-1984: P. ZANCANI-MONTUORO, "Francavilla Marittima, Necropoli di Macchiabate, zona T (Temparella continuazione)", in *AMSMG* 24-25, 1983-1984, pp. 7-110.



Fig. 1. Coppietta antropomorfa, pendaglio di bronzo, Edificio V.b, Scavi Kleibrink 1991-2004 , Groningen University, Timpone della Motta, Francavilla Marittima, VIII sec. a.C. Museo Archeologico della Sibaritide, Sibari. Alt. 3.1 cm.



Fig. 2. Collana? di coppiette antropomorfe, oggetti sporadici, necropoli di Macchiabate, Francavilla Marittima, VIII sec. a.C., Museo Archeologico della Sibaritide, Sibari. Alt. 4.3 cm (Photo Francavilla Project, Basel University)





Fig. 3. Ciondolo di bronzo (alt. 3 cm) su catena di bronzo, Tomba femminile Temparella n. 57, necropoli di Macchiabate, Francavilla Marittima. Schizzo da Zancani Montuoro 1983-1984, pl. LXXIV. Museo Archeologico della Sibaritide, Sibari



Fig. 4. Ciondolo di bronzo, sporadico da Timpone della Motta/Macchiabate, IX/VIII sec. a.C., Collezione Palopoli (foto A. Taliano-Grasso). Alt. ca. 5 cm.



Fig. 5. Ciondolo di bronzo da Bucita (UNICAL, foto A. Taliano-Grasso)



Fig. 6a. Figurina d'impasto, da tomba Temparella n. 2 a Macchiabate, Scavi Zancani Montuoro 1963-1969, VIII sec. a.C. Museo Archeologico della Sibaritide, Sibari. Alt. 9 cm.



Fig. 6b. Figurina d'impasto, oggetto sporadico, necropoli di Macchiabate, VIII sec. a.C., Museo Archeologico della Sibaritide, Sibari. Alt. 8.3 cm. (foto Francavilla Project, Basel University)



Fig. 7a. Elemento di una *kline* di legno, Heraion, Samo, perduto. Fine VII sec. a.C. (disegno da SCHEFOLD 1993, pl. 33). Alt. 19.5cm



Fig. 7b. Pinax fittile, Metaponto, fine VII sec. a.C. Museo archeologico, Metaponto (disegno da ADAMESTEANU 1974, p. 41). Alt. 5.5cm



Fig. 8. *Hieròs gámos* di coppia divina, terracotta, grotto di Patsos, Creta, Proto-Geometrico (disegno da BABBI 2008, fig. 217b)

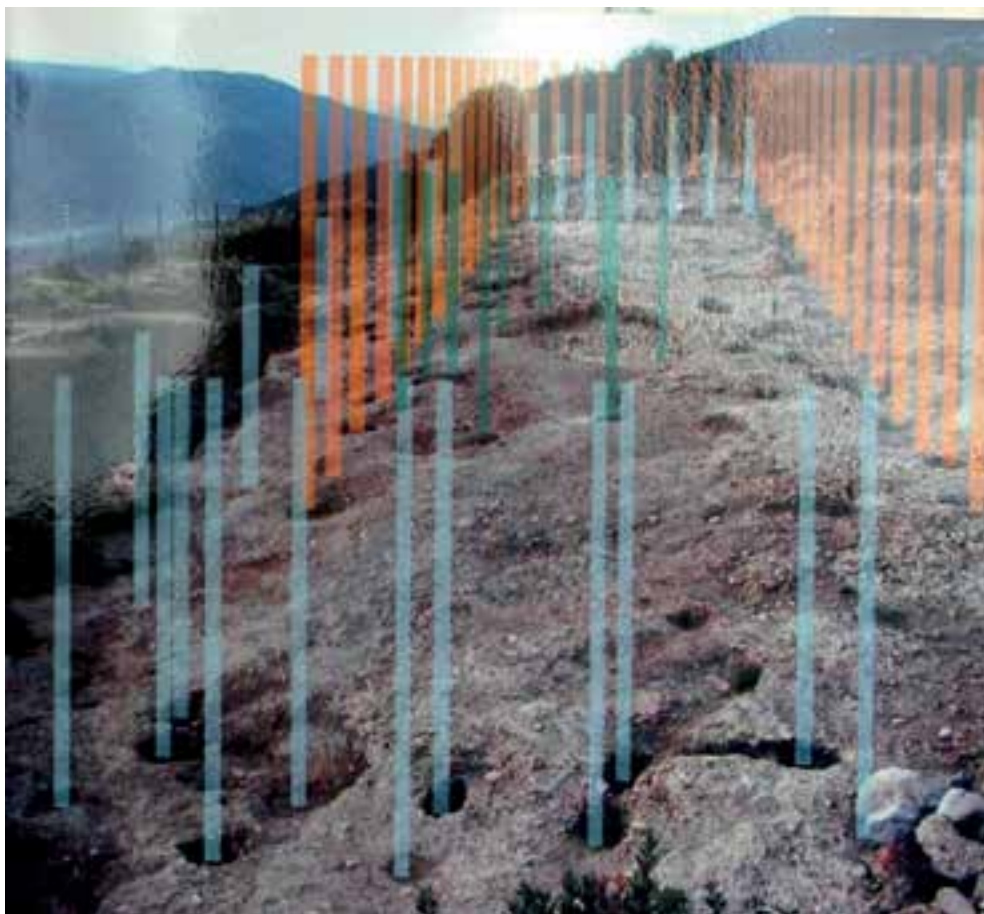


Fig. 9. “Complesso edifici V” al livello della roccia madre, Timpone della Motta: V.a = pali verdi, V.b = pali blu, V.c = pali arancioni



Per vedere il filmato integrale della relazione inquadrare con un'applicazione dedicata il QR Code sovrapposto all'immagine

**IL TEMA ICONOGRAFICO DELLO *HIERÒS GÀMOS*.  
ESPRESSIONI FIGURATIVE E RITUALI DI TRANSIZIONE A METAPONTO IN ETÀ ARCAICA**

Quello della significatività del potenziale informativo della piccola plastica a destinazione votiva nella diagnostica dei connotati culturali dei contesti in cui era adoperata è tema da lungo tempo dibattuto. In estrema sintesi, i nodi fondamentali intorno ai quali ruota la questione sono costituiti dalla possibilità di riconoscere nei singoli soggetti figurativi più o meno precise identità/funzioni religiose e di istituire nessi tra queste e il profilo culturale del luogo presso cui i doni erano offerti. Questo tipo di percorso esegetico, di per sé irto di difficoltà, quando sperimentato in ambito italo-tirreno deve confrontarsi con un ulteriore fattore ostativo, rappresentato dall'assai esiguo apporto delle testimonianze degli autori antichi circa la natura e le caratteristiche della maggioranza dei santuari 'coloniali'.

La casistica legata alle situazioni in cui lo strumento della piccola plastica, per lo più fittile, è stato adoperato con questo tipo di aspettativa è ampia e variegata. Le diverse esperienze declinano una gamma di approcci ermeneutici, e di esiti, assai eterogenea e risultano influenzate dalle contingenze storiche in cui sono maturate. Dopo una stagione segnata da modalità di analisi prevalentemente improntate su tradizioni e prassi di stampo antiquario, in cui a una scarsa attenzione alle condizioni di rinvenimento dei reperti – dovuta anche alle tecniche di scavo non stratigrafiche – si associava uno studio fondamentalmente stilistico-formale e tipologico, in anni recenti si è fatta più pressante e diffusa l'attenzione all'esame dei contesti nei quali questi documenti erano fruiti e/o sono stati rinvenuti e delle associazioni ricostruibili tra essi e altri oggetti, contesti e sistemi di contesti<sup>1</sup>. Ciò ha avuto come conseguenza una significativa articolazione delle possibili chiavi interpretative delle loro valenze semantiche, direttamente proporzionale alla varietà e peculiarità della fenomenologia archeologica definibile per ogni singola situazione considerata. A una prospettiva che potremmo definire 'diffusionista', basata, cioè, sull'inserimento di ciascuna iconografia all'interno di seriazioni unicamente organizzate su rapporti di analogia/similitudine con altri documenti figurati svincolati dal contesto entro il quale l'immagine era adoperata e alle quali si attribuiva un significato univoco e assoluto, se ne è progressivamente affiancata un'altra, per la quale il potenziale informativo delle iconografie può essere esaustivamente sviluppato solo attraverso un'analisi che si attui secondo i termini ed entro il perimetro imposti dal sistema culturale di cui ciascuna di esse era parte, inteso come un organismo autonomo. Sul piano epistemologico, da ciò deriva la primaria necessità di un approccio ermeneutico integrato, teso cioè a interrelare dialetticamente le differenti fonti di informazione relative a un dato sistema, e organizzato sulla base di criteri e coordinate di natura topografica, fisica (stratigrafica) e cronologica.

---

<sup>1</sup> Puramente a titolo esemplificativo, citiamo per Taranto, LIPPOLIS, GARRAFFO, NAFISSI 1995; per Poseidonia, CIPRIANI 1997; per Metaponto, un tentativo di analisi è stato condotto limitatamente al santuario di San Biagio della Venella da chi scrive (DE STEFANO 2014). Per una casistica più ampia e, in generale, su queste problematiche, vd. LIPPOLIS 2001, HUYSECOM-HAXHI, MULLER 2015 e, da ultimo, PARISI 2017.



Questa breve premessa ci introduce al caso di studio che ci accingiamo a considerare, la cui iconografia evoca il tema di questo Convegno.

Si tratta di un gruppo di *pinakes* riferibile a un'unica serie, databile nel primo quarto del VI secolo a.C. Raffigurano una coppia eterosessuale avvinta in un abbraccio (Fig. 1). L'uomo veste un corto chitone e ha sul capo un basso *polos*; è stante, col corpo leggermente rivolto verso la donna; il braccio sinistro le circonda le spalle, il destro, flesso, porta la mano al suo seno. La figura femminile è resa di prospetto; come il compagno indossa un basso copricapo dal quale discende la chioma raccolta in trecce; veste un peplo stretto in vita e l'*epiblema* sulle spalle; le braccia sono scoperte, il destro cinge le spalle di lui, il sinistro ne afferra il polso destro che le sfiora il seno. L'immagine è impressa su una placca di argilla di forma approssimativamente rettangolare. Dal punto di vista stilistico-formale rimanda a modelli di matrice ionica e in particolare all'iconografia del noto rilievo ligneo proveniente dall'*Heraion* di Samo, datato all'ultimo quarto del VII secolo (Fig. 2)<sup>2</sup>. L'evidente affinità con questo prodotto dell'artigianato samio, insieme all'unicità della serie metapontina, che non trova riscontri in altri coevi repertori delle *poleis* italiote, induce a riconoscere quale suo possibile archetipo uno o più manufatti importati e di origine egeo-insulare<sup>3</sup>.

Complessivamente, i nostri *pinakes* ammontano a una quindicina di frammenti; quattordici provengono dal santuario urbano, uno, recante parte del busto e delle gambe dell'uomo, da quello extraurbano di San Biagio della Venella<sup>4</sup>. Quest'ultimo si differenzia da quelli pertinenti al gruppo numericamente più cospicuo per le dimensioni – minori – per la resa più accurata della figura e per la migliore qualità dell'argilla utilizzata. Dei quattordici frammenti di provenienza urbana, uno è stato rinvenuto in un punto non meglio specificato presso il più tardo tempio D, uno all'interno della cloaca W che correva alle spalle degli edifici di culto, due sono sporadici, mentre i restanti dieci provengono tutti dal tempio C e da contesti a esso connessi (Fig. 3)<sup>5</sup>. Il monumento sorge nel settore sud-occidentale del santuario metapontino, in prossimità della più importante e antica arteria cittadina, la *plateia* A. La sua vicenda edilizia è articolabile in due fasi principali. La prima corrisponde alla costruzione di un modesto *oikos* (m 9.30x7.30 circa), detto CI, orientato in senso E-W e composto da uno zoccolo litico ed elevato presumibilmente in mattoni crudi. La sua realizzazione, datata sulla base della tecnica edilizia e della cronologia del fregio che ne ornava la facciata (vd. *infra*), risale ai decenni iniziali del VI secolo (580-570 a.C.) e allo stato attuale rappresenta la più antica attestazione architettonico-monumentale dell'area sacra<sup>6</sup>. La seconda fase si inquadra all'inizio del V secolo

<sup>2</sup> OHLY 1953, pp. 77-83.

<sup>3</sup> Paribeni interpretava i *pinakes* di Metaponto, e in particolare l'esemplare di San Biagio, come “una traduzione letterale – presumibilmente un calco – da un rilievo in avorio” (PARIBENI 1974, p. 143). Il recente rinvenimento di placchette figurate in avorio all'interno di alcune delle tombe più antiche della necropoli urbana di Metaponto potrebbe avvalorare questa possibilità (comunicazione orale di A. Bottini nell'ambito del LXVI Convegno di Studi sulla Magna Grecia).

<sup>4</sup> BARBERIS 2008, pp. 131-132, dFIa, figg. 232-233; OLBRICH 1979, p. 102, tav. 1, A5.

<sup>5</sup> Cfr. DE STEFANO 2016, pp. 137-138.

<sup>6</sup> I livelli d'impianto del monumento si impostavano su strati ricchi di scorie carboniose contenenti frammenti ceramici databili tra la seconda metà e la fine del VII secolo (DE SIENA 2012). Verosimilmente più antico del tempio

a.C.; in quest'epoca, l'*oikos* arcaico venne incluso in un edificio più ampio, detto CII, forse distilo *in antis* e caratterizzato da un solido basamento esterno e da una raffinata copertura in marmo cicladico; fu inoltre dotato di un nuovo altare, ad ante, in sostituzione di quello primitivo, costituito da un semplice dado squadrato<sup>7</sup>. Il rifacimento del monumento si inserisce in un più ampio programma di interventi operati nel santuario urbano nello stesso periodo, il quale prevede la costruzione di un nuovo muro di *temenos* dell'area sacra, il rinnovamento delle coperture dei templi A e B e la costruzione di un terzo imponente edificio di culto, definito D (Fig. 3).

Dei dieci frammenti di *pinakes* in esame, quattro erano in un deposito votivo realizzato all'interno del tempio C, al di sotto del piano pavimentale della sua seconda fase; associate a essi erano altre statuette votive arcaiche, ceramica protocorinzia e corinzia, importata e di produzione locale, e un frammento del fregio fittile che decorava l'esterno dell'edificio di prima fase. Due erano in una stipe coperta dai livelli di preparazione dell'altare ad ante pertinente al tempio CII<sup>8</sup>. Uno era a circa m 13 dal suo fronte occidentale, in uno strato coperto dalle fondazioni del rifacimento del *temenos* del santuario<sup>9</sup>. Tre frammenti sono stati, infine, trovati nell'area a S del monumento, in associazione con materiale votivo databile alla metà-terzo quarto del VI secolo<sup>10</sup>.

Sulla base delle condizioni di giacitura documentate per gli esemplari considerati, è plausibile concludere che i *pinakes* siano stati rimossi dalla loro precedente collocazione e depositi nei contesti di rinvenimento in concomitanza del rifacimento del tempio e del suo ampliamento all'inizio del V secolo (fase 2). In questa occasione, alcuni di essi sembrano essere stati ritualmente offerti all'interno dei depositi che chiudono la fase di CI (quello sottostante il pavimento della cella, quello al di sotto dell'altare ad ante e, probabilmente, quello posto nei livelli inferiori del nuovo *temenos*). Una circostanza che sembra suffragare questa ipotesi è rappresentata dal fatto che spesso, associati ai frammenti di *pinakes*, erano parti del fregio fittile pertinente al più antico *oikos*, verosimilmente anch'essi obliterati secondo le medesime modalità.

La riconosciuta pertinenza dei nostri *pinakes* al tempio C (I) offre la possibilità di approfondire le implicazioni derivanti dal legame tra questo luogo di culto e la sfera semantica entro la quale si iscrive la loro iconografia.

La scena impressa sulla superficie d'argilla è comunemente interpretata come una raffigurazione del corteggiamento o dell'unione amorosa tra due divinità<sup>11</sup>. Sulla base della forte affinità formale con il già menzionato rilievo dell'*Heraion* di Samo, si è più specificamente proposto di riconoscere nei suoi componenti Zeus ed Era (Fig. 2)<sup>12</sup>. Tale lettura appare plausibile, benché il solo elemento di eterogeneità

---

CI è, invece, l'edificio realizzato nel santuario extraurbano di San Biagio della Venella al quale era apposto il noto fregio fittile con partenza di guerriero a bordo di un carro trainato da cavalli alati.

<sup>7</sup> MERTENS 1999, pp. 274-275.

<sup>8</sup> BOTTINI 1992, p. 765.

<sup>9</sup> Lo strato, definito 2b, era coperto dalle fondazioni del rifacimento del *temenos* e, oltre al *pinax*, conteneva numeroso materiale votivo arcaico e reperti organici (DE SIENA 1980, p. 96).

<sup>10</sup> Cfr. DE STEFANO 2016, p. 137.

<sup>11</sup> OLBRICH 1979, p. 78; MERTENS-HORN 2002, pp. 323-328; BARBERIS 2008, pp. 156-158.

<sup>12</sup> MERTENS-HORN 2002, pp. 323-328.

rilevabile tra l'iconografia egea e quella metapontina potrebbe non deporre in suo favore. Si tratta della mancata riproduzione nella serie italiota del volatile che nel manufatto samio si trova interposto, ali spiegate, tra le teste dei due amanti (cfr. *Figg. 1-2*). Questo particolare dettaglio, insieme al contesto di rinvenimento del rilievo ligneo – il grande santuario di Era – e a quello, più specifico, della sua fruizione – doveva, infatti, decorare una *kline* adoperata nell'ambito dei riti dello *hieròs gámos* che lì si celebrava – è stato da più parti riconosciuto come un indicatore dell'identità delle due figure come Zeus ed Era: in esso sarebbe da riconoscere l'aquila, ipostasi per eccellenza del padre degli dei<sup>13</sup>. Conseguentemente, l'assenza dell'animale nei *pinakes* della serie metapontina potrebbe essere intesa come il sintomo della volontà di eludere questo tipo di identificazione per la coppia ivi riprodotta. In ogni caso, il dato da cui non si può prescindere è che, Zeus ed Era o meno, l'iconografia dei nostri rilievi fittili, tramite l'unione di una coppia divina, evoca un ambito concettuale connesso alla sfera del *gámos*, circostanza suffragata dal gesto compiuto dalla donna di cingere con la mano il polso dell'uomo che le sfiora un seno.

Alla luce del nesso rilevato tra questa serie coroplastica e il tempio CI, l'interrogativo conseguente è se la connotazione culturale attribuita alle iconografie possa effettivamente essere collegata al profilo religioso del culto ospitato all'interno del monumento e, nel caso, in che termini. Prima di provare ad approfondire tale quesito è, tuttavia, necessaria una breve precisazione. Fin dalle prime indagini nel sito, il tempio è stato riconosciuto come pertinente a una specifica divinità: Atena; qui la dea sarebbe stata venerata con l'epiclesi di *Hygieia*, in accordo con un cippo databile nel V secolo rinvenuto nell'area<sup>14</sup>. In altra sede si è argomentato come tale ipotesi di identificazione riposi su argomenti non definitivamente dirimenti e, anzi, alla luce del progredire della ricerca, sostanzialmente rivedibili<sup>15</sup>. In breve, il cippo recante l'epigrafe Ἀθῆνας [h]υγί[ε]ιας, principale documento a sostegno della lettura proposta, proviene da una zona prossima al tempio, ma non necessariamente a esso afferente, in quanto parimenti interessata da attività religiose fin da epoca arcaica. Inoltre, l'affermazione di un culto di Atena Igea a Metaponto – e altrimenti attestato solo ad Atene – risulta cronologicamente compatibile con un orizzonte di V secolo, epoca nella quale la *polis* italiota intreccia legami con la capitale dell'Attica e, allo stesso tempo, attua un imponente piano di bonifica del suo territorio rurale, iniziativa che bene si accorderebbe con l'introduzione di una devozione verso una divinità salutare quale quella in questione<sup>16</sup>. Essa quindi seguirebbe di molto la fondazione del tempio C, come abbiamo visto risalente all'inizio

<sup>13</sup> Circa l'identificazione dell'uccello ritratto ad ali spiegate al centro della raffigurazione, già Ohly proponeva di riconoscervi l'aquila, simbolo e ipostasi di Zeus (OHLY 1953, pp. 77-83). Simon vi ha riconosciuto un cuculo, animale sacro a Era, individuando ugualmente nei due personaggi la coppia olimpica (SIMON 1969, p. 53). Saffund, invece, ha pensato a una colomba, animale legato ad Afrodite, interpretando la scena come il preludio al vero e proprio *hieròs gámos* delle due divinità (SAFLUND 1984, p. 46).

<sup>14</sup> ADAMESTEANU 1973, p. 443; Id. 1975, p. 523; Id. 1976, p. 163.

<sup>15</sup> DE STEFANO 2016, pp. 133-136.

<sup>16</sup> Oltre che dal cippo iscritto, il culto è attestato a Metaponto anche da alcune emissioni monetali della fine del V secolo recanti la legenda *HYGIEIA* incisa sul taglio del collo di una delle teste di divinità riprodotta sul D/ (SGDI 1647b).

del VI secolo<sup>17</sup>. Il secondo argomento a sostegno dell'identificazione del tempio C come *Athenaion* è costituito dal rinvenimento presso di esso di alcune statuette raffiguranti una figura femminile elmata e resa nell'atto di scagliare un'asta, nella quale si è inteso riconoscere la dea guerriera per antonomasia. Alla luce del quadro distributivo aggiornato di questo tipo iconografico, possiamo rilevare come esso ricorra in una pluralità di contesti religiosi, alcuni dei quali attribuiti con buona sicurezza, e non ad Atena. È il caso, ad esempio, del santuario meridionale di Poseidonia, dell'*Heraion* alla foce del Sele o, per restare nel Metapontino, del santuario di San Biagio della Venella<sup>18</sup>. Riprendendo quanto accennato in premessa, è ragionevole pensare che questo, come altri soggetti figurativi, pur evocando un preciso ambito funzionale – nel caso specifico legato alla sfera guerresca e dell'*areté* – possa essere stato compatibile con profili culturali diversi, dall'*Athena Promachos* all'*Hera Hoplosmia* o a quella “che fortifica gli archi” nota a Poseidonia. Il terzo e ultimo argomento addotto è costituito dalla proposta di interpretare la scena presente sul fregio che doveva decorare il tempio CI come un corteo in onore di Atena. Su questo documento e sulla sua possibile esegesi ci soffermeremo in maniera più approfondita. È, infatti, venuto il momento di riprendere il discorso sui *pinakes* con unione divina e l'interrogativo precedentemente lasciato inavaso, provando a considerare quanto prefigurato dalle associazioni dei materiali rinvenuti insieme ai documenti in esame. A questo riguardo, se il contributo offerto dalle attestazioni ceramiche risulta assai limitato, soprattutto in ragione delle stringate notizie disponibili su questa classe, maggiori informazioni sono desumibili dalle produzioni coroplastiche, votive e architettoniche.

Rispetto alle prime, il quadro relativo alla distribuzione dei tipi nel santuario sembrerebbe suggerire una tendenziale omogeneità di diffusione all'interno dei diversi contesti nei quali ricorrono sostanzialmente le medesime iconografie, seppure con variazioni quantitative, anche sensibili, in relazione a ciascun soggetto figurativo. Nel caso del tempio C e delle unità topografiche connesse, in corrispondenza dell'orizzonte cronologico approssimativamente corrispondente ai nostri *pinakes*, si apprezza una marcata preponderanza di tipi privi di attributi diagnostici e consistenti per lo più in figure femminili stanti, con le braccia distese lungo i fianchi, o assise; a queste si affiancano più esigue attestazioni di personaggi muliebri recanti volatili, anche in questo caso sia nella variante stante che in quella assisa. Man mano che ci si approssima alla metà del VI secolo la tipologia si articola a comprendere figure di donne recanti fiori, piccole corone, o con le mani portate agli organi sessuali. Queste raffigurazioni seppure in maniera generica sembrano rimandare prevalentemente alla sfera della riproduzione (figure con le mani sugli organi sessuali) e del *gámos* (figure con la corona). Al tema dei passaggi di *status*

<sup>17</sup> Per risolvere tale incongruenza cronologica è stato anche proposto che a un più antico culto in onore della dea sia stata successivamente aggiunta l'epiclesi di Igea (MERTENS-HORN 1992, pp. 68-69.).

<sup>18</sup> SESTIERI-BERTARELLI 1989, p. 32, fig. 17 (*Heraion* alla foce del Sele); CIPRIANI 1997, p. 217, fig. 10 (santuario meridionale di Poseidonia); OLBRICH 1979, p. 158, tav. 30, tipo A 124 (San Biagio). Il medesimo tipo è attestato anche nel santuario sibarita del Timpone della Motta. Qui, un culto ad Atena è attestato epigraficamente dal VI secolo (STOOP, PUGLIESE-CARRATELLI 1966).

in senso più lato potrebbero ricondurre le fanciulle recanti fiori e boccioli di loto o quelle, ancora assai poco attestate, identificabili come divinità degli animali<sup>19</sup>. Prima di stabilire automatiche concordanze in relazione a quanto emerso dall'analisi dei nostri *pinakes*, è, tuttavia, importante ribadire come tali iconografie siano diffuse, seppure in quantità disomogenee, in tutti i contesti del santuario urbano di Metaponto. Risultanze più circostanziate e significative derivano, invece, dall'esame degli apparati architettonici applicati a decorare il più antico *oikos* CI, di cui, come abbiamo visto, diversi frammenti giacevano nei medesimi depositi dei *pinakes* con unione divina<sup>20</sup>.

Il fregio, databile nel primo quarto del VI secolo<sup>21</sup>, raffigurava una processione animata da sei figure, due donne assise su un carro trainato da muli e condotto da un giovinetto nudo, seguito a piedi da altre tre fanciulle (*Fig. 4*). Di esso possiamo distinguere due varianti, articolabili sulla base di differenze iconografiche riconoscibili nei frammenti superstiti. Nella prima, le fanciulle che seguono il carro recano fiori nella mano destra, mentre la sinistra è protesa in avanti, e il fanciullo che apre la processione è retrospiciente e impugna un oggetto nella mano sinistra (*Figg. 4-5*). Nella seconda, le tre fanciulle al seguito del carro scostano il velo dal proprio viso, il giovinetto volge lo sguardo in avanti e sembra avere la mano libera; infine, al di sopra dei muli che trainano il carretto si librano in volo due uccelli dal lungo collo, aironi o altri volatili 'acquatici' (*Figg. 6-7*).

Le due varianti che articolano l'iconografia del fregio metapontino vanno con ogni probabilità intese come parti del medesimo sistema semantico. Ciò sembra suggerito dalla presenza al loro interno delle stesse figure, riprodotte secondo schemi analoghi, salvo alcune variazioni e la menzione/omissione di alcuni elementi o attributi (il giovinetto in posizione retrospiciente e i fiori recati nelle mani dalle tre fanciulle a seguito del carro per la prima variante; il giovinetto col viso rivolto in avanti, il gesto dell'*anakalypsis* compiuto dalle fanciulle e la presenza degli uccelli acquatici nella seconda). Alla luce di ciò, la possibilità che entrambe appartenessero all'apparato decorativo del tempio CI risulta maggiormente convincente rispetto a quella di una loro pertinenza a due diversi edifici di cui il secondo tuttavia

<sup>19</sup> L'attestazione di queste figure, per quanto quantitativamente esigua, preannuncia la diffusione che il tipo della *Potnia Theron*, nelle sue diverse varianti, farà registrare nel corso della seconda metà/fine del VI secolo. Anche in questo caso, tuttavia, il quadro distributivo dei reperti risulta tendenzialmente omogeneo, in particolare tra i contesti dei templi A, C e D (BARBERIS 2008, pp. 172-176).

<sup>20</sup> Dei contesti di rinvenimento, siamo in grado di definire dove è stata individuata la maggioranza dei reperti, ma non sempre il numero preciso riferibile a ogni contesto. La quasi totalità dei frammenti attribuibili ai fregi 1 e 2 proviene dall'area del tempio C (MERTENS in *Metaponto* I, p. 345). Oltre a quelli già menzionati in relazione ai *pinakes* con unione divina, alcuni sono stati, poi, trovati all'interno della cloaca W, nel tratto corrispondente alla facciata occidentale del tempio D; erano stati gettati pezzi del fregio 1 e del fregio 2 (ADAMESTEANU, MERTENS, DE SIENA 1975, p. 28). Altri frammenti, non distinguibili, sono stati rinvenuti in uno dei cavi di spoliazione del muro della cella del tempio B e reimpiegati nel più tardo muro di *temenos* a ovest del tempio A (ADAMESTEANU in *Metaponto* I, p. 112, 122, n. 275; MERTENS-HORN 1992, p. 46, n. 204 segnala la provenienza di frammenti dall'area del teatro).

<sup>21</sup> Rispetto a una datazione 'alta' (fine VII-inizio VI secolo a.C.), appaiono condivisibili le considerazioni di Aversa, il quale ha ripreso l'inquadramento cronologico (580-570 a.C.) formulato da Fabbricotti alla fine degli anni '70 del secolo scorso (AVERSA 2012, pp. 175-178; FABBRICOTTI 1977-1979, p. 164). Sulla stessa linea, RESCIGNO 2014, p. 45. È stato anche ipotizzato che la seconda delle due varianti possa succedere la prima di circa un decennio.

difficilmente localizzabile all'interno della topografia del santuario urbano<sup>22</sup>. Quest'ultima eventualità, la quale rimane in ultima analisi impregiudicata, non inficia comunque la lettura sistemica e integrata che ci sembra si debba attribuire alle due redazioni iconografiche. In esse, infatti, gli elementi di eterogeneità rilevati, piuttosto che semplici espedienti volti a ottenere un effetto di *variatio*, vanno intesi come funzionali a specificare il significato delle due scene nell'ambito della più generale struttura di senso della serie.

Come accennato in precedenza, in essa è stato proposto di identificare un corteo in onore di Atena. Tale lettura si basa sul rinvenimento nel santuario del Timpone della Motta, presso il quale un culto alla dea è attestato epigraficamente, di parti di un analogo apparato architettonico, la cui migliore qualità del rilievo ha suggerito di attribuire al contesto artigianale sibarita l'archetipo della serie. A questo rivestimento è stato proposto di assegnare un frammento recante l'immagine di una figura femminile stante e resa di prospetto; le dimensioni apparentemente maggiori di questo personaggio hanno indotto a riconoscere in esso l'immagine di una dea, posta al margine destro della scena processionale<sup>23</sup>. Una terza attestazione del medesimo sistema decorativo proviene, infine, dal sito di Policoro, nella Siritide. La presenza qui di un santuario di Atena Poliade, ricordato dagli autori antichi e collocato presso la *polis* colofonia di *Siris-Polieion*, ha suggerito di individuare nel fregio architettonico una sorta di 'fossile guida' indicante un sistema cultuale legato alla dea ed esteso ai tre centri dell'arco ionico<sup>24</sup>. Rispetto a questa ipotesi, la quale si basa su una lettura delle iconografie dei fregi conformata in funzione dei connotati religiosi noti del santuario sibarita del Timpone della Motta poi estesa ai contesti culturali policorese – la cui identificazione con *Siris* è, tuttavia, assai problematica<sup>25</sup> – e metapontino, in anni recenti sono state avanzate proposte interpretative differenti, le quali convergono nel valorizzare le prerogative 'nuziali' che connoterebbero queste raffigurazioni<sup>26</sup>. Tali valenze sarebbero rilevabili a) nella tipologia del carro rappresentato, identificabile con la *klinis* nuziale, sul quale è posto il seggio degli sposi<sup>27</sup>, b) nella coppia di muli posta al suo traino, animali tradizionalmente adoperati per la processione nuziale<sup>28</sup>,

<sup>22</sup> MERTENS-HORN 1992, p. 73. Già intorno agli anni 570-560 a.C., i settori a nord del tempio CI vengono occupati dai cantieri per la realizzazione delle prime fasi dei templi A e B. Lo spazio di risulta non sembra sufficiente, e comunque difficilmente idoneo, a far ipotizzare la presenza di un secondo *oikos* nella zona su cui sarebbe stata applicata la seconda variante del fregio. Una zona, invece, teoricamente compatibile è quella del successivo tempio D, dove l'esistenza di un edificio precedente, e di minori dimensioni, è stata più volte ipotizzata.

<sup>23</sup> MERTENS-HORN 1992, p. 64.

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> Un utile aggiornamento sullo stato del dibattito sul problema della localizzazione di *Siris* e sulla sua ipotizzata identificazione con il sito di Policoro è in GIARDINO 2010.

<sup>26</sup> RESCIGNO 2014; DE STEFANO 2016.

<sup>27</sup> Lo stesso è visibile su una delle lastre di Murlo e su vasi attici raffiguranti la processione matrimoniale e rimanderebbe alla tipologia del "cart", della classificazione di Crouwel, al quale sarebbe aggiunto il seggio nuziale (CROUWEL 2012; cfr. RESCIGNO 2014, pp. 46-49).

<sup>28</sup> Fozio riferisce che secondo la tradizione il carro nuziale doveva essere, appunto, tirato da questi animali (Phot. LII, 22). Un riferimento all'utilizzo di mule per la *klinis* degli sposi è contenuto anche in un frammento di Saffo, nel quale sono cantate le nozze di Ettore e Andromaca (fr. 44, 30 Voigt).

c) nel gesto compiuto dalle donne che seguono il carro nella seconda variante della scena: l'atto di scostare il velo dal viso – o *anakalypsis* – era strettamente connesso alla ritualità nuziale, rimandando al momento del 'disvelamento' della sposa dinanzi allo sposo in seguito all'accettazione dei suoi doni<sup>29</sup> e d) infine, nella possibile interpretazione dell'oggetto recato dal fanciullo che guida il corteo della prima variante: in esso è stata ravvisata una lanterna (*Fig. 7*), elemento che dunque indicherebbe per la *pompé* un'ambientazione notturna, coerente con quella prescritta per il trasporto della sposa alla nuova casa<sup>30</sup>.

La riconosciuta pertinenza delle iconografie del fregio del tempio CI alla sfera concettuale del *gámos* risulta particolarmente significativa alla luce di quanto precedentemente rilevato in relazione ai *pinakes* con unione divina e al loro legame, pressoché esclusivo, con il medesimo edificio. La destinazione delle lastre figurate poste a decorarne la facciata e, conseguentemente, la loro particolare valenza ideologica, suffragano ed enfatizzano la dimensione 'gamica' cui doveva rimandare il culto prestato nel tempio. Alla luce di ciò, interessanti implicazioni, per provare a meglio delineare le caratteristiche religiose del monumento, derivano da una più approfondita analisi delle opzioni esegetiche delle scene raffigurate sul fregio architettonico.

Una possibilità è che rappresentassero una vera e propria *pompé* nuziale. In questo caso, i personaggi, letti da destra verso sinistra, sarebbero così identificabili: il giovinetto come il *paredros* che conduceva la processione facendo luce al calar della sera con una lanterna; le due figure sedute sul carro sarebbero la sposa con la sua *nymphetria*; lo sposo, assente, attenderebbe la sposa nella nuova casa; le tre donne che seguono a piedi il corteo sarebbero le partecipanti alla cerimonia nuziale, recanti doni.

Rispetto a questa ipotesi sembrano, tuttavia, sussistere alcune incongruenze. La prima è costituita dalla composizione della processione nuziale, la quale, salvo il fanciullino nudo, è animata esclusivamente da donne. Queste, inoltre, più che le partecipanti a un festante corteo matrimoniale, hanno l'apparenza di un gruppo di devote che *capite velato* compiono un "*Adorationsgestus*" e recano offerte votive (variante 1), oppure scostano il velo dal viso, nel gesto dell'*anakalypsis* (variante 2). Anche quest'ultimo dettaglio appare in effetti singolare. Potrebbe costituire una generica allusione al 'contesto' nuziale della scena, tuttavia è da notare che normalmente in tali iconografie è la sposa a compiere tale atto, non coloro che la accompagnano. Infine, difficilmente interpretabili nell'ottica della *pompé* matrimoniale risulterebbero la figura muliebre identificata come immagine divina della prima variante (qualora effettivamente a essa pertinente) e gli uccelli acquatici librati in volo della seconda.

Una lettura alternativa a quella di processione nuziale identifica nella scena un'importante cerimonia collettiva della *polis*, connessa alla sfera del *gámos* e dei passaggi di status<sup>31</sup>. La pertinenza del fregio a uno dei più antichi edifici a carattere monumentale della città e l'apparente mancanza di riferimenti a personaggi o episodi specifici del mito e della tradizione, potrebbero avvalorare tale possibilità.

<sup>29</sup> OAKLEY 1982, pp. 113-114; OAKLEY, SINOS 1993; LANGDON 2008, pp. 280-284.

<sup>30</sup> PHOT. LII, 22. Sul momento del trasporto degli sposi verso la nuova casa, vd. OAKLEY, SINOS 1993.

<sup>31</sup> DE STEFANO 2016.

Le fonti antiche conservano testimonianza di numerose festività e celebrazioni connesse alla ritualità del *gámos* nell'ambito delle quali era prevista una processione. Generalmente si tratta di riti riferibili alla religione di Era, patrona del matrimonio, e allo *hieròs gámos*, l'unione della dea con il suo sposo<sup>32</sup>. Nella maggioranza dei casi questi si articolavano secondo uno schema preciso, il quale prevedeva la partenza della *pompé* dal luogo sacro alla dea; un rito lustrale, normalmente un'abluzione in un fiume o nel mare; la dedica di un'offerta e/o la celebrazione di un sacrificio e, infine, il ritorno presso il luogo sacro di partenza<sup>33</sup>. Un ulteriore elemento che vale la pena sottolineare a proposito di queste cerimonie è la frequente assenza, totale o quasi, dell'elemento maschile.

Alla luce di quanto esposto, è lecito ipotizzare che la scena dei fregi metapontini raffigurasse una cerimonia della stessa natura e le due varianti in cui abbiamo distinto i frammenti noti, essendo con ogni probabilità pertinenti al medesimo sistema semantico, potrebbero rimandare ad altrettante fasi del rito. Verso tale conclusione ci indirizzano elementi intrinseci alle iconografie, i quali risulterebbero altrimenti difficilmente spiegabili. In quest'ottica, potremmo comprendere la differente resa della figura che in entrambe apre la processione – quella del giovinetto nudo – il quale, in una variante guarda davanti e nell'altra indietro. Allo stesso modo, la menzione degli uccelli acquatici, come già proposto in passato, potrebbe costituire un'allusione a un'ambientazione rurale, extraurbana della processione<sup>34</sup>, differente rispetto a quella del fregio in cui non compaiono; in quest'ultimo la figura della dea, se correttamente integrata, potrebbe rappresentare un riferimento all'icona di culto e quindi al tempio stesso. Un ulteriore indizio che concorre a qualificare la *pompé* metapontina come pertinente a una cerimonia collettiva connessa alla ritualità di transizione è costituito dalla resa grafica del fiore recato nella seconda variante della serie dalle tre figure femminili che seguono il carretto. È stato osservato come sussista un criterio compositivo nella loro caratterizzazione in base al quale sono raffigurati in senso progressivo, crescente, dalla gemma della figura in fondo alla fila al fiore pienamente dischiuso di quella sul carro (*Figg. 4-5*)<sup>35</sup>. Questo attributo, il quale richiama il bocciolo e il fiore di loto recato da alcune statue muliebri in terracotta, nella sua eterogeneità potrebbe costituire un'allusione a differenti stadi di maturazione delle fanciulle. La dimensione gamica nella quale tale scansione si inquadra è poi chiarita dall'altra variante, nella quale le stesse, compiendo il gesto

<sup>32</sup> Su tali cerimonie e sullo *hieròs gámos* la bibliografia è amplissima, qui rimando per le fonti a KLINZ 1933 e AVAGIANOU 1991 con bibliografia precedente. Sulla documentazione iconografica connessa a questo tema e sulla sua diffusione in ambito metapontino, cfr. MERTENS-HORN 2002, pp. 322-330.

<sup>33</sup> È stato ipotizzato che questo schema possa rimandare a pratiche culturali connesse a riti prenuziali legati al ciclo matrimonio - separazione - purificazione - nuovo matrimonio della dea e del suo consorte. All'interno di questo sistema culturale, il bagno della dea, nel quale culminava la *pompé*, era funzionale al recupero della sua verginità, propedeutico al nuovo *hieròs gámos* (per l'Argolide, GINOUVÈS 1962, pp. 286 ss.; sui *Tóneia* dell'*Heraion* di Samo, NAFISSI 1983, pp. 417-439; sui *Daidala* beoti, NAFISSI 1983, p. 426; JOST 1997, pp. 87-91; analoghe cerimonie sono attestate, inoltre, in Attica, CLARK 1998, p. 20, e a Cnosso, Diod. Sic. 5.72.4. In generale, AVAGIANOU 1991).

<sup>34</sup> PARIBENI 1974, p. 143; MERTENS-HORN 1992, pp. 73 ss.

<sup>35</sup> RESCIGNO 2014, p. 49.



dell'*anakyklipsis*, si qualificano come *nymphai*. Se ammettiamo questa chiave esegetica, potremmo provare a offrire una lettura complessiva della scena e dei suoi componenti. Nella coppia sul carro potremmo riconoscere due sacerdotesse, o una sacerdotessa e una “nubenda” (la figura col fiore pienamente sbocciato); al loro seguito, come detto, sarebbero state *nymphai* divise in classi d'età, mentre il giovinetto nudo potrebbe essere identificato come un attendente del culto<sup>36</sup>.

In questa prospettiva possiamo meglio comprendere la stretta associazione tra il tempio C e i *pinakes* con *hieròs gámos*, da intendersi ragionevolmente quali esito di una o più offerte votive. Tale nesso può spiegarsi con la connotazione rituale del luogo di culto quale emerge dall'iconografia del fregio che ne decorava la facciata, con ogni probabilità legata alla celebrazione di riti di transizione (specialmente femminili?). Definire la precisa identità della divinità destinataria del culto prestato presso il tempio, allo stato attuale, risulta complicato. In ragione di quanto qui argomentato, la figura di Era, divinità sovente patrona delle unioni legittime, anche alla luce del contesto acheo-coloniale in cui ci troviamo, appare quella maggiormente indiziata<sup>37</sup>. Rimangono, tuttavia, impregiudicate soluzioni diverse – Afrodite? – non necessariamente diagnosticabili con tanta precisione attraverso la lente della cultura materiale nota.

In merito, infine, alla destinazione culturale degli altri fregi componenti la serie, quello di Policoro risulta assai problematico, in ragione dell'esiguità dei dati a nostra disposizione circa il contesto di rinvenimento e il suo possibile profilo religioso. Rispetto, invece, a quello sibarita, i cui frammenti sono stati rinvenuti all'interno degli strati di crollo dell'edificio I, è nei connotati culturali di quest'ultimo che andrebbe ricercato il senso della presenza qui di tale apparato architettonico, dalle cui valenze ‘nuziali’, comunque, riteniamo non si possa prescindere.

FRANCESCO DE STEFANO  
 “Sapienza” - Università di Roma  
 francesco.destefano@uniroma1.it

#### BIBLIOGRAFIA

- ADAMESTEANU 1974: D. ADAMESTEANU, “L'attività archeologica in Basilicata”, in *Atti Taranto* 13, Taranto 1974, pp. 441-456.
- ADAMESTEANU 1975: D. ADAMESTEANU, “L'attività archeologica in Basilicata”, in *Atti Taranto* 15, Taranto 1975, pp. 517-530.
- ADAMESTEANU 1976: D. ADAMESTEANU, “Santuari metapontini”, in AA.VV., *Neue Forschungen in griechischen Heiligtümern: Internationales Symposium in Olympia vom 10. bis 12. Oktober 1974 anlässlich der Hundertjahrfeier der Abteilung Athen und der deutschen Ausgrabungen in Olympia*, Tübingen 1976, pp. 151-166.

<sup>36</sup> In questa prospettiva non si può escludere che la minore dimensione della figura, più che alludere alla giovane età, si spieghi con un criterio gerarchico nella connotazione delle figure.

<sup>37</sup> Tale possibilità esegetica porrebbe il tema del destinatario del culto prestato presso il vicino tempio A, parimenti riconosciuto in Era (cfr. DE STEFANO 2016).

- ADAMESTEANU, MERTENS, DE SIENA 1975: D. ADAMESTEANU, D. MERTENS, A. DE SIENA, "Metaponto: Santuario di Apollo, tempio D (tempio ionico). Rapporto preliminare", in *BdA* 60, 1975, pp. 26-49.
- ADAMESTEANU, MERTENS, D'ANDRIA 1980: D. ADAMESTEANU, D. MERTENS, F. D'ANDRIA, *Metaponto I*, NSc, Suppl. vol. XXIX (1975), Roma 1980.
- AVAGIANOU 1991: A. AVAGIANOU, *Sacred marriage in the rituals of Greek religion*, New York 1991.
- AVERSA 2012: G. AVERSA, *I tetti achei: terrecotte architettoniche di età arcaica in Magna Grecia*, Paestum 2012.
- BARBERIS 2004: V. BARBERIS, *Rappresentazioni di divinità e di devoti dall'area sacra urbana di Metaponto. La coroplastica votiva dalla fine del VII all'inizio del V secolo a.C.*, Firenze 2004.
- BOTTINI 1992: A. BOTTINI, "L'attività archeologica in Basilicata", in *Atti Taranto* 33, Taranto 1992, pp. 755-768.
- CIPRIANI 1997: M. CIPRIANI, "Il ruolo di Hera nel santuario meridionale di Poseidonia", in J. DE LA GENIÈRE (a cura di), *Héra. Images, espaces, cultes*, Actes du Colloque International de Recherches Archéologiques de l'Université de Lille III et de l'Association P.R.A.C. (Lille 29-30 novembre 1993), Napoli 1997, pp. 211-225.
- CLARK 1998: I. CLARK, "The gamos of Hera. Myth and ritual", in *The sacred and the feminine in ancient Greece*, London 1998, pp. 13-26.
- CROWEL 2012: J.H. CROWEL, *Chariots and other wheeled Vehicles in Italy before the roman Empire*, Oxford 2012.
- DE SIENA 1980: A. DE SIENA, "Note stratigrafiche sul santuario di Apollo Licio a Metaponto", in *Attività archeologica in Basilicata (1964-1977). Scritti in onore di D. Adamesteanu*, Matera 1980, pp. 83-116.
- DE SIENA 2012: A. DE SIENA, "Forme e processi di urbanizzazione e territorializzazione: l'area ionica tra Bradano e Cavone", in *Atti Taranto* 52, Taranto 2012, pp. 593-608.
- DE STEFANO 2014: F. DE STEFANO, "Il repertorio iconografico del santuario di S. Biagio alla Venella (Metaponto) all'alba della colonia", in *Antesteria. Debates de historia antigua* 3, 2014, pp. 157-169.
- DE STEFANO 2016: F. DE STEFANO, "La dea del tempio C di Metaponto. Una nuova ipotesi interpretativa", in *AMSMG*, s. V, v. 1 (2014-2015), 2016, pp. 131-154.
- FABBRICOTTI 1977-1979: E. FABBRICOTTI, "Fregi fittili arcaici in Magna Grecia", in *AMSMG* 18-20, 1977-79, pp. 149-170.
- GIARDINO 2010: L. GIARDINO, "Forme abitative indigene alla periferia delle colonie greche. Il caso di Policoro", in H. TRÉZINY (a cura di), *Grecs et indigènes de la Catalogne à la Mer Noire*, Actes des rencontres du programme européen Ramses 2 (2006-2008), Errance 2010, pp. 349-369.
- GINOUVÈS 1962: R. GINOUVÈS, *Balanéutike: recherches sur le bain dans l'antiquité grecque*, Paris 1962.
- JOST 1997: M. JOST, "Le thème des disputes entre Héra et Zeus en Arcadie et en Béotie", in J. DE LA GENIÈRE (a cura di), *Héra. Images, espaces, cultes*, Actes du Colloque International de Recherches Archéologiques de l'Université de Lille III et de l'Association P.R.A.C. (Lille 29-30 novembre 1993), Napoli 1997, pp. 83-92.
- KLINZ 1933: A. KLINZ, *Hieros Gamos*, Halle 1933.
- LANGDON 2008: S. LANGDON, *Art and identity in dark age Greece, 1100-700 B.C.E.*, New York 2008.
- LIPPOLIS 2001: E. LIPPOLIS, "Culto e iconografia nella coroplastica votiva. Problemi interpretativi a Taranto e nel mondo greco", in *MEFRA* 113, 1, 2001, pp. 225-255.
- LIPPOLIS, GARRAFFO, NAFISSI 1995: E. LIPPOLIS, S. GARRAFFO, M. NAFISSI, *Culti greci in Occidente I. Taranto*, Taranto 1995.
- MERTENS 1999: D. MERTENS, "Metaponto: l'evoluzione del centro urbano", in D. ADAMESTEANU (a cura di), *Storia della Basilicata* 1, Bari 1999, pp. 247-294.
- MERTENS-HORN 1992: M. MERTENS-HORN, "Die archaischen Baufriese aus Metapont", in *RM* 99, 1992, pp. 1-122.

- MERTENS-HORN 2002: M. MERTENS-HORN, “Il solenne incontro tra Hera e Zeus a Metaponto e in Argolide”, in E. GRECO (a cura di), *Gli Achei e l'identità etnica degli Achei d'Occidente*, Atti del convegno internazionale di studi, (Paestum 23-25 febbraio 2001), Paestum-Atene 2002, pp. 323-330.
- NAFISSI 1983: M. NAFISSI, “Anacreonte, i *Tónea* e la corona di *lygos*”, in *PP* 38, 1983, pp. 417-439.
- OAKLEY 1982: J.H. OAKLEY, “The *Anakalypteria*”, in *Archäologischer Anzeiger*, 1982, pp. 113-118.
- OAKLEY, SYNOS 1993: J.H. OAKLEY, R.H. SYNOS, *The wedding in ancient Athens*, Madison 1993.
- OLBRICH 1979: G. OLBRICH, *Archaische Statuetten eine metapontiner Heiligtums*, Roma 1979.
- OHLY 1953: D. OHLY, “Holz”, in *AM* 68, 1953, pp. 77-126.
- OSANNA, PILO, TROMBETTI 2009: M. OSANNA, C. PILO, C. TROMBETTI, “Ceramica attica nei santuari della costa ionica dell'Italia meridionale: colonie achee e indigeni tra *paralia* e *mesogaia*”, in *Ceramica attica da santuari della Grecia, della Ionìa e dell'Italia*, Atti del convegno internazionale (Perugia 14-17 marzo 2007), Venosa 2008, pp. 445-494.
- PARIBENI 1974: E. PARIBENI, “Metaponto. Lineamenti di uno sviluppo artistico”, in *ACSMG* 13, 1974, pp. 135-151.
- PARISI 2017: V. PARISI, *I depositi votivi negli spazi del rito. Analisi dei contesti per un'archeologia della pratica culturale nel mondo siceliota e magnogreco*, Roma 2017.
- RESCIGNO 2014: C. RESCIGNO, “Decorazioni architettoniche fittili arcaiche da Policoro: vecchi dati e nuovi percorsi di lettura”, in *Siris* 14, 2014, pp. 43-61.
- SÄFLUND 1981: G. SÄFLUND, “Cretan and Theran questions”, in R. HÄGG, NA. MARINATOS (eds.), *Sanctuaries and cults in the Aegean Bronze Age*, Proceedings of the first international symposium at the Swedish Institute in Athens (Athens 12-13 May 1980), Stockholm 1981, pp. 198-200.
- SESTIERI-BERTARELLI 1989: M. SESTIERI-BERTARELLI, “Statuette femminili arcaiche e del primo classicismo nelle stipi votive di Poseidonia. I rinvenimenti presso il tempio di Nettuno”, in *Rivista dell'Istituto nazionale d'archeologia e storia dell'arte*, n.s. 12, 1989, pp. 5-47.
- SIMON 1969: E. SIMON, *Die Götter der Griechen*, München 1969.
- STOOP, PUGLIESE-CARRATELLI 1965-1966: M.W. STOOP, G. PUGLIESE-CARRATELLI, “Tabella con iscrizione arcaica”, in *AMSMG*, 6-7, 1965-1966, pp. 14-21.

#### DISCUSSIONE ONLINE

FRANCESCO DE STEFANO: Vorrei innanzitutto ringraziare Valentino Nizzo per lo spazio e per l'organizzazione, assai innovativa, di questo Incontro. Un dato che mi preme specificare in riferimento all'oggetto della mia relazione è che, a differenza di tutti gli altri tipi coroplastici documentati nel santuario urbano di Metaponto, i quali fanno registrare una diffusione capillare, non solo negli altri siti della polis, ma spesso in tutto l'arco ionico e, non di rado, anche sul versante tirrenico, i pinakes con hieròs gámos risultano attestati solamente a Metaponto e, come detto, in maniera quasi esclusiva nei contesti del tempio CI. Ciò mi pare enfatizzi ulteriormente il tema di un nesso concettuale tra questi oggetti, e la loro valenza semantica, e il luogo di culto.

MARIANNE KLEIBRINK: L.S. Because of the archaeological finds from Francavilla Marittima (which I believe to be ancient Lagaria) near Sybaris-Thurioi I like to comment on De Stefano's abstract via his Note 11: “la questione della valenza semantica dei tre sistemi decorativi nei rispettivi contesti di esposizione.” The chronological order of these contexts is in my view different from what De Stefano describes, namely: 1. Francavilla Marittima (the hieros gamos motif is here – and further south along the Ionian Coast – already present in an Italic-Oenotrian tradition, see the 8th-century BC pendants discussed in my contribution (no. 18) to Nizzo's conference. The female procession scene occurred here in two versions, as pinakes and as temple frieze (the frieze fragment from Francavilla Marittima comes from a fresher mould and is thus earlier than the frieze fragments from Metapontion). The presence

of pinakes with the same motif is in my opinion proof of a local production in the Sibaritide [1]. The Kleombrotos inscription and the Epeios legend make clear that at Francavilla Marittima-Lagaria the procession motif is associated with an Athena cult. 2. Siris-Herakleia / Policoro (no firm indications). 3. Metapontion (foundation by Sybaris, which suggests that the cults associated with S. Biagio alla Venella and Temple C1 at Metapontion were taken over from Sybaris/Francavilla Marittima). 4. Metapontion (for the second version of the procession frieze) of which hitherto no fragments have come to light at Timpone della Motta (Francavilla Marittima). Panofsky's difference between iconographic and iconologic analysis implies that the semantic value of motifs may change in association with the contexts and this may mean that Hera and Zeus became associated with the motif at a certain point in time, but it is, I think, undeniable that the origin of the hieros gamos motif along the Ionian coast is Italic and that it must have been linked to myths circulating already in pre-Greek South-Italy. The main difference in perspective the connection to the archaeological evidence from Francavilla-Lagaria in comparison to the one De Stefano offers is that the pre-Greek worship of a hetero couple in the Sibaritide and further south can be linked to the development of the population in the coastal lands along the Ionian Sea. The initiation/wedding cults can therefore be understood as an important social tool of couple-and family formation, which should be seen as a bottom-up movement and not as a top-down introduction of a Greek divine couple in a colonial system. Marianne Kleibrink Bibliography: Kleibrink 2010 M. Kleibrink, Parco archeologico "Lagaria" a Francavilla Marittima presso Sibari, Guida. Rossano Calabro. Grafosud. 2016 M. Kleibrink. Into Bride Ritual as an Element of Urbanisation: Iconographic Studies of Objects from the Timpone Della Motta, Francavilla Marittima, *Museion* 13, 2016, 235-292, with further literature. Kleibrink & Weistra 2013 M. Kleibrink, E. Weistra, Una dea della rigenerazione, della fertilità e del matrimonio, in, G. Delia, T. Masneri (eds), *Sibari, Archeologia, storia, metafora*, Castrovillari, 11-35. With further literature. Panofsky 1982 E. Panofsky, *Meaning in the Visual Arts*, Chicago: The University of Chicago Press 1982 (original edition 1955).

FRANCESCO DE STEFANO: Ringrazio molto la professoressa Kleibrink per il commento che ha voluto offrire al mio testo. Gli spunti proposti sono tanti e spero di essere esaustivo (e non eccessivamente prolisso) nella mia risposta. 1) Archetipo dei fregi. L'ipotesi di una primazia del fregio di Francavilla rispetto a quelli di Metaponto e Policoro, basata sulla migliore resa plastica delle figure e connessa con una minore 'stanchezza' della matrice, mi trova assolutamente concorde; così come la conseguente identificazione sibarita dell'archetipo di questa iconografia. Per cui ringrazio dell'osservazione che mi consente di precisare quest'aspetto e di chiarirlo qualora in qualche passaggio del mio abstract si fosse potuta intendere una precedenza dell'esemplare metapontino. 2) Valenza semantica dei fregi. La questione del significato della scena rappresentata sui fregi credo possa essere articolata su due livelli esegetici, tra loro interconnessi. Il primo riguarda le caratteristiche intrinseche dell'iconografia, costituite dagli attributi e dalla gestualità delle figure, nonché dagli altri elementi presenti nella scena: l'insieme di queste caratteristiche mi pare rimandi coerentemente alla sfera semantica del *gamos*. Il secondo livello riguarda invece gli aspetti, per così dire, 'estrinseci' dell'iconografia, e specificamente il contesto (culturale) in cui essa era esposta; quest'ultimo, al pari dei primi, doveva concorrere a determinarne il significato; ed è dall'esame delle caratteristiche del contesto che possiamo provare a intendere l'iconografia che in esso era inserita. Per questo, mentre sono scettico sulla possibilità di collegare in maniera univoca i nostri fregi a una specifica divinità – e quindi a identificare un 'sistema culturale di Atena' articolato lungo la costa ionica e materialmente 'marcato' da essi –, credo, invece, che questi potessero definire un ambito concettuale e funzionale comune ai diversi luoghi di culto per cui erano realizzati, ambito che possiamo riferire alla sfera del *gamos* e alla ritualità di transizione. Nel caso di Metaponto questo aspetto, in relazione al tempio C, sembra essere avvalorato dal nesso 'forte' con i pinakes con hieròs *gamos*. 3) Lo hieròs *gamos* in area ionica. Anche riguardo ai bronzetti calabresi e alla loro esegesi, credo che il problema si possa articolare su più piani interpretativi. Non vi è dubbio che alcuni bronzetti raffigurino il corteggiamento/l'unione di una coppia eterosessuale; particolarmente significativo, poi, è il fatto che in almeno due casi le figure siano riprodotte in uno schema iconografico assai simile a quello del pinax dell'Heraion di Samo e dei pinakes di Metaponto; non casualmente,

credo, uno dei due esemplari proviene dal santuario del Timpone della Motta. In questi casi, il valore semantico legato ai concetti di fertilità e procreazione in funzione socio-culturale risulta evidente. Un livello esegetico differente, su cui sono dubbioso, è invece, quello della natura divina delle figurine bronzee, non chiarita da alcun attributo. Soprattutto avrei qualche riserva circa l'ipotizzata 'filiazione', sulla costa ionica, del motivo dello hieròs gámos dalla facies enotria all'orizzonte greco-coloniale. L'ampio divario cronologico tra le due produzioni non mi pare autorizzi questo tipo di ricostruzione; inoltre la strettissima affinità tra i pinakes metapontini e l'esemplare samio credo lasci pochi dubbi rispetto all'origine metropolitana dell'archetipo. Per entrambe le iconografie – quella greca e quella enotria – possiamo ipotizzare la derivazione da un comune archetipo, realisticamente di origine vicino-orientale; su tale comune 'base iconografica' si sarebbero articolate, differentemente nell'ambito dei diversi orizzonti culturali (e cronologici), valenze 'iconologiche' in parte comuni, in parte eterogenee. Su questo tema sto concludendo uno studio specifico, del quale sarei molto felice di poter parlare con la professoressa Kleibrink e di ascoltare il Suo parere prima della pubblicazione.

ENGLISH: I would like to thank Marianne Kleibrink for her comment on my text. The suggested topics are so many and I hope to be exhaustive (and not overly prolific) in my answer. 1) Chronology of friezes. The hypothesis of a Francavilla frieze's primacy compared to those of Metaponto and Policoro, based on the best quality of the figures and associated with fresher mould, finds me totally agree; as well as the consequent identification of the archetype of this iconography from Sybaris. So I thank for the observation that allows me to explain this problem and to clarify it if in some passage of my abstract could have meant a priority of the metapontine exemplary. 2) Semantic valence of friezes. The question of the meaning of the scene represented on the friezes I think can be articulated on two exegetical levels, interconnected. The first concerns the intrinsic characteristics of iconography, consisting of the attributes and gestures of the figures, as well as the other elements present in the scene: all of these features seem to be related with the sphere of the gámos. The second level concerns instead the 'extrinsic' features of iconography, and specifically the (religious) context in which it was exposed; the latter, like the first, had to help determine its meaning; it is from the analysis of the characteristics of the context that we can try to understand the iconography that was included in it. For this reason, while I am unbeliever about the possibility of a uniquely link of our friezes to a specific divinity – and hence to identify an 'Athena's cultural system' articulated along the Ionian coast and materially 'marked' by the friezes –, I believe, however, that they could define a common conceptual and functional framework for the different places of worship for which they were made, which we can relate to the sphere of gámos and to the rituality of transition. In the case of Metaponto, this aspect, especially in relation to temple C, seems to be reinforced by the 'strong' connection with the pinakes with hieròs gámos. 3) The hieròs gámos in ionic area. Even with regard to the calabrian bronzes and their exegesis, I think the problem can be articulated on several interpretative plans. There is no doubt that some bronzes depict the courtship / union of a heterosexual couple; particularly significant is that in at least two cases the figures are reproduced in an iconographic schema very similar to that of the pinax of the Heraion of Samos and Metaponto's pinakes; not casually, I think, one of the two artifacts comes from the Timopone della Motta sanctuary. In these cases, the semantic value linked to the concepts of fertility and procreation in socio-cultural perspective is evident. A different exegetic level, on which I am doubtful, is that of the divine nature of bronze figurines, which is not clarified by any attribute. Above all I would have some incertitudes about the hypothesized origin, on the Ionian coast, of the hieròs gámos motif from the facies enotria to the colonial Greek horizon. The large chronological gap between the two productions does not seem to authorize this kind of reconstruction; moreover, the very close affinity between metapontine pinakes and them from Samos I think leaves little doubt about the metropolitan origin of the archetype. I believe, however, that for both iconographies - the Greek one and the Oenotrian - we can hypothesize a common derivation from an archetypal, probably of near-eastern origin; on this common 'iconographic basis' there would be articulated – differently within the different cultural (and chronological) horizons – 'iconological' meanings, partly commons, partly heterogeneous.

MARIANNE KLEIBRINK: Of course I would very much like to receive Dr De Stefano's article-in-preparation to further our discussion, especially because Drs Elizabeth Weistra and I are preparing a book on the cults and iconographies of the Francavilla Marittima (Lagaria) sanctuary. De Stefano's argument that only Metapontion and S. Biagio are findplaces of the hieros gamos pinakes is true, but does not offer a good hold to understand what was going on. Of Archaic Sybaris very little is known because of limited archaeological research (caused by geological difficulties) and Francavilla Marittima is one of the most-plundered sites of Italy. The recently found fragment from S. Teodoro with its different iconography as well as the pinakes from Satyrion with couples – although also in a different iconography – show that cults and myths in which divine or mythical couples played a part were not limited to Metapontion.

FRANCESCO DE STEFANO: Ringrazio ancora la professoressa Kleibrink per la sua cortese disponibilità e per darmi modo di ampliare i termini della mia relazione a questioni che, causa il limite di tempo/battute, non ho potuto contemplare nell'abstract. Non mi stupirei se domani nuove ricerche restituissero immagini di hieròs gámos da Sibari analoghe a quelle metapontine. Il comune background etnico e culturale delle due poleis 'achee' – con Metaponto fondata, secondo Strabone, dietro l'auspicio e la benedizione di Sibari, in chiave anti-tarantina (e anti-sirita) – è chiaramente attestato dalle fonti e risulta confermato anche dalla cultura materiale, in particolare da quella di epoca arcaica (relazione De Stefano nell'ultimo Convegno di Taranto); un esempio per tutti è la diffusione del modello, semplificato, della c.d. Dama di Sibari in ambito metapontino (Croissant 2002, in Atti-Identità degli Achei). Dunque, nulla di strano se anche il tipo iconografico dello hieròs gámos fosse stato condiviso dalle due apoikiai, assieme ad altri elementi caratterizzanti di un sistema religioso che doveva essere condiviso dai centri 'achei' di Magna Grecia e di cui Sibari doveva rappresentare un'autorevole depositaria (nonché centro propulsore). Ciononostante, conserverei alcune perplessità sull'ipotesi di una 'interpretatio' greca – e specificamente sibarita – di un preesistente culto indigeno, legato allo hieròs gámos, praticato a Francavilla e poi sopravvissuto, al momento dell'impianto del santuario ellenico, all'interno del nuovo sistema religioso; da cui l'origine italia del motivo sulla costa ionica, di cui sopra. L'iconografia dell'unione di una coppia eterosessuale doveva certamente rappresentare il paradigma migliore per veicolare i concetti di fertilità e procreazione, trasposti sul piano sociale, e quindi religioso; in questo senso concordo pienamente con la lettura offerta per i bronzetti indigeni. D'altro canto, se è vero che tutte le iconografie di hieròs gámos consistevano nell'unione di una coppia eterosessuale, non è vero il contrario, e cioè che tutte le unioni di coppie eterosessuali consistessero in hieròi gámosi. Il tema/concetto generale dell'"unione eterosessuale" poteva essere declinato secondo una pluralità di temi/varianti specifiche più o meno complesse dal punto di vista concettuale e semantico. In questa gamma rientra lo hieròs gámos, assieme agli altri casi citati dalla professoressa Kleibrink e certamente non attestati solo a Metaponto. Nel caso dei bronzetti, la nostra conoscenza pressoché nulla dell'universo religioso indigeno, e della ritualità connessa, come chiarito anche nell'abstract espanso della professoressa (18), rende difficoltosa l'interpretazione 'divina' delle figure, le quali non presentano alcun attributo, salvo, in alcuni casi, quelli di genere; a maggior ragione in quanto la grande maggioranza di essi proviene da contesti funerari, femminili, nei quali il loro significato avrebbe potuto rimandare al più generale concetto di fecondità e capacità riproduttiva. Nel caso di Saturo, se ho capito l'oggetto di cui parliamo, l'ipotesi più verosimile vi riconosce Teseo e Arianna: altra variante sul tema. Per il pinax di San Teodoro, il cui stile mi pare rimandi a modelli cretesi, la riconosciuta provenienza da una tomba a tumulo della necropoli (fine VIII secolo), poi obliterata, avvalorata la possibilità che i modelli iconografici per le produzioni indigene promanassero dal Mediterraneo orientale; qui il tema dello hieròs gámos era naturalmente già noto presso comunità socialmente ed economicamente complesse; ma credo che in ambito italico esso sia comparso – come concetto mitico/religioso – soltanto insieme allo stabilizzarsi della presenza greca. Per inciso, la derivazione dei pinakes dall'archetipo samio mi pare non banale: sia in virtù della sua pertinenza all'Heraion, sia in virtù dei noti legami di quest'ultimo con l'omologo Argivo.

ENGLISH: I still want to thank Professor Kleibrink for her kind courtesy and for give me the opportunity to extend the terms of my report to issues that, because of the time/words limit, I could not

include in my abstract. I would not be surprised if tomorrow, in new archaeological researches, would found images of hieròs gámos from Sibari similar to those of Metapontion. The common ethnic and cultural background of the two 'achaian' poleis – with Metaponto founded, according to Strabo, behind the wish and 'blessing' of Sibari, in an anti-tarantine (and anti-sirite) perspective – is clearly documented by the sources and also confirmed by material culture, in particular of the archaic period (De Stefano's report of the last Convegno di Taranto); an example is the spread of the simplified model of the so-called *Dama di Sibari* in the Metapontine (Croissant 2002, in *Atti-Identità degli Achei*). So nothing strange if the iconographic type of hieròs gámos was shared by the two apoikiai, along with other elements characterizing a religious system that had to be shared by the 'achaian' centers of Magna Grecia, of which Sibari was an authoritative custodian (as well as propelling center). Nonetheless, I would like to maintain some perplexity about the hypothesis of a Greek "interpretatio" – and specifically by Sybaris – of a pre-existing indigenous cult, connected to the hieròs gámos, practiced at Francavilla and then surviving after the foundation of the Greek sanctuary inside the new religious system; from which the indigenous origin of the motive on the Ionian coast, mentioned above. The iconography of the union of a heterosexual couple must surely represent the best paradigm to express the concepts of fertility and procreation transposed on the social and religious sphere; in this sense I fully agree with the reading offered for the indigenous bronzes. On the other hand, if all the iconographies of hieròs gámos consisted in the union of a heterosexual couple, it is not the opposite, that is all heterosexual couples were not hieròi gámosi. The general theme/concept of the heterosexual union could be declined in a plurality of specific themes/variants, more or less articulated from conceptual and semantic point of view. In this range comes the hieròs gámos theme, together with the other cases cited by Professor Kleibrink and of course not attested only in Metapontion. In the case of bronzes, our lack of knowledge of the indigenous religious universe, and of the related rituality, as declared in the abstract of Professor Kleibrink (18), makes it difficult to identify in the figures, which have no attribute except, in some cases, them of gender, a divine couple; most of all, because the vast majority of them come from feminine funerary contexts in which their meaning could have been referred to the more general concept of fertility and reproductive capacity. In the case of Saturo, if I understand the artifact we are talking about, the most probable hypothesis recognizes in it Theseus and Ariadne: another variant on the theme. For the pinax of San Teodoro, inspired, I mean, from cretan models, its provenance from a tumulus (end of VIII century), then obliterated, supports the possibility that iconographic models for indigenous productions came from the eastern Mediterranean; here the theme of hieròs gámos was naturally already known by communities socially and economically complexes; but I believe that on the Ionian coast it has appeared – as a mythical/religious concept – only with the stabilization of the Greek presence. In addition, the identification for the metapontine pinakes of the samian archetype seems to me not casual: both because of its origin from the Heraion, and because of its well-known links with Argive homologue.

MARIANNE KLEIBRINK: Thanking Dr De Stefano for his interesting answer I use the opportunity offered by this Academia- discussion made functional by Valentino Nizzo to proffer some further comments. My first point concerns De Stefano's refrasing of my view in his sentence "Ciononostante, conserverei alcune perplessità sull'ipotesi di una 'interpretatio' greca – e specificamente sibarita – di un preesistente culto indigeno, legato allo hieròs gámos, praticato a Francavilla e poi sopravvissuto, al momento dell'impianto del santuario ellenico". This refrasing flattens my view as well as the – in Panofsky terms – iconographical indications severely, especially in combination with "Nel caso dei bronzetti, la nostra conoscenza pressoché nulla dell'universo religioso indigeno, e della ritualità connessa, a maggior ragione in quanto la grande maggioranza di essi proviene da contesti funerari, femminili, nei quali il loro significato avrebbe potuto rimandare al più generale concetto di fecondità e capacità riproduttiva". To start with the latter sentence: all figurines are gendered by a rendering of their genitals; further 'attributes' are not absent but consist iconographically – as with the pinakes from Metaponto – in the gestures, which in the case of the coppietta in my Figure 2 (Nizzo's conference nr. 18) are undeniable the same as those in the pinakes. Furthermore, Oenotrian necropoleis demonstrate very careful and consistent inhumation ritual, which clearly marked feminine and masculine roles with objects which function almost in the

same way as icons. Therefore, while we do not yet grasp in what light to read the funerary iconography, there is no absence of knowledge concerning the Italic religious universe. However, as I mentioned earlier, we know nothing about Oenotrian mythology. Concerning the provenance of the pendants: of too many specimens the find contexts are unknown and although they definitely play a special role in female tombs, two specimens come from tombs of rich couples (one certainly, the other presumably) at Torre del Mordillo, and again one specimen certainly and another presumably come from tombs of small children at Macchiabate and two are from the sanctuary at Timpone della Motta, Francavilla Marittima, Lagaria as I believe. The earliest cults at Lagaria, associated with the apsidal timber Building V.b, from which the couple pendants stem, and Building V.c with its long rows of post-holes of its walls are Italic-Oenotrian as is well-evident from the timber architecture. The third Building V.d datable to the second half of the 7th century BC may be classified as Greek and probably Sybaritic, in it the earlier marriage c.q. coming-of-age ritual, clear from iconography, went on. Thus there is no question of a new religious system (contra De Stefano's all'interno del nuovo sistema religioso) because the altar associated with Building V.b and especially its huge amount of ash with bones of young and embryonic animals, attest to cultic ceremony from the start. In my view there is no interpretatio graeca of an indigenous cult but slowly emerging cult practices, probably out of Italic festive meals, and a changing protocol with introduction of new myths and new art. Levantine and Euboian influences must have been strong, but never dominant. De Stefano's statement "il loro significato avrebbe potuto rimandare al più generale concetto di fecondità e capacità riproduttiva" points to an interpretation of the iconography as images of the self, but, although probably an amuletic value of fertility from a purely human viewpoint can be defended, an association with a sacred nature or kosmos, 'personified' in a goddess is much more likely, seen/given the contexts and developments.

FRANCESCO DE STEFANO: I apologize to Professor Kleibrink if I misunderstand her thoughts. It was not my intention. My sentence, and my perplexity, comes from the statement "I think, undeniable that the origin of the hieros gamos motif along the Ionian coast is Italic and that it must have been linked to myths circulating already in pre-Greek South-Italy". From my point of view, it is necessary to distinguish the two planes, iconographic and iconological, to remain in Panofsky's lexicon. From the iconographic point of view, according to the data available to us, Calabrian bronzes (late IX-early VIII century BC), and precisely the two specimens in which the woman grabs the man's wrist, represent the first attestation of this iconography not only on the Ionian coast but even with respect to the Greek world; here it appears in Samos and then at Metaponto, in a period that we can circumscribe between the end of the 7th and the beginning of the 6th century BC. As I have said before, this analogy is too precise to be accidental or result of a "parallel invention" between Italic and Greek world. In my point of view, the most likely hypothesis is that the iconographic model has been transposed into the Oenotrian area from the eastern Mediterranean, probably by Levantine vectors (relations clearly documented by the Calabrian necropolis): in this light, the two bronzes are very important because they would represent the terminus ante quem for the existence in the Aegean area of this iconographic motif, here not otherwise documented for this phases. From the iconological point of view, the reception of a mythical/religious concept together with the iconographic model that expressed it does not seem to be an automatic or systematic process. It is possible that an iconographic model could be received from a community ethnically and/or culturally different from that of origin and "re-functionalized" according to the contingencies, the needs and the cultural complexity of the community that assumed it (see above for the semantic values of the Calabrian bronzes). Concerning the theme of hieròs gàmos, attested in the Greek world since the beginning of the VIII century BC, and likely borrowed from Near-Eastern religious traditions (Inanna and Dumuzi etc.), according to the documentation currently available for us, it seems to me difficult to identify in the Oenotrian area, just like any element referring to a possible mythical-religious system. In addition, I would like to emphasize that the concept of hieròs gàmos, where documented, is associated with social realities already strongly articulated and structured in a vertical sense, and I wonder whether the Oenotrian communities, albeit already socially articulated, corresponded to this complexity.





Fig. 1. Metaponto, Museo Archeologico Nazionale. *Pinax* con scena di *hieròs gàmos* dal tempio CI (foto N. Armento)



Fig. 2. *Pinax* con scena di *hieròs gàmos* dall'*Heraion* di Samo (da OHLY 1953)

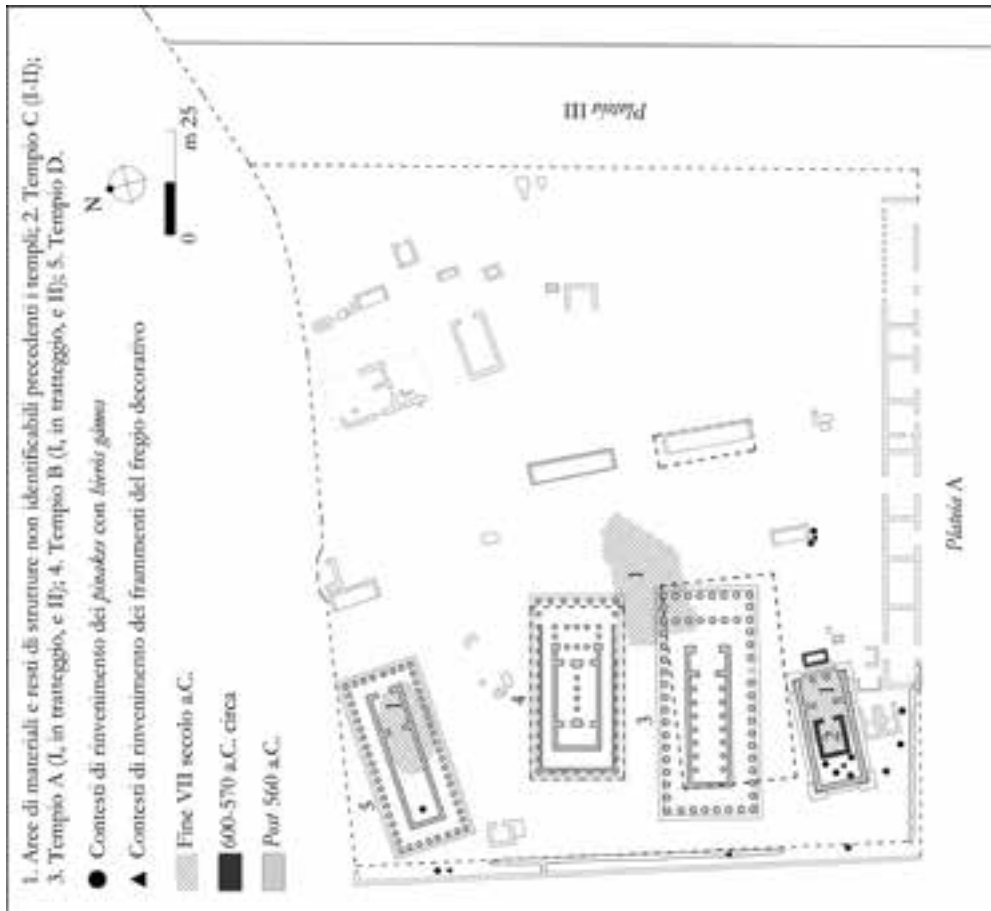


Fig. 3. Pianta del santuario urbano di Metaponto con indicazione dei luoghi di rinvenimento dei documenti considerati (illustrazione Autore)

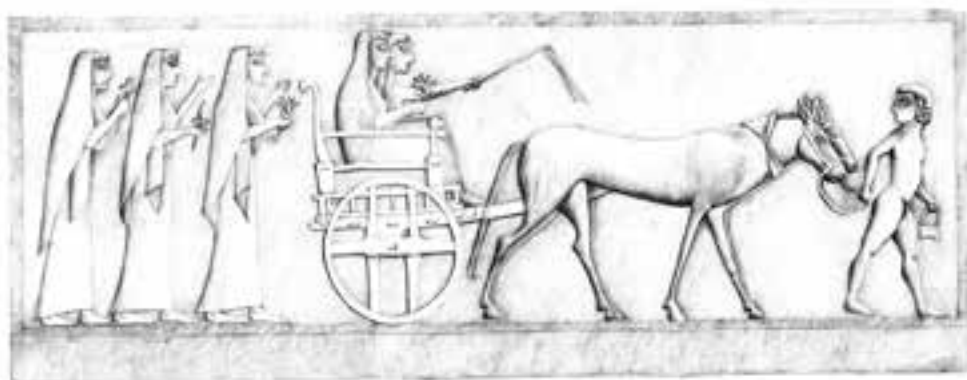


Fig. 4. Ricostruzione grafica della prima variante del fregio del tempio CI (da MERTENS-HORN 1992)



Fig. 5. Metaponto, Museo Archeologico Nazionale. Frammento della prima variante del fregio del tempio CI (foto N. Armento)

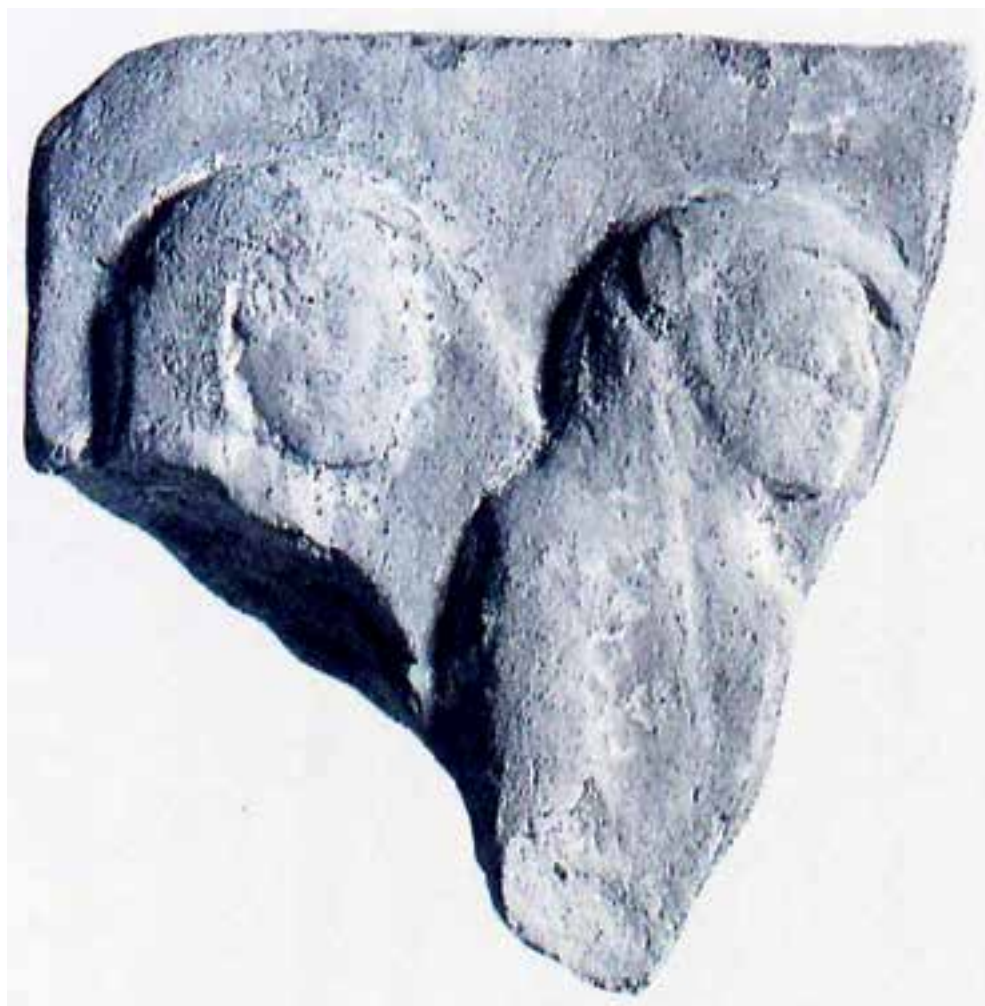


Fig. 6. Metaponto, Museo Archeologico Nazionale. Frammento della seconda variante del fregio del tempio CI con due delle tre fanciulle nell'atto di scostare il velo dal viso (da MERTENS-HORN 1992)



Fig. 7. Metaponto, Museo Archeologico Nazionale. Frammento della seconda variante del fregio del tempio CI con fanciullo nudo (parte) e uccelli (foto Autore)



Per vedere il filmato integrale della relazione inquadrare con un'applicazione dedicata il QR Code sovrapposto all'immagine

### RAFFIGURAZIONI SETTECENTESCHE DELL'ANTICO: LIBERI AMORI(NI) IN VENDITA

Questa mercante è una sorta di schiava che presenta a una giovane Greca [...] un Amorino tenuto per le alucce, un po' come i venditori di pollame vivo offrono la loro mercanzia<sup>1</sup>:

il commento del “*Mercure de France*” inquadra in termini di prodotto di consumo la scena presentata al *Salon* del 1763 da Joseph-Marie Vien (1716-1809). Apprezzata e ammirata, l'opera *Marchande d'Amours* (Musée National du Château de Fontainebleau, *Fig. 1*) riutilizza in ottica settecentesca “il Soggetto di una Pittura antica”<sup>2</sup>, ovvero l'affresco, proveniente da Villa Arianna di Stabiae, poi conservato al Museo Archeologico Nazionale di Napoli (*Fig. 2*).

Dalla bipartizione che consente una temporanea separazione tra lo spazio della donna seduta e quello di chi sulla destra esibisce la sua “mercanzia”, il piccolo affresco del I secolo d. C., rinvenuto nel 1759, struttura una scena d'impianto teatrale, come si può evincere dalla descrizione dello spazio pittorico nel tomo terzo de *Le pitture antiche d'Ercolano*, ove si illustra una sorta di sipario:

In questa pittura, che scovre da una parte l'interno di una stanza oscura, sulla quale si alza un panno di color giallo, e dall'altra un luogo illuminato, con una porta, avanti a cui è tirata una portiera di color verdastro, potrebbe dirsi, che abbia forse voluto il dipintore rappresentarci i tre Amori [...]<sup>3</sup>.

Madre e nutrice, Penia<sup>4</sup> presenta gli Eroti – Eros, dio del bisogno d'amore; Himéros, personificazione del desiderio amoroso; Pothos, il desiderio nostalgico – ad Afrodite e Peitho. Sorta di emblematica presentazione-riflessione sul “commercio erotico”, l'opera giunge fino all'Ottocento inoltrato attraverso varie apparenze: incisioni a stampa, dipinti, schizzi, micromosaici, decorazioni per porcellane.

Destinato a svolgere un ruolo mediano nel XVIII secolo artistico francese – rispetto alle rivisitazioni di gusto rococò di Jean-Antoine Watteau e Jean-Honoré Fragonard o agli ammiccamenti libertini di Charles-Joseph Natoire e François Boucher così come alle dialettiche riletture della storia antica del suo futuro allievo Jacques-Louis David – Vien, dopo aver seguito una formazione accademica fino al 1743, ottiene quell'anno il “*Prix de Rome*”<sup>5</sup> e diviene “*Pensionnaire*” de l'Académie de France a Roma tra il 1744 e il 1750. Oltre che con la tradizione pittorica italiana, e in particolare con la pittura di Annibale Carracci e degli artisti emiliani, il soggiorno nella penisola fornisce all'artista occasioni dirette di confronto con una classicità oggetto di studi e riscoperte: le esplorazioni di Ercolano, dal 1738, e di Pompei, dal

<sup>1</sup> AA.Vv. 1763, p. 191 (traduzione nostra).

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> AA.Vv. 1762, p. 37.

<sup>4</sup> Nel *Convivio*, Platone fa nascere Amore da Poro, dio dell'abbondanza, e da Penia, dea dell'indigenza.

<sup>5</sup> Con l'opera *David se résignant à la volonté du Seigneur qui a frappé son royaume de la peste*.



1748, suscitano l'ammirazione di Vien, che si dedica con interesse alla lettura di Tito Livio e Plutarco.

Gli anni trascorsi in Italia lo convincono che sia necessario porre rimedio alle debolezze della scuola artistica francese ispirandosi all'autorità di Raffaello e Michelangelo, cui aggiunge anche l'influenza della pittura emiliana. Al rientro in Francia si dedica ad alcuni soggetti religiosi: se *L'Ermite endormi* (Musée du Louvre, Fig. 3) ottiene apprezzamento dal pubblico – con una composizione costruita con un susseguirsi di diagonali e una resa realistica degli elementi accessori che non annunciano un ritorno all'antica classicità ma piuttosto una rivisitazione di esempi di ascendenza seicentesca – è tuttavia criticato all'interno dell' "Académie Royale de Peinture" per eccessivo "realismo", qui reso con esteriore patetismo. Emblema di un tema e di una realizzazione da cui Vien prenderà progressivamente le distanze, l'opera suscita interrogativi: sulla definizione di "eremita", sul suo abbandono-estasi, sul soggetto specifico del quadro, che può consistere nel farsi prendere, assorbire. Come se, di fronte a

questo dipinto e all'empatia che suscita, anche lo spettatore si lasciasse assorbire. [...] L'atmosfera di stanchezza, di fantasticheria e di assenza psicologica coinvolge lo spettatore<sup>6</sup>.

Il superamento della fase realistica di Vien si sostanzia nell'incontro con Anne-Claude-Philippe de Tubières, Conte di Caylus: antiquario-archeologo, mecenate, amante della pittura, il Conte guida l'artista a confrontarsi con una lineare ed elegante visione dell'antico, dibattuta e apprezzata anche nell'ambito di *salons* letterari come quello di Madame Geoffrin. Asciutta antichità, pedagogia attraverso l'arte, misurata sensibilità divengono i riferimenti di intellettuali che alla metà del Settecento discutono, ricercano, raffigurano modelli percepiti come esemplari.

Nel 1754 Vien diviene finalmente membro dell'Académie Royale, con un'opera come *Dédale dans le Labyrinthe attachant les ailes à Icare* – primo suo soggetto mitologico conservato – in precario equilibrio tra emotività e realismo, accademismo e classicismo di metà Settecento (Musée du Louvre, Fig. 4). Esposto al *Salon* del 1755, se ne loda la vicinanza al racconto di Ovidio e l'atmosfera sentimentale nelle espressioni dei personaggi: ma, come fosse il portato di una precedente fase realizzativa dell'artista, si critica la resa "bassa" e "ignobile" della "padella" sul fuoco e del contenitore per la cera<sup>7</sup>.

Forte di questa esperienza con un soggetto mitologico, nel quale trova spazio anche un brano delle mura di Cnosso, Vien affina la tecnica di raffigurazione all'antica, privandola degli effetti più vistosi e avvicinandosi a una resa settecentesca ove eleganza ed erotismo possano convivere. Accanto a opere come *Marc Aurèle distribue au peuple du pain et des médicaments* (Amiens, Musée de Picardie), del 1765 – criticato da Diderot per assenza di poesia e d'immaginazione – l'artista dà

<sup>6</sup> FRIED 1980 (1990, pp. 38 seg).

<sup>7</sup> SCHWARTZ s.d.

vita a composizioni definite dallo scrittore “anacreontiche”<sup>8</sup>, all’insegna di tematiche amorose strutturate e tenute in equilibrio da una sapiente costruzione degli ambienti e degli spazi.

Tra i primi a cimentarsi con la riproposizione della scena antica proveniente da Villa Arianna di Stabiae – legame con il tema del labirinto – l’artista vi si dedica attraverso la mediazione che Carlo Nolli (1724-1770) ne fornisce in una stampa, inserita anche ne *Le pitture antiche d’Ercolano* del 1762 (Fig. 5). Convintosi che Nolli avesse invertito la scena antica durante la realizzazione dell’incisione, Vien ne realizza una versione che si caratterizza per l’ambientazione a lui coeva e per il rovesciamento della posizione dei personaggi raffigurati: la destinataria della profferta è seduta sulla destra, mentre la *Marchande* è inginocchiata a sinistra. Diversamente dalla scena originale, si determina nell’olio su tela una lettura spaziale che, oltre a illustrare un elegante interno classicheggiante, unifica l’ambientazione dell’episodio: la netta demarcazione presente nell’affresco antico è superata in favore di uno spazio arioso, ove le paraste e l’arredo danno slancio verticale e rilievo rispetto alla sequenza di sguardi e di gesti in primo piano.

Nel passaggio dall’affresco all’incisione di Nolli la scena era rimasta sostanzialmente immutata ma aveva subito un processo di semplificazione geometrizzante, percepibile nell’ordinata impaginazione, nella regolare resa delle pieghe delle vesti e del tendaggio e, soprattutto, nella definizione degli elementi ove siedono le principali figure femminili: allo sgabello antico su esili gambe si sostituisce un solido cubo e anche la venditrice è seduta su una compatta struttura geometrica.

Consentendosi variazioni e libertà compositive non utilizzate da Nolli, Vien riarticola la scena attraverso un’accurata miscela di citazioni dall’originale e di innovazioni come in una *pièce* settecentesca alla Marivaux, scomparso nel febbraio di quello stesso 1763. Luogo di una messinscena dell’amore, lo spazio interno al dipinto si maschera di antico attraverso il richiamo – rovesciato – all’affresco: simulando un’ambientazione alla greca ci si situa su un piano di gioco sentimentale ove i personaggi recitano delle parti, così come l’accurato arredo appare di una intrinseca teatralità. In un gioco di rimandi e rispecchiamenti, tutto appare *autenticamente* falso: l’essenzialità dell’affresco antico, riportato a una incisiva schematizzazione da Nolli, si tramuta in uno spazio unitario ma multifocale, ove l’occhio dell’osservatore coglie elementi decorativi e rischia di non osservare espressioni e gesti.

Al di qua della parete di fondo contrassegnata dalla verticalità, la tavola ospita simbologie dell’amore: un vaso di fiori e una rosa sulla tovaglia, una collana di perle, un cofanetto con decorazioni in rilievo, un braciere – con teste di ariete che trattengono anelli – che brucia e consuma incenso. Mentre la venditrice è inginocchiata su un tappeto, sul quale è poggiato il panierino da cui estrarre gli Amorini, la destinataria è su una sedia con spalliera, dalla solida struttura in legno intagliato e dorato, le cui gambe sono lateralmente unite da colombe affrontate – consacrate a Venere dalla tradizione mitologica – che reggono una ghirlanda.

<sup>8</sup> DIDEROT 1763, p. 28.

Oltre la capacità di travestire all'antica una scena di ambientazione settecentesca, nel dipinto possiamo osservare la mancanza di una figura femminile in grado di divenire la protagonista assoluta della vicenda: la venditrice inginocchiata è fronteggiata sulla destra dalle due donne che ricordano Afrodite e Peitho dell'opera antica. Lungi dal sostenersi reciprocamente come nell'affresco, le donne sono tra loro leggermente distanti ma con profili del tutto simili, come a indicare due diversi momenti e stadi dell'amore.

Se rappresentano una vetrina per un pubblico curioso di novità, i *Salons* d'arte – ambito pubblico rispetto alla maggiore riservatezza di quelli letterari ed esposizioni biennali che, a partire dal 1751, contribuiscono a costituire uno spazio collettivo per l'arte<sup>9</sup> – possono facilitare anche l'emergere di un'opinione che si fa progressivamente meno mondana e più avvertita, sensibile alle dinamiche pittoriche di anni in metamorfosi e invitata dall'amministrazione reale, convinta delle facoltà pedagogiche delle scene raffigurate, a osservare soggetti rappresentativi di episodi virtuosi.

Mentre per i primi resoconti del 1759 e 1761 Denis Diderot si limita a redigere sintetici appunti *in loco* che sviluppa successivamente<sup>10</sup>, già a partire dalla terza sua presenza tende a farsi attento visitatore dei *Salons* dell' "Académie Royale de Peinture", tanto da esser considerato esemplare per la nascita della critica d'arte. Riferimento per una sorta di *école du regard* di metà Settecento, lungo il percorso descrizione-digressione (e giudizio valutativo) campo simbolico e filosofico<sup>11</sup>, Diderot evidenzia la fenomenologia della visione –

vi descriverò i dipinti, e la mia descrizione sarà tale che, con un po' d'immaginazione e di gusto, li si situerà nello spazio e vi si porranno gli oggetti pressappoco come noi li abbiamo visti sulla tela [...] <sup>12</sup>

– come elemento di una ontologia intellettuale che è ricerca intorno al non visibile/non visto da molti: la "descrizione risponde a una domanda, colma un'attesa, una mancanza"<sup>13</sup>.

Ma la descrizione, oltre a tangere il piano della filosofia dell'arte – sovrapporre una teoria estetica alle opere o viceversa raccontare i dipinti per arrivare a costituire le basi di un immaginario – mette in discussione il rapporto tra pittura e scrittura. Interrogandosi sovente sulle possibilità del linguaggio di "produrre dei testi che *parlino* delle immagini che l'occhio vede"<sup>14</sup>, Diderot individua in una descrizione scritta eccessivamente particolareggiata il pericolo di allontanarsi dal nucleo

<sup>9</sup> La prima esposizione pubblica voluta dall' "Académie" risale al 1667; a partire dal 1725 si tiene nel "Grand Salon" del Palais du Louvre, poi denominato "Salon carré"; assume cadenza biennale dal 1751. Le opere esposte, per le quali è fornito all'ingresso un opuscolo con il riferimento numerico e le indicazioni dei titoli, variano a seconda degli anni tra le 260 e le 320: cfr. GOURBIN 2013, p. 2.

<sup>10</sup> Per la "Correspondance littéraire" di Friedrich Melchior von Grimm.

<sup>11</sup> Cfr. LOJKINE 2008, pp. 53 sgg.

<sup>12</sup> DIDEROT 1765, cfr. LOJKINE 2008, pp. 53 seg.

<sup>13</sup> LOJKINE 2008, *op. cit.*

<sup>14</sup> GOURBIN 2013, p. 6 (traduzione nostra).

fondativo dell'immagine, che ritaglia un frammento nello spazio simulato; mentre compete allo scrittore lo svolgimento narrativo connesso al tempo. E per l'intellettuale non si tratta più semplicemente di "scrivere *sull'arte* e neppure di scrivere *a partire dall'arte*, ma [...] di *scrivere l'arte*"<sup>15</sup>.

Interessandosi al dato materico dell'opera, oltre che al soggetto, Diderot si sofferma nel corso del *Salon* del 1763 su numerosi dipinti. Enumerate sette opere di Vien, lo scrittore ne evidenzia caratteristiche comuni, come l' "eleganza delle forme", la "delicatezza", la "semplicità" unite alla "purezza del disegno", ai bei colori e al realismo degli incarnati: un insieme che consente riferimenti all'antico anche attraverso le linee dell'architettura, i drappaggi, l'arredo.

Diderot si sofferma poi sull'opera qui esaminata all'inizio: il titolo con il quale è presentata – la *Marchande à la toilette* – ne sottolinea l'andamento erotico-sentimentale in un contesto di eleganza settecentesca che "*sent la manière antique*"<sup>16</sup>. Padronanza nell'esecuzione e finezza degli accessori, come l'oro del cuscino alle spalle della donna seduta, fanno esclamare allo scrittore che si tratta di un'allegoria riuscita, all'insegna del gusto e dell'esatta leggerezza delle forme: particolari che il pittore può aver osservato nel *Recueil d'antiquités romaines et égyptiennes* (1759) del Conte di Caylus e ne *Le pitture antiche d'Ercolano*. Ma l'intellettuale non può fare a meno di osservare che

è un peccato che questa composizione sia un po' rovinata da un gesto indecente di questo Amorino che la schiava tiene per le ali; egli ha la mano destra appoggiata alla piega del suo braccio sinistro che [...] indica in molto significativo la misura del piacere che promette<sup>17</sup>.

Se la dama seduta, dall'abbigliamento segnato da un blu intenso abbinabile alle ali azzurre dell'Amorino, appare la destinataria privilegiata di questo commercio erotico – qui lontano da interpretazioni dell'affresco antico come messa in guardia dalle pene d'amore – alle sue spalle la donna in piedi appare precorrere i tempi e, seguendo con malcelato interesse quanto avviene sotto il suo sguardo, si lascia prendere da un gesto che non sfugge a Diderot:

con un braccio che pende languidamente, per distrazione o per istinto rialza con l'estremità delle sue dita graziose il bordo della sua tunica nel punto...<sup>18</sup>.

L'apprezzamento che Diderot riserva all'equilibrio compositivo-cromatico della scena, la cui resa non suscita entusiasmo ma ammirazione, si abbina all'attenzione dell'intellettuale e del pubblico per gli accessori di arredo. Se nel 1760 Vien

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> DIDEROT 1763, p. 28.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 31.

pubblica una *Suite de vases composés dans le goût de l'Antique*<sup>19</sup>, incisi dalla moglie artista Marie Thérèse Reboul (1738-1805), il suo gusto antichizzante si inverte in una moda europea che si affaccia anche al mercato di consumo di *élite*. Di poco anteriore a uno degli emblemi della moda antichizzante settecentesca – la piranesiana raccolta *Diverse maniere d'adornare i cammini ed ogni altra parte degli edifizii, desunte dall'architettura egizia, etrusca e greca* (1769)<sup>20</sup> – l'opera di Vien *La Vertueuse Athénienne* (Strasbourg, Musée des Beaux-Arts), del 1762, nella sua ordinata invenzione di una antichità salottiera contribuisce alla diffusione di elementi di arredo: il tripode raffigurato nel dipinto diviene la base per la creazione di un mobile che si potrebbe definire polifunzionale – tavolino, incensiere, piccolo braciere, portafiori e altro ancora –, descritto con dovizia di particolari nell'*Avant-Coureur* del 27 settembre 1773 e chiamato “athénienne” in riferimento alla scena resa celebre da Vien<sup>21</sup>.

Maestro di quel Jacques-Louis David (1748-1825) capace di trasformare la superficie pittorica antichizzante in visione rivoluzionaria dell'antico e della storia, dopo aver nuovamente soggiornato a Roma dal 1775 al 1781 come direttore dell'Académie de France – dove ha modo di insistere su una pratica del disegno *d'après nature* – Vien continua a esprimere per anni una visione dell' “antichità superficiale, popolata di *vestali* greche gelide fino all'eroticismo”<sup>22</sup>.

E la data simbolica del 1789, che Vien attraversa come “Primo pittore del Re” dal 17 maggio, per affrontare in seguito difficoltà economiche che saranno superate con l'avvento di Napoleone Bonaparte<sup>23</sup>, consente all'artista di presentare quello che si può considerare il tardo “seguito”<sup>24</sup> della *Marchande*, ovvero *L'Amour fuyant l'esclavage* (Musée des Beaux-Arts de Toulouse, Fig. 6).

All'ombra del binomio libertà/schiavitù, drammaticamente emblematico quell'anno<sup>25</sup>, Vien realizza un'opera di non eccelsa qualità – per la quale è opportuno sottolineare che in lui “classico era soltanto il tema, e pseudoclassica la maniera; ma lo spirito e il gusto erano puro Rococò” – ove risalta il contrasto tra gli elaborati panneggi dalla vivace cromia delle quattro donne e il trattamento essenziale, come sintesi di maniera, delle architetture e della statua nella nicchia. E Vien si mostra ancora sensibile al gusto degli accessori e degli oggetti di arredo: quasi essi fossero emblemi del possibile equilibrio della composizione, nelle fasi migliori della sua produzione

<sup>19</sup> Vd. Metropolitan Museum of Art: <<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/358396>>.

<sup>20</sup> Senza addentrarsi nella bibliografia su Piranesi, oltre alla mostra *Piranesi. La fabbrica dell'utopia* Roma, Museo di Roma - Palazzo Braschi (2017), si rinvia qui per riferimenti antichizzanti a JANULARDO 2015.

<sup>21</sup> Vd. Musée du Louvre: <<http://www.louvre.fr/oeuvre-notices/athenienne>>.

<sup>22</sup> SCHWARTZ s.d.

<sup>23</sup> Protetto dal potente ex allievo David, Vien è nominato Senatore nel 1799, Conte dell'Impero nel 1808 e Commendatore della Legion d'onore. Dal 1809 è sepolto con esequie nazionali al Panthéon, unico pittore a riposarvi.

<sup>24</sup> Ma probabilmente concepito nel momento di maggior successo della sua carriera artistica, a ridosso de *La Marchande*.

<sup>25</sup> Nel 1792 viene ucciso e mutilato Louis Hercule Timoléon de Cossé-Brissac, duca di Brissac, collezionista d'arte, committente de *L'Amour fuyant l'esclavage*, mentre la sua amante Jeanne Bécu de Cantigny contessa du Barry, mecenate di Vien, è ghigliottinata nel 1793.

artistica, o testimonianza di una mancanza e di un venir meno del rigore realizzativo. Tralasciando il paniere utilizzato nel 1763 per la *Marchande*, qui l'artista si rifà alla struttura porta-Amorini di antica origine pittorica: ma, lasciata aperta, la gabbia a colonnine consente la fuga del libero Amorino, evidentemente intimorito dalla soverchiante presenza femminile.

ETTORE JANULARDO  
Università di Bologna  
ettore.janulardo@unibo.it

## BIBLIOGRAFIA

- AA.VV. 1762: AA.VV., "Tavola VII", in *Le pitture antiche d'Ercolano*, tomo terzo, Napoli 1762.
- AA.VV. 1763: AA.VV., "Mercure de France", I<sup>er</sup> volume, in <[https://books.google.fr/books?id=8nFBAAAACAAJ&printsec=frontcover&hl=fr&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q=marchande&f=false](https://books.google.fr/books?id=8nFBAAAACAAJ&printsec=frontcover&hl=fr&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q=marchande&f=false)> [accesso 16 marzo 2017].
- AA.VV. 1974: AA.VV., *De David à Delacroix: la peinture française de 1774 à 1830*, Paris 1974.
- DIDEROT 1763: D. DIDEROT, "Salon de 1763", in Id., *Œuvres complètes*, Paris 1876.
- FRIED 1980: M. FRIED, *Absorption and Theatricality: Painting and Beholder in the Age of Diderot*, (ed. fr. *La place du spectateur. Esthétique et origines de la peinture moderne*), Paris 1990.
- GAEHTGENS, LUGAND 1988: T.W. GAEHTGENS, J. LUGAND, *Joseph-Marie Vien: peintre du roi, 1716-1809*, Paris 1988.
- GALLINI 1989: B. GALLINI, *La Révolution française et l'Europe 1789-1799*, Paris 1989.
- GOURBIN 2013: G. GOURBIN, "Diderot ou l'art d'écrire", in *Le Portique* 30, <<http://leportique.revues.org/2633>> [accesso 17 aprile 2017].
- HAUSER 1951: A. HAUSER, *Storia sociale dell'arte III. Rococò Neoclassicismo Romanticismo*, (ed. it.) Torino 1987.
- JANULARDO 2015: E. JANULARDO, "Piramide Cestia e Cimitero acattolico: all'ombra di Piranesi, luoghi per riemersioni mito-poietiche", in *BTA, Bollettino Telematico dell'Arte* 783, Roma 2015, <<http://www.bta.it/txt/a0/07/bta00783.html>> [accesso 17 aprile 2017].
- LOJKINE 2008: S. LOJKINE, "Le problème de la description dans les Salons de Diderot", in *Diderot Studies XXX*, Genève 2008.
- MICHELI 1992: M.E. MICHELI, "Eroti in gabbia. Storia di un motivo iconografico", in *Prospettiva* 65, Firenze 1992.
- MORIN 1987: R. MORIN, *Diderot et l'imagination*, Paris 1987.
- PINELLI 2000: A. PINELLI, *Nel segno di Giano. Passato e futuro nell'arte europea tra Sette e Ottocento*, Roma 2000.
- RÉGIS 1993: M. RÉGIS (éd.), *David contre Davis*, Paris 1993.
- ROSENBERG 2002: P. ROSENBERG, *Jacques-Louis David 1748-1825. Catalogue raisonné des dessins*, Milano 2002.
- ROSENBERG 2005: P. ROSENBERG, *De Raphaël à la Révolution. Les relations artistiques entre la France et l'Italie*, Milano 2005.
- SCHWARTZ s.d.: E. SCHWARTZ, *Le tableau du mois*, n. 117, Paris, Musée du Louvre, Département des Peintures, <[http://cartelfr.louvre.fr/pub/fr/pdf/30440\\_mmois117.pdf?nothing](http://cartelfr.louvre.fr/pub/fr/pdf/30440_mmois117.pdf?nothing)> [accesso 17 aprile 2017].



Fig. 1. Joseph-Marie Vien (1716-1809), *Marchande d'Amours*, 1763, olio su tela, cm 117x140, Fontainebleau, Musée National du Château



Fig. 2. *Venditrice di Amorini*, affresco del I secolo d. C., cm 22x28, rinvenuto nel 1759, proveniente da Villa Arianna di Stabiae, poi conservato a Napoli, Museo Archeologico Nazionale





Fig. 3. Joseph-Marie Vien (1716-1809), *L'Ermite endormi*, 1750, olio su tela, presentato a Paris al Salon del 1753, cm 223x148, Paris, Musée du Louvre



Fig. 4. Joseph-Marie Vien (1716-1809), *Dédale dans le Labyrinthe attachant les ailes à Icare*, 1754, olio su tela, cm 198x130, Paris, Musée du Louvre



Fig. 5. Carlo Nolli (1724-1770), *Venditrice di Amorini*, incisione inserita ne *Le pitture antiche d'Ercolano*, tomo terzo, Napoli, Regia Stamperia, 1762



Fig. 6. Joseph-Marie Vien (1716-1809), *L'Amour fuyant l'esclavage*, 1789, olio su tela, cm 160x130, Toulouse, Musée des Beaux-Arts de Toulouse

**DISCUSSIONE GENERALE**  
**POMERIGGIO, VENERDÌ 26 MAGGIO 2017**

**MODERATORI**  
***IDA OGGIANO, LUCA BONDIOLI***

**INTERVENTI DI**  
***VALENTINO NIZZO, IDA OGGIANO, ROBERTO SIRIGU,***  
***MARIA BONGHI JOVINO, MARIO TORELLI, CANDIDA***  
***FELLI, LUCA BONDIOLI***





Per vedere il filmato integrale della discussione inquadrare con un'applicazione dedicata il QR Code sovrapposto all'immagine

## DISCUSSIONE

VALENTINO NIZZO: Ho delle provocazioni e vorrei chiedere riguardo almeno una un parere al prof. Torelli, che però non vedo in sala, e alla prof. Bonghi. Mi ha colpito molto nel tuo intervento l'interpretazione in termini sociali del ruolo femminile, legato naturalmente al principio della fertilità, e mentre tu esponevi la tua relazione ragionavo su un complesso rituale importante della cerimonialità religiosa arcaica latina legato al caprifico, alle *nonae Caprotinae* e all'inversione dell'ordine sociale rappresentato dalla fuga del popolo, i *Poplifugia*, alla morte di Romolo e al breve interregno dominato dalle donne<sup>1</sup>, che potrebbe forse essere interessante mettere in relazione con il tuo quadro ricostruttivo, ma su questo magari qualche stiletta poteva darla il professor Torelli. Rispetto all'intervento di Scoditti, mi ha colpito sul piano metodologico quello che è un problema in linguistica affrontato dalla pragmatica, cioè dal contesto performativo che si cela dietro a un discorso o a un componimento poetico; cambia il significato e la forma del contenuto verbale in relazione al contesto in cui esso è rappresentato. Se io in questo momento mi mettessi a imprecare o a dire una parolaccia, il mio discorso non vi solleciterebbe perché lo inserireste nel contesto performativo in cui io [mi trovo in questo momento]. Quindi la pragmatica, così come si è andata delineando da Austin e Searle in un ambito che fonde la sociologia con linguistica e con l'antropologia culturale, è sicuramente un meccanismo, un sistema metodologico che ci può aiutare nell'interpretazione di problemi come quello dell'oralità, così come tu li hai esposti ma, volendo, anche [nell'interpretazione di] ciò che di semiotico vi può essere nella ricomposizione di un linguaggio fatto di oggetti come quello con cui noi archeologi ci confrontiamo<sup>2</sup>. Ditemi se pensate che queste due suggestioni siano giuste o sbagliate.

IDA OGGIANO: C'è Roberto Sirigu, se vuoi avvicinarti.

ROBERTO SIRIGU: Volevo offrire uno spunto ulteriore, mi viene da dire, di conferma alla proposta di Giancarlo Scoditti, che [traggo] dalla mia esperienza non solo di archeologo ma proprio di sardo in questo caso. In Sardegna ci sono due pratiche, quella del suono delle launeddas e quella del "canto a tenore", e sono entrambe basate sulla tradizione orale. In entrambi i casi la registrazione della musica è esattamente come abbiamo sentito: estremamente rigorosa, estremamente rigida ed è "incarnata" nelle persone che praticano questa forma di espressione musicale. In entrambi i casi parliamo, tra l'altro, di una ritualizzazione strettamente connessa con l'ambito religioso e con l'ambito di coesione della comunità. Un fatto che trovo interessante è che da un po' di tempo, non da molti anni, è stato introdotto da alcuni suonatori di launeddas molto giovani un atto abbastanza rivoluzionario, cioè la decisione di tradurre in spartito scritto alcuni brani. Paradossalmente questa traduzione sta introducendo quello che la scrittura sembrerebbe invece evitare, cioè uno spazio di variabilità; la fiducia nella possibilità che il testo scritto conservi in maniera rigida il brano, in realtà offre una possibilità di variazione che l'incarnazione del brano nel musicista non lasciava come libertà di spazio rituale. Quindi trovo in termini anche antropologici questa esperienza sarda particolarmente forte anche per un altro motivo: in Sardegna, nell'attualità, nella vitalità concreta, si vive [in modo fortemente] problematico [la] relazione tra oralità e scrittura. Anche la percezione, per esempio, del mondo nuragico dell'età del Bronzo e della prima età del Ferro, viene considerata dai sardi di oggi come una questione connessa con la presenza/assenza di scrittura [al punto], addirittura, di [arrivare a] classificare la cultura nuragica come cultura di "serie A" o cultura di "serie B". Però mi viene sempre da pensare quello che diceva Jack Goody a proposito della scrittura: "Non dimentichiamo che con l'invenzione della scrittura si inventa l'analfabetismo, che prima non c'è".

IDA OGGIANO: Vorrei fare una piccola osservazione, magari un po' trasversale tra gli interventi, senza procedere in ordine cronologico. Partendo dall'intervento della professoressa Bonghi Jovino –

<sup>1</sup> Per alcuni cenni al complesso miti-storico e rituale cui si fa riferimento cfr. V. NIZZO, "Limes et Campus", in *Forma Urbis* XX, 4, Aprile 2015, pp. 4-11 con bibliografia [N.d.R.].

<sup>2</sup> Cfr. in proposito quanto accennato in V. NIZZO, ««How to Do Words with Things»: la dimensione verbale della cultura materiale», in M. OSANNA, C. RESCIGNO (a cura di), *Pompei e i Greci*, catalogo della mostra (Pompei, 12 aprile-27 novembre 2017), Verona 2017, pp. 100-111 [N.d.R.].



che ha parlato del tema della *kourotrophos* e quindi di uno degli aspetti delle iconografie femminili – e saltando in qualche modo all'intervento di Candida Felli – nel quale un altro tipo iconografico ricorrente fin dal terzo millennio è quello della figura femminile nuda con le mani ai seni – vorrei appuntare l'attenzione tornando al concetto di “amore”, che ovviamente va contestualizzato nel tempo e nello spazio. Chiaramente proprio sulle figurine femminili nude si discute molto – e su questo Candida [Felli] forse può darci qualche informazione in più – su cosa si intende nella nudità femminile, perché spesso è banalmente definita “fertilità” e invece, in molte tradizioni, si è visto che la fertilità è un attributo maschile, in cui la donna in realtà è semplicemente un recipiente che accoglie quello che è l'aspetto della vera fertilità, che non è quindi la fertilità femminile. Quella nudità è una nudità erotica e, quindi, quel gesto è un gesto di offerta dell'eroticità che prelude poi semplicemente alla riproduzione? No! Non soltanto, perché sappiamo che anche l'eros aveva una sua autonomia che, forse, la nostra sovrastruttura contemporanea, quello che è il nostro modo di pensare, lascia intendere che fosse semplicemente destinata alla procreazione, ma insomma c'è tanto di cattolicesimo, ovviamente, in questo tipo di interpretazione della sessualità. Sono delle figurine di divinità o sono delle figurine di partecipante al rituale o, addirittura, [come] si è pensato, [sono delle] figurine distribuite durante delle cerimonie in cui la donna [era coinvolta], magari dei matrimoni (questa interpretazione è stata data da Marta Luciani per un lotto di figurine)? Quindi vediamo come, grazie proprio agli studi di antropologia e al collegamento degli studi antropologici all'analisi delle iconografie, si sia in qualche modo ampliata [la prospettiva], ed è quello che dicevamo prima. Certo, l'antropologia agli archeologi mette tante incertezze in più, e questo è un bene ovviamente, perché ci offre tante possibilità di interpretazioni alternative e allo stesso tempo ci [può disorientare] perché la variabilità umana è [infinita] e ci possono essere mille altre interpretazioni che a noi potrebbero apparire impossibili.

MARIA BONGHI JOVINO: Volevo scusarmi perché avendo preso in mano per alcuni anni il problema delle piangenti, delle donne nude, ecc., proprio riflettendo dal punto di vista dell'antropologia ho notato un particolare cui non sarei arrivata attraverso l'archeologia vera e propria. In una delle tombe più celebri dell'Etruria del periodo Orientalizzante indicata normalmente come “tomba di Poggio Gallinaro”<sup>3</sup>, ci sono sette statuette di bucchero iniziale o d'impasto tardo (insomma questo è un dettaglio nel problema); questo [genere di] statuette – mi accodo anche a quello che diceva Lei –, cercando anche confronti in Oriente, hanno [solitamente] sempre le braccia mediamente al di sotto del seno in quel gesto di offerta [cui si faceva riferimento]. Quelle [di Poggio Gallinaro], invece, sono un po' diverse perché hanno le braccia decisamente al di sopra dei seni e la stessa iconografia, lo stesso schema si ripete nelle altre statuette. Solo che c'è anche un altro particolare: sono in numero dispari; la statuetta che sta al centro è parecchio più alta di quelle che sono di lato, però l'immagine è la stessa. L'ipotesi che ho avanzato è che, essendo in una tomba, si trattasse di una danza, una danza ritmata e che, quindi, quel gruppo delle statuette potrebbe essere come un “fermo-immagine” di qualcosa per il defunto o per la defunta, meglio ancora. Ecco, tutto qua.

LUCA BONDIOLI: Abbiamo esattamente 13 minuti, poi ci cacciano.

MARIO TORELLI: Sì. Ho già detto alla dottoressa Felli che il suo contributo è illuminante. Volevo aggiungere una cosa. Ha ragione Maria Bonghi quando dice che non c'è un fraintendimento, perché si tengono le trecce. Però l'iconografia – ed evidentemente quello che c'è dietro l'iconografia – è di tipo orientale e l'elemento importante è la nudità. Per questo, Luciano, *De Syria Dea*, 8 – scusatemi se cito queste cose così – contiene la descrizione del *luctus* delle donne quando muore Adone. Le donne si spogliano, si graffiano e poi vengono rasate; chi non si vuole rasare deve darsi “a quelli che arrivano” per un giorno e il tutto va nel tesoro di Afrodite. Ma infatti non è un caso che [appaiano] con quel tipo di iconografia. Gli Etruschi lo hanno modificato perché non era il loro rituale; però, chiaramente, il punto di partenza è sicuramente la Siria settentrionale e gli arrivi che sono tra Bronzo finale e gli inizi dell'Età del Ferro. Poi ci sono anche nella tomba Regolini-Galassi, quindi è una cosa ricorrente.

CANDIDA FELLI: Sì, solo un'aggiunta. Sarebbe stato molto bello poter fare un confronto sulla

<sup>3</sup> Cfr. M. BONGHI JOVINO, “Il tumulo di Poggio Gallinaro a Tarquinia. Uno sguardo alle “piangenti”, in *AnnFaina* 22, 2015, pp. 349-368 [N.d.R.].

materializzazione di queste figure che, in effetti, nel mondo dell'Etruria sono rappresentate molto più di quanto lo siano in Oriente. Per quel che riguarda le figure di Poggio Gallinaro, che conosco bene, forse può venire dall'Oriente una cerimonia di lutto che si chiama “battersi il petto”, e chiaramente si ha un collegamento tra quella che è la cerimonia e il termine che indica questa pratica di lutto. Quello che ho cercato di dire nel mio intervento è che non ci sono solo piangenti; alcune delle figure io non riesco a collocarle in quello che sappiamo essere il modo di esternare il lutto e sono quelle che sono anche decorate, potrebbero [raffigurare] delle danze. Quindi c'è una varietà di cerimonie che forse non avevano chiaramente [valore] per tutti; e poi c'è anche da chiedersi come mai non tutte le tombe conservano memoria di questo. È per alcuni tipi di morte che questo avviene e questo è chiaramente un aspetto che è difficile da indagare. Però è chiaro che c'è una pluralità di riti e sicuramente le donne [erano coinvolte]. Io non l'ho detto [nel mio intervento, ma] quella che ho citato, la *kezertu*, è anche una donna che purifica le statue e c'è chi pensa che, per il fatto che sia anche una levatrice, possa essere quella che “faceva” [=preparava] il morto, come chi fa nascere in tante società [coincide] anche [con] quello che poi lo prepara. Quindi, in realtà, si sta parlando di figure un po' complesse, che sono ai margini, sicuramente, e che però giocavano dei ruoli importanti.

MARIO TORELLI: Dietro comunque c'è Ishtar, in ogni caso.

CANDIDA FELLI: Sì. Ci sono dei collegamenti. C'è anche la dea, ci sono anche altre divinità, però sicuramente il tema è complesso. Non voglio portare via altro tempo, lascio la parola.

IDA OGGIANO: Forse basta, qui ci deve dire Valentino...

VALENTINO NIZZO: Abbiamo cinque minuti... Gli antropologi fisici si vogliono vendicare?

LUCA BONDIOLI: No, gli antropologi fisici non possono vendicarsi perché noi ci vendichiamo alla fine, come ben sapete [risate], visto che poi tutti passiamo “per di noi” e siamo, in fondo, alla fine di tutto [risate]. No, è evidente che la giornata di oggi a me come antropologo fisico, fondamentalmente, ha [offerto] per l'ennesima volta [l'esemplificazione] del problema della differenza tra modelli e variabilità. Quello che ho capito oggi, ancora una volta, ascoltando Scoditti ma capendo un pochettino anche delle altre cose – sono stati parlati dei linguaggi non propri rispetto al nostro – e spero che [anche] i miei colleghi antropologi lo abbiano capito, [è] quanto sia importante il confronto tra attualismo rispetto invece alla variabilità. Noi che viviamo in una continua ripetizione della problematica della variabilità biologica – che è fondamentale all'interno dell'unitarietà della biologia umana, perché noi siamo un'unica specie con una grandissima variabilità – altrettanto [mi sembra di aver riscontrato] oggi all'interno di questa incredibile variabilità di comportamenti, di aggettivi, di figurine, di tante cose. Però, ritornando al tema dell'eros che Valentino ha voluto tirare fuori, quello che è alla base e all'interno di tutto questo ed è il legame unificante di fondo è l'amore, che poi andiamo a unire come sempre nel [binomio] amore-morte, che tutti noi ben conosciamo. Questo più o meno è quello che ho capito oggi.







Il volume raccoglie gli atti del convegno “*Antropologia e Archeologia dell’Amore*” svoltosi presso il Parco regionale dell’Appia Antica dal 26 al 28 maggio 2017, al quale hanno partecipato oltre 80 specialisti afferenti a diversi ambiti disciplinari, nello spirito che ha sempre contraddistinto la serie di incontri di “*Antropologia e Archeologia a confronto*” giunta alla sua IV edizione.

Al centro della discussione tra antropologi (fisici e culturali) e archeologi è stata in questa occasione la nozione stessa di *amore*, affrontata in una prospettiva critica e problematica in rapporto sia alla sfera umana che a quella *divina* o, più latamente, *materiale*, e indagata anche tenendo conto delle modalità attraverso le quali, in una data cultura, essa può essersi diacronicamente e sincronicamente definita e trasmessa fino ad approfondire le eventuali dinamiche che possono, nel tempo, aver contribuito più o meno consapevolmente a modificarla o alterarla in seguito al confronto o all’incontro con altre culture. A tal fine e per gli scopi precipui di questo incontro, con il concetto di *amore* si è inteso latamente e traslatamente l’intero ventaglio di percezioni emozionali, affettive e sessuali che può variamente connotare l’esperienza umana, dalle prime fasi in cui si definisce e si esprime l’identità di genere a quelle in cui maturano gli istinti e le inclinazioni sessuali, senza tralasciare la sfera dei sentimenti astratti (desiderio, infatuazione, sogno, nostalgia) o trascendenti (venerazione, devozione, consacrazione, culto, preghiera) che possono costituire parte integrante e, a volte, esclusiva dell’esperienza amorosa. Sul piano specificamente sessuale, l’incontro non si è posto l’obiettivo di approfondire i molteplici e senza dubbio interessanti temi correlati alla meccanica o all’estetica del sesso, quanto piuttosto le dinamiche culturali, ideologiche, rituali, relazionali e antro-poietiche che possono contraddistinguere, influenzare e indirizzare le forme e i modi in cui l’amore può essere – passivamente o attivamente – esperito o negato.

I principali tagli tematici indagati nei quasi 60 contributi che compongono il volume e nelle relative discussioni sono stati i seguenti:

- L’idea e la percezione dell’amore
- I gesti, i segni e le espressioni dell’amore
- L’amore e le sue relazioni [“pericolose”]
- I generi dell’amore
- I tempi e i riti dell’amore
- Gli spazi e i luoghi dell’amore

*Valentino Nizzo*: Archeologo senza frontiere (Todi 1975). Da maggio 2017, in seguito a una selezione internazionale, dirige il Museo Nazionale Etrusco di Villa Giulia di Roma. Ha conseguito nel 2007 il PhD in Etruscologia presso la “Sapienza” Università di Roma e, nel 2013, un post-dottorato presso l’Istituto Italiano di Scienze Umane di Firenze pubblicandone i risultati nel volume *Archeologia e Antropologia della Morte: Storia di un’idea* (Bari 2015). Dal 2014 è abilitato come professore associato di archeologia e nel 2018, come esperto di alta qualificazione, ha insegnato Museologia presso l’Università di Udine. È ideatore e direttore scientifico della Collana *Antropologia e Archeologia a Confronto*. Ha all’attivo quattro monografie e la curatela di 9 volumi, per un totale di oltre 150 pubblicazioni scientifiche e di alta divulgazione. I suoi interessi si incentrano sulle problematiche storiche, artistiche e della cultura materiale delle civiltà etrusco-italiche, sulla prima colonizzazione greca, sul confronto tra archeologia e antropologia, oltre che, in generale, sui più vasti temi dell’ideologia funeraria, della storia dell’archeologia e sui meccanismi e i valori sociologici della comunicazione museologica e archeologica.

€ 139,00

(Costo dei 2 tomi indivisibili)



ISBN 978-88-946182-1-1



9 788894 618211