

“THE LAND OF THE DEAD...”: UNO SGUARDO DAL PONTE SU “L’UOMO DI MARE” DI TARQUINIA*

Valentino Nizzo

“The land of the dead is always ‘other than’ the land of the living. If you can understand the logic of where men place their dead you will begin to understand something about how they perceive themselves”¹.

1. Il paradigma indiziario

I “resti di umanità”² venuti alla luce a più riprese nell’area del “complesso monumentale” di Tarquinia hanno letteralmente rivoluzionato le nostre conoscenze in merito alla percezione e alla gestione del sacro nell’Etruria protostorica, schiudendo orizzonti inediti per l’interpretazione della presenza di “sepulture” in contesti

* Sono sinceramente onorato di essere stato incluso tra i commentatori di un volume (BONGHI JOVINO 2017) che suggella una delle imprese più importanti dell’archeologia italiana dell’ultimo secolo. Densa di colpi di scena come un giallo d’altri tempi, ma sempre condotta con una “serenità” metodologica e interpretativa che trova rari riscontri nel panorama nazionale e internazionale. Mi fa dunque piacere poter essere un piccolo tassello in questo complesso ingranaggio che ha il merito come pochi altri di aver traghettato l’archeologia in una dimensione più “umana”, intendendo quest’ultimo termine nell’accezione antropologica più ampia che è possibile attribuirgli.

¹ LEACH 1977, pp. 171-173.

² FAVOLE 2003.

abitativi³. Ma tale rivoluzione è stata possibile solo grazie alla straordinaria accuratezza degli scavi e alla loro altrettanto esemplare edizione; imprese condotte sin dal principio con una rara apertura interdisciplinare che ha consentito di recuperare e documentare ogni minimo indizio di una realtà estremamente complessa e stratificata, estesa, nelle sue fasi di vita principali, per oltre cinque secoli. Uno spazio temporale estremamente significativo, caratterizzato per tutta la sua durata da una dialettica coerente e, per molti versi, sorprendente nella gestione degli spazi, la cui spiegazione sembra poter essere ricondotta alla perdurante azione della memoria culturale⁴. Quest'ultima, infatti, sembrerebbe aver guidato nel tempo i gesti di una *performance* rituale a tratti così intensa da aver bisogno di essere sostanziata attraverso il ricorso a sacrifici umani.

L'identificazione di questi ultimi, tuttavia, non è stata esente da criticità, legate non soltanto alle difficoltà esegetiche proprie della documentazione scheletrica, ma anche alle convenzioni interpretative proprie della nostra mentalità, da un lato volta a sopravvalutare ipertroficamente in senso sacrale le testimonianze archeologiche⁵ e, dall'altro, propensa a escludere apoditticamente quanto ritenuto estraneo all'odierno orizzonte esperienziale dell'interprete. Una antitesi per molti versi difficile da conciliare, entro la quale Maria Bonghi Jovino sostenuta dalla sua *équipe* si è mossa con grande sensibilità e raro rigore metodologico, offrendo un quadro dettagliatissimo di tutti i dati disponibili, in modo tale da sottoporli con ammirevole onestà scientifica al vaglio della critica, senza tuttavia rinunciare a scandagliarli nel loro significato più profondo e, per molti versi, scabroso.

Ne è scaturita, quindi, dopo molti anni di riflessione, l'ipotesi interpretativa già anticipata altrove ma discussa con tutto il suo

³ Ancora molto efficace la sintesi interdisciplinare offerta in *Sepolti tra i vivi* 2008; da ultimo, sul tema più generale delle sepolture atipiche cfr. i vari contributi raccolti in NIZZO 2018a, con riferimenti.

⁴ BONGHI JOVINO 2017, p. 13 e NIZZO 2015, *ad indicem* s.v. "Memoria culturale", con riferimenti.

⁵ AMPOLO 2013.

corollario oggettivo di informazioni per la prima volta in modo esaustivo nel volume cui si fa riferimento in questa sede⁶. Un volume perfettamente coerente con quelli che lo hanno preceduto, nel linguaggio e nel metodo, nel quale l'analisi cronotipologica dei materiali archeologici, inserita nel loro più ampio contesto situazionale e relazionale, risulta – com'è giusto che sia – separata dalla loro sintesi interpretativa, in modo tale da conferire a quest'ultima i tratti propri del “paradigma indiziario”⁷, senza tuttavia quella caratteristica assertività a volte imposta nella pratica giudiziaria dalla necessità di individuare *un* colpevole e/o *un* movente.

Il palcoscenico rimane infatti aperto a varie possibili ipotesi, tra le quali l'investigatore/interprete non deve soltanto assumersi l'onere della prova ma ha anche il diritto/dovere di formulare una *sua* ipotesi ricostruttiva, esaminando con grande responsabilità tutte le fonti indiziarie disponibili e procedendo a un loro serrato riscontro critico.

Come penso sia presupposto dal gradito invito, nell'approcciarmi al volume e al con-testo che esso descrive cercherò di offrire alcuni spunti di lettura imperniati prevalentemente sulla prospettiva che da alcuni anni sto cercando faticosamente di approfondire, nel tentativo di avviare un confronto, per quanto possibile dialettico, tra

⁶ Da ultimo: BONGHI JOVINO 2007, EAD. 2008, EAD. 2009, EAD. 2017, EAD. 2018 e, per la disamina antropologica, MALLEGNI, LIPPI 2008. A questi articoli e al volume oggetto della presente discussione (BONGHI JOVINO 2017), ove non diversamente indicato, si fa riferimento in questa sede per tutti i dati contestuali e interpretativi che saranno approfonditi nel testo che segue.

⁷ Modello richiamato in sede di discussione anche da Mario Torelli, riprendendo la definizione elaborata dallo storico italiano Carlo Ginzburg per descrivere il metodo critico di Giovanni Morelli in campo artistico: parafrasando Freud, il paradigma indiziario è “la proposta di un metodo interpretativo imperniato sugli scarti, sui dati marginali, considerati come rivelatori. Considerati di solito senza importanza, o addirittura triviali, ‘bassi’, essi forniscono la chiave per accedere ai prodotti più elevati dello spirito umano” (C. GINZBURG, “Spie. Radici di un paradigma indiziario”, in C. GINZBURG, *Miti, emblemi e spie*, Torino 1986, p. 164).

archeologia e antropologia nelle loro multiformi ramificazioni.

2. Resti di umanità

Sono passati oltre quaranta anni da quando il celebre antropologo britannico Edmund Leach, tracciando le conclusioni di uno dei primi simposi dichiaratamente dedicati al confronto tra archeologia e antropologia⁸, evidenziava con la frase citata in epigrafe quello che senza dubbio costituisce uno degli aspetti più rilevanti e intriganti dell'antropopoesi: la definizione del rapporto tra i viventi e i loro morti.

Come ho cercato altrove di evidenziare ricostruendo in una prospettiva per quanto possibile interdisciplinare le molteplici ramificazioni della riflessione teorica su tali problematiche⁹, la questione è di grande complessità, anche se può essere fondata su una domanda almeno in apparenza semplice e dal sapore vagamente shakespeariano:

“Seppellire o non seppellire? Questo è il problema!”¹⁰.

Come aveva sagacemente argomentato Leach nella sede citata, la domanda da porre ogni qual volta ci si confronta con il tema della percezione della morte in una data società non dovrebbe mai vertere prevalentemente sulle caratteristiche specifiche delle loro sepolture (come avviene solitamente in campo archeologico) quanto, piuttosto, sull'opposizione di fondo tra la scelta di pratiche che potevano *prevedere* o *non prevedere* il ricorso a una sepoltura formale.

Vi sono infatti innumerevoli esemplificazioni di rituali funebri anche molto complessi che non prevedono alcuna forma di

⁸ SPRIGGS 1977. Per la ricezione e rielaborazione delle tesi di Leach in ambito archeologico cfr. NIZZO 2015, pp. 197-204 e *ad indicem s.v.* “E. Leach”, con riferimenti.

⁹ NIZZO 2015 e, per un quadro aggiornato, i vari contributi raccolti in NIZZO 2018a, 2018b, 2018c.

¹⁰ Cfr. in proposito anche LANERI 2008, pp. 9-10, con il commento di NIZZO 2015, pp. 453-454 e pp. 493 ss.

seppellimento¹¹ e, conseguentemente, possono essere destinati a non lasciare tracce riconoscibili archeologicamente, pur presupponendo una esplicita intenzionalità e un metodo più o meno accurato e articolato nella gestione del cadavere.

Quest'ultimo punto è particolarmente rilevante per i fini della nostra discussione. Infatti, in assenza di testimonianze dirette¹², a monte dell'interpretazione del significato (funzionale o simbolico) da attribuire al rinvenimento di un qualsivoglia "resto di umanità" dovrebbe sempre essere presupposta e attentamente vagliata l'intenzionalità o meno della loro deposizione.

Circostanza apparentemente superflua in contesti caratterizzati da una prevalente connotazione funeraria ma tutt'altro che scontata in situazioni nelle quali la funzione insediativa è quella dominante.


AmMESSO che la società oggetto di studio prevedesse o ammettesse una distinzione/separazione così netta tra i due ambiti. Aspetto sul quale la critica storica ha cominciato a soffermarsi almeno dall'epoca di Fustel de Coulanges, tentando di istituire una concatenazione più o

¹¹ Poiché prevedono, ad esempio, l'esposizione, l'abbandono, la cremazione o il cannibalismo del cadavere. Per richiamare una forma moderna di esposizione prossima alla nostra mentalità e al nostro immaginario seppure estremizzata, basti pensare ai corpi mummificati di santi o beati custoditi ed esibiti all'interno delle nostre chiese.

¹² Di tipo testuale o iconografico, purché "interne" e "sincroniche" alla realtà oggetto di osservazione, circostanza sostanzialmente impossibile al livello cronologico e geografico oggetto di esame in questa sede, cui ci si è spesso approcciati richiamando fonti ritenute "etnocentricamente" coerenti, come ad esempio quelle latine, in una prospettiva non troppo distante dall'"etnocentrismo critico" di matrice demartiniana (NIZZO 2015, pp. 85-89 e *ad indicem s.v. "etnocentrismo critico"*), la quale, tuttavia, laddove postula una sorta di continuità/persistenza concettuale (o mnemonica) in tali testimonianze, non sempre tiene conto dei metodi, delle potenzialità e/o, soprattutto, delle criticità del comparativismo analogico in campo antropologico pur adottandolo più o meno inconsapevolmente come presupposto interpretativo (*ibidem, s.v. "comparazione / analogia etnografica"*).

meno diretta tra lo sviluppo nel mondo occidentale di “modelli rituali” come quelli funerari e l’origine di “modelli politici” come quello urbano, legato naturalmente alla sua definizione in senso concettuale oltre che spaziale¹³.

Dando per assodata o, comunque, in via di “formazione” tale demarcazione per il contesto dell’“uomo di mare” di Tarquinia¹⁴, non si può fare a meno di convenire con l’Editrice nell’acquisire come primo presupposto della sua “*eccezionalità*” tale localizzazione e la presenza nella medesima area di altri 9 individui, la cui “*deposizione*” risulta scaglionata in un lasso di tempo che va dalla fine del IX alla metà del VI sec. a.C.

L’enfasi che abbiamo voluto dare ad alcune parole attraverso l’uso congiunto del virgolettato e del corsivo è correlata alla connotazione interpretativa che esse preventivamente presumono. Non si tratta, quindi, di termini neutri, ma di constatazioni che necessitano di una argomentazione supplementare per poter essere **acquisite**  ali.

In questa sede, ovviamente, è necessario dare per acquisiti i dati e gli spunti esegetici relativi a ciascuna di queste “*deposizioni*”, per cercare di soffermare nello specifico l’attenzione sul defunto oggetto del volume e sul suo possibile significato in relazione al più ampio contesto in cui è inserito.

3. I confini dell’identità

In modo più o meno consequenziale, infatti, la definizione dello spazio insediativo/cittadino implica anche quella delle prerogative del “corpo civico” di riferimento, le cui caratteristiche possono intrecciarsi con quelle relative alla concezione stessa della “personalità” di un dato individuo, nella sua dimensione singola e, ancor più, in quella

¹³ NIZZO 2015, *passim*; NIZZO 2016.

¹⁴ Dato il carattere indiscutibilmente “abitativo” del luogo di rinvenimento e la chiara definizione degli spazi funerari tarquiniesi all’epoca della sua deposizione, nel terzo quarto dell’VIII sec. a.C. Per una sintesi aggiornata e accuratissima dello sviluppo topografico di Tarquinia cfr. MARZULLO 2018.

collettiva. Concetti antropologici, questi ultimi, tutt'altro che scontati, poiché coinvolgono il tema della costruzione e percezione dell'“identità”, oggetto negli ultimi decenni di una serrata critica relativizzante, alla quale ha dato un apporto particolarmente significativo ed efficace l'antropologo italiano Francesco Remotti¹⁵.

L'inclusione di un individuo in un dato corpo sociale, infatti, è un processo estremamente articolato, i cui riflessi a posteriori, in assenza di fonti alternative a quelle archeologiche, possono essere criticamente desunti dall'osservazione delle dinamiche correlate al trattamento dei suoi resti funerari, come traspare efficacemente dalle frasi di Leach sopra citate.

Il discrimine per la percezione collettiva di un individuo come tale, dunque, può essere riflesso dalla sua aggregazione o meno al corpo sociale e, di conseguenza, al suo eventuale riflesso funerario. Una circostanza che fa sì, ad esempio, che, nelle società ad economia prevalentemente agricola e, dunque, generalmente più arcaiche, i neonati e i bambini al di sotto di una determinata fascia di età (solitamente compresa tra i 3 e i 4 anni), siano sovente esclusi dagli spazi destinati al seppellimento collettivo, per ragioni molteplici che, tuttavia, hanno tra i loro possibili presupposti il mancato raggiungimento dei “requisiti sociali” di base. Venendo considerati, dunque, come “non-individui”, il trattamento funerario dei loro corpicini può ammettere o prevedere più o meno obbligatoriamente delle “eccezioni” rispetto a quello riservato agli adulti, i cui riflessi possono essere colti in negativo attraverso la loro scarsa visibilità e rappresentatività demografica nel campione funerario rispetto al dato biologico atteso, come si è da tempo ampiamente evidenziato¹⁶.

Un dato che può essere in parte alterato dalle dinamiche tafonomiche che spesso rendono assai sfuggente la percezione dei neonati in corso di scavo, per ragioni connesse sia alla maggiore fragilità dei loro resti scheletrici sia alla loro minore riconoscibilità; situazione frequente in contesti funerari ma ancor più comune in

¹⁵ REMOTTI 2010, 2013, 2018.

¹⁶ NIZZO 2011 e, da ultimo, i vari contributi raccolti in TABOLLI 2018.

quelli abitativi. Sotto quest'ultimo punto di vista, tuttavia, la qualità e le caratteristiche pedologiche dello scavo dell'*area sacra* di Tarquinia, offrono un quadro sufficientemente chiaro ed esaustivo, nel quale – se si prescinde al momento dagli altri aspetti potenzialmente “rituali” che paiono caratterizzare alcuni di essi – il rinvenimento di infanti non costituisce di per sé un tratto di eccezionalità, ma appare piuttosto coerente con la situazione attestata in altri contesti insediativi coevi dell'Italia centrale tirrenica.

In culture come quella in discussione, nelle quali sussiste una definizione spaziale più o meno netta e rigorosa delle aree connotate come funerarie, dunque, un tratto di indubbia eccezionalità è costituito dalla presenza in uno spazio insediativo di defunti di età tale da consentire di definirne in termini sociologici e/o, come vedremo, almeno oppositivi il perimetro identitario.

Se, infatti, poteva essere lecito o, in alcuni casi, obbligatorio “smaltire” l'elevatissimo numero di neonati morti prematuramente con pratiche che potevano anche assimilare i loro resti a dei meri “rifiuti” senza prevedere alcuna loro gestione rituale in termini funerari, ciò doveva essere materialmente e concettualmente più difficile nel caso di soggetti di età più matura o adulta¹⁷.

Eccezion fatta per tutta una serie di casi la cui “atipicità” è tale da necessitare di un preventivo approfondimento critico, sia sul piano metodologico che su quello interpretativo.

Come si è accennato, il rinvenimento di resti umani dovrebbe sempre presupporre una valutazione preventiva del loro carattere “funzionale”, volta a definire l'intenzionalità o meno della loro localizzazione/deposizione e, di conseguenza, la loro eventuale connotazione rituale in senso funerario. Ritrovamenti eclatanti come quello della “mummia del Similaun” hanno fatto epoca e hanno senza dubbio contribuito, almeno nel nostro continente, a traghettare in campo archeologico una più compiuta percezione della rilevanza

¹⁷ Circostanza estranea in apparenza al nostro comune sentire ma, purtroppo, ancora oggi ricorrente, come traspare dal clamore mediatico sovente connesso al rinvenimento di neonati nella spazzatura. Sulla questione cfr. più in dettaglio tra breve con riferimenti.

dei metodi dell'antropologia forense, negli ultimi anni ulteriormente potenziati dall'approccio archeotomatologico della scuola francese facente capo al magistero di Henri Duday¹⁸.

L'individuazione delle eventuali logiche esistenti nella demarcazione spaziale tra le aree riservate ai viventi e quelle invece destinate ai defunti nelle comunità di volta in volta oggetto di studio è, come si è visto, un fondamentale ausilio per la definizione del paradigma indiziario. Ma la comprensione dell'intenzionalità della deposizione, di per se stessa, non è una prova sufficiente per definirne senza ombra di dubbio il prevalente carattere funerario¹⁹.

La manipolazione di un cadavere e la sua collocazione in un dato spazio, infatti, possono non aver alcun intento rituale, ma essere semplicemente correlate ai problemi posti dalla sua gestione e, in particolare, all'inderogabile necessità igienica di "smaltirli" prima che i processi tanatometamorfici possano avere conseguenze indesiderate sui sopravvissuti²⁰. Le situazioni che si verificano in seguito a catastrofi naturali, epidemie o guerre o quelle ancor più drammatiche descritte all'indomani della tragedia dell'olocausto da Primo Levi in *Se questo è un uomo* (1947) sono tutte valide esemplificazioni della questione. Ma a queste eventualità molte altre possono aggiungersene, legate ad esempio, al caso o alla volontà di un delitto, con tutte le sue possibili ripercussioni connesse all'esigenza o meno di occultare il cadavere. Tutti casi in cui all'intenzionalità o alla casualità dell'abbandono può contrapporsi una specifica e meditata esigenza di manipolare il cadavere per fini alternativi a quelli rituali e/o funerari. Ma, come evidenzia compiutamente il caso tarquiniese in oggetto, vi sono circostanze in cui la ritualità agisce in forme alternative a quelle funerarie, con esiti che, tuttavia, possono anche apparire nei loro risultati materiali complementari, almeno a livello archeologico: il sacrificio umano.

¹⁸ DUDAY 2006.

¹⁹ DUDAY 2018.

²⁰ NIZZO 2018e.

4. Catalogare l'atipicità: regole e alternative dell'eccezione

Le tombe, infatti, lungi dall'essere una risposta passiva a un'esigenza apparentemente occasionale come la morte, sono anch'esse uno strumento di comunicazione, asservito alle esigenze dei vivi piuttosto che alle necessità dei defunti e, in quanto tali, necessitano di un processo interpretativo che ne definisca il significato nei diversi piani espressivi possibili (funzionali, simbolici, ideologici, politici ecc.), tenendo conto sia di chi lo veicolava che di quanti dovevano e/o potevano riceverlo, ricodificandolo, reinterpretandolo e/o, addirittura, reinventandolo col passare del tempo.

Come si è accennato, sotto tale prospettiva l'osservazione e l'interpretazione della cosiddetta *devianza funeraria* può diventare dunque uno strumento di straordinaria rilevanza euristica per tentare di comprendere le dinamiche identitarie che potevano agire all'interno di una società, determinando la percezione collettiva dei singoli e le modalità, le regole e/o i filtri simbolici attraverso i quali una data comunità decideva di rappresentare se stessa almeno limitatamente alla sua proiezione funeraria.

Un terreno insidioso e complesso nel quale, sin dalla seconda metà degli anni '80, ha tentato di cimentarsi abilmente Ian Morris, nel fortunato saggio *Burial and Ancient Society: The Rise of the Greek City-State* del 1987²¹, nel quale la raccolta sistematica della documentazione funeraria veniva utilizzata come base per una ricostruzione piuttosto accurata dell'evoluzione nella lunga durata delle pratiche funebri nel periodo che precedette e seguì la formazione in Grecia delle prime Città-Stato. La sintesi che ne scaturì risultava assai efficace sul piano teorico, anche in virtù della capacità di conciliare l'approccio analitico tipicamente processuale

²¹ MORRIS 1987. Sulla questione ci permettiamo ancora una volta di rimandare a quanto si è già avuto modo di scrivere in altre sedi, con i riferimenti ivi citati: NIZZO 2015, pp. 257-267 e *ad ind. s.v.* "Morris, I.", NIZZO 2016, pp. 119-127.

con il relativismo contestualizzante della critica postprocessuale. Pur con molti limiti, la ricostruzione di Morris contribuì a portare all'attenzione della critica archeologica di matrice classicista gli strumenti dell'indagine demografica, mettendo contestualmente in evidenza l'importanza della commisurazione statistica di parametri quali l'integrazione e/o la discriminazione funeraria (in termini di *social inclusion/exclusion*), come strumento cardine per una ricostruzione critica e analitica dell'evoluzione di una necropoli e, conseguentemente, della società che ne è l'espressione.

Affinché, tuttavia, sintesi e sperimentazioni di questo tipo possano mirare ad avere una qualche attendibilità storica appare sempre di più imprescindibile l'esigenza di estendere il campo di indagine anche al di fuori degli spazi funerari socialmente riconosciuti, per cercare di avere un quadro per quanto possibile esaustivo sia dell'effettiva rappresentatività del campione funerario che degli eventuali criteri che potevano regolamentare l'accesso alla sepoltura formale. Una indagine che, come si è detto, deve tener conto in modo altrettanto sistematico degli strumenti euristici propri dell'indagine archeoanatomologica e paleobiologica senza i quali risulta impossibile pervenire a un corretto inquadramento dell'identità biologica e sociale del defunto o verificare criticamente se le modalità adottate per il suo trattamento funerario implicino o meno atteggiamenti *mortificanti*, in grado di indiziare l'effettiva esistenza di forme di discriminazione/emarginazione anche all'interno di aree destinate al seppellimento formale.

Negli ultimi anni, sul piano dell'ermeneutica archeologica, l'affinamento dei metodi di scavo e di analisi combinato con i risultati dell'approccio postprocessuale ha consentito di cogliere non solo l'estrema permeabilità simbolica del gesto funerario ma anche tutte le sue anomalie ed eccezioni, dalla "negazione" psicologica e comportamentale del lutto fino all'estremo annichilimento materiale del cadavere nella "non sepoltura" o, come si è visto, nel suo vero e proprio "rifiuto".

Le radici antropologiche di quest'ultimo atteggiamento sono state

assai ben delineate da Adriano Favole e Francesco Remotti²², soprattutto per quelle civiltà in cui, a fronte di una gestualità funeraria codificata e condivisa, la negazione della sepoltura si configura come una scelta discriminante, strettamente legata alle connotazioni sociali, identitarie o, anche, biologiche del defunto, in relazione alla sua età, sesso, religione, origine etnica, salute, condizione etica o mentale e, in generale, a tutti quegli attributi che lo rendono “diverso” rispetto al sentimento prevalente di umanità/civiltà.

Un trattamento funerario discriminato può configurarsi come tale, dunque, nel momento in cui l’individuo che ne è contraddistinto viene ritenuto estraneo alla comunità e, quindi, anche ai suoi “meccanismi rituali”. Tale constatazione necessita, ovviamente, di un’ulteriore contestualizzazione volta, da un lato, alla definizione dello *habitus* sociale (in senso bourdieuano) della realtà in esame e, dall’altro, all’identificazione delle ricorrenze rituali che contraddistinguono all’interno di quella medesima civiltà il trattamento funerario dei defunti, per verificare, ad esempio, se la loro assimilazione a ciò che si tende a considerare generalmente (e, molto spesso, dispregiativamente) come un “rifiuto” vada intesa effettivamente come un atteggiamento punitivo o se, invece, debba piuttosto essere ritenuta una prassi ritualmente codificata e accettata, come sono andate evidenziando in parallelo negli ultimi decenni la riflessione antropologica e quella archeologica, soffermandosi sull’evoluzione stessa del concetto di “rifiuto/scarto/frammento” e sul suo progressivo relativizzarsi nel corso del tempo²³. L’interprete si trova dunque ad agire su almeno due livelli distinti, la combinazione dei quali

²² Cfr., in particolare, FAVOLE 2003, REMOTTI 2006, REMOTTI 2018a. Per una sintesi dei punti cardine della loro riflessione ci permettiamo di rinviare a NIZZO 2015, pp. 486-499 e, da ultimo, ai contributi raccolti in NIZZO 2018c, IV sessione (con particolare riferimento a NIZZO 2018e, per un tentativo di trasposizione pratica all’archeologica delle teorizzazioni remottiane).

²³ NIZZO 2015, pp. 464-474 e 513-515, con riferimenti e, da ultimo, i vari contributi editi in NIZZO 2018a e NIZZO 2018b, con particolare riguardo per la I e la II sessione.

rappresenta l'unico metodo efficace per individuare le eventuali deviazioni dalla norma comportamentale e, possibilmente, per tentare di spiegarne le ragioni.

Talvolta i due livelli possono coincidere per cui a un trattamento differenziato in vita ne corrisponde uno più o meno speculare in morte. È chiaro che, per quelle civiltà senza scrittura o fonti alternative a quelle archeologiche, la dimensione funeraria è l'unica che può consentire di accedere in modo sufficientemente perspicuo anche alla sfera del quotidiano. Su quest'ultimo aspetto verte il dibattito interpretativo tra l'approccio tipicamente isomorfo di matrice processuale e quello tendenzialmente relativistico postprocessuale. Se, tuttavia, l'analisi si sofferma solo sulla sfera della morte, il discorso nel suo insieme risulta complessivamente meno aleatorio, lasciando a un livello di decodifica superiore l'eventuale trasposizione *anche* nella sfera quotidiana di un atteggiamento deviante archeologicamente e/o etnograficamente riscontrato in quella funebre. Il tutto, ovviamente, a patto di non trarre dalle pratiche o dagli usi funerari ricorrenti nella nostra civiltà il punto di riferimento per l'individuazione del "discrimine" o della "devianza" nelle comunità del passato.

L'abilità, anche in questo caso, consiste nell'esatta ricomposizione della "stratigrafia" dei gesti e nell'individuazione o meno della loro intenzionalità. Se, infatti, è abbastanza chiara la volontarietà che può celarsi in una deposizione secondaria a cremazione (qualora essa, naturalmente, sia il frutto di un gesto funerario consapevole), risulta ben più difficoltoso riconoscere le dinamiche formative di una inumazione secondaria, ancor più se multipla o collettiva, soprattutto in quei casi in cui l'archeologia si trova di fronte a un quadro incompleto, di cui è noto soltanto l'atto terminale e di cui è possibile cogliere solo a tratti la complessità.

Ciò vale, naturalmente, ancor di più in quei casi in cui l'anomalia predomina sulla norma e la ripetitività solitamente sottintesa al gesto rituale si sostanzia per tramite di una sua più o meno diretta inversione, dando luogo a ciò che la critica ha cominciato a definire *deviant burial* o, con una perifrasi senza dubbio più efficace e corretta, *sepoltura anomala*. Ma anche la chiave per la decodifica

della “devianza” o della vera e propria assenza intenzionale di una deposizione formale passa attraverso l’individuazione della presenza o dell’assenza di “gesti” e la ricostruzione della loro inequivoca casualità o volontarietà.

Uno degli aspetti più complessi dell’archeologia funeraria, infatti, è quello in cui i codici della ritualità vengono intenzionalmente posti in discussione e le logiche che solitamente presidono alle dinamiche della morte appaiono invertite o, più o meno deliberatamente, ignorate.

Una estensiva ricognizione della ormai sterminata letteratura prodotta sul tema ha consentito di formulare un quadro di sintesi delle principali forme di “atipicità” riscontrate e riscontrabili, spesso tra loro interrelate, ciascuna delle quali, soprattutto nell’ultimo decennio, è stata oggetto di puntuali approfondimenti da parte di specifici filoni di studio, volti a indagare i modi in cui tale atipicità veniva percepita e, più o meno conseguentemente, riflessa nella sepoltura in relazione alle circostanze della morte, alle caratteristiche del defunto o a quelle del rito.

L’“anomalia” del trattamento, infatti, può essere totalmente svincolata dall’identità e dalla condizione dei defunti, come conseguenza di fattori accidentali esterni (guerra, epidemie, omicidi, incidenti, eccidi, malattie ecc.), tali da scardinare le logiche del rito dando luogo, per necessità o, anche, per scelta, a comportamenti anomali (la “*morte atipica*”)²⁴.

Nella seconda fattispecie l’“anomalia” può invece contraddistinguere isomorficamente il defunto nella vita come nella morte (“*defunto atipico*”), per effetto di una serie di caratteristiche innate che, agli occhi della comunità, lo rendevano “diverso”, facendo sì che fosse “discriminato” anche nella sfera funeraria; in altri casi, invece, tale percezione poteva essere limitata alle sole fasi terminali della vita, per la comparsa di connotati “diversificanti” tali da escluderlo, concettualmente e materialmente, dalla sfera comunitaria, fino a decretarne la stessa uccisione; una circostanza,

²⁴ NIZZO 2015, pp. 527-530.

quest'ultima, che poteva aver luogo anche in contesti connotati sacralmente e tali da consentire di assimilare la vittima a un "capro espiatorio"²⁵.

L'ultima categoria, infine, è quella in cui i tratti dell'anomalia sono prevalentemente assorbiti dal rito ("*rito atipico*"), in forme spesso esplicite e tali, comunque, da lasciar presupporre l'esistenza di una "ritualità deviata", palesemente mortificante, connessa a credenze e superstizioni che, spesso, potevano agire all'esterno dei formalismi della cerimonia funebre, dando luogo a interventi postdeposizionali finalizzati a reprimere l'influenza nefanda del morto. In molti casi la necrofobia che li contraddistingue poteva essere connessa a fattori comuni alle due categorie precedentemente citate, ma non mancano episodi in cui tali atteggiamenti risultano completamente disgiunti dai connotati specifici del defunto o della sua morte, per trovare spiegazione nella paura esercitata dalla morte stessa e dai fenomeni tafonomici ad essa correlati, costringendo i sopravvissuti a macabri interventi profilattici sul cadavere. In questa fattispecie, seppure un po' forzatamente, possono essere fatte rientrare anche tutte quelle circostanze di "disturbo\intervento" estranee ai meccanismi funerari codificati dal rito, come, ad esempio, la necromanzia, la necrofilia e, in generale, tutte quelle forme di "dialogo/interazione" con i morti che divergono dalle costumanze codificate nella società oggetto di specifica osservazione²⁶.

Sono consapevole che le tre possibili forme di atipicità sopra tratteggiate non possono dar conto esaustivamente della complessità della realtà; tuttavia, ritengo che, nell'ambito di una indagine estensiva dei comportamenti funerari di una data società, anche sulla lunga durata, l'osservazione di eventuali atteggiamenti atipici possa consentire di ricostruire le logiche simboliche del rito anche attraverso le sue eccezioni. Purché l'analisi cerchi di tener conto – a partire da una prospettiva demografica di più ampio respiro e con l'ausilio degli strumenti metodologici dell'archeotanatologia e di

²⁵ NIZZO 2015, pp. 530-536.

²⁶ NIZZO 2015, pp. 536-542.

quelli critici dell'antropologia culturale – di tutte le evidenze che contribuiscono a rendere tale il “paesaggio del rito”²⁷, anche al di fuori degli spazi codificati come funerari, ammesso che tale distinzione esista, soffermando l'attenzione in particolare sull'esistenza o meno di pratiche discriminanti e/o di meccanismi di inclusione/esclusione, emarginazione o segregazione.

Un approccio per quanto possibile interdisciplinare è l'unico che può consentire di penetrare e comprendere le dinamiche che accompagnano una morte, senza mai dare per scontato che essa sia sempre assoggettata a specifiche logiche simboliche, poiché la predisposizione di un “segno” può necessitare di qualcuno che lo interpreti contestualmente alla sua emissione o anche dopo di essa.

La morte, in quanto tale, può anche non presupporre alcun “segno” o alcun messaggio, come dimostrano tutti quei casi in cui essa viene intenzionalmente o colposamente inferta, dando luogo a contesti che nulla hanno di funerario poiché non prevedono alcun comportamento rituale, quali gli omicidi, le guerre o qualunque forma di epidemia o catastrofe naturale o provocata dall'uomo. L'abilità dell'interprete sta nella sua capacità di prevedere anche possibilità di questo tipo, tanto crudeli quanto profondamente connaturate all'agire umano. L'individuazione di qualche forma di “ritualità” e la ricognizione dell'esistenza o meno di una gestualità funeraria sono solo alcune delle possibili chiavi di lettura per procedere a una ricostruzione del passato che sappia coglierne criticamente l'essenza in positivo così come in negativo, senza rimuovere più o meno inconsciamente quelle aberrazioni che hanno da sempre contraddistinto il nostro *In-der-Welt-sein* (“*essere-nel-mondo*”).

²⁷ Per un quadro di sintesi sul significato di tale espressione cfr., da ultimo, NIZZO 2018b, con particolare riguardo per l'introduzione e i contributi editi nella III sessione.

5. L’“uomo di mare” di Tarquinia: un tentativo di analisi [post-]strutturale

Come si è visto, in questa direzione si è sin da subito mossa l’analisi del caso in discussione, ponendo in evidenza tutti quegli elementi contestuali, tafonomici e antropologici che rendono estremamente probabile se non proprio certa la sua interpretazione come un sacrificio umano, oggetto di una peculiare attenzione rituale anche nei secoli successivi alla sua deposizione, come parrebbe dimostrare la straordinaria coincidenza tra il luogo del suo seppellimento e l’inconsueta collocazione a distanza di circa due secoli, quasi sulla stessa verticale, di un ceppo di àncora.

Riperkorrendo il quadro sopra tracciato, proverò ad applicare al contesto in esame i parametri oppositivi sin qui delineati, tentando al contempo di codificarne i caratteri in una prospettiva che, a prima vista, potrebbe apparire di matrice strutturalista e processuale per l’applicazione ad esso del metodo dell’analisi componenziale²⁸ (Tabella 1) ma che, nel suo insieme, trae sostanza dalla riflessione post-strutturalista propria dell’antropologia simbolica e interpretativa e che, per loro tramite, è divenuta patrimonio dell’archeologia postprocessuale.

L’“uomo di mare” è un individuo di sesso maschile, età adulta (30-

²⁸ NIZZO 2015, pp. 119-120 e *ad indicem s.v.* “*analisi componenziale*” con riferimenti. Nella tabella (volutamente semplificata all’estremo) sono state inserite anche le altre sepolture dell’area sacra, estrapolando senza commentarle in questa sede le informazioni di base relative a ciascuna di esse. Com’è prassi dell’analisi componenziale, l’assenza/presenza o l’indifferenza (non riconoscibilità) rispetto a un dato carattere, sono riportate in termini oppositivi con l’ausilio, rispettivamente, dei simboli - \ + \ -/+. Tra le abbreviazioni utilizzate, tutte facilmente intuibili: I= Inumazione; C= Cremazione (non attestata); E= Est (orientamento della testa); M= Sesso maschile, F= Sesso femminile, N.Id.= Sesso non identificato; inf=Infante, b=Bambino, adu=adulto (seguito ove possibile dall’età in anni).

35 anni), inumato in posizione supina, con orientamento del capo verso est, all'interno di una cavità naturale leggermente rimaneggiata per adattarla agli scopi funerari e poi riempita di terra, circostanza che ha impedito la dislocazione delle ossa. Tali caratteristiche testimoniano con chiarezza l'intenzionalità del seppellimento (+), nonostante la sua collocazione in un contesto insediativo (+), come si è visto, già di per se stessa anomala per un soggetto morto in età adulta.

La deposizione risultava priva di corredo formale (-) e non sembra essere stata mai direttamente interessata da pratiche funerarie (-), sebbene possa essere legittimo ipotizzare che la collocazione sopra di essa del menzionato ceppo di àncora abbia avuto anch'essa un carattere intenzionale, da porre in relazione, forse, con la preservazione della memoria culturale dell'esistenza in quell'area di una sepoltura sacralizzata²⁹. Significativa, tuttavia, risulta la collocazione sul torace del defunto, prima della chiusura della fossa, di alcuni frammenti di un'olla "euboica" databile entro il 770/740 a.C.; un gesto che agli occhi degli astanti doveva avere plausibilmente un carattere simbolico e/o forse 'rituale' (+), ma che non è possibile stabilire con certezza se fosse indirizzato al defunto³⁰ e/o fosse proprio del "processo" sacrale al quale era stato sottoposto³¹.

L'assenza di atteggiamenti di venerazione o compianto convenzionali – comune apparentemente a tutte le deposizioni rinvenute nell'area³² – sembra tuttavia escludere, con un certo grado

²⁹ BONGHI JOVINO 2017, p. 13.

³⁰ Circostanza che, come vedremo tra breve, potrebbe attribuirle dunque un carattere connotativo, come una serie di indizi lascerebbero ipotizzare.

³¹ Ad esempio utilizzandola dopo il sacrificio umano per lo spargimento di liquidi dalle forti valenze rituali, come il vino. Nello stesso lasso di tempo, in contesti greci e, forse, anche indigeni, il vino poteva essere utilizzato ritualmente per lo spegnimento dei roghi delle pire funerarie: NIZZO 2007, p. 38 e nota 149 a p. 211 con bibliografia ivi citata e, da ultimo, NIZZO 2018e, pp. 113 e 116-117.

³² Ma non inconsueta nell'ambito cronologico e geografico in discussione, almeno nel caso delle deposizioni infantili, per le quali l'assenza di corredo

di ragionevolezza, che ad esse potesse essere riconosciuta una connotazione ritualizzata e formale in senso funerario (-). Nel caso in esame tale circostanza è resa particolarmente evidente dalla sommatoria dei tratti di atipicità che caratterizzano il defunto e il suo trattamento.

L'**atipicità della morte** (+) è resa assolutamente evidente dai dati antropologici esaminati e discussi da Francesco Mallegni e Barbara Lippi³³; tracce osteologiche evidenti, infatti, consentono di attribuire le circostanze del decesso a un colpo mortale inferto con grande violenza in corrispondenza del parietale destro. La morte subentrò istantaneamente e non si può escludere che fosse inflitta nel luogo stesso del seppellimento, anche se non sembrano esservi dati certi al riguardo.

L'analisi antropologica, inoltre, ha consentito di far emergere ulteriori tratti di **atipicità**, riferibili sia al **defunto** (+) che alle **circostanze della sua morte** (+). Quest'ultima, infatti, sarebbe avvenuta alcuni mesi dopo (da 3 a 5) uno scontro violento che lo avrebbe ridotto quasi in fin di vita. Tale circostanza ha indotto l'Editrice a ipotizzare ragionevolmente che al momento del decesso l'uomo doveva trovarsi in una condizione di cattività, tale dunque da precludere la sua libertà personale.

Una condizione che potrebbe essere plausibilmente correlata all'origine stessa del defunto che, stando sempre alle determinazioni antropologiche citate, sarebbe da riferire a una "etnia meridionale [...] definibile come mediterranea [...], comunque [...] abbastanza diversa da quella che di solito si coglie sui resti delle popolazioni a cultura etrusca rinvenuti nelle necropoli di Tarquinia"³⁴. Una ricostruzione che sembrerebbe trovare ulteriore conferma in alcuni

e la collocazione in un contesto abitativo costituiscono la norma funeraria più diffusa per questa classe di età. Tuttavia, la peculiarità delle sepolture infantili dell'area sacra di Tarquinia, ad eccezione dell'individuo 6 (il più recente, risalente alla metà del VI sec.), consiste nel fatto che mostrano tutte i segni evidenti di una morte non naturale.

³³ MALLEGNI - LIPPI 2008.

³⁴ Ivi, p. 797, ripresi anche in Bonghi Jovino 2017, p. 19.

tratti patologici quali il riscontro di “una serie di spicole ossee a livello della pianta dei piedi e grumi iniziali di ossa di neoformazione nel condotto uditivo esterno” tali da far “pensare ad una sua attività costante legata alle acque”³⁵.

Il paradigma indiziario si arricchisce dunque di alcuni elementi estremamente significativi sul piano interpretativo, entrambi tali da rendere i connotati “identitari” del defunto “atipici” rispetto a quelli della comunità di riferimento presso la quale venne sepolto. La sua probabile origine allogena e la sua provenienza transmarina (evocata anche dall’*àncora* di due secoli recenziore?), infatti, acquisiscono una coerenza particolarmente significativa se poste in relazione con la condizione di privazione della libertà che sembrerebbe aver caratterizzato i suoi ultimi mesi di vita. L’uomo venuto dal mare, dunque, avrebbe potuto essere oggetto di un trattamento discriminatorio culminato in un vero e proprio sacrificio umano anche in virtù della sua condizione di “non-individuo”, attribuita in molte società arcaiche agli stranieri e/o, come si è visto, a coloro i quali, per particolari condizioni fisiche o sociali, non erano ritenuti parte integrante della comunità. La deposizione sul torace dei frammenti di un’olla euboica sembrerebbe puntare anch’essa in questa direzione, sebbene sia giusto in questo caso assumere una posizione prudente, volta a evitare l’equazione diretta, altrove sin troppo abusata, tra l’origine di un manufatto e quella della persona cui quest’ultimo è a vario titolo correlato.

La sommatoria degli aspetti citati, sembrerebbe dunque confermare il quadro indiziario ipotizzato dall’Editrice, dando all’insieme dei fattori una coerenza davvero esemplare e sorprendente. L’**atipicità del rituale** nel suo complesso³⁶, dunque, essendo quasi del tutto avulsa dai tratti caratterizzanti la sfera delle pratiche funebri, può essere a nostro avviso legittimamente **tipizzata** riconducendola a

³⁵ *Ibidem.*

³⁶ Inclusa anche la dislocazione del defunto in un settore periferico e distante rispetto all’*area alpha* all’epoca in uso, sul quale nella fase successiva verrà significativamente impostata la struttura monumentale dell’*edificio beta*.

un'altra sfera sacrale, quella propria del sacrificio, con tutte le conseguenze storiche, religiose e antropologiche che ne sono state appropriatamente dedotte e alle quali non occorre in questa sede aggiungere altro.

Tarquinia: Area sacra-Complesso monumentale	Connotati generali					Sfera della ritualità							Sfera della tipicità funeraria				Sfera dell'atipicità funeraria			
	Cronologia (a.C.)	Trattamento del cadavere (I/C)		Orientamento	Sesso (M/F/N.id.)	Età (inf/b/adu)	Necropoli	Abitato	Deposizione intenzionale	Carattere rituale	Deposizione non intenzionale	Carattere non rituale	Libagioni o altre pratiche rituali	Carattere funerario	Morte tipica	Defunto tipico	Rituale tipico	Carattere non funerario	Morte atipica	Defunto atipico
Individuo 01: bambino epilettico	IX	I	E	M	b (8)	-	+	+	+	-	-	-	-	+	-	-	+	-	+	+
Individuo 02	VIII	I	N.Id.	N.Id.	inf (feto?)	-	+	+	+	-	-	-	-	-	-/+	-	+	+	-/+	+
Individuo 03	VIII	I	N.Id.	N.Id.	inf	-	+	+	+	-	-	-	-	-	-/+	-	+	+	-/+	+
Individuo 04	VIII	I	N.Id.	N.Id.	inf (feto?)	-	+	+	+	-	-	-	-	-	-/+	-	+	+	-/+	+
Individuo 05: privo del cranio	VI	I	N.Id.	N.Id.	inf	-	+	+	+	-	-	+	-	-	-/+	-	+	+	-/+	+
Individuo 06	VI	I	N.Id.	N.Id.	inf adu	-	+	+	+	-	-	-	-	+	-/+	-/+	+	-	-/+	-/+
Individuo 07	VII	I	E	F	(40)	-	+	+	+	-	-	-	-	+	-/+	-	+	-	-/+	+
Individuo 09: "decapitato"	VII	I	E	M	b (8)	-	+	+	+	-	-	-	-	-	-/+	-	+	+	-/+	+
Individuo 10: "Uomo di mare"	VIII	I	E	M	adu (30-35)	-	+	+	+	-	-	+	-	-	-	-	+	+	+	+

Tabella 1

ABBREVIAZIONI BIBLIOGRAFICHE

AMPOLO 2013

C. AMPOLO, *Il problema delle origini di Roma rivisitato: concordismo, ipertradizionalismo acritico, contesti. I*, in *AnnPisa* s. 5, 5/1, 2013, pp. 217-284.

BONGHI JOVINO 2007

M. BONGHI JOVINO, *A proposito di sacrifici umani e rituali sacri in area mediterranea (Tarquinia) e sepolture in abitato (Italia centro-settentrionale)*, in *AnnFaina* XIV, 2007, pp. 455-475.

BONGHI JOVINO 2008

M. BONGHI JOVINO, *L'ultima dimora. Sacrifici umani e rituali sacri in Etruria. Nuovi dati sulle sepolture nell'abitato di Tarquinia*, in *Sepolti tra i vivi* 2008, pp. 771-793.

BONGHI JOVINO 2009

M. BONGHI JOVINO, *A proposito del bambino epilettico di Tarquinia. Una rivisitazione*, in *Athenaeum* 97, 2009, pp. 471-476.

BONGHI JOVINO 2017

M. BONGHI JOVINO, *L'uomo di mare" di Tarquinia. Un sacrificio umano nel contesto abitativo tra riflessione teorica e documentazione archeologica*, *Tarchna. Suppl.* 5, Milano 2017.

BONGHI JOVINO 2018

M. BONGHI JOVINO, *Defunti atipici a Tarquinia tra archeologia e antropologia. Questioni aperte*, in *NIZZO* 2018a, pp. 130-143.

DUDAY 2006

H. DUDAY, *Lezioni di archeotanatologia. Archeologia funeraria e antropologia sul campo*, Roma 2006.

DUDAY 2018

H. DUDAY, *Sépulture ou non-sépulture? Sépultures “anormales” (“anormales”), morts d’accompagnement, dépôts de relégation, privation de sépulture, cadavres perdus..., ou les difficultés de la notion de norme dans l’archéologie de la Mort*, in NIZZO 2018a, pp. 101-122.

FAVOLE 2003

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

LANERI 2008

N. LANERI (ed.), *Performing death. Social analyses of funerary traditions in the ancient Near East and Mediterranean*, Chicago 2008.

LEACH 1977

E.R. LEACH, *A view from the bridge*, in SPRIGGS 1977, pp. 161-176.

MALLEGNI, LIPPI 2008

F. MALLEGNI, B. LIPPI, *Considerazioni antropologiche sugli inumati nell’area sacra dell’abitato di Tarquinia*, in *Sepolti tra i vivi* 2008, pp. 795-804.

MARZULLO 2018

M. MARZULLO, *Tarquinia. L’abitato e le sue mura: indagini di topografia storica*, Tarchna, Suppl. 8, Milano 2018.

MORRIS 1987

I. MORRIS, *Burial and Ancient Society: The Rise of the Greek City-State*, Cambridge 1987.

NIZZO 2007

V. NIZZO, *Ritorno ad Ischia. Dalla stratigrafia della necropoli di Pithekoussai alla tipologia dei materiali*, Collection du Centre Jean Bérard 26, Naples 2007.

NIZZO 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. Incontro di studi in onore di Claude Lévi-Strauss*, Atti del Convegno Internazionale (Roma 2010), Roma 2011, pp. 51-93.

NIZZO 2015

V. NIZZO, *Archeologia e Antropologia della Morte: Storia di un'idea*, Bari 2015.

NIZZO 2016

V. NIZZO, *L'idea della «città» alle radici della «Storia». Sociologia del confronto fra mondo indigeno peninsulare e mondo egeo all'alba della «colonizzazione»: metodi, problemi e prospettive*, in S. SANCHIRICO, F. PIGNATARO (a cura di), *Ploutos & Polis: aspetti del rapporto tra economia e politica nel mondo greco*, Atti dell'Incontro internazionale di studi (Roma, 20-22 maggio 2013), Roma 2016, pp. 85-155.

NIZZO 2018a

V. NIZZO (a cura di), *Archeologia e antropologia della morte: 1. La regola dell'eccezione*. Atti del 3° Incontro Internazionale di Studi di Antropologia e Archeologia a confronto, Roma 2018.

NIZZO 2018b

V. NIZZO (a cura di), *Archeologia e antropologia della morte: 2. Corpi, relazioni e azioni: il paesaggio del rito*. Atti del 3° Incontro Internazionale di Studi di Antropologia e Archeologia a confronto, Roma 2018.

NIZZO 2018c

V. NIZZO (a cura di), *Archeologia e antropologia della morte: 3. Costruzione e decostruzione del sociale*. Atti del 3° Incontro Internazionale di Studi di Antropologia e Archeologia a confronto, Roma 2018.

NIZZO 2018d

V. NIZZO, *La regola dell'eccezione: la morte atipica, il defunto atipico, il rito atipico*, in NIZZO 2018a, pp. 61-65.

NIZZO 2018e

V. NIZZO, "A morte 'o ssaje ched'è?": *strategie e contraddizioni dell'antropo-pòiesi al margine tra la vita e la morte. Una prospettiva archeologica*, in NIZZO 2018c, pp. 91-232.

REMOTTI 2006

F. REMOTTI, *Tanato-metamòrfosi*, in F. REMOTTI (a cura di), *Morte e trasformazione dei corpi. Interventi di tanatometamòrfosi*, Milano 2006, pp. 1-34.

REMOTTI 2010

F. REMOTTI, *L'ossessione identitaria*, Roma - Bari 2010.

REMOTTI 2013

F. REMOTTI, *Fare umanità. I drammi dell'antropo-poiesi*, Roma - Bari 2013.

REMOTTI 2018

F. REMOTTI, *Somiglianze. Una via per la convivenza*, Roma - Bari 2018.

REMOTTI 2018a

F. REMOTTI, *Categorie mortuarie: 'ciò che scompare', 'ciò che rimane', 'ciò che riemerge'*, in NIZZO 2018a, pp. 69-99.

Sepolti tra i vivi 2008

G. BARTOLONI, M. G. BENEDETTINI (a cura di), *Sepolti tra i vivi: evidenza ed interpretazione di contesti funerari in abitato*. Atti del convegno internazionale (Roma 2006), in *ScAnt* 14.2, 2008.

SPRIGGS 1977

M. SPRIGGS (ed.), *Archaeology and Anthropology: Areas of mutual Interest*, Oxford 1977.

TABOLLI–DODGE c.s.

J. TABOLLI, H. DODGE (eds), *From Invisible to Visible. New data and Methods for the Archaeology of Infant and Child Burials in Pre-Roman Italy* (International Conference at Trinity College Dublin 2017), c.s.

