

a cura di  
Valentino Nizzo



Incontro Internazionale di Studi



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



Atti del Terzo



gd  
FONDAZIONE  
DIA CULTURA



ANTROPOLOGIA E ARCHEOLOGIA  
A CONFRONTO

ATTI DEL 3° INCONTRO INTERNAZIONALE DI STUDI



COLLANA

ANTROPOLOGIA E ARCHEOLOGIA A CONFRONTO

Ideazione e Progetto Scientifico

VALENTINO NIZZO

Direzione Editoriale

SIMONA SANCHIRICO

# ANTROPOLOGIA E ARCHEOLOGIA A CONFRONTO

## ARCHEOLOGIA E ANTROPOLOGIA DELLA MORTE

3. Costruzione e decostruzione del sociale

Atti dell'Incontro Internazionale di studi

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

A cura di  
VALENTINO NIZZO



ROMA 2018



# ANTROPOLOGIA E ARCHEOLOGIA A CONFRONTO

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

Proprietà riservata-All Rights Reserved  
© COPYRIGHT 2018

Progetto Grafico  
Giancarlo Giovine per la Fondazione Dià Cultura

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

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

### IN COPERTINA:

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

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

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

### CON LA COLLABORAZIONE DI:

Fondazione Dià Cultura

### COMITATO SCIENTIFICO DEL CONVEGNO:

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

### COORDINAMENTO ORGANIZZATIVO E SEGRETERIA:

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

### CASA EDITRICE:

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

EDITORE:

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

DIRETTORE EDITORIALE:

Simona Sanchirico (Fondazione Dià Cultura)

COLLANA:

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

DIRETTORE DI COLLANA:

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

COORDINAMENTO EDITORIALE:

Chiara Leporati (Fondazione Dià Cultura)

REDAZIONE:

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

Finito di stampare nel mese di maggio 2018

dalla tipografia System Graphic Srl

Via di Torre Santa Anastasia, 61 – 00134 Roma

Tel 06.710561 Fax 06.71056230

office@sysgraph.com – www.sysgraph.com

CON IL CONTRIBUTO E IL SOSTEGNO DI

Siaed S.p.A.

Via della Maglianella, 65 E/H – 00166 Roma

Tel 06.66990

www.siaed.it – info@siaed.it

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

CDD D.930.1

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







## INDICE

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

### IV SESSIONE

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

##### INTRODUZIONE E INQUADRAMENTO TEMATICO E PROBLEMatico

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

##### KEYNOTE SPEECH

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

##### RELAZIONI

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

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

#### **DISCUSSIONE IV SESSIONE**

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

#### **POSTER IV SESSIONE**

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

#### **TAVOLA ROTONDA**

##### **LA DIMENSIONE SOCIALE DELLE PRATICHE FUNERARIE[?]**

#### **INTRODUZIONE E INQUADRAMENTO TEMATICO E PROBLEMATICO**

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

#### **KEYNOTE SPEECH**

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

#### **RELAZIONI**

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

## **INTERVENTI PROGRAMMATI**

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

## **DISCUSSIONE GENERALE**

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

## **LA "DIMENSIONE SOCIAL" DEL CONVEGNO**

### **ARCHEOLOGIA E ANTROPOLOGIA DELLA MORTE**

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

## **ABSTRACTS E KEYWORDS**

### **IV SESSIONE**

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

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



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

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

Chase Henry

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

[...]

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

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

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

E. L. MASTERS, *Antologia di Spoon River*, Torino  
1971<sup>6</sup> (ed. orig. 1943, trad. it. F. PIVANO), p. 13.

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

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

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

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

Una scelta che, come si è cercato di accennare nell'introduzione comune a questi tre volumi<sup>1</sup>, può anche essere intenzionalmente finalizzata ad alterare, distorcere o, addirittura, invertire nelle pratiche funebri i codici espressivi che solitamente determinano e regolano l'agire quotidiano.

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

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

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

Dietro questa asserzione vi è l'universo teoretico dell'antropologia simbolica e interpretativa<sup>3</sup> che, a partire da Turner e passando per Geertz e Rosaldo, consentì di sviluppare un quadro critico, relativista e contestualizzante dei processi di significazione, recepito in seno all'archeologia teorica di matrice postprocessuale solo nel corso degli anni '80, in aperto contrasto con quello che era stato fino ad allora l'approccio storico-culturale tradizionale, da un lato, e quello di stampo sistemico e meccanicistico della *New Archaeology*, dall'altro, quest'ultimo ben esemplificato dalle teorizzazioni formulate in proposito da Binford, Saxe, Goldstein, Tainter e O'Shea, per citare solo alcuni tra i protagonisti del dibattito sul fronte processuale.

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

Non è questa la sede per ripercorrere la complessa trama di riferimenti antropologici, filosofici, psicoanalitici e semiotici che sono alla base di queste idee o che da esse hanno successivamente tratto ispirazione<sup>4</sup>, ma è ormai un fatto ampiamente condiviso che tra i principali teatri di espressione, negoziazione, contrapposizione e manipolazione ideologica e simbolica figurino quelli consacrati alla morte, in modo spesso indipendente dalle intenzioni espresse in vita dai defunti, come ha ben evidenziato in proposito M. Parker Pearson:

That the dead do not bury themselves may seem obvious and banal. It is, however, the starting point for consideration of the social context in which an individual's death was celebrated and commemorated. Funerary practices are products of "political" decisions (or sequences of decisions) in which the corpse is manipulated for the purposes of the survivors<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> HODDER 1982, p. 201.

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

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

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

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

The places and spaces of death have meaning, but their significance and their meaning change as people actively manipulate the rituals and symbols surrounding death as they negotiate their lives through ever-changing social and political contexts. There was a past, and it was inhabited by people. They, too, should be heard in a multivocal rendering of what has come before<sup>6</sup>.

Mortuary sites are active places and they are used and changed. If the analyst does not understand this, it is unlikely that the analysis will properly reflect what actually happened. There is not a single or simple answer or interpretation at a mortuary site, but possibly many<sup>7</sup>.

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

---

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

<sup>6</sup> CHARLES, BUIKSTRA 2002, p. 22.

<sup>7</sup> GOLDSTEIN 2006, p. 381.

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

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



*collegato ai morti [è] la forma originaria del ricordo culturale»<sup>10</sup>. In termini asmanniani, infatti, la memoria culturale si può configurare come un deposito di informazioni al quale uno specifico gruppo può attingere per derivare il suo spirito collettivo di appartenenza e, in tal senso, può essere per molti versi assimilata alla cosiddetta «memoria comunicativa» (la «memoria collettiva» di M. Halbwachs<sup>11</sup>). A differenza di quest'ultima, tuttavia, essa si sofferma su contenuti, cose, persone o luoghi collocati in un passato più o meno remoto, ricostruito, inevitabilmente, in forma artificiosa, per tramite di un confronto costante col presente, che indirizza e influenza ciò che *deve* o *non deve* essere ricordato<sup>12</sup>. Ne consegue, quindi, che le *tombe* e gli *antenati* da esse concettualmente e materialmente evocati possano costituire uno degli elementi essenziali per la (ri-)costruzione del passato e, con essa, della memoria culturale e collettiva di una determinata comunità e, quindi, della sua stessa identità<sup>13</sup>. È a nostro avviso evidente come queste ultime prospettive siano pienamente coerenti con la ricostruzione prospettata da Remotti e richiamata in questa sede come presupposto teorico per la sessione in cui si colloca il presente intervento. L'opzione tra ciò che *deve* o *non deve* essere ricordato può costituire, infatti, la controparte mnemonica della scelta culturale (e identitaria) tra ciò che i singoli individui e, più o meno coerentemente, le società cui appartengono decidono di *far scomparire*, di *far rimanere* o di *far riemergere* della dimensione materiale o immateriale del proprio passato così come della dimensione materiale o immateriale della nostra stessa corporeità. Scelta che, come ha evidenziato magistralmente Remotti sin dal 1993, contribuisce a definire e rafforzare i nostri stessi *confini* culturali e identitari, marcando la nostra posizione (e distanza) nello spazio e nel tempo sia rispetto a chi ci ha preceduto sia rispetto a chi è nostro contemporaneo, con tutto il corollario di analogie (*continuità*) e differenze (*discontinuità*) che ne consegue nella percezione di ciò che riteniamo *simile* o *diverso* se confrontato con l'idea più o meno astratta che ciascuno ha del proprio *Io* e del proprio *Noi*. Per tali ragioni l'analisi delle strategie che caratterizzano il «controllo culturale della putrefazione» così come sono state teorizzate e sintetizzate da Favole e da Remotti consente non soltanto di penetrare il linguaggio espressivo e i codici simbolici che possono presiedere alla realizzazione di una singola sepoltura ma contribuisce in modo determinante a *contestualizzare* criticamente e a *categorizzare* storicamente e culturalmente le pratiche funebri di una data società e a comprendere la prospettiva*

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

<sup>11</sup> M. HALBWACHS, *La mémoire collective*, Paris 1950.

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

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

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

Purché, tuttavia, si sia in grado di disporre degli strumenti euristici necessari per aggirare e superare i paradossi documentari e interpretativi ben evidenziati dalle poesie precedentemente citate, che offrono una casistica la cui esatta decodifica può sfuggire sia alle più acute prerogative dell'osservazione partecipata, sia alle più raffinate tecniche dell'indagine archeoantologica. Come potrebbe risultare evidente, ad esempio, volendo ricostruire archeologicamente le pratiche funebri dei BaNande documentate e commentate da Remotti<sup>14</sup>. In assenza dei suoi resoconti o di testimonianze dirette alternative, infatti, ci si sarebbe potuti trovare di fronte alla situazione paradossale di essere in grado di documentare archeologicamente solo i pochi residui materiali superstiti<sup>15</sup> delle sepolture della gente comune inumata nei bananeti e caratterizzata da pratiche funebri volutamente così rapide e poco perspicue da far sì che, dopo appena un mese, non fossero già più riconoscibili in superficie nemmeno per i luttuati le tracce di tali deposizioni. Le tombe arboree dei capi (*mwami*), destinate nell'intenzione dei BaNande a *rimanere* per sempre, rischierebbero invece di sfuggire quasi integralmente alle potenzialità ricostruttive della ricerca archeologica, incapace di recuperare residui corporei destinati biologicamente a scomparire in quanto esposti sopra la superficie del terreno e inghiottiti dalla morsa vegetale degli alberi; con la sola eccezione, forse, della mascella inferiore del capo, sottratta e conservata come una sorta di reliquia, per essere poi gelosamente custodita fino all'incoronazione del nuovo *mwami*. Se tale ipotesi risultasse compatibile con la realtà, i residui materiali delle pratiche funebri dei BaNande offrirebbero una immagine completamente parziale, livellata e distorta della loro società; una circostanza che potrebbe verificarsi, naturalmente, anche adottando gli strumenti dell'indagine etnografica, per ragioni legate al caso, alla durata dell'indagine, ai filtri ideologici e/o documentari o, semplicemente, alla curiosità stessa dell'osservatore, attratto dall'evidenza parziale del quotidiano e/o, per varie motivazioni, incapace di estendere la sua indagine oltre i limiti di ciò che può essere direttamente osservato, come lo stesso Remotti ha avuto modo di rimarcare in questa sede in merito al problema dell'identificazione dei «*luoghi dei morti*» oggetto della sua attenzione solo in un momento avanzato della ricerca e grazie alla morte improvvisa di un amico del suo informatore nativo.

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

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

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

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

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

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

Come ricordava Hodder nel brano citato in precedenza, le strategie e i codici simbolici che caratterizzano le pratiche funebri consentono, in alcuni casi, di portare fittiziamente a compimento i processi antropo-poietici che la morte stessa può aver interrotto o che in vita non si è stati in grado di realizzare. Il funerale, in alcune società e con variabili dipendenti dalla specificità di ciascun caso, può dunque configurarsi come un momento essenziale per il perfezionamento dell'esperienza terrena, dando luogo a espedienti simbolici che, da un lato, possono essere semplicemente mirati alla negazione stessa della morte<sup>17</sup> e, dall'altro, possono tradursi in gesti e azioni volte a conferire al defunto una condizione identitaria che in vita esso non ha potuto raggiungere, per fattori legati alla sua effettiva connotazione biologica, etnica, economica o sociale e/o in seguito alla sua prematura scomparsa. Per parafrasare il fortunato titolo di un saggio di Remotti, al centro di tale prospettiva vi è ancora una volta il tema pervadente dell'*ossessione identitaria*<sup>18</sup>. Come aveva peraltro assai bene intuito Robert Hertz sin dal principio del secolo scorso, nella sua pionieristica indagine sui meccanismi di riagggregazione messi in atto ritualmente da alcune società per contrastare il potere disgregante della morte, variabili in relazione allo *status* e alla condizione del defunto e al suo livello di integrazione nella comunità<sup>19</sup>.

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

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

<sup>18</sup> REMOTTI 2010.

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

Possono così aver luogo forme di contrattazione simbolica quali quelle indagate etnoarcheologicamente da Hodder in Sudan dove ebbe modo di evidenziare come le necropoli riflettessero una proiezione idealizzata della realtà sociale, nettamente distinta da quella manifestata dai loro comportamenti quotidiani. Nella dimensione funeraria, infatti, risultavano perpetuate attitudini non più corrispondenti all'organizzazione sociale effettivamente riscontrata; i cimiteri, quindi, tendevano a riprodurre una situazione inattuale e fittizia attraverso un conservatorismo che, per volontà ideologica, non rendeva conto dei mutamenti intervenuti nel frattempo. Una cristallizzazione riflessa anche dalla distribuzione delle sepolture che ripristinava nello spazio funerario una comunità che nella realtà risultava disgregata o, addirittura, non era mai effettivamente esistita. Come ha osservato M. Bloch, nelle pratiche funebri passato e presente tornano a dialogare dinamicamente coinvolgendo la società dei viventi e quella degli *antenati* in uno scambio simbolico che altera la percezione del tempo<sup>20</sup>. Può così aver luogo una sorta di *compromesso sociale simbolico* volto ad affermare valori tradizionali non più corrispondenti alla situazione politica o economica effettiva:

The old traditional roles are maintained in death as part of reaffirmation of the past although the structure of power has shifted and new roles are economically important<sup>21</sup>.

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

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

---

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

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

<sup>21</sup> PARKER PEARSON 1982, p. 101.

her husband's area where she has lived most of her life, nor in the same cemetery cluster as her husband. [...] In practice in daily life the matrilineal line is continually frustrated by male dominance and competing paternal rights. But in death the matrilineal group is assembled "pure", without the husband's presence<sup>22</sup>.

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

Analogamente, l'equazione fra il rango sociale e la complessità e/o l'esibizione di ricchezza nelle pratiche funerarie possono risultare spesso contraddette sul piano etnografico da molteplici casi come quello degli Zingari britannici contemporanei o quello dei Merina del Madagascar raccolti e discussi, rispettivamente, dalla Okely e da Bloch<sup>23</sup>. Nel primo caso, infatti, la ricchezza esibita nelle sepolture degli Zingari risulta in netto contrasto con l'effettiva posizione da questi occupata nella società britannica, la quale, paradossalmente, riflette se stessa nella realtà funeraria in termini egualitari, tali da appianare o, addirittura, cancellare del tutto le profonde contraddizioni sociali esistenti nella loro quotidianità. Un ribaltamento della realtà affine a quello rivelato dalle pratiche dei Merina e dalle profonde e, più o meno, consapevoli distorsioni ideologiche cui esse sono sottoposte<sup>24</sup>. Naturalmente, pur non mancando anche in campo etnografico casi di isomorfismo almeno apparente (oscillante, tuttavia, tra la sfera del desiderio e quella della realtà) come quello piuttosto eclatante delle «*fantasy*» o «*figurative coffin*» utilizzate dall'etnia Ga-Adangbe della regione di Accra nel Ghana<sup>25</sup>, la dialettica tra conferme ed eccezioni è sufficiente a dimostrare come non sia possibile individuare una regola univoca e di validità assoluta per la codifica simbolica dei comportamenti funerari.

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

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

<sup>23</sup> OKELY 1983, BLOCH 1971, ID. 1989.

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

<sup>25</sup> SECRETAN 1995, TSCHUMI 2008, da ultimo NIZZO 2016.

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

to catalogue and to set up behavioural correlates, but also to interpret in terms of concepts, symbolic principles and ideologies. Interpretation must be in terms of attitudes to death and the way in which those attitudes are integrated within practical living systems and the associated beliefs. In death people often become what they have not been in life. When, why and how this should be so have yet to be fully understood, but we cannot assume simple and direct links<sup>26</sup>.

Situazioni affini traspaiono anche dalla documentazione funeraria delle culture protostoriche dell'Italia peninsulare, tra le quali risulta ormai abbastanza evidente come l'egualitarismo e l'isonomia che in apparenza contraddistinguono complessi come i campi d'urne villanoviani siano solo il frutto di un compromesso simbolico volto, per quanto possibile, a dissimulare nello spazio funerario le tensioni e le contrapposizioni sociali che dovevano contraddistinguere la dimensione quotidiana<sup>27</sup>. La scarsa differenziazione dei corredi, l'omogeneità e la ripetitività delle pratiche rituali caratterizzanti i contesti delle prime fasi dell'età del Ferro, così come la limitazione quasi assoluta delle manifestazioni di ricchezza e l'esclusione più o meno sistematica di indicatori sociali peculiari, quali le armi, sono tutte potenziali testimonianze di una manipolazione ideologica della realtà, volta a riprodurre nella dimensione funeraria (e/o nella percezione collettiva che di essa si poteva avere durante le cerimonie funebri) una immagine della comunità sostanzialmente distorta rispetto a quella effettiva.

Un *egualitarismo simulato* che, fino a poco tempo fa, si riteneva dovesse caratterizzare anche la cultura terramaricola dell'età del Bronzo. Posizione, di recente, completamente ridimensionata grazie agli scavi condotti da Cardarelli nella necropoli di Casinalbo che, mettendo in luce ampie zone superficiali interessate dalla frammentazione e dallo spargimento rituale delle armi, hanno rivelato l'esistenza di un paesaggio funerario complesso e articolato, inscindibile rispetto a quello ricostruito attraverso l'analisi dei pozzetti funerari e dei modesti e ripetitivi corredi in essi deposti e, senza dubbio, caratterizzato da forme di esibizione dello *status* che dovevano aver luogo nelle fasi coincidenti con l'incinerazione del cadavere sulla pira che precedevano la tumulazione dell'urna, con la conseguente dispersione intenzionale di una parte consistente del corredo e/o degli oggetti personali del defunto<sup>28</sup>.

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

<sup>26</sup> HODDER 1982, p. 201.

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

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

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

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

Nelle necropoli villanoviane<sup>29</sup>, tra la fine del IX e il principio dell'VIII secolo a.C., il sistema di rappresentazione funeraria fondato su di un egualitarismo almeno apparente e sulla tendenza a riprodurre nella sepoltura – seppure per macrocategorie filtrate isonomicamente – i ruoli effettivamente detenuti dai defunti al momento della morte<sup>30</sup>, viene rapidamente posto in discussione, come conseguenza di logiche evolutive interne al sistema (come preferiscono ipotizzare i fautori della prospettiva sviluppata dalla scuola protostorica romana) e/o per effetto dei primi contatti sistematici con il mondo vicino orientale e con quello greco (impostazione privilegiata dalla tradizione etruscologica)<sup>31</sup>.

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

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

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

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

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

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

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

Un processo che, nel corso dell'VIII secolo a.C., venne indubbiamente facilitato dalla riaffermazione nell'area villanoviana del rituale inumatorio, per intermediazione e influsso più o meno diretto della *Fossakultur* dell'Italia meridionale, come vedremo meglio più avanti<sup>32</sup>. Tale costume, infatti, implicando nell'immediato orizzonte del lutto una preservazione dell'identità corporea, consentiva di organizzare il corredo in modo tale da presupporre – più esplicitamente e coerentemente di quanto poteva avvenire in un'incinerazione – il protrarsi di una sua relazione funzionale col defunto, come se questi fosse in grado di continuare a farne uso anche all'interno della sepoltura.

Per utilizzare la terminologia remottiana<sup>33</sup>, il *principio iper-culturale* della negazione/rifiuto della morte – in assenza di procedure alternative e fortemente specializzate come la mummificazione o la criogenizzazione – veniva dunque conseguito mediante una *strategia* che prevedeva la *massima continuità* possibile dell'identità corporea, fittiziamente conservata per tramite della sua riproposizione plastica (sotto forma di statuetta, urna o sarcofago antropomorfizzati) e/o attraverso l'attribuzione al cadavere inumato (o alla sua effigie) di una parvenza simulata di vita.

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

<sup>32</sup> Al Par. 4.4.

<sup>33</sup> REMOTTI 2006a.



delle *ambizioni* funerarie dell'élite "principesca" del periodo orientalizzante, magistralmente analizzata da Gilda Bartoloni, che vi ha individuato una delle prime attestazioni nella nostra Penisola della pratica del banchetto sdraiato di matrice vicino-orientale<sup>34</sup>.

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

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

Un fondamentale aiuto per la comprensione di alcuni dei processi che hanno portato agli *exploit* "principeschi" dell'Orientalizzante antico – in particolare in Etruria e nel *Latium vetus* – deriva da quei contesti che, collocandosi nel momento di passaggio fra la III e la IV fase laziale (seconda metà dell'VIII secolo a.C.), rappresentano una sorta di "ponte" fra due mondi permeati da ideologie e atteggiamenti rituali in parte contrapposti e in parte complementari. Fra i principali contesti connotati da tali requisiti spicca quello della tomba 21 di Decima, cosiddetta "del guerriero", ancora oggi sostanzialmente inedita<sup>35</sup>. In questa straordinaria sepoltura il cadavere era deposto supino in una fossa lunga e stretta (3.70 ca. x 1.10 m), orientata in senso NE-SW, perfettamente conforme alle modalità costruttive in voga nel III periodo, con un piccolo e irregolare loculo posto all'altezza dei piedi del defunto sul lato NW della fossa e all'altezza di ca. 0.50 m. dal piano deposizionale (*Figg. 2-3*).

Il defunto<sup>36</sup> aveva il capo (o forse tutto il corpo) avvolto in un sudario, fermato all'altezza del cranio da una fibula a drago d'argento. La parte superiore del torace fin sotto il collo era protetta da un pettorale di bronzo fermato alla base mediante due fibule ad arco serpeggiante in ferro. Una armilla era infilata all'avambraccio destro<sup>37</sup>, mentre presso il braccio sinistro, apparentemente indossata, era una spada ad antenne con fodero, deposta con andamento obliquo e con la punta rivolta verso l'alto; accanto ad essa e presso l'omero sinistro era deposta una spada corta con fodero, con la punta rivolta verso l'alto da cui partiva una "catenella" di anelli d'osso.

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

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

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

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

Presso i fianchi, la veste doveva essere trattenuta mediante un gancio composto di due parti rinvenute regolarmente chiuse; un coltello (forse spezzato ritualmente in due parti<sup>38</sup>) e un punteruolo di ferro con manico in osso erano all'altezza del fianco sinistro, in parte sovrapposti alla zona centrale della prima spada.

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

L'armatura era completata da tre scudi di bronzo con relativi pendagli che coprivano integralmente il defunto dalla testa ai piedi, sovrapponendosi leggermente presso i bordi e il lato "interno" a diretto contatto con lo scheletro. Tale disposizione rivela una esplicita volontà di preservare il defunto dal contatto con gli strati soprastanti, conferendo così agli scudi un effettivo valore *difensivo* e quindi *funzionale*<sup>39</sup>, secondo una pratica che trova puntuali riscontri in deposizioni coeve, come la tomba 1036 della necropoli veiente di Casale del Fosso (celebre per la presenza di due scudi bilobati, interpretati convincentemente da Colonna come *ancilia*)<sup>40</sup> o l'inedita tomba 38 della necropoli di Rigostano a Trevignano Romano, ricadente anticamente in territorio veiente<sup>41</sup>, per citare solo i casi noti caratterizzati dall'impiego di scudi *reali* (Figg. 4-5).

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

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

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

<sup>40</sup> COLONNA 1991, BOITANI 2001.

<sup>41</sup> Notizie preliminari in CARUSO 1992, ADINOLFI, CARMAGNOLA 1992, CARUSO, PISU 2002.

da identificare più probabilmente come schiniere<sup>42</sup>. Un coperchio/scudo fittile<sup>43</sup> era

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

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

deposto, infine, presso il lato corto SW, in posizione isolata e leggermente rialzata rispetto al piano deposizionale. La salma, con buona parte degli oggetti descritti, era stata infine deposta all'interno di una grande cassa lignea o di un tronco d'albero allo scopo di garantirne la conservazione e isolarla dal terreno circostante<sup>44</sup>. Forse con un analogo fine era stato sovrapposto alla testa del defunto un carro posizionato integro in tutte le sue parti e con i due cerchioni di ferro tangenti ai lati lunghi della fossa. Questi, in estrema sintesi, i dati salienti relativi alla disposizione del defunto con gli "oggetti personali" nella fossa.

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

L'immagine che veniva data del defunto era, quindi, quella *reale* di un guerriero sepolto con l'armatura completa<sup>45</sup> – indossata e pronta all'uso<sup>46</sup> – e il carro da guerra, completo di morsi allusivi ai cavalli e sovrapposto direttamente al cadavere, quasi per accompagnarlo e proteggerlo durante l'ultimo viaggio.

Il corredo della tomba 15<sup>47</sup> – databile nel pieno Orientalizzante antico e di circa una generazione più recente della precedente – è caratterizzato dalla presenza di molti oggetti affini, funzionalmente, a quelli incontrati nella tomba 21, con la fondamentale differenza che gran parte di essi sembra avere subito una generale *risemantizzazione* desumibile in maniera più o meno evidente dal confronto tra le diverse modalità deposizionali che i singoli reperti hanno nell'una e nell'altra sepoltura e dal diverso rapporto dialettico che essi assumono o meno con il corpo del defunto (*Fig. 6*). Per quanto concerne l'abbigliamento, il defunto della tomba 15 sembra anch'esso adeguarsi al rigore che caratterizza le deposizioni maschili di Decima fin dalle fasi più antiche, contraddetto solo in parte dall'utilizzo dell'affibbiaglio di bronzo che tratteneva le vesti all'altezza del petto, secondo un costume che si ispira alla moda delle aristocrazie principesche dell'Etruria piuttosto che a modelli locali<sup>48</sup>.

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

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

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

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

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

Un secondo affibbiaglio argenteo era deposto *slacciato* tra la vita e le gambe, con modalità che sembrano poter essere connesse a un atteggiamento rituale caratteristico della III fase laziale<sup>49</sup>. Affine alla tomba 21 sembra essere l'utilizzo della fibula a drago d'argento, di un tipo più evoluto, non utilizzato però per trattenere un sudario ma per fermare la veste presso la spalla destra.

L'aspetto che più degli altri colpisce l'attenzione consiste nel diverso ruolo dato alle armi tra le due sepolture. Per utilizzare una fortunata espressione di F. Zevi, se nella tomba 21 il *guerriero* sembra essere presentato in abiti "militari", il "principe" della tomba 15 sembra piuttosto essere in abiti "civili"<sup>50</sup>, come pure buona parte degli altri defunti dell'Orientalizzante caratterizzati dalla presenza di armi. La spada, infatti, piuttosto che essere indossata era deposta alla destra del cadavere, accanto al capo e con la punta verso l'alto; una frattura presso l'impugnatura potrebbe essere il frutto di un gesto intenzionale, analogo a quello riscontrato nella tomba 23 della medesima necropoli<sup>51</sup>. Un gesto di volontaria *defunzionalizzazione* caratterizza certamente la lancia di ferro, priva del puntale e deposta presso i piedi sulla destra, insieme ai cilindri di bronzo che dovevano in origine rinforzare l'asta lignea<sup>52</sup> e che, dopo la rottura di quest'ultima, erano stati *amorevolmente* collocati accanto alla punta. Come si è visto in precedenza, un gesto simile è riconoscibile anche nel caso della tomba 21, nel quale una punta di lancia di ferro con relativo puntale, rotta l'asta lignea che li congiungeva, erano stati deposti l'uno parallelo all'altro, approssimativamente nella stessa posizione occupata dalla lancia spezzata della tomba 15. La consonanza che si cela dietro questi gesti, ripetuti con le medesime modalità a distanza di ca. 30 anni, rivela l'esistenza di un preciso rituale che se, per la limitatezza dei dati editi, non può essere verificato nel resto della necropoli, si presenta almeno nei due casi esaminati con una forza espressiva tale da apparire quasi un *retaggio familiare*,

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

<sup>50</sup> ZEVI 1977, p. 259.

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

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

trasmesso da padre in figlio all'interno di un gruppo egemone<sup>53</sup>. A nessuna delle armi poste a ridosso del defunto della tomba 15 veniva, quindi, attribuita un'effettiva funzione, o in virtù della loro posizione rispetto al cadavere o per effetto di una loro preventiva defunzionalizzazione. Alle tre lance rimanenti (probabilmente anch'esse spezzate) era stata infatti riservata una collocazione insieme al resto del corredo d'accompagnamento, in una posizione che trova riscontro nelle più recenti tombe 100 e 152<sup>54</sup>. La totale mancanza di armi difensive era stata in parte compensata dalla deposizione, presso il carro, di una coppia di scudi fittili impilata al di sopra del controverso scudo fittile/coperchio che, trovando l'unico riscontro nell'esemplare affine della tomba 21, costituisce un ulteriore punto di contatto fra i due corredi, sia sul piano rituale che su quello della cultura materiale.

Anche la posizione del carro sul lato riservato al corredo sembra denunciare una mutata percezione delle valenze ideologiche incarnate da questo veicolo che diviene, a partire proprio da questa fase, puro simbolo di prestigio, come denota la sua diffusione anche in contesti femminili, talvolta in associazione con scudi reali<sup>55</sup>. Da rilevare, infine, la posizione del coltello: nella tomba 21 collocato sul petto del defunto, nella 15 depresso invece insieme al corredo d'accompagnamento, con il resto dell'apparato legato alla macellazione e al consumo delle carni e non più in relazione diretta col cadavere.

L'oggetto *personale* che senza dubbio marca più degli altri la contrapposizione fra l'immagine dei due defunti è senza dubbio lo *skyphos* d'argento *impugnato* con la mano sinistra dal "principe" della tomba 15, il quale veniva pertanto rappresentato fin nel sepolcro nell'atto *crystallizzato* di prendere parte a quella che, come accennato, è stata considerata una delle prime testimonianze del costume del "banchetto sdraiato" nell'Italia peninsulare<sup>56</sup>.

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

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

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

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

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

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

Il confronto tra i due casi citati, seppure inevitabilmente sommario, appare particolarmente significativo ai fini del presente contributo, perché offre una esemplificazione abbastanza perspicua dell'evoluzione del linguaggio rituale e dei meccanismi di ricodifica simbolica dell'apparato funebre in un arco di tempo piuttosto limitato, segnato, come si è detto, da una profonda rielaborazione (e negoziazione) delle modalità di percezione e rappresentazione dell'identità, i cui riflessi appaiono in forma altrettanto evidente e, più o meno, coerente anche nel complesso di gesti e di oggetti che connotano e scandiscono le diverse fasi del funerale e della sepoltura con le quali il processo antropo-poietico può dirsi definitivamente giunto a compimento. In particolare, a ulteriore riprova dell'elevata posizione sociale che doveva connotare il defunto, la cura riversata nella protezione del cadavere della tomba 21 (e delle citate tombe consimili) sembra riecheggiare l'attenzione e le premure che sono solite caratterizzare la gestione del corpo dei sovrani dopo la morte, sull'interpretazione delle quali la letteratura antropologica ha cominciato a soffermarsi da molto tempo, evidenziando il nesso strettissimo tra la discontinuità che segna la scomparsa del Re (e la decomposizione del suo cadavere, elevato a metafora dello Stato) e l'esigenza contestuale di dare continuità ai processi di trasmissione e di gestione del potere, senza i quali l'ordine sociale rischierebbe di essere irrimediabilmente posto in discussione<sup>57</sup>.

In tal senso acquista specifico rilievo la straordinaria continuità riscontrata nel trattamento rituale della lancia di ferro che si ripropone immutato a distanza di una generazione sia nella tomba 21 che nella tomba 15, a dimostrazione di come alcune pratiche, soprattutto ai vertici della società, possano persistere anche a fronte di un generalizzato rinnovamento dei modelli sociologici di riferimento<sup>58</sup>.

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

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

<sup>58</sup> Come ha assai bene evidenziato M. Torelli, da ultimo, in TORELLI 2011.

capo al *pater familias* e della stessa regalità<sup>59</sup>. La frammentazione rituale dell'asta lignea che dava piena funzionalità alle diverse componenti – punta, puntale e cilindretti di rinforzo – della lancia di ferro e la loro accurata deposizione accanto al cadavere non potevano costituire dei gesti privi di significato per gli astanti, poiché coinvolgevano uno degli oggetti che maggiormente definiva il ruolo sociale del defunto all'interno della sua comunità di appartenenza; una funzione interrotta dalla morte ma che, idealmente, poteva protrarsi nell'oltretomba anche in virtù di un atto che serviva a traghettare nella medesima dimensione l'oggetto che più degli altri contribuiva a caratterizzarla, a tale scopo intenzionalmente defunzionalizzato.

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

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

Per tali ragioni, è facile intuire come gli oggetti che offrono i migliori spunti interpretativi siano quelli che maggiormente connotavano il ruolo e/o il rango del defunto quando era in vita, caratterizzandolo agli occhi della comunità nel quotidiano e/o nella percezione astratta di esso che si desiderava esprimere attraverso il filtro simbolico della rappresentazione funeraria<sup>60</sup>.

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

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



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

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

In questa prospettiva possono iscriversi ulteriori atteggiamenti, comuni sia alla percezione isomorfica che a quella negoziata dell'identità del defunto, quali, soprattutto, le pratiche di *defunzionalizzazione* o quelle di *inversione rituale* di oggetti percepiti come particolarmente caratterizzanti<sup>61</sup>. Il caso eclatante delle lance di ferro spezzate o quello, seppur meno appariscente, della cintura slacciata ricordati in precedenza possono costituire un'esemplificazione sufficiente di quanto stiamo rapidamente accennando. Così come, ad esempio, ricorre in alcune sepolture altomedievali, in particolare longobarde, la prassi rituale della frammentazione dei denti dei pettini, considerati oggetti particolarmente significativi per un popolo che, anche onomasticamente, era caratterizzato dalla lunghezza della barba e dei capelli<sup>62</sup>. Il medesimo fine poteva essere idealmente perseguito anche mediante la collocazione

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

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

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

In tal modo gli oggetti caratterizzati da tali attenzioni rituali potevano risultare a tal punto accomunati al defunto da essere idealmente percepiti come una estensione materica della sua stessa identità: corporea e simbolica. Fino a indurre i luttuati a riservare loro un trattamento affine metaforicamente a quello innescato dalla natura con la morte, in modo da ripristinare – secondo la *logica inversa* del *contraria facere*, ampiamente documentata a livello etnografico<sup>63</sup> – l'equilibrio incrinato da quest'ultima e favorire la proiezione del defunto e dei suoi attributi in una dimensione parallela, in cui si auspicava potesse proseguire in eterno la sua esistenza.

Attraverso il rito, quindi, si poteva cercare di dare semioticamente coerenza a una situazione altrimenti destabilizzante, come chi scrive ha provato a evidenziare alcuni anni fa analizzando il trattamento funerario riservato ad alcuni oggetti di una sepoltura della medesima necropoli di Castel di Decima, la tomba 23, coeva della 21, pertinente a un bambino di appena 7 anni che, nonostante l'età, era stato accompagnato da una spada d'uso reale, contorta ritualmente e collocata come se fosse indossata, ma in posizione invertita rispetto alla prassi codificata nel medesimo periodo<sup>64</sup>.

In casi come quello appena citato, la morte prematura dell'individuo ha senza dubbio conseguenze ed effetti rilevanti nella strutturazione dei codici rituali e simbolici del lutto, tali da *alterarli e/o potenziarli* rispetto alla prassi consueta per individui morti in età matura. Per tali ragioni, una conoscenza per quanto possibile approfondita del contesto (dalla singola sepoltura al più ampio complesso culturale in cui si iscrive) e dei connotati biologici del defunto (genere, età, patologie, ecc.) riveste un'importanza fondamentale per la sua comprensione e per il suo inquadramento nel più ampio corollario simbolico ed espressivo della comunità di appartenenza<sup>65</sup>. Infatti, come si

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

<sup>64</sup> NIZZO 2011a, pp. 59-61, fig. 10.

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

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

In termini più generali, come si è cercato sin qui di evidenziare, la ricostruzione dell’evoluzione del trattamento di oggetti dalle forti connotazioni simboliche come quelli precedentemente ricordati, è senza dubbio un validissimo indicatore per la comprensione di processi antro-poietici che, nella sepoltura, potevano spingersi oltre la corporeità del defunto per estendersi a quelle componenti materiali del corredo che ne rappresentavano, idealmente, le ultime propaggini identitarie, fino a costituire parte integrante della sua stessa biografia, nella prospettiva dei «*biographical objects*» magistralmente indagata sul versante antropologico da Janet Hoskins<sup>66</sup>.

Oggetti identitari da conservare e da trasmettere, per la loro provenienza più o meno esotica, per il loro valore, per la loro rarità, per il loro significato simbolico o, semplicemente, perché carichi di una memoria che poteva anche non avere alcuna correlazione con la loro preziosità o la loro funzione originaria<sup>67</sup>. Come avvenne tra la fine dell’VIII e il VII secolo a.C. in seguito alla *risemantizzazione* di “segni” del potere e/o del rango dalle forti valenze ideologiche e tradizionalmente maschili come gli scudi, i carri, i troni o l’armamentario per il consumo della carne (coltelli, asce, scuri, bipenni, verghe, fasci ecc.), tramutati in pure e semplici *insegne* e, in quanto tali, private o quasi di una funzionalità reale (al punto da essere talvolta proposte anche in versioni fittili) e, per questo, incluse spesso anche in corredi funerari di soggetti di sesso femminile, autorizzati a detenerle per *status* o mero diritto ereditario<sup>68</sup>.

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

---

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

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

<sup>67</sup> NIZZO 2010.

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

il sistema valoriale tradizionale, immettendo modalità di rappresentazione spesso anche molto distanti rispetto ai codici simbolici indigeni, al punto da dar luogo a forme di resistenza e/o negoziazione più o meno esplicite, innescate dal “contatto” diretto o mediato tra Greci e “nativi” e dalla maturazione di quella “*contrastive identity*” – teorizzata sin dagli anni '60 dall'antropologo F. Barth – che, attraverso i “dispositivi” sociologici del *confronto* e/o del *contrasto*, sostanza e innesca l'etnogenesi e, con essa, può dare o meno avvio anche alla poleogenesi<sup>69</sup>.

Come, per restare sul fronte funerario, testimoniano, ad esempio, le tradizioni relative alle norme che sarebbero state introdotte a Roma sin dall'epoca di Numa Pompilio per proibire il ricorso all'incinerazione o l'utilizzo del vino nei rituali funerari<sup>70</sup>; l'assimilazione di pratiche greche – mutate per tramite dell'epica omerica – rischiava infatti di snaturare irrimediabilmente le tradizioni funebri locali, mettendo contestualmente a repentaglio quell'identità etnica faticosamente conquistata anche grazie alla definitiva affermazione del modello urbano.

Come si è già visto, dietro a fenomeni di conservatorismo rituale come quelli appena citati si possono celare contrapposizioni ideologiche che finiscono, ancora una volta, per toccare l'essenza di quelle dinamiche identitarie che operano anche al livello dei meccanismi semiotici della cerimonia funebre. Con vertici che, sul finire del VII secolo a.C., soprattutto in ambito latino (ma non solo) e per effetto di un processo in parte endemico in parte condizionato dalla volontà di limitare l'apporto di influssi esterni, porteranno all'introduzione di leggi antisuntuarie volte alla limitazione quasi assoluta del lusso funerario, con un conseguente appiattimento in senso egualitaristico delle modalità di espressione e rappresentazione funerarie che non fa altro che negare, nascondere o manipolare le tensioni e le contrapposizioni che scandivano una quotidianità segnata, in realtà, da profondi squilibri sociali<sup>71</sup>.

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

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

<sup>69</sup> NIZZO 2015, pp. 241-244; ID. 2016a, pp. 138-140.

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

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

di *ibridazione* culturale che venne tuttavia gestito dalle élite indigene in modo pienamente consapevole e tutt'altro che passivo<sup>72</sup>.

Sul piano della cultura materiale, infatti, il contatto interessò *in primis* i vertici delle aristocrazie locali e si tradusse nella ricezione diretta o mediata di valori, idee, rituali e oggetti connotanti l'*imagerie* greca e quella vicino orientale, nell'ambito del più vasto fenomeno di interferenza culturale denominato Orientalizzante. I modelli delle élite greche e orientali vennero rapidamente acquisiti dalle aristocrazie indigene, dando luogo a quei meccanismi di emulazione sociale indagati sin dal 1982 nei loro risvolti archeologici da Miller<sup>73</sup> e consistenti in una progressiva opera di amalgamazione e/o, a seconda dei casi, in una *traduzione-interpretazione* locale delle ideologie allogene che produsse, come ultimo esito, quella diffusa omogeneizzazione dei "segni di potere" precedentemente evidenziata<sup>74</sup>. La dinamica "etnica" poteva quindi produrre forme di profonda assimilazione culturale (destinata, nel tempo, a estendersi a una compagine sociale sempre più ampia), alla quale non corrispondeva, tuttavia, un annichilimento dell'identità dei nativi quanto, piuttosto, un accrescimento in molti casi della propria consapevolezza rispetto a quella delle comunità circostanti; un paradosso ideologico solo apparente, laddove l'acquisizione di modelli e/o *status-symbols* esterni viene a tradursi in una più articolata cognizione della propria *natura* e nella volontà di affermarla sia nelle manifestazioni della vita quotidiana sia in atti dalle forti valenze simboliche come le cerimonie funebri.

Sotto quest'ultimo punto di vista, l'analisi del comportamento funerario riservato ai soggetti subadulti sembrerebbe confermare il quadro prospettato. Se l'identificazione di sepolture principesche infantili come quelle rinvenute a Pontecagnano e in altri siti indigeni peninsulari del periodo Orientalizzante testimonia un'innovazione più o meno profonda nei meccanismi identitari e in quelli relativi alla trasmissione ereditaria del rango<sup>75</sup>, l'almeno apparente selettività di tale fenomeno, in un panorama in cui l'incidenza funeraria dei subadulti rimane comunque significativamente al di sotto delle soglie biologiche, mostra come il processo etnogenetico con i suoi relativi correlati, sia rimasto, almeno al principio, circoscritto entro i vertici sociali delle aristocrazie locali. Non desta meraviglia e pare dunque rispondere a una logica piuttosto elementare il fatto che la consapevolezza identitaria si consegua tramite un confronto ai più alti livelli della società. Esso, come si è visto, può generare da un lato emulazione ma, al tempo stesso, può dar luogo a forme di negoziazione, conservatorismo e resistenza, come quelle descritte, poste in atto dalle comunità locali senza bisogno di alcun concorso diretto da parte dei modelli e dei moventi che sono all'origine del processo. Infatti, una volta che il fenomeno emulativo si è innescato, esso può continuare ad agire indipendentemente dalle pulsioni che lo hanno generato,

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

<sup>73</sup> MILLER 1982.

<sup>74</sup> BARTOLONI 2003, pp. 55 ss.

<sup>75</sup> Cfr. CUOZZO 2003 e NIZZO 2011a.

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

I codici funerari rispecchiano inevitabilmente tali antagonismi, ma non mancano eccezioni anche assai significative come quella estremamente istruttiva del sepolcreto di Pithekoussai, il più antico stanziamento greco in Occidente e, al tempo stesso, sin dagli anni '70 una delle realtà più rilevanti per la comprensione del rapporto tra dinamiche identitarie interetniche e pratiche funebri<sup>76</sup>.

In tale contesto, infatti, dalle fasi di frequentazione più antiche della necropoli e con una coerenza rispettata fino a quelle recenti<sup>77</sup>, la scelta del rito risulta strettamente correlata a fattori riconducibili, da un lato, all'età della morte e, dall'altro, alla probabile origine etnica dei defunti, ricostruita su basi archeologiche anche a partire dall'osservazione della composizione dei corredi e dalla ricostruzione del sistema di relazioni fisiche (e *stratigrafiche*) instaurate dai luttuati tra le singole sepolture al fine di ricomporre sulla superficie della necropoli quei legami di tipo familiare che la morte aveva provvisoriamente dissolto.

A Giorgio Buchner si deve quella che, ancora oggi, appare come una pionieristica sensibilità interpretativa, grazie alla quale egli ha potuto fin dai primi scavi individuare la chiave più efficace per la decodifica identitaria dei comportamenti funerari dei pithecusani. Sulla base della sua ricostruzione, ancora oggi universalmente accettata, appare evidente come la componente maggioritaria della comunità, quella di origine o ascendenza greca, incinerasse i propri defunti adulti e inumasse quelli subadulti (di età solitamente compresa tra i 3 e i 16/17 anni), collocando i cadaveri dei neonati e degli infanti (generalmente non oltre i 3 anni) all'interno di vasi adeguati (inumati, come si suole dire, a *enchytrismos*), il più delle volte anfore da trasporto, forse per simulare una loro reintroduzione nel ventre materno – e, conseguentemente, una loro ideale eterna rinascita – evocato metaforicamente dalla *pancia* del contenitore ceramico<sup>78</sup>. L'inumazione era invece il solo rituale adottato per la sepoltura di individui (adulti o meno) di origine ed estrazione sociale evidentemente diversa da quella greca e, pertanto, credibilmente ritenuti orientali o, in particolare, indigeni<sup>79</sup>,

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Analogamente a quanto si è osservato nelle pagine precedenti in merito alle pratiche funebri delle Terremare, a Pithekoussai tale circostanza risulta particolarmente evidente nel caso delle tombe pertinenti alla compagine socialmente più rilevante, quella degli adulti incinerati. Il rituale, infatti, non consente di cogliere in tutta la sua originaria complessità quello che doveva essere l'effettivo dispendio di mezzi, risorse e oggetti coinvolti in tale cerimonia, poiché buona parte di essi era destinato alla distruzione e alla dispersione nelle fasi che precedevano, accompagnavano e seguivano la combustione del cadavere sulla pira, ad eccezione di brocche o contenitori consimili plausibilmente utilizzati per spegnere il rogo con il vino e, pertanto, deposti integri insieme agli altri oggetti di corredo<sup>80</sup>, secondo una prassi

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

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

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

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

Ciò non esclude, tuttavia, la possibilità che l'assenza di manifestazioni esuberanti di ricchezza possa costituire in realtà un tratto originario della società ischitana, correlato alla particolare condizione dello stanziamento di Pithekoussai, mai arrivato (e/o interessato) a porre in atto un modello urbano<sup>81</sup> e alieno per vocazione (e, almeno in parte, per *segregazione*) rispetto alle dinamiche identitarie che, nello stesso periodo, scuotevano le aristocrazie della Penisola, maggiormente inclini ad assecondare quelle modalità di emulazione, esibizione e rappresentazione innescate dai meccanismi contrastivi precedentemente descritti. Come si verifica, puntualmente, da un lato, nella necropoli greca di Cuma<sup>82</sup> e, dall'altro, in quelle indigene maggiormente entrate in contatto con i modelli allogeni.

Il quadro sin qui delineato può essere utilmente integrato attraverso l'analisi del trattamento funerario riservato ad alcuni defunti subadulti inumati, verosimilmente appartenenti alla componente greca della comunità. Lo scrivente ha infatti da tempo evidenziato alcune pratiche rituali ricorrenti in un gruppo di sepolture relative a bambini morti in tenera o tenerissima età, inumati con attributi e in atteggiamenti volti a simulare in modo più o meno esplicito un loro coinvolgimento in pratiche simposiache<sup>83</sup>. La collocazione di coppe (*kotylai* o *skyphoi*) legate al consumo del vino presso le mani e, dunque, in posizione *funzionale*, come se fossero regolarmente impugnate, dà sostanza a tale ipotesi e offre un puntuale riscontro a quanto, più o meno

<sup>81</sup> Nizzo 2016a, pp. 133-143.

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

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



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

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

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

In tale prospettiva si colloca, ad esempio, l'adesione del mondo indigeno ai modelli funerari veicolati per tramite più o meno diretto dall'epica omerica, oggetto in alcuni casi di ricodifiche e reinterpretazioni volte, contrastivamente, a recuperare e, letteralmente, a reinventare le tradizioni locali, fino ad arrivare a innestare nelle pratiche incineratorie di matrice greca forme, oggetti e rituali caratteristici di un passato più o meno lontano, riaffermato nel tentativo estremo di consolidare la propria identità nel suo momento di massima ibridazione; come dimostra, ad esempio, la traduzione in lamina di bronzo delle tipiche urne cinerarie d'impasto o la tendenza simbolica all'antropomorfizzazione dell'urna quasi del tutto estranea all'immaginario greco coevo<sup>84</sup>.

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

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

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

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

Sono sufficienti queste sommarie indicazioni per rendersi conto che, a prescindere da qualunque concezione culturale, a) la morte non è un semplice evento, ma è davvero un processo, dove interagiscono diversi fattori; b) un processo che, se abbandonato a se stesso, sottrae inesorabilmente l'individuo sia alla vita sociale sia alla vita biologica, con l'azzeramento progressivo di ogni senso di vita; c) i fattori che intervengono nel processo sono pesantemente naturali (biologici, chimici, fisici), a tal punto non solo da reimmergere l'organismo individuale nella vita in generale, ma da riportare la stessa vita alla materia inerte. La morte degli individui, intesa appunto come processo, pone di fronte alle società che la osservano un percorso che, nel volgere di poco tempo, conduce dalla memoria di una vita culturale e sociale (parole, azioni, pensieri, emozioni) a un brulicante e anonimo fermento biologico (che distrugge l'individuo) e da questo a un immobile stato materico, da cui anche la vita più anonima è ormai scomparsa. Dalla cultura più "spirituale" alla materia inerte, passando attraverso l'aggressiva vitalità dei microrganismi: la tanato-morfosi (TM), contrassegnata dalle due fasi della putrefazione e della mineralizzazione, con la scomparsa dell'individuo pone sotto gli occhi dei sopravvissuti il rovescio del processo che dalla materia conduce alla vita e dalla vita alla cultura (con le sue specifiche forme di umanità). Si tratta di fenomeni di "emergenza" [...] che ora, con la morte dell'individuo, la tanato-morfosi (TM) annulla in modo inesorabile: un ritrasformarsi o meglio un decadere repentino della cultura nella vita e della vita nella materia<sup>85</sup>.

<sup>85</sup> REMOTTI 2006a, pp. 7-8.

Queste teorizzazioni costituiscono il risultato di un lungo processo euristico, maturato sin dalla metà degli anni '80 nell'ambito di una più vasta riflessione sui «*significati antropologici dello spazio*» che era culminata, dapprima, nel volume collettaneo *Centri, ritualità, potere*, per essere poi oggetto di un ulteriore approfondimento, nel 1993, col saggio *Luoghi e corpi*, nel quale Remotti, sintetizzando il frutto delle sue ricerche etnografiche tra i baNande del Nord Kivu ed etnostoriche sulle tradizioni urbane dell'Africa precoloniale e sulle capitali mobili dei regni dell'Africa equatoriale, perveniva a una efficace e originale ipotesi ricostruttiva del rapporto concettuale esistente tra la dimensione spaziale e quella corporea<sup>86</sup>.

Ogni società è fatta di luoghi e di corpi, ovvero di corpi che vivono, operano, interagiscono, abitano certi luoghi. Rispetto a una qualsiasi dimensione immaginativa o simbolica [...], corpi e luoghi rivendicano una loro evidente e innegabile fisicità. Come non possiamo pensare a una società se non in quanto costituita da individui che coincidono visibilmente con i loro corpi, così non possiamo considerare una società se non occupante un certo spazio, e più precisamente luoghi dello spazio. [...]. I corpi si muovono o risiedono in certi luoghi; i corpi non possono fare a meno dei luoghi. I luoghi sociali, a loro volta, sono destinati ad accogliere in qualche modo dei corpi; e anche quando vi siano dei luoghi vuoti, dei luoghi costruiti per accogliere nessun corpo (templi dedicati esclusivamente alla divinità, per esempio, da cui siano esclusi gli esseri umani [...]), il nesso luoghi/corpi è pur sempre evidente, se non altro in virtù della stessa negazione e dello stesso divieto<sup>87</sup>.

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

A monte di tutto questo, naturalmente, sussiste l'esigenza di una verifica del modo stesso in cui la comunità oggetto d'esame struttura o meno il rapporto fisico/concettuale tra la dimensione spaziale/topografica riservata ai vivi e quella destinata ai morti, ovvero se percepisce ed esprime la necessità di dar luogo a una separazione netta e concreta tra i due ambiti, assegnando ai defunti aree specializzate e marcatamente distinte rispetto a quelle destinate alle pratiche quotidiane. Il tema, come noto e come altrove si è già avuto modo ampiamente di evidenziare, è molto complesso e, almeno sin dal 1864, data di edizione del volume *La Cité antique* di Fustel de Coulanges<sup>88</sup>,

<sup>86</sup> REMOTTI, SCARDUELLI, FABIETTI 1989 e REMOTTI 1993.

<sup>87</sup> REMOTTI 1993, p. 31.

<sup>88</sup> FUSTEL DE COULANGES 1924 [ed. or. 1864].

ha animato il dibattito relativo al *problema* dell'origine della città, in una prospettiva tutt'altro che limitata al solo punto di vista antichistico e archeologico<sup>89</sup>.

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

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

Una scelta che, come si è già ampiamente ricordato, è inestricabilmente correlata, da un lato, al tema dell'*identità* e, dall'altro, a quello della *memoria* e, dunque, del *tempo*, fattori che condizionano i processi decisionali in virtù dei quali, seguendo la teorizzazione di Remotti<sup>90</sup>, una data società può consapevolmente stabilire ciò che di sé (e degli *atomi* sociali di cui si compone) debba *scomparire, rimanere o riemergere* in un determinato luogo.

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

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

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

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

<sup>90</sup> REMOTTI 1993, p. 76.

una economia prevalentemente agricola<sup>91</sup>, hanno ormai da tempo fornito i presupposti teorici per una verifica dei campioni funerari volta a mettere in luce le distorsioni cui potevano essere sottoposti, almeno se confrontati con il modello demografico biologicamente atteso. Distorsioni che potevano dipendere da motivazioni intenzionali, correlate a discriminazioni sistematiche di porzioni della comunità, la cui identità poteva essere ritenuta non sufficientemente compiuta<sup>92</sup> o inadatta ad essere rappresentata<sup>93</sup>, o essere alterata da fattori più o meno incidentali come guerre, epidemie, carestie o migrazioni selettive, in grado di distorcere anche sensibilmente il campione demografico e, più o meno conseguentemente, quello funerario<sup>94</sup>.

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

Una direzione nella quale si è cimentato abilmente Ian Morris, nel fortunato saggio *Burial and Ancient Society: The Rise of the Greek City-State* del 1987<sup>95</sup> nel quale la raccolta sistematica della documentazione funeraria veniva utilizzata come base per una ricostruzione piuttosto accurata dell'evoluzione nella lunga durata delle pratiche funebri nel periodo che precedette e seguì la formazione in Grecia delle prime Città-Stato. La sintesi che ne scaturì risultava assai efficace sul piano teorico, anche in virtù della capacità di conciliare l'approccio analitico tipicamente processuale con il relativismo contestualizzante della critica postprocessuale. Un po' meno convincenti risultarono invece alcune delle conclusioni storiche, per ragioni correlate, tuttavia, anche alla natura e alla parzialità delle fonti archeologiche e letterarie disponibili, spesso insufficienti ai fini della ricomposizione di un campione valido e/o attendibile sul piano statistico.

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

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

<sup>92</sup> Come si è visto nel caso dei bambini e degli infanti.

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

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

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

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

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

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

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

Una delle esperienze più interessanti compiute in tal senso, sia per il taglio metodologico interdisciplinare che per l'ampia casistica storico-geografica considerata, può essere individuata nel convegno *Sepolti tra i vivi: evidenza ed interpretazione di contesti funerari in abitato*, curato da G. Bartoloni e M. G. Benedettini e svoltosi a Roma nell'aprile del 2006<sup>96</sup>. Le problematiche correlate alla presenza di seppellimenti in situazioni *devianti* come quelle abitative aprivano infatti la strada a una riflessione più approfondita sulle molteplici ragioni che potevano

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

essere sottese a una scelta che, almeno in apparenza, si configurava come *irrituale*, soprattutto per quelle società contraddistinte da luoghi di sepoltura collettivamente codificati, in ossequio alla ben nota «*Saxe/Goldstein hypothesis*»<sup>97</sup>. Alla questione fondante della distinzione/riconoscibilità tra *sepoltura* e *non sepoltura* si affiancava, quindi, anche quella altrettanto complessa legata all'interpretazione dei moventi che avrebbero potuto spiegare un tale atteggiamento, da ricondurre non sempre a logiche aprioristicamente classificabili come *atipiche* o *discriminanti*, come poteva accadere, ad esempio, per quei defunti ritenuti socialmente e/o ideologicamente eminenti (come i re, i dinasti, gli ecisti, gli evergeti, i sacerdoti, i santi o quanti, variabilmente, potevano essere assimilati a eroi, ad antenati o ad altre figure in grado di incarnare in sé specifici valori identitari), la cui *integrazione* nella comunità poteva perdurare anche dopo la morte, per consentire di esercitare in modo più diretto il loro benefico influsso sui viventi e/o, anche, per ragioni spesso volte in modo strumentale a giustificare le ambizioni di quanti, per tramite del loro corpo, aspiravano ad acquisire il ruolo e il potere che essi avevano detenuto in vita, o, semplicemente, già detenendolo avevano bisogno di giustificarne il possesso e garantirne la trasmissione<sup>98</sup>. Alla logica dell'*integrazione* protratta oltre la morte (nel senso positivo dell'«*out standing*»), si contrapponeva anche quella speculare dell'*emarginazione* (nel senso negativo dell'«*out cast*»), soprattutto in quei casi in cui la *devianza* del rito si accompagnava alle altre possibili forme di atipicità cui si è in precedenza fatto cenno: dall'*incompiutezza identitaria* caratteristica degli infanti<sup>99</sup> alla *mostruosità* fisica e/o a quella sociale. Ed era proprio in quest'ultima fattispecie che l'analisi non poteva in alcun modo essere scissa dalle risultanze degli esami paleopatologici, contribuendo a una estensiva ricostruzione dei molteplici «*paesaggi dell'emarginazione*», come quelli che cominciavano a trasparire in situazioni già di per sé fortemente ritualizzate, come l'«*Area sacra*» dell'abitato di Tarquinia o gli spazi pubblici nei pressi del Foro Romano, dal *Carcer Tullianum* all'*Equus Domitiani*, dalla *Domus Regia* alle mura del Palatino<sup>100</sup>. Alle costumanze rituali note in letteratura attraverso la prassi cosiddetta dell'«*exterminatio*», discussa in sede congressuale da M. Torelli, potevano essere finalmente contrapposte una serie di

<sup>97</sup> Nizzo 2016a, con riferimenti.

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

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

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

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

I tradizionali schematismi interpretativi di tipo ritualizzante venivano in tal modo ricondotti in una prospettiva metodologicamente più articolata<sup>102</sup>, nella quale l'*anomalìa*, di per sé, non era più sufficiente a suffragare l'attribuzione di una generica *veste sacrale* a situazioni, almeno in apparenza, atipiche. La contestualizzazione archeologica e antropologica della *devianza funeraria* consentiva infatti di delimitare in modo più netto e, auspicabilmente, più oggettivo il discrimine tra un sacrificio umano e una sepoltura anomala, rendendo possibile altresì cogliere, se non altro in forma indiziaria, quei requisiti o connotati che potevano far sì che il defunto fosse ritenuto *atipico* e che tale *atipicità* fosse riflessa anche nel suo trattamento funerario, con modalità più o meno nettamente divergenti rispetto alla norma, come traspare, ad esempio, dalle condivisibili obiezioni formulate rispetto all'assimilazione a vittime sacrificali delle sepolture formali rinvenute da Carandini presso le mura palatine, ricondotte invece da Torelli a motivazioni legate alla loro stessa identità sociale<sup>103</sup>.

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

Una "costruzione della realtà" che, nell'assecondare i meccanismi già richiamati della «*memoria culturale*», stabilisce le sue coordinate mnemoniche, dando alle tombe una forma e una collocazione spesso proporzionate alla *volontà di memoria* della collettività dei luttuati che ad esse è legata o in esse si identifica, con esiti più o meno monumentali come le sepolture megalitiche o i grandi tumuli orientalizzanti, fino a giungere ai casi estremi delle piramidi o dei mausolei, senza trascurare, naturalmente, situazioni più comuni<sup>104</sup> in cui le necropoli vengono strutturate e

<sup>101</sup> TORELLI 2008.

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

<sup>103</sup> TORELLI 2008, p. 811.

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



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

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

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

Studiare i luoghi dei morti significa addentrarsi nelle concezioni locali della morte (le “tanatologie” native) ma può essere un buon punto di partenza per comprendere vari aspetti della società dei viventi (le “antropologie” native). Occuparsi del modo in cui le tanatologie si proiettano nello spazio, attraverso segni concreti o costruzioni dell'immaginario, significa porre fin da subito la questione dei confini tra il mondo dei vivi e il mondo dei morti. La convergenza tra l'antropologia dello spazio e l'antropologia della morte [...] è apparsa come una modalità originale e poco esplorata di affrontare lo studio della “soglia” che separa e unisce allo tempo stesso i vivi e i morti, un tema che, a partire dal classico saggio di Robert Hertz (1907), ha costituito lo sfondo privilegiato dell'indagine antropologica sulla morte. I luoghi dei morti infatti non sono necessariamente spazi di “confinamento” e di separazione, ma aree in cui si organizzano le intersezioni, gli incontri, le relazioni tra i viventi e i defunti. Uno degli obiettivi [...] è proprio quello di evidenziare la relazione ambivalente che in molte società lega i vivi ai morti. Le forme che i luoghi dei morti assumono nelle varie culture sono indicative di quella dialettica tra la memoria e l'oblio, l'affetto e l'esigenza di distacco, la conservazione e la distruzione, la contiguità e l'opposizione, la vicinanza e la lontananza tra i vivi e i morti<sup>105</sup>.

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

Ma se il tema della costruzione del paesaggio funerario<sup>106</sup> è, come noto, uno degli aspetti nei quali l'indagine archeologica può effettivamente vantare da tempo una peculiare attenzione (se non, addirittura, una sorta di priorità euristica), è proprio nella ricostruzione delle strutture concettuali che presiedono ai meccanismi di controllo culturale della putrefazione che l'indagine remottiana ha conseguito, a nostro avviso, alcuni dei suoi esiti più interessanti, incardinando l'agire rituale entro schemi in grado di definire contenutisticamente le diverse dinamiche comportamentali note e, conseguentemente, il loro probabile significato *interculturale*<sup>107</sup>.

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

#### 3.1. Una questione di scelte...

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

Grazie a tale approccio, diviene infatti possibile superare quella centralità che la prospettiva tipicamente archeologica tende solitamente (e, quasi inevitabilmente) ad attribuire ai risvolti (gestione e manipolazione del corpo, modalità di seppellimento, processi di mummificazione ecc.) e ai correlati materiali (tipologia delle tombe, delle urne, caratteri e organizzazione del corredo ecc.) delle pratiche funebri per spostare l'attenzione anche sulla sfera concettuale degli *scopi* che attraverso di esse si tentava di conseguire (lo *scomparire*, il *rimanere* o il *riemergere*), dal «grado zero» del rifiuto del cadavere, alle tecniche più complesse ed evolute per la sua conservazione. Sul piano interpretativo ciò dovrebbe tradursi, a nostro avviso, in un superamento di quelle concezioni diffusionistiche di ascendenza storico-culturale che, ancora oggi, sono talvolta evocate per costruire una equivalenza – tanto malintesa quanto a volte eccessivamente meccanicistica – tra la scelta di un determinato rito e l'origine di chi lo pratica<sup>108</sup>. Come dimostra in modo piuttosto eclatante il caso

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

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

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

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

La prassi archeologica, infatti, evidenzia piuttosto chiaramente quanto doveva essere patrimonio esperienziale comune per qualsiasi comunità costretta a confrontarsi in prima persona con la manipolazione dei propri morti. Le dinamiche connesse ai processi tafonomici dei cadaveri degli infanti e dei bambini sono infatti tali da far sì che, in assenza di condizioni e/o trattamenti adeguati, i loro resti scheletrici siano destinati rapidamente a scomparire senza lasciare alcuna traccia<sup>109</sup>. La documentazione letteraria relativa alla fasi più antiche della società romana conserva memoria di alcune prescrizioni rituali, dettate dal *mos gentium*, che parrebbero presupporre una tale consapevolezza: esse, infatti, vietando l'incinerazione dei soggetti non pervenuti alla dentizione, impedivano indirettamente la totale dissoluzione del corpo degli infanti, dato che i denti costituiscono l'unica porzione ossea in grado di resistere alla combustione<sup>110</sup>.

Senza dover presupporre alcuna interferenza o mediazione culturale diretta, la volontà di garantire una *sopravvivenza* corporea ai resti dei neonati trova riscontro sia a Pithekoussai che in molte culture indigene dell'Italia protostorica nelle quali ricorre, oltre all'uso preferenziale dell'inumazione per gli infanti<sup>111</sup>, la pratica rituale del seppellimento all'interno di un contenitore ceramico d'uso comune di cui si hanno riscontri etnografici a diverse latitudini cronologiche e geografiche.

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

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

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

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

in un breve e intenso articolo intitolato *Disposal of the Dead*<sup>112</sup>. Al centro del saggio vi era una constatazione semplice ma tutt'altro che scontata concernente l'apparente assenza di un legame diretto fra le modalità di trattamento dei cadaveri e fattori culturali, psichici e biologici di altra natura. L'asserzione, destabilizzante nei suoi esiti per quanti – in particolare gli archeologi – tentino di pervenire a una ricostruzione della realtà sociale a partire dai dati funerari, era fondata sull'osservazione dell'estrema variabilità nel trattamento dei cadaveri (come l'adozione, alternativamente, dell'incinerazione e dell'inumazione) in aree che, sotto altri punti di vista (dalla cultura materiale alla lingua, ad esempio), risultano culturalmente uniformi. Secondo Kroeber, l'instabilità delle pratiche funerarie doveva essere piuttosto correlata a fattori come la permeabilità culturale delle comunità nelle quali il fenomeno tende a verificarsi, tale da far sì che la scelta di uno specifico rito fosse slegata da condizionamenti di carattere storico, materiale o economico e dovesse essere pertanto assimilata «*alle mode, al costume, al lusso o all'etiquette*»<sup>113</sup>. Tali tesi suscitarono naturalmente ampie discussioni poiché se, da un lato, demolivano alcuni preconcetti dell'evoluzionismo e delle teorie etnocentriche di matrice razziale, dall'altro, negando una profondità storica alle pratiche funerarie, rischiavano di privare l'archeologia di uno dei suoi principali strumenti di analisi<sup>114</sup>.

In una serie di saggi recensori<sup>115</sup>, tuttavia, lo stesso Kroeber contribuì a superare alcuni dei suoi precedenti assunti, dimostrando come anche manifestazioni culturali quali la “moda” (e le pratiche funebri) fossero tutt'altro che aleatorie e, dunque, potessero dar luogo ad analisi volte a evidenziarne i tratti costitutivi in una prospettiva storica; a patto di riformulare i codici interpretativi spostando l'attenzione dagli *esiti* del rito ai loro *scopi*.

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

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

---

<sup>112</sup> KROEBER 1927.

<sup>113</sup> KROEBER 1927, p. 314.

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

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

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

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

Come aveva intuito R. Hertz sin dal 1907<sup>117</sup> e ha ben evidenziato M. Tartari:

il binomio distruzione-conservazione non serve a distinguere tra cremazione e inumazione poiché ambedue le tecniche possono essere utilizzate al fine di cancellare i resti alla memoria dei vivi, come nel caso di una sepoltura in un luogo segreto, o al fine di conservarli, come nel caso della tumulazione dell'urna cineraria. [...] ogni tentativo di costruire una distinzione importante tra i vari modi di trattamento è destinata a fallire: troviamo paesi e periodi in cui i vari usi coesistono o sono parte dello stesso rito funebre, credenze circa la vita ultra terrena simili in popoli che usano pratiche diverse, credenze differenti in genti che adottano le stesse modalità, aspetti di conservazione nei riti più radicalmente distruttivi e aspetti distruttivi nelle pratiche di massima conservazione<sup>118</sup>.

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

---

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

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

<sup>118</sup> M. TARTARI, "Introduzione", in TARTARI 1996, p. 9.

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

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

Come si è accennato, tali circostanze risultano particolarmente evidenti se si sofferma l'attenzione sull'evoluzione del *linguaggio* simbolico delle incinerazioni, come ebbe modo di argomentare sin dalla metà degli anni '70 Filippo Delpino affrontando il tema complesso dell'*antropomorfizzazione* in ambito villanoviano<sup>120</sup>.

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

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

Delpino, infatti, chiamava in causa la volontà di «*temperare il rigore ideologico e gli effetti distruttivi propri della pratica crematoria*»<sup>121</sup> per spiegare i probabili prodromi e le più remote attestazioni di quella tendenza a conferire ai cinerari e/o ai loro coperchi una esplicita conformazione antropomorfa che, a partire dalla seconda età del Ferro, sarà sempre meglio documentata soprattutto in ambito chiusino, dove tali ossuari, per le evidenti analogie con vasi affini della tradizione egizia, sono stati denominati «*canopi*»<sup>122</sup> (fig. 9). A differenza della perspicua chiarezza delle sue manifestazioni recenziori, le più antiche testimonianze di questa attitudine assumevano connotati spesso assai criptici, tali da poter essere assimilati a una sorta di codice simbolico, la cui interpretazione poteva dipendere dalla natura e dalla qualità delle fonti oltre che dalla sensibilità dell'interprete. Se, infatti, vi erano casi abbastanza espliciti nei quali le pareti del cinerario venivano sagomate con protuberanze allusive ai seni o per la copertura dell'urna si adottava un elmo reale o simbolico (appositamente realizzato in terracotta) o una scodella con il fondo configurato a globulo cefaliforme, in altre circostanze la medesima allusione veniva ottenuta con gesti rituali che, molto spesso, risultavano assai difficili da identificare su basi archeologiche, come la vestizione dell'ossuario e/o il trattamento dello stesso come se fosse un corpo umano (riconoscibile, ad esempio, per la tendenza a disporre intorno ad esso armi e utensili in posizione funzionale)<sup>123</sup>. All'*antropomorfizzazione* e alla *vestizione*, inoltre, potevano accompagnarsi o meno fenomeni peculiari come quelli correlati alla *miniaturizzazione* degli oggetti di corredo, circostanza che ricorreva frequentemente nei casi in cui l'urna veniva assimilata a una vera e propria *capanna*, come si era potuto constatare sin dalle scoperte divulgate da A. Visconti nella prima metà dell'Ottocento<sup>124</sup>, con le quali si mise in luce un comportamento simbolico che, da allora, ha cominciato a essere considerato uno dei tratti peculiari e distintivi della tradizione funeraria "primitiva" del *Latium vetus*, con significativi riscontri anche in aree relativamente lontane, da Vetulonia, al reatino fino a Pontecagnano.

---

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

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

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

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

<sup>124</sup> VISCONTI 1817. Sulla questione, da ultimo, GUIDI 2011.

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

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

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

La separazione tra pira/ustrino e luogo della sepoltura implica un insieme di atti intermedi, più o meno complessi e carichi di valenze simboliche<sup>127</sup>, che si concludono essenzialmente con il trasporto dei resti del defunto dal sito della cremazione a quello della tumulazione. La traslazione delle ceneri fino al luogo della loro definitiva deposizione avviene solitamente per tramite di un apposito contenitore (accompagnato o meno da un coperchio), ma non mancano casi nei quali il seppellimento dei resti cremati non presuppone l’esistenza di alcun cinerario

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

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

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



(pur implicando, necessariamente, quella di un “mezzo di trasporto”, seppure “provvisorio”), come documentano, ad esempio, alcuni dei cosiddetti «*ripostigli*» vetulonesi<sup>128</sup> o come avviene per tutte le cremazioni a Pithekoussai.

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

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

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

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

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

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

e forme assai diversificati, non sempre puntualmente percepibili in quanto spesso connessi a gesti rituali *immateriali* la cui corretta identificazione è strettamente legata alle circostanze e alle condizioni di rinvenimento. Infatti, anche nei contesti più accuratamente indagati, non sempre è possibile percepire con chiarezza la distinzione fra gli atti *casuali* e quelli *intenzionali* né, tanto meno, è facilmente intuibile se dietro gesti apparentemente intenzionali si esprima una esplicita volontà rituale. La corretta esegesi di realtà funerarie di questo tipo, pertanto, può essere gravata dal rischio di una sopravvalutazione dei dati disponibili, spesso sovrainterpretati ipertroficamente in senso rituale<sup>130</sup>.

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

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

Come dimostra, per fare un esempio, la necropoli tarquiniese di Villa Bruschi Falgari<sup>132</sup>, esemplare per qualità e quantità di informazioni<sup>133</sup>, l'interrelazione fra i dati antropologici e quelli archeologici ha permesso di osservare degli atteggiamenti rituali specifici che non sembrano finora trovare riscontro in altre località d'Etruria. La disposizione del coperchio al di sopra del cinerario, in particolare, è risultata essere in stretta relazione con l'età dei defunti e ha rivelato un aspetto del rituale inedito e, almeno apparentemente, attuato con estremo rigore<sup>134</sup> (Fig. 10). Tale circostanza, per

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

<sup>131</sup> NIZZO 2012.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

#### 3.3.1. *Cinerari antropomorfizzati*

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

---

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

<sup>135</sup> TRUCCO 2006, p. 97.

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

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

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

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

L'osservazione delle circostanze citate può permettere di registrare con una certa attendibilità se il cinerario fosse deposto originariamente in verticale, in orizzontale o in obliquo, ma per comprendere appieno l'eventuale significato simbolico celato dietro la scelta di questi ultimi due atteggiamenti può essere utile accertare se non vi siano altri particolari accorgimenti. La sistemazione dell'ossuario in orizzontale o in obliquo, infatti, ha come esito e/o scopo non solo quello di equiparare formalmente l'incinerazione a una inumazione ma può anche comportare, di conseguenza, l'adozione di costumi funerari pertinenti nello specifico a quest'ultimo rituale. Tali circostanze possono dare luogo a sepolture che è lecito definire *ibride* in quanto frutto di una compenetrazione (non sempre coerente) fra pratiche deposizionali differenti. Situazioni di questo genere si registrano nei casi in cui è documentato l'utilizzo per cremazioni di strutture tombali impiegate prevalentemente per accogliere deposizioni a inumazione<sup>138</sup>. Analogamente, i medesimi moventi ideologici possono essere attuati attraverso forme simboliche meno evidenti, come il rispetto di prescrizioni rituali quali quelle legate all'orientamento del capo dei defunti che, nelle incinerazioni, può essere assimilato al coperchio e/o all'imboccatura del vaso.

<sup>137</sup> Cfr. a tale proposito gli articoli di F. Delpino precedentemente citati.

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

Naturalmente gli aspetti rituali elencati vanno sempre valutati nel loro sviluppo diacronico mantenendo ben distinto quello che è l'intento simbolico costante (ossia l'assimilazione dell'urna al defunto) da quelli che possono esserne gli eventuali moventi che, in quanto tali, possono variare nel tempo e/o essere condizionati da influssi esterni. La pratica di deporre l'urna distesa ha le sue prime sporadiche attestazioni in Etruria<sup>139</sup> e nel *Latium vetus*<sup>140</sup> nell'ambito dell'età del Bronzo finale e perdura, almeno in ambito etrusco e sempre in forma discontinua, fino alle soglie del Villanoviano evoluto<sup>141</sup>, periodo nel quale la progressiva sostituzione del rituale crematorio con quello inumatorio sembra aver esercitato una notevole influenza non solo sull'evoluzione di tale costume (come documentano le tombe tarquiniesi di Poggio dell'Impiccato magistralmente indagate da F. Delpino) ma anche, in generale, nel favorire l'affermazione del processo simbolico di antropomorfizzazione del cinerario nelle sue diverse manifestazioni.

**I cinerari vestiti e la finzione della «seconda sepoltura»:** Le stesse osservazioni valgono anche per i casi di presunta o reale *vestizione* degli ossuari. L'individuazione e la ricostruzione di questo specifico aspetto del rituale crematorio ha tratto notevole impulso dalla messe di dati restituiti dai sepolcreti villanoviani di Verucchio<sup>142</sup> che si impongono sugli altri contesti dell'Italia peninsulare per l'eccezionale stato di conservazione dei resti organici e la qualità dei dati di scavo. La combinazione di questi due ultimi fattori e, in particolare, il rinvenimento di cospicui lembi e/o tracce di tessuto hanno permesso di osservare in dettaglio le modalità attraverso le quali poteva avvenire tale *vestizione*, fino ad arrivare a distinguere i casi di «*vestizione vera e propria*» da quelli «*in cui l'ossuario*» risulta essere «*solo coperto da un tessuto, eventualmente "fermato" con fibule o spilloni*»<sup>143</sup>. Sono stati inoltre riscontrati rari casi di «*doppia vestizione*» nei quali oltre al cinerario risultava *vestito* anche il dolio che lo conteneva<sup>144</sup> (Fig. 11).

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

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

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

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

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

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

Le situazioni citate si prestano a molteplici interpretazioni a seconda che i residui di tessuto vengano riconosciuti come drappi oppure siano considerati pertinenti a un sudario o, infine, risultino essere indumenti *reali*, non inclusi nel corredo d'accompagnamento ma indossati effettivamente dal cinerario/defunto. Naturalmente, affinché si creino i presupposti per l'antropomorfizzazione del cinerario è necessario che si instauri un esplicito rapporto *funzionale* tra il contenitore assimilato al defunto da un lato e, dall'altro, le vesti e/o l'insieme di oggetti posti a diretto contatto con esso; tale rapporto, inoltre, può configurarsi sotto una duplice prospettiva a seconda che l'ossuario venga percepito simbolicamente come corpo *animato* o *inanimato*, giustificando, in quest'ultimo caso, la sua eventuale vestizione con un sudario<sup>145</sup>. Da un punto di vista prettamente *archeologico*, le possibilità di pervenire a una esatta definizione dei diversi casi enunciati sono estremamente limitate. La documentazione di Verucchio ha permesso di osservare una contrapposizione costante tra le stoffe utilizzate in tombe femminili (con motivi a grandi quadri) e quelle adottate in contesti di pertinenza maschile (quadretti piccoli e fini) tale da far «*pensare che ci fosse una effettiva caratterizzazione di genere nella vestizione*»<sup>146</sup>, circostanza che rende plausibile ipotizzare che i tessuti utilizzati fossero abiti veri e propri, indossati dal defunto anche in vita<sup>147</sup>. Nel caso in cui, invece, si sia notata una sovrapposizione del tessuto oltre che all'ossuario anche agli «*oggetti di corredo accessorio e personale presenti nella tomba*»<sup>148</sup> può essere lecito supporre che le vesti impiegate per tale scopo non fossero indumenti (o, almeno, non fossero percepiti come tali) quanto, piuttosto, sudari, poiché, altrimenti, potrebbe apparire contrastante – rispetto alla *logica* che sembra presiedere la rappresentazione funebre – la loro disposizione al di sopra di oggetti portati di norma *sulle* vesti e non *sotto* di esse<sup>149</sup>.

---

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

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

<sup>146</sup> A. Boiardi in *Guerriero e sacerdote* 2002, p. 27.

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

<sup>148</sup> BOIARDI, VON ELES 1996, p. 51, nota 10, cit.

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

Di particolare importanza è anche la constatazione di come il rituale della *vestizione* abbia una maggiore *visibilità* archeologica per le tombe femminili rispetto a quelle maschili<sup>150</sup>, caso da imputare, naturalmente, alla maggiore ricchezza delle *parures* ornamentali delle donne. In assenza di resti di tessuto, infatti, gli unici indizi a favore di una eventuale *vestizione* degli ossuari sono rappresentati dalla disposizione degli accessori per l'abbigliamento (fibule, fibbie, cinturoni, spilloni, ecc. ecc.), da quella degli oggetti d'ornamento (collane, catenelle, pendagli, ecc. ecc.) e, infine, da quella degli *oggetti personali* (armi, utensili, beni e insegne di prestigio, ecc. ecc.) che, solitamente, costituiscono la diretta dotazione del defunto e, come per le tombe a inumazione, possono essere posti o meno a diretto contatto con il cadavere (in quanto indossati e/o collocati in posizione *funzionale*).

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

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

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

---

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

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

Se infatti, da un lato, la disposizione di una cintura<sup>151</sup> o dei resti di una collana<sup>152</sup> intorno al cinerario e a diretto contatto con esso possono testimoniare con chiarezza l'intento simbolico della sua antropomorfizzazione, dall'altro è assai difficile pervenire con certezza alle medesime conclusioni nel caso in cui all'esterno si rinvenivano oggetti isolati come fibule, pendagli, armille, spirali, fusaiole, armi o utensili di vario tipo. Lo svolgimento stesso del rituale crematorio in due momenti e luoghi distinti, l'ustrino e la fossa sepolcrale, come si è visto precedentemente, è uno dei fattori che contribuisce ad accrescere tale stato di incertezza. Alcune parti del corredo e, in particolar modo, quelle percepite come personali, possono infatti essere deposte sulla pira, in quanto direttamente indossate dal defunto e/o in rapporto funzionale con esso; è quindi inevitabile che con la combustione del cadavere che pone fine alla sua essenza corporea venga meno anche il legame *fisico e/o pratico* fra il corredo e colui che lo deteneva ma, ovviamente, non quello concettuale.

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

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

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



oggetti precedentemente combusti sulla pira (e non deposti nell'urna) oppure che ne vengano utilizzati altri non esposti al rogo o, infine, che ne vengano predisposti di nuovi per sostituire quelli eventualmente distrutti (e/o defunzionalizzati) dal fuoco. La principale difficoltà ermeneutica deriva dal fatto che, anche in assenza di espliciti intenti simbolici, le modalità deposizionali nei loro *esiti* archeologici possono essere molto simili a quelle precedentemente descritte. Il rituale incineratorio prevede solitamente che gli oggetti personali vengano raccolti dalla pira insieme alle ossa e deposti direttamente nell'ossuario, ma può anche accadere che alcuni di questi reperti, per questioni legate alle loro dimensioni o a quelle del contenitore o a fattori di natura ideologica o, semplicemente, al caso (qualora vengano raccolti più o meno consapevolmente insieme ai residui del rogo<sup>153</sup>), non vengano inseriti all'interno del cinerario ma vengano collocati al suo esterno, senza per questo presupporre alcun intento antropomorfizzante, circostanza che, naturalmente, può verificarsi anche con oggetti personali incombusti.

In un caso e nell'altro, pertanto, atteggiamenti ideologici contrastanti possono dare luogo a situazioni in apparenza identiche o, almeno, rese tali dalla inevitabile tendenza alla dislocazione di quelle classi di oggetti solitamente connesse a supporti organici, come si è precedentemente accennato. Per contenere queste inevitabili *distorsioni* della realtà originaria e tentare, per quanto possibile, di penetrare lo schermo della rappresentazione simbolica è quindi necessario poter pervenire a un'adeguata distinzione fra quanto della documentazione archeologica può essere connesso a un gesto intenzionale e concettualmente definito e ciò che non lo è. Gli strumenti d'indagine che possono intervenire a supporto di tale proposito non sono molti e, spesso, possono essere frutto di considerazioni opinabili, valide in termini teorici astratti ma difficili da applicare estensivamente a realtà funerarie complesse. Una delle testimonianze forse più valide consiste nell'osservazione della contrapposizione fra i reperti con tracce di combustione e quelli che ne sono privi<sup>154</sup> e, soprattutto, nel confronto fra le classi di oggetti personali deposti *nel* cinerario e quelle collocate invece al suo *esterno*. Nel caso di duplicazioni, infatti, qualora i dati di scavo e quelli antropologici permettano di escludere l'evenienza di una doppia incinerazione, possono crearsi i presupposti per riconoscere un'esplicita volontà simbolica come quella che si è visto poter presiedere alla messinscena di una «*seconda sepoltura*», in virtù della quale il seppellimento del cinerario assimilato al defunto rende necessario procedere a una sua nuova vestizione *fittizia* dopo quella *reale* del cadavere esposto sulla pira<sup>155</sup>.

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

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

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

Naturalmente bisogna tenere conto anche del fatto che vi sono oggetti personali come le armi o utensili di altro tipo che (per dimensioni o altri fattori) solo in rari casi possono essere ospitati all'interno dei cinerari e, parimenti, per la loro stessa natura difficilmente sono soggetti ad essere duplicati<sup>156</sup>. L'identificazione di espliciti atteggiamenti simbolici nelle tombe di cremati con armi è però spesso compromessa dalla scarsa variabilità delle modalità deposizionali cui questi reperti si prestano; essi, infatti, si rinvencono il più delle volte in prossimità dell'ossuario senza alcuna evidente valenza allusiva che, invece, traspare con particolare perspicuità in casi eccezionali come quelli dei sepolcreti verucchiesi, laddove spade o lance sono state spesso scoperte nella loro originaria postura verticale, infisse con la punta nel terreno subito a ridosso del cinerario come se fossero da questo impugnate<sup>157</sup>. Simili intenti evocativi possono forse essere ipotizzati anche nel caso della deposizione degli scudi, sia che questi vengano collocati accanto all'ossuario, come nel caso della tomba AA1 dei Quattro Fontanili<sup>158</sup> (Fig. 12), sia che vengano utilizzati per chiuderlo o coprirlo, come nel caso delle tombe 10 e 16 della necropoli visentina dell'Olmo Bello<sup>159</sup>. Quest'ultima circostanza si presta però a diverse interpretazioni: se, da un lato, è possibile che la copertura del cinerario con gli scudi richiami la

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

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

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

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

già menzionata pratica di coprire inumati con le medesime armi difensive<sup>160</sup>, sottintendendo una potenziale assimilazione fra ossuario e cadavere, dall'altro tale rituale risulta documentato anche in cremazioni coeve e recenziori (tutte pertinenti a individui posti al vertice della scala sociale, dall'Etruria settentrionale all'Agro Falisco e alla Campania<sup>161</sup>) che nulla sembrano avere a che fare con il rituale dell'antropomorfizzazione, essendo esse caratterizzate da una adesione sostanziale a modelli funebri *eroici* di matrice omerica, sebbene *filtrati* a livello locale<sup>162</sup>.

Lo scudo negli ultimi casi citati, infatti, ha un significato primario di connotato di *status* e, in quanto tale, il suo utilizzo per la copertura del cinerario (o del suo eventuale contenitore) ha lo scopo di enfatizzarne la funzione *difensiva/protettiva* (circostanza peraltro facilitata dall'affinità formale tra scudi e coperchi); non va inoltre sottovalutato il legame concettuale (e non solo) che tale costume può avere con la pratica piuttosto diffusa in ambito villanoviano di rendere simile a uno scudo la stessa lastra litica utilizzata per sigillare il pozzo<sup>163</sup>.

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

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

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

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

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

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

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

Alcuni casi di coperchi, in precedenza assimilati a elmi, come gli esemplari tarquiniesi della tomba Poggio Impiccato II, sono stati recentemente sottoposti a una accurata revisione da parte di F. Delpino<sup>165</sup> il quale propende prudenzialmente per una loro identificazione con recipienti vascolari (nella forma del bacile-lebete, documentata con discreta frequenza come coperchio di cinerari anche in ambito veiente e falisco<sup>166</sup>) (*Fig. 13*). Da non escludere neppure l'interpretazione della calotta bronzea della tomba citata, caratterizzata peraltro da una decorazione a borchie e listelli chiaramente allusiva a un volto umano stilizzato, come «*copricapo cerimoniale*» recentemente proposta da C. Iaia<sup>167</sup>. Qualunque sia l'esegesi formale corretta, che si tratti di un elmo o di un copricapo oppure di un lebete, la volontà simbolica pare indiscussa sebbene, nel primo caso, vada intesa nella forma del «*copricapo*» e, nel secondo, in quella della testa vera e propria (rafforzata ulteriormente dalla presenza dei motivi antropomorfi).

Più complesso è il caso delle scodelle-coperchio per le quali eventuali intenti antropomorfizzanti possono apparire più sfumati. La loro stessa disposizione con l'imboccatura in alto documentata, come si è visto, nella necropoli di Villa Bruschi Falgari, spezzando la continuità ossuario-coperchio e restituendo alla ciotola la sua originaria funzione vascolare di *contenitore*, sembrerebbe negare espliciti fini simbolici (almeno nei termini considerati in questa sede). In altri casi la volontà metaforica appare in tutta la sua evidenza grazie al rinvenimento di piccole borchie sul fondo della ciotola da interpretare, con buona probabilità, quali resti di un copricapo<sup>168</sup>, come documentano alcune cremazioni veienti e come pare confermare il riscontro del medesimo costume anche in sepolture a inumazione.

In contesti in cui la cremazione si protrae più a lungo come rituale funerario esclusivo, l'antropomorfizzazione può pervenire a esiti morfologicamente più compiuti come i casi dei coperchi «*a forma di ciotola con una espansione a globo nel luogo del normale fondo*», studiati da Delpino, e documentati a Vulci e Saturnia in contesti datati fra l'ultimo quarto dell'VIII e la prima metà del VII secolo, nei quali la chiara identificazione della scodella con il capo del defunto prelude all'elaborazione dei primi cinerari propriamente *canopici* attestati tra Bisenzio (già dalla fine dell'VIII secolo) e Chiusi<sup>169</sup> e mostra affinità con gli ancora più espliciti e preziosi *sphyrelata* polimaterici documentati in ambito etrusco (in particolare vulcente) almeno a partire dal principio del VII secolo a.C. (*Fig. 14*)<sup>170</sup>.

<sup>165</sup> DELPINO 2005.

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

<sup>167</sup> IAIA 2005, pp. 61-62, cat. 17, fig. 12.

<sup>168</sup> BERARDINETTI, DRAGO 1997, p. 46.

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

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

**Altri atteggiamenti allusivi all'antropomorfizzazione:** In aggiunta ai casi precedentemente considerati o, talvolta, in alternativa ad essi, l'identificazione del corpo umano con il cinerario può essere ottenuta facendo ricorso ad altri espedienti come la sua disposizione nel contesto funerario in relazione a *oggetti* che ne manifestano l'*umanità* oppure attraverso l'aggiunta di motivi decorativi antropomorfi più o meno stilizzati, siano essi plastici, incisi o dipinti. La prima circostanza non pone particolari difficoltà esegetiche essendo chiara l'affinità concettuale con i casi di vestizione precedentemente trattati: la collocazione dell'ossuario su di un trono ligneo, fittile o bronzeo<sup>171</sup> o su di un carro<sup>172</sup>, infatti, per citare due delle situazioni in cui l'intento metaforico è più esplicito, presuppone un potenziale rapporto funzionale fra il cinerario/defunto e l'oggetto con il quale esso viene messo in relazione.

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

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

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

---

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

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

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

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

<sup>174</sup> DONATI 2005.

Nel caso in cui tale ipotesi cogliesse nel segno, il cinerario, a prescindere dal fatto che venga assimilato o meno al defunto, verrebbe ad essere il supporto per la trasmissione di un messaggio di tipo «*religioso ma con risvolti sociali*»<sup>175</sup>, anticipando alcuni dei temi simbolici propri della pittura e della plastica funeraria dei secoli successivi<sup>176</sup>. Naturalmente il materiale figurativo disponibile è assai esiguo per accogliere o smentire tale ricostruzione al punto che se, da un lato, vi è chi identifica in questo stesso motivo una rappresentazione schematica della barca solare (la simbologia escatologica rimarrebbe comunque tale sebbene, ovviamente, sfumata)<sup>177</sup>, dall'altro non vi è accordo sul fatto che in tali raffigurazioni (come pure in altre affini) si debba riconoscere necessariamente il defunto.

Allo stato attuale delle nostre conoscenze, pertanto, la questione è destinata a rimanere irrisolta sebbene il fatto che tali rappresentazioni ricorrano con maggior frequenza in contesti di cremati rispetto a quelli di inumati (seppure con significative eccezioni<sup>178</sup>) lasci effettivamente trasparire la possibilità che l'enfasi data a questi soggetti possa essere connessa alla necessità di ripristinare, anche in forma figurata, quell'essenza corporea disgregata dal fuoco, ipotesi che, come si vedrà fra breve, può adattarsi bene almeno al caso delle statuette antropomorfe deposte in contesti con cinerario

<sup>175</sup> DONATI 2005, p. 379.

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

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

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

a capanna sebbene, nel caso dei cosiddetti «*candelabri*», sussista la medesima perplessità critica riscontrata in precedenza circa la loro eventuale identificazione come *vogelbarke* o come raffigurazione simbolica della figura umana<sup>179</sup>.

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

### 3.3.2. Cinerari reificati/domificati

Il caso meglio noto di «*reifificazione*» del cinerario nell'Italia centrale peninsulare (e, anche, l'unico documentato) è quello rappresentato dagli ossuari a forma di capanna. Se negli scorsi decenni perdurava ancora qualche incertezza circa la loro identificazione con strutture abitative, in particolare per la presenza di alcuni riscontri *equivoci* in ambito nord-europeo<sup>181</sup> e mediterraneo, tale tesi, grazie agli studi di un'*equipe* coordinata da G. Bartoloni nel corso degli anni '80 del secolo scorso, appare oggi comunemente condivisa almeno per quanto concerne le urne italiane (*Fig. 16*)<sup>182</sup>.

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

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

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

<sup>181</sup> Cfr., ad esempio, SABATINI 2006, con. bibl.

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

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

**La domificazione dell'urna e/o quella del coperchio:** L'identificazione del cinerario con l'abitazione può essere attuata in forme esplicite come le urne conformate a capanna o, per sineddoche, conferendo all'ossuario e/o al suo coperchio una caratteristica che permetta loro di assumere tale qualifica, come, ad esempio, la riproduzione figurata, plastica o reale di una porta oppure, per citare il caso meglio noto, la modellazione della copertura a forma di tetto<sup>183</sup>.

In ambito villanoviano, la compresenza di ossuari conformati a capanna con i più comuni cinerari biconici con coperchio a elmo dovette plausibilmente creare le premesse per la fusione delle due percezioni simboliche dell'*antropomorfizzazione* e *domificazione* nella forma dell'elmo pileato con apice a tetto di capanna attestato prevalentemente in necropoli nelle quali sono documentati cinerari di entrambi i tipi<sup>184</sup>. Come ha ben rilevato G. Bartoloni, in questo tipo di coperchi si crea una combinazione fra «l'*ideologia dell'armato espressa dall'elmo*» e «*quella della casa modellata nell'apice*» che esprime metaforicamente l'unione fra «*le due funzioni*» che solitamente connotano la figura del *pater familias*, quella di «*titolare della casa e guerriero, cioè custode della famiglia all'interno (capanna) e all'esterno (armi)*»<sup>185</sup>.

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

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

<sup>185</sup> BARTOLONI 1998, p. 167; BARTOLONI 2003, p. 160 e p. 184.



**La miniaturizzazione:** Analogamente a quanto si è riscontrato per la *personificazione* dell'ossuario, anche la sua *domificazione* può implicare, secondo la *logica* della rappresentazione simbolica, determinati comportamenti rituali, la cui individuazione è spesso gravata dagli stessi limiti sopra enunciati. Tra gli atteggiamenti favoriti dall'adozione di cinerari del tipo a capanna (pur non rappresentandone, ovviamente, una caratteristica esclusiva) vi è senza dubbio quello della «*miniaturizzazione*». In molti dei contesti contraddistinti da tale ossuario, infatti, la riproduzione in scala ridotta degli oggetti di corredo acquisisce una coerenza maggiore rispetto a quanto è dato riscontrare in cremazioni di altro tipo, come dimostra in modo inequivoco il caso di Osteria dell'Osa nel quale la quasi totalità delle sepolture con urna a capanna si distingue per la miniaturizzazione non solo del vasellame d'accompagnamento ma anche dell'insieme dei beni personali<sup>186</sup>. La metamorfosi subita dal defunto con la cremazione e il suo conseguente trasferimento in una nuova dimensione nella quale il cinerario a capanna aveva lo scopo di rievocare l'essenza in quanto «*abitatore della casa*», dovevano plausibilmente rendere necessaria l'intera *ricodificazione* simbolica del corredo affinché fosse possibile il suo *utilizzo* da parte del trapassato<sup>187</sup> (Figg. 17-18).

Come si è osservato nel caso dell'antropomorfizzazione dei cinerari, l'esigenza di ripristinare il *rapporto funzionale* tra il morto e il suo *apparato funebre* è uno dei principali meccanismi che possono presiedere all'elaborazione simbolica del rituale funerario<sup>188</sup>.

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

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

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

Tale intento traspare con chiarezza dalla documentazione dei sepolcreti del *Latium vetus*, in particolare in quei contesti nei quali è attestato il costume peculiare di evocare la corporeità del defunto per tramite di statuette antropomorfe (a figura umana o stilizzata nella forma del cosiddetto «*candelabro*»), conformate con dimensioni appropriate a quelle dell'urna. Se, da un lato, molti studiosi si sono espressi a favore dell'identificazione del soggetto raffigurato con il destinatario della sepoltura<sup>189</sup>, attribuendogli eventualmente un ruolo sacerdotale in virtù dell'atteggiamento di offerta o di adorazione che questi sembra simulare<sup>190</sup>, vi sono altri che ritengono che tali statuette rappresentino un individuo ben distinto dal defunto<sup>191</sup>. Il rinvenimento di alcuni oggetti personali (fibula e armi miniaturizzate) a diretto contatto con la statuetta, documentato in almeno un caso<sup>192</sup>, sembra presumere inequivocabilmente l'esistenza di un *rapporto funzionale* che diviene plausibile solo se si identifica il simulacro nel detentore di tali reperti<sup>193</sup>.

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

---

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

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

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

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

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

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

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

### 3.3.3. Cinerari de- o ri-funzionalizzati

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

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

Tale interpretazione sembra oggi correntemente condivisa sebbene, alla fine dell'800, non siano mancate posizioni ermeneutiche originali come quella espressa da I. Falchi, il quale connetteva l'assenza di una delle anse nei biconici del sepolcreto villanoviano di Poggio alla Guardia alle procedure attraverso le quali i cinerari stessi dovevano essere calati all'interno dei pozzi<sup>194</sup>. L'acuta congettura del medico toscano, pur non essendo in taluni casi integralmente da rigettare (se si tralasciano alcune delle ingenuità tipiche del positivismo dell'epoca), va ovviamente smentita in tutti quei casi nei quali sono attestati ossuari monoansati o in quelle situazioni, piuttosto frequenti, nelle quali a una rottura intenzionale dell'ansa risulta essere seguita una accurata raschiatura della superficie interessata da tale azione, circostanza che deve essersi verificata, necessariamente, prima dell'interramento del cinerario.

L'assenza di un'ansa, pertanto, in qualunque forma essa si manifesti e in tutti quei casi in cui non possa essere imputata a fattori contingenti<sup>195</sup>, va necessariamente

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

<sup>195</sup> La *non intenzionalità* può essere facilmente percepita nel caso in cui l'ansa spezzata si rinvenga nell'ambito del medesimo pozzo e le superfici di rottura non presentino tracce di rilavorazione o appaiano fratturate in tempi relativamente recenti. Data la particolare consistenza delle anse (direttamente legata alla loro funzione)

considerata come un atto intenzionale, motivato da ragioni di carattere rituale che è lecito mettere in rapporto alla funzione del tutto particolare cui il vaso defunzionalizzato viene destinato.

**Dalla defunzionalizzazione alla ri-funzionalizzazione:** La *defunzionalizzazione* del cinerario (e/o quella del relativo coperchio) è, a nostro avviso, un gesto concettualmente ben distinto dalla nota pratica della rottura intenzionale cui spesso possono essere soggetti altri elementi del corredo<sup>196</sup>. Se, infatti, quest'ultima può essere connessa a una esplicita volontà di rendere *inservibile* l'oggetto interessato da tale azione, la *defunzionalizzazione* dell'ossuario può essere, al contrario, percepita come necessaria affinché tale contenitore possa svolgere la *nuova* mansione cui viene destinato e, in tal senso, va semioticamente assimilata a una *ricodificazione*. La privazione di una funzione quotidiana è finalizzata, quindi, a conseguire una oltremondana, altera, funebre, in modo quasi da sottolineare la linea di demarcazione che separa la sfera della vita da quella della morte e, in questo senso, va inteso il significato del termine *ri-funzionalizzazione* utilizzato in questa sede.

Questa pratica, naturalmente, non contraddistingue allo stesso modo tutti i contenitori ma è dato riscontrarla con maggiore frequenza in contesti caratterizzati dall'uso di cinerari standardizzati, di forme identiche o affini a quelle vascolari, nei quali la struttura dei sepolcreti e quella sociale si prestano maggiormente alla formulazione di un *codice* di comportamenti rituali ricorrenti. Per questi motivi il fenomeno in esame si presta ad analisi più accurate in condizioni di forte omogeneità come quelle offerte dai *campi d'urne* villanoviani e assume, invece, minore evidenza (almeno in apparenza) in aree come il *Latium vetus* o, anche, l'Agro Falisco dove è dato riscontrare una discreta variabilità nella scelta degli ossuari come pure in quella delle pratiche funerarie.

In ambito villanoviano la rottura dell'ansa dei biconici acquisisce infatti una tale coerenza da dare luogo alla produzione di cinerari *preventivamente* monoansati, trasferendo simbolicamente al livello stesso della *manifattura* quello che, invece, avrebbe dovuto o potuto essere concettualmente il risultato di un gesto rituale. La medesima circostanza non è documentata invece in ambito laziale, dove la privazione dell'ansa rappresenta parimenti il gesto più comune, ma la varietà di contenitori utilizzati come ossuari è tale da non dare mai luogo alla realizzazione di cinerari preventivamente defunzionalizzati.

---

è inoltre difficile immaginare che, in seguito a una loro rottura casuale, esse si dissolvano senza lasciare alcuna traccia (circostanza che, invece, può interessare con maggiore facilità il corpo del vaso). Alla luce dei dati finora raccolti, possiamo affermare con sufficiente sicurezza come i casi in cui tali aspetti possono essere considerati *equivoci* siano piuttosto limitati. Non altrettanto manifesta è, invece, la distinzione fra i cinerari originariamente monoansati e quelli che lo divengono in seguito a defunzionalizzazione, in quanto può spesso capitare che la superficie del vaso opposta a quella dell'ansa residua non sia conservata in modo tale da permettere di riconoscere se vi fossero o meno eventuali ulteriori *attacchi*. La difficoltà ermeneutica non verte, pertanto sul riconoscimento dell'opposizione fra rottura *intenzionale* e rottura *casuale* quanto, piuttosto, su quella fra destinazione *primaria* e *secondaria* del cinerario.

<sup>196</sup> Cfr., ad esempio, quanto si è accennato in precedenza alla nota 61 in merito ai cosiddetti «vasi da rituale».

Per tali ragioni, in questi ultimi contesti, alla varietà formale si accompagna anche una discreta mutevolezza nei gesti rituali che, oltre alle anse (dei cinerari, dei coperchi ma, a volte, anche del dolio che li contiene<sup>197</sup>), possono interessare parti sporgenti come bugne o prese (frequente, ad esempio, il caso della mutilazione del pileo/presa in coperchi di tipo apicato, siano essi da assimilare o meno ad elmi), ovvero parti del corpo vascolare prive di un ruolo *portante* e, quindi, non contraddistinte da quei connotati che, in base a quanto si è visto in precedenza, dovrebbero garantire la perdita della funzione primaria.

Tale apparente *eccezione* non sminuisce il significato simbolico del gesto ma, al contrario, lo rafforza rendendone più evidente l'aspetto *ideologico* e *metaforico* rispetto a quello meramente *pratico*.

Il costume della *defunzionalizzazione* poteva contraddistinguere indifferentemente sia i cinerari caratterizzati da altri connotati rituali come l'antropomorfizzazione, sia quelli per i quali si è precedentemente teorizzata l'assenza di una eventuale relazione metaforica fra *contenente* e *contenuto*. In realtà, la documentazione di atteggiamenti di questo genere anche in contesti come quelli di quest'ultimo tipo sembra costituire la prova dell'esistenza costante (anche se non manifesta) di un legame simbolico fra il contenitore delle ceneri e il defunto; legame che, eventualmente, può non assumere i connotati espliciti di una *antropomorfizzazione/reificazione* ma è tale, comunque, da conferire al cinerario uno statuto ideologico particolare, certamente disgiunto da quello degli eventuali altri vasi di corredo.

**La defunzionalizzazione nei cinerari antropomorfizzati...:** La compenetrazione fra il rituale della *defunzionalizzazione* e quello dell'*antropomorfizzazione* può avere ulteriori sviluppi sul piano simbolico rispetto a quelli precedentemente teorizzati, sviluppi che è possibile prevedere in via ipotetica ma che sono difficilmente distinguibili sul piano archeologico.

Se l'atto di deporre le ceneri all'interno dell'urna comporta l'identificazione di quest'ultima con il defunto, la privazione dell'ansa può anche essere concettualmente percepita come un atto eseguito sul *corpo* stesso dell'incinerato. Le ipotesi interpretative possono essere a questo punto molteplici ma l'una non necessariamente esclude l'altra:

- a) La *defunzionalizzazione* dell'urna/defunto può essere percepita come una metafora della stessa *morte*, intesa come processo attraverso il quale l'individuo cremato cessa definitivamente di assolvere alle sue *funzioni*, così come cessano quelle del vaso-cinerario.
- b) La *defunzionalizzazione* dell'urna/defunto ha lo stesso ruolo simbolico della cremazione e può essere concepita come un *rituale di passaggio* per garantire la transizione del defunto verso una nuova dimensione.
- c) La *defunzionalizzazione* dell'urna/defunto, così come la pratica della «*deposizione*

<sup>197</sup> Come avviene, ad esempio, per il dolio della tomba A del Pascolare di Castel Gandolfo, scavi 1816-17 (MANDOLESI 2005, pp. 67-87, pp. 265-311), o l'olla-dolio della tomba 2 di Villa Cavalletti a Grottaferrata (A. M. Bietti Sestieri, in CLP 1976, cat. 4, pp. 76-77, tav. IVB).

*secondaria*» nelle inumazioni<sup>198</sup>, ha lo scopo di *annullare* l'unità organica del corpo assunta simbolicamente dal cinerario in modo tale da attenuare i *rischi* connessi al periodo liminale.

Naturalmente, non sempre i dati noti permettono di scegliere fra una di queste opzioni né, tanto meno, di escluderle col ricorso esclusivo alle ipotesi interpretative formulate per i cinerari non antropomorfizzati. Vi è, inoltre, la possibilità concreta, più volte richiamata, che i significati simbolici varino e/o si compenetrino non solo fra una regione e un'altra ma anche fra due singole sepolture, frustrando ogni tentativo di approfondimento esegetico.

In tali circostanze è bene, quindi, sospendere la *lettura* a un livello simbolico meno profondo, sebbene, in linea teorica, si possa ipotizzare che i significati evocati per ultimi possano avere maggiore ragion d'essere in tutti quei casi in cui sia possibile collocare la pratica della *defunzionalizzazione* in un momento successivo alla deposizione dei resti del defunto all'interno del cinerario che è, dopotutto, l'atto in virtù del quale si espleta materialmente il meccanismo simbolico dell'antropomorfizzazione<sup>199</sup>. È infatti difficile ipotizzare, almeno secondo i nostri attuali parametri di giudizio, che l'identificazione fra cinerario e individuo si possa manifestare idealmente prima della loro *coniunzione*. Se tale riflessione fosse corretta, si potrebbe escludere l'ingerenza degli atteggiamenti simbolici appena teorizzati almeno in tutti quei casi nei quali l'urna viene preventivamente conformata come fosse già defunzionalizzata, circostanza che, come si è visto, caratterizza soprattutto l'ambito villanoviano e che, per proprietà transitiva, data la generale uniformità del rituale in questa regione, potrebbe anche essere trasferita alla totalità dei contesti.

**... e in quelli domificati:** Diversa invece la situazione nel *Latium vetus* dove alcuni atteggiamenti rituali come, ad esempio, le pratiche connesse al controllo del periodo liminale, rendono credibili alcune delle ipotesi formulate. Un caso molto interessante è quello fornito dalla tomba 126 della necropoli di Osteria dell'Osa, una sepoltura con cinerario a capanna<sup>200</sup>. La particolare cura condotta nello scavo ha infatti permesso di osservare l'insolita disposizione della statuetta fittile antropomorfa che accompagnava l'ossuario: essa, infatti, a dispetto della norma che prevede la sua deposizione nell'urna, giaceva sul fondo della fossa, collocata subito al di sotto del cinerario e ritualmente spezzata (mancava del tutto la parte inferiore del corpo). Queste condizioni di rinvenimento hanno indotto M. Torelli a ipotizzare una identificazione della statuetta con un soggetto diverso dal defunto<sup>201</sup>. Il significato simbolico è invece, a nostro avviso, diverso. La rottura della statuetta potrebbe infatti essere interpretata come un atto di *defunzionalizzazione* del defunto, non molto dissimile da quelli sopra teorizzati in relazione ai *cinerari defunzionalizzati*. L'intento di tale atteggiamento potrebbe essere lo stesso che, per le inumazioni

<sup>198</sup> Sulla quale si ritornerà diffusamente nel paragrafo n. 4.3.

<sup>199</sup> Una prova *archeologica* in tal senso, seppur non risolutiva, può derivare, ad esempio, dal rinvenimento *nella* sepoltura o nei *pressi* di essa dell'ansa o della parte del vaso ritualmente spezzata.

<sup>200</sup> Sulla quale si tornerà con maggior dettaglio al Par. 4.3.7. con rif. alla nota 266.

<sup>201</sup> Cfr. quanto esposto più avanti con maggior dettaglio a proposito di questo contesto.

della medesima necropoli, induce a un controllo dei processi di decomposizione dei cadaveri che si espleta nella pratica della *dislocazione delle ossa* e, in generale, della «*deposizione secondaria*» intesa come mezzo «*per annullare completamente l'unità organica del corpo, e contribuire quindi ad attenuare il pericolo del periodo liminale*»<sup>202</sup>. Un atteggiamento simile, sebbene i dati in nostro possesso siano in tal caso assai esigui, è forse documentato anche per il «*candelabro*» della tomba A del Pascolare di Castel Gandolfo<sup>203</sup>, anch'esso rinvenuto spezzato ma, a quanto pare, deposto all'interno dell'urna a capanna.

I casi citati, se l'interpretazione proposta cogliesse nel segno, potrebbero rappresentare una testimonianza più o meno evidente di un atteggiamento che, nel caso di semplici cinerari vascolari, è destinato a rimanere oscuro. Le problematiche esaminate, sotto una più ampia prospettiva metodologica, possono dimostrare, inoltre, come il confronto fra le pratiche rituali della cremazione e quelle dell'inumazione possa talvolta fornire degli utili mezzi euristici. L'assenza di pratiche di dislocazione volontaria (per le cremazioni come per le inumazioni) può, infatti, costituire un valido strumento esegetico per ipotizzare o meno se in una determinata comunità vigessero specifici atteggiamenti di controllo sui processi di tanato-morfosi e se, conseguentemente, la *defunzionalizzazione del cinerario* potesse o meno essere percepita come un atto di *defunzionalizzazione dell'individuo*. Ovviamente, perché tali considerazioni abbiano un qualche valore, è necessaria una base conoscitiva sufficientemente ampia non essendo possibile pervenire a generalizzazioni a partire da *fonti* esigue o discontinue, in particolare per il fatto che tali fenomeni possono spesso subire sostanziali modifiche non solo in rapporto ai luoghi ma, soprattutto in relazione al tempo.

### 3.3.4. La “logica” simbolica del “disordine”

**Coperchi capovolti o scodelle dritte?:** Un'altra forma simbolica di *defunzionalizzazione* è quella rappresentata dalla pratica di disporre il cinerario o, soprattutto, il coperchio secondo modalità contrarie alla norma o comunque tali da impedirne una corretta funzione (almeno in rapporto alla destinazione funeraria cui tali contenitori sono riservati).

Anche in questo caso, si tratta di un procedimento spesso sfuggente i cui esiti possono confondersi o compenetrarsi con quelli derivanti da atteggiamenti rituali come *l'inumazione del cinerario* o da gesti volontari conseguenti a una riapertura della sepoltura (qualunque ne siano i fini). Analogamente ai casi di antropomorfizzazione, inoltre, anche la lettura di tali atti può essere sviata dagli innumerevoli limiti insiti nella documentazione o nelle condizioni di rinvenimento. Nonostante tali inevitabili limitazioni, vi sono comunque delle situazioni nelle quali l'intenzionalità dei gesti e la loro ritualità sembrano trasparire con estrema chiarezza.

Richiamando la documentazione offerta dal sepolcreto di Villa Bruschi Falgari a Tarquinia si è visto come la disposizione delle ciotole-coperchio possa in taluni casi denunciare significati inaspettati. La posizione apparentemente irrituale di tale

<sup>202</sup> A. De Santis e A.M. Bietti Sestieri in BIETTI SESTIERI 1992, p. 496.

<sup>203</sup> MANDOLESI 2005, pp. 270-1, cat. 169.

vaso è risultata, infatti, essere connessa a sepolture pertinenti a una classe d'età sostanzialmente omogenea, quella infantile, lasciando trasparire diverse possibilità esplicative. Quella percorsa da F. Trucco e dalla sua *équipe* consiste nel considerare tale atteggiamento come un modo per connotare gli individui posti in una «*posizione sociale subalterna*», in quanto morti prematuramente o perché sprovvisti di requisiti tali da eguagliarli agli altri soggetti adulti (per origini, *status*, condizione civile, *handicap* fisici, per citare solo qualche possibile esempio)<sup>204</sup>. Tale ipotesi, almeno in attesa di una pubblicazione esaustiva del contesto, sembra negli assunti generali condivisibile sebbene il posizionamento «*inverso*» della scodella comporti anche il suo utilizzo per contenere «*residui più minuti del rogo e offerte in carne o frutti*»<sup>205</sup>, circostanza che non permette di escludere che il *presunto* atteggiamento «*irrituale*» possa in qualche modo essere connesso all'esigenza di effettuare tali offerte<sup>206</sup> e possa essere anche avvenuto in un momento posteriore a quello della prima tumulazione (dando eventualmente luogo a una forma primitiva di *silicernium*)<sup>207</sup>.

Letta alla luce delle problematiche poste dall'*antropomorfizzazione* del cinerario, la pratica documentata nel sepolcreto tarquiniese potrebbe quasi apparire come una forma di negazione (o alterazione) del processo di assimilazione ossuario/defunto, ottenuta mediante la *reintegrazione* della funzione originaria della scodella. Se così fosse, si potrebbe pensare ad essa anche come una forma di *defunzionalizzazione* del cinerario antropomorfizzato, in linea con le ipotesi precedentemente formulate al riguardo.

Il costume documentato a Tarquinia trova episodici riscontri nel resto dell'Italia centrale tirrenica e anche nel *Latium vetus*, sebbene, in quest'ultima regione, essi siano, salvo poche eccezioni<sup>208</sup>, per lo più dubbi. I dati a disposizione sono pertanto assai incerti e non permettono di formulare ipotesi ad ampio spettro.

<sup>204</sup> TRUCCO 2006, p. 97.

<sup>205</sup> *Ib.*, p. 96.

<sup>206</sup> La nostra conoscenza delle *liturgie* protostoriche non è infatti tale da permettere di escludere che le ragioni di questi comportamenti non siano esclusivamente di ordine sociale ma possano derivare anche da fattori contingenti quali, ad esempio, le cause stesse della morte che, come insegna l'esperienza, possono essere le più svariate. È bene quindi porre sempre particolare attenzione alla tendenza che accomuna tutti gli studi incentrati su contesti funerari nei quali la morte viene quasi sempre letta sotto un'ottica sociale, appiattendone tutte le altre eventuali prospettive solo per il fatto che sono *archeologicamente* meno riconoscibili.

<sup>207</sup> L'interpretazione della realtà funeraria come un contesto chiuso, sigillato al momento della tumulazione, è un altro degli aspetti che caratterizza gli studi sui complessi funerari e ne può inficiare l'interpretazione. Non sembra essere questo, naturalmente, il caso del sepolcreto di Villa Bruschi Falgari che, come si è detto più volte, si distingue dagli altri per l'eccellenza della documentazione, pur essendo essa ancora nota in forma preliminare. Il costume di deporre il coperchio *dritto* trova significativi riscontri a Bisenzio (in diverse sepolture dalle necropoli della Polledrara, di San Bernardino, della Bucacce e di Porto Madonna) ed è sovente accompagnato dall'uso di eseguire intenzionalmente un foro alla base del vaso, pratica che è stata da F. Delpino ragionevolmente ricondotta al rituale romano dell'*effluvium* (DELPINO 1977, p. 176, con elenco parziale dei contesti con «*coperchio forato*» ivi alla nota 20). Che questa sia l'interpretazione corretta sembra essere confermato anche dal rinvenimento, all'interno delle scodelle forate poste a chiusura dei cinerari delle tombe 43 e 47 del sepolcreto di S. Bernardino, di tazze funzionali al rituale della libagione. Sulla pratica della *profusio* in ambito romano cfr. TOYNBEE 1993, pp. 37-38.

<sup>208</sup> Come le tombe I di Villa Cavalletti a Grottaferrata (GIEROW 1964, pp. 59-60, fig. 25) o la 103 (BIETTI SESTIERI 1992, pp. 589-590, figg. 3a.78-79) e la 365 (*ib.*, p. 601, figg. 3a.100-102) di Osteria dell'Osa.



**La logica dell'inversione e la defunzionalizzazione dei coperchi:** Diverso invece il caso, più raro in Etruria<sup>209</sup> e meglio rappresentato invece nel Lazio, nel quale il contenitore cui viene solitamente demandata la funzione di coperchio risulta deposto *intenzionalmente* alla base dell'urna all'atto stesso della tumulazione. Tale circostanza trova riscontro in cinerari di tipo vascolare o a capanna (con coperchio distinto) e può avere varie spiegazioni, la più ragionevole delle quali sembra essere connessa alla pratica rituale dell'*inversione*.

Questo procedimento che, come si è visto in precedenza<sup>210</sup>, trova riscontro anche nella particolare disposizione di alcuni oggetti di corredo, può trarre origine dalla percezione psicologica e simbolica della morte come «*perdita dell'ordine strutturato nella realtà sia naturale, sia sociale*»<sup>211</sup>. La *destrutturazione* provocata dalla morte può, pertanto, dare luogo a sua volta ad atteggiamenti *destrutturanti* che, nel cerimoniale funerario, possono anche esplicitarsi nella disposizione del *coperchio* (=testa [?]) alla *base* (=piedi [?]) dell'urna e non in corrispondenza della sua *imboccatura* (=collo [?]) o, nel caso dei *cinerari domificati*, in quella del *tetto* in corrispondenza delle *fondamenta* dell'urna/casa e non al di sopra delle *pareti*.

Se questa può essere una spiegazione valida su di un piano latamente psicoanalitico, secondo un'altra prospettiva esso può anche apparire come un atto di *defunzionalizzazione* e rientrare nei casi precedentemente esaminati, sia che la privazione della funzione sia un gesto finalizzato a conseguire una nuova, sia che essa agisca in un contesto caratterizzato dalla percezione dell'urna come un corpo umano, dando luogo a un possibile parallelismo con alcuni casi nei quali (dopo il processo di scarnificazione) è documentato il posizionamento del cranio presso i piedi del defunto<sup>212</sup> (o la sua rimozione e sostituzione con vasi del corredo)<sup>213</sup>.

In altri casi la posizione del coperchio assume caratteristiche meno evidenti, prive di connessione apparente con il meccanismo simbolico dell'*inversione*. Questa circostanza si verifica quando i coperchi risultano depositi intenzionalmente in prossimità dell'ossuario con modalità che, spesso, in assenza di *segni* adeguati, difficilmente possono essere distinguibili da eventuali interventi post-deposizionali.

<sup>209</sup> Tale costume è documentato, ad esempio, a Caere nella tomba 220 della necropoli del Sorbo, con vaso biconico deposto con il fondo dentro la scodella-coperchio (VIGHI 1955, c. 88, tav. 3; POHL 1972, pp. 149-50, fig. 130). Un caso del tutto particolare (da attribuire, forse, a una commistione di modalità rituali differenti) è invece quello della tomba 4 della necropoli veiente di Grotta Gramiccia con scodella coperchio posta a regolare copertura del biconico il quale, a sua volta, è deposto con il fondo all'interno di un piatto (BERARDINETTI, DRAGO 1997, p. 40, nota 17, fig. 10; il piatto è avvicinato a esemplari di manifattura ceretana).

<sup>210</sup> Al *Par. 1.3*.

<sup>211</sup> DI NOLA 2006, pp. 538 ss, con accurato esame antropologico ed etnografico volto, naturalmente, a sottolineare gli atteggiamenti *inversi* dei luttuati e non tanto i loro atti in relazione al defunto, ma il parallelismo, sul piano concettuale, è facilmente intuibile: «*nelle ritualità di inversione [conseguenti a un evento luttuoso, n.d.r.] [...] i popoli che portano capelli lunghi li tagliano, mentre quelli ordinariamente li rasano li lasciano crescere. Quelli che li lasciano sciolti, li legano. Quelli che usualmente vestono, vanno nudi, o vestono abiti dismessi o vecchi. Quelli che usano abiti colorati, prendono abiti di colori neutri, come nero e bianco*».

<sup>212</sup> La dislocazione del cranio rientra naturalmente fra le pratiche connesse al rituale della «*deposizione secondaria*» (in merito al quale cfr. quanto specificato al paragrafo seguente), ma ciò che interessa sottolineare in questa sede è la logica *inversa* che presiede a tale dislocazione.

<sup>213</sup> Sulla questione cfr. avanti al par. 4.3.6.

Nel caso in cui sia invece possibile cogliere in tali gesti una intenzionalità rituale traspare con chiarezza il proposito simbolico di privare questi oggetti della loro funzione *effettiva* che diverrà, pertanto, *potenziale* secondo la logica comunemente insita nei processi di *defunzionalizzazione*<sup>214</sup>.

#### 4. Oltre la putrefazione: interventi intenzionali sul corpo oltre la morte.

##### 4.1. Dall'antropo-poiesi dell'urna a quella del cadavere

Gli atteggiamenti rituali precedentemente descritti, siano essi *reali* o *presunti*, non hanno naturalmente alcuna pretesa (né potrebbero averla) di contemplare la totalità delle situazioni possibili, essendo pressoché inesauribili le potenzialità espressive degli uomini.

Le possibilità interpretative ipotizzate, come si sarà potuto osservare, sono spesso presentate in forma problematica o, talvolta, contraddittoria, cercando di tenere sempre presenti soluzioni esplicative alternative a quelle eventualmente preferite in questa sede. L'analisi, infatti, ci ha spesso mostrato come un'ipotesi valida in apparenza per un determinato sito possa non avere alcun valore per un centro vicino e viceversa. Quello che sembra rimanere costante, al di là della mutevolezza dei *gesti*, è il *contenuto* di determinati atti simbolici, ragione per cui pare possibile affermare che i vari *linguaggi* rituali riscontrati possono veicolare un comune *messaggio* semiotico, che può variare solo in funzione della percezione che i sopravvissuti hanno del defunto, in virtù della sostanziale correlazione di quest'ultimo con il vaso deputato a contenere i suoi resti.

In molti dei lavori dedicati all'esame di realtà funerarie composte da cremazioni<sup>215</sup>, l'associazione cinerari/coperchi è quasi sempre considerata come il livello gerarchicamente più alto nella scansione per gradi della composizione dei corredi; soluzione dettata, ovviamente, dall'*essenzialità* stessa (reale o presunta) di tali supporti nell'ambito del cerimoniale funebre.

Cinerari e coperchi, infatti, oltre ad essere spesso latori di informazioni basilari in questo genere di ricerche, quali, ad esempio, quella di fornire una prima demarcazione del genere degli individui (attraverso, ad esempio, il ricorso a elmi-coperchio), sono soprattutto gli oggetti più ricorrenti e, pertanto, per definizione, quelli che meglio si prestano a delineare un'embrionale griglia di associazioni a partire dalla quale organizzare i *fattori* rimanenti.

Questa impostazione, pur condivisibile in alcuni suoi esiti, in base a quanto si è fino a ora esposto, non sembra poterlo essere nei suoi presupposti. Cinerari e coperchi, infatti, a differenza degli altri oggetti del corredo, assolvono nella sepoltura un ruolo specifico le cui valenze simboliche e concettuali possono essere il risultato di scelte o

<sup>214</sup> Tale pratica può acquisire ulteriori connotazioni semantiche nel caso in cui il coperchio sia conformato a elmo; dato infatti il suo chiaro significato simbolico, la circostanza che non sia regolarmente indossato potrebbe simboleggiare idealmente la perdita da parte del defunto della sua funzione guerriera.

<sup>215</sup> Fra di essi uno dei più interessanti è senza dubbio quello di C. Iaia (IAIA 1999), nel quale viene prospettata una organizzazione dei contesti che ha fra i presupposti principali la tipologia dei cinerari. Per un inquadramento critico dell'opera nel contesto teorico più generale facente capo alla Scuola di Renato Peroni cfr. Nizzo 2015, pp. 408-417.

esigenze che è bene cercare di tenere distinte da quelle che portano alla composizione del restante apparato funebre, rendendo così possibile un più diretto confronto fra incinerazioni e inumazioni che, come si è visto, non sono altro che due *strategie* distinte per gestire il «*controllo culturale della putrefazione*»; due facce potenzialmente riconducibili alla stessa medaglia, soprattutto nel momento in cui l'identità corporea del cadavere dissolta dal fuoco viene metaforicamente ripristinata per tramite di un contenitore assimilato simbolicamente e, più o meno, *simbioticamente* al defunto che *con esso* si identifica e/o *all'interno di esso*, si suppone, continua a vivere. Può in tal modo aver luogo un processo allegorico in virtù del quale, dopo aver *annullato/evitato* attraverso l'incinerazione l'incombenza dei processi putrefattivi, si reimposta la seconda fase della cerimonia funebre con i medesimi intenti *dissimulanti* propri dell'inumazione, ma con la consapevolezza raggiunta di aver garantito alla materialità del defunto una transizione/trasformazione culturalmente mediata e controllata (*tanato-metamorfosi*), sottraendola così intenzionalmente alla terrificata azione *tanato-morfica* degli agenti naturali, difficile altrimenti da controllare in assenza di metodologie adeguate alla sua mummificazione/criogenizzazione.

È proprio grazie a un più meditato riscontro fra i due rituali che, a nostro avviso, si possono cogliere con maggior dettaglio e profondità gli aspetti dell'uno come quelli dell'altro, le analogie e le differenze, e arrivare a comprendere meglio alcune delle ragioni che possono essere alla base della composizione e dell'organizzazione stessa dei corredi. Si è visto, infatti, come la cremazione possa acquisire tratti propri dell'inumazione, non solo dal punto di vista formale (come in quella che si è chiamata l'«*inumazione del cinerario*») ma anche da quello materiale, dando luogo a pratiche cerimoniali come quella della «*doppia sepoltura*» con una duplicazione parziale o integrale di alcune parti del corredo.

Quest'ultimo aspetto sembra da solo dimostrare come sia talvolta fuorviante l'equazione concettuale di stampo tipicamente processuale «*corredo ricco*»=«*status più elevato*» e come essa possa, in taluni casi, rispondere a quello che è un semplice condizionamento di carattere rituale.

L'esempio citato costituisce, a nostro avviso, una delle prove più evidenti di come i nostri parametri di giudizio possano essere spesso fuorviati dall'apparenza e come le dinamiche proprie della liturgia funebre possano costituire, talvolta, un limite invalicabile per la ricostruzione delle realtà sociali antiche, come ha da tempo ampiamente sottolineato B. d'Agostino<sup>216</sup>.

Quello che pare certo è come non esista una *ricetta* univoca per oltrepassare tale diaframma se non quella di cercare di considerare il maggior numero di parametri possibili nell'ottica loro più congeniale, rituale, sociale o economica che essa sia, essendo eventualmente pronti a ribaltarla qualora fosse ritenuto necessario, non per opportunismo ma per quella *coerenza* che è necessario avere di fronte a manifestazioni umane che sono tali in quanto spesso coordinate da una *logica* solo in apparenza *irrazionale*.

<sup>216</sup> D'AGOSTINO 1987.

#### 4.2. Morte, putrefazione e mineralizzazione: dal rito alla superstizione

Nel citato saggio del 2006, rifacendosi alle teorizzazioni tanatosemiologiche di L.-V. Thomas e, in parte, perfezionandole, Remotti ha proposto di articolare in tre fasi i processi cui la morte dà inizio: «*pre-decomposizione*» (*fase I*), «*putrefazione*» (*fase II*), «*mineralizzazione*» (*fase III*)<sup>217</sup>. Mentre le *fasi II* e *III* presuppongono un'evidente azione biologica di «*tanato-morfosi*» che può combinarsi o meno con interventi culturali di «*tanato-metamorfosi*», la *I* può porsi apparentemente in continuità con la vita («*fase 0*»), estendendosi «*tra il momento in cui l'individuo esala l'ultimo respiro e il primo apparire di segni (visivi e/o olfattivi) della putrefazione*». Si tratta, dunque, di un periodo che può variare in durata «*in base alle diverse condizioni climatiche, tecnologiche e culturali*», ma che risulta comunque «*di notevole rilievo, sia sotto il profilo concettuale, sia sotto quello operativo*».

La documentazione etnografica discussa da Remotti e quella archeologica in precedenza esemplificata mostrano chiaramente come questa *prima fase* possa essere contraddistinta da diversi atteggiamenti, spesso, come si è detto, consistenti in *finzioni di vita*, attraverso le quali si poteva cercare variamente di guadagnare del tempo per *assorbire* o *elaborare* il lutto, *perfezionare* il momento del commiato e/o per predisporre il defunto alle sue future trasformazioni (culturali e biologiche).

In questa dimensione concettuale possono iscriversi, naturalmente, sia le pratiche inumatorie che quelle incineratorie, qualora entrambe si configurino come interventi tanato-metamorfici mirati a simulare una parvenza di vita spinta, per quanto possibile, oltre il solco temporale della putrefazione e al cui conseguimento possono contribuire surrogati corporei come i sarcofagi e, in modo più o meno esplicito, il “sintagma” simbolico e funzionale cinerario/coperchio, nelle varianti e con le dinamiche rituali sintetizzate nel paragrafo precedente. Tale finzione, come si è detto, può essere ulteriormente o alternativamente ottenuta per tramite di una assimilazione della tomba e/o del cinerario a un'abitazione, all'interno della quale i resti inumati o incinerati del morto proseguono fittiziamente la loro esistenza, con modalità che, a seconda della conformazione della sepoltura, possono o meno prevedere il protrarsi nel tempo della sua relazione fisica e viva con i viventi ammessi in quel determinato spazio funerario e/o autorizzati a farne uso.

Nella fase della «*pre-decomposizione*», almeno a livello etnografico, sono ben attestati anche interventi di *decostruzione culturale* di quella umanità che l'*antropopoesi* aveva faticosamente costruito, ottenuti, ad esempio, come ha evidenziato Remotti citando la documentazione polinesiana raccolta da Gell nelle Isole Marchesi, attraverso un processo di detatuazione affidato, assai significativamente, alle donne: «*sono le donne che hanno l'incarico di scomporre ciò che gli uomini hanno costruito, di riconsegnare con la morte, alla natura i corpi che, al momento della nascita, esse hanno portato alla cultura*»<sup>218</sup>.

Rituali come questi lasciano tracce molto difficilmente ricostruibili archeologicamente, ma non si può escludere, come si è visto ad esempio nel caso degli *enchytrismo*

<sup>217</sup> REMOTTI 2006a, da cui sono tratte le citazioni che seguono.

<sup>218</sup> *Ib.*, p. 14.

infantili, che la cerimonia funebre in alcuni casi potesse essere simbolicamente costruita in modo tale da annullare il tempo per chiudere idealmente il cerchio della vita riportandolo al punto di partenza: in quel ventre materno simulato dalla *pancia* del vaso e restituito alla madre terra (*Fig. 19*). Anche in questo caso verrebbe dunque a configurarsi una negazione estrema della morte, convertita letteralmente in vita mediante una inversione e/o un annullamento del processo antropopietico. Circostanza che, peraltro, potrebbe in parte contribuire a giustificare l'intenzionale estromissione degli infanti dallo spazio riservato ai defunti documentata in molte culture e che, alternativamente o a integrazione di quanto si è in precedenza ipotizzato, potrebbe essere ricondotta non soltanto a una *negazione* della loro identità, quanto a una loro mancata identificazione come defunti, tale quindi da indurre i sopravvissuti a seppellirli presso le abitazioni, come numi tutelari delle stesse o spiriti potenzialmente destinati a un *eterno ritorno*.

Comunque stiano le cose, i processi che accompagnano e seguono la putrefazione – fino alla definitiva *mineralizzazione* dei resti e, spesso, anche dopo di essa – presuppongono una serie di atteggiamenti variabili a seconda del modo in cui si percepisce la relazione con ciò che è sopravvissuto o si è scelto di conservare della materialità umana nel suo transitare dalla condizione biologica a quella minerale. Comportamenti che possono manifestarsi in modo estremamente eterogeneo anche all'interno della medesima cultura, per fattori dipendenti da differenze ideologiche, culturali, sociali ed economiche ma che non necessariamente prevedono soluzioni rituali volte alla conservazione dell'integrità o alla dissoluzione del cadavere. Per Remotti la classificazione dei comportamenti culturali conseguenti alla mineralizzazione dei resti del defunto prevede essenzialmente quattro «*soluzioni*» possibili: «*integrità*», «*frammentazione*», «*dissoluzione con resti*», «*dissoluzione senza resti*».

Nel primo caso, come si è visto, ove non sia possibile mantenere fisicamente l'*integrità* del defunto per tramite di espedienti “tecnologicamente” complessi, essa può essere ottenuta simbolicamente con il ricorso a surrogati materici o, in alternativa, mediante una deliberata opera di *frammentazione* e conseguente *preservazione* di una sua parte specifica, come, per fare alcuni esempi volutamente eterogenei, la mascella degli «ómwami» baNande, l'«*os resectum*» dei Latini<sup>219</sup>, il cranio nelle Filippine o le reliquie dei santi cristiani<sup>220</sup>.

Comportamenti di questo tipo, naturalmente, presuppongono una esplicita volontà di conservazione, per conseguire la quale l'inevitabile *dissoluzione* del cadavere conseguente alla putrefazione e/o all'azione umana mediata dal fuoco (o da altri agenti

<sup>219</sup> Sulla pratica dell'«*os resectum*», attestata dubitativamente a Osteria dell'Osa (in almeno cinque casi, distribuiti fra le fasi IIA1 e IIB2: BECKER, SALVADEI 1992, p. 163, con riferimento alla tomba 365) e a Ficana (BECKER 1996), cfr. per l'esame delle fonti letterarie MARQUARDT 1892, p. 439, con fonti elencate alla nota 7; per un primo approccio archeologico a queste problematiche BECKER 1988 e Id. 1996, da integrare con le giuste osservazioni di MESSINEO 1995, pp. 257-266, per le note urne di età romana da San Cesario.

<sup>220</sup> Sul significato della frammentazione corporea in una prospettiva archeologica cfr. quanto si accennato in questa sede nell'introduzione alla II sessione e in alcuni dei contributi in essa raccolti (ANTARC 3-2), con riferimenti specifici alla cosiddetta «*fragmentation theory*».

più o meno artificiali) viene culturalmente indirizzata in modo tale da garantire la preservazione di *resti* («valorizzazione» nella terminologia remottiana), virtualmente manipolabili purché mantengano quegli attributi *umani* che conferiscono loro una potenziale connotazione mnemonica, in senso *individuale, dividuale e/o collettivo*: in quanto testimonianza materica e identitaria riconducibile a una specifica persona (*individuo*), al sistema relazionale che tali *frammenti* possono esprimere (*dividuo*) e/o, in senso più lato, alla comunità cui essi appartengono o che in essi si identificano (*collettività/comunità*).

Circostanza, quest'ultima, che può tuttavia essere conseguita anche attraverso la *meccanica* della «*dissoluzione senza resti*», laddove la materialità individuale venga più o meno intenzionalmente dissolta per essere dispersa in una realtà *spaziale* nella quale finisce metaforicamente per identificarsi, come avviene nei bananeti dei baNande, nei fiumi dei Merja<sup>221</sup> o, in virtù di fattori esterni come guerre, cataclismi o catastrofi, nei luoghi interessati da tali eventi<sup>222</sup> e come può verificarsi nei casi di cannibalismo rituale o per tramite dell'azione di animali necrofagi.

Ma non vanno trascurati quei casi in cui il nesso metaforico/mnemonico può essere volontariamente reciso (o, come si è visto, può non sussistere affatto), dando luogo a quelle forme già più volte evidenziate di «*negazione/rifuto/oblio del cadavere*» (*con o senza violenza*) o impostando le pratiche funebri in modo che la dissoluzione totale del defunto interessi non solo i suoi resti ma anche la sua identità, per ragioni che non necessariamente vanno considerate estranee alle logiche del rito, laddove esse prevedano il suo «*diritto all'oblio*», «*alla scomparsa*» e «*il congedo della cultura da se stessa*»<sup>223</sup>.

Non manca, tuttavia, una ulteriore alternativa, anch'essa, volendo, riconducibile entro le logiche e i meccanismi dell'antropo-poiesi, pur essendo il prodotto indiretto e, spesso, irrazionale delle dinamiche correlate al «*controllo culturale della putrefazione*» e/o agli sforzi messi in campo per attuarlo.

I tentativi di normalizzare e controllare culturalmente attraverso il rito i processi biologici della tanato-morfosi per negare la morte e/o evitare gli esiti terrifici e potenzialmente contaminanti della putrefazione del cadavere potevano non essere sufficienti a conseguire gli scopi preventivati. È possibile, infatti, che, una volta mutata la percezione del defunto per effetto delle trasformazioni del suo cadavere (in modo più o meno dipendente dalla loro osservazione), i sopravvissuti non si sentissero adeguatamente garantiti da una prassi funebre orientata alla *conservazione* di una identità che, pur carica di memoria, si andava riconfigurando biologicamente, assumendo tratti che ne cancellavano progressivamente l'*umanità* fino ad assimilarlo a una potenziale *minaccia*.

<sup>221</sup> Si fa riferimento alla documentazione etnografica testimoniata dal film *Silent Souls* menzionato dallo scrivente nella *discussione generale* che chiude il convegno (ANTARC 3-3). Per una bibliografia (purtroppo quasi integralmente in russo) e una raccolta di fonti costantemente aggiornate sui Merja/Merya, a partire dalle precocissime indagini etnoarcheologiche condotte da Aleksey Sergeevich Uvarov (1825-1884), cfr. il sito < <http://merjamaa.ru/> >.

<sup>222</sup> NIZZO 2015, pp. 527-530 con riferimenti.

<sup>223</sup> REMOTTI 2006a, pp. 30-31.

A fronte, quindi, di un rituale culturalmente mirato a perseguire tutte le forme possibili di *conservazione/accettazione* della memoria e/o dell'identità corporea del defunto, anche per tramite di suoi surrogati, potevano comunque intervenire superstizioni più o meno irrazionali o inconsce, mirate a conseguire a posteriori una sua *dissoluzione/negazione* e/o, almeno, un superamento di quella *integrità* corporea – reale o simulata – che avrebbe potuto consentirgli di agire anche oltre la morte, costituendo una potenziale minaccia per i sopravvissuti.

*Superstizioni* o *paure* di questo tipo potevano essere inglobate o meno nella logica del rito e/o agire come suo complemento non codificato normativamente e, ove possibile, represso perché concettualmente estraneo o antitetico rispetto agli obiettivi antropo-poietici e tanato-metamorfici così faticosamente elaborati.

In quest'ultima fattispecie rientra quanto in questa sede è stato ampiamente discusso e trattato nella prima sessione, dedicata esplicitamente a quella «*regola dell'eccezione*» nella quale si sono voluti inscrivere tutti quegli atteggiamenti variamente considerati *atipici* rispetto all'azione normalizzante delle pratiche funebri. Ciò che, tuttavia, ci si propone di evidenziare in chiusura di questo contributo è come, limitando l'analisi alla documentazione funeraria del *Latium vetus* di epoca protostorica (X-VIII secolo a.C.), emergano una serie di atteggiamenti rituali peculiari e significativamente distinti da quelli delle aree limitrofe la cui discussione, a nostro avviso, beneficiando dell'apporto della riflessione antropologica, consente un affinamento delle metodologie interpretative proprie dell'indagine archeologica, una migliore comprensione dell'evoluzione diacronica delle dinamiche del controllo culturale della putrefazione nell'area in discorso e una più puntuale interpretazione dei possibili moventi antropo-poietici correlati alla scelta di un determinato rito e alla sua stessa configurazione. A partire da una lettura di insieme delle componenti metaforiche della sepoltura che, come si è cercato di evidenziare precedentemente, potevano estendersi dalla gestione del cadavere e/o dei suoi resti variamente ricodificati, all'organizzazione del corredo funebre (in posizione *funzionale* o meno) in rapporto alla sua corporeità e/o alla percezione che di essa si aveva al momento della tumulazione o, anche, diverso tempo dopo che quest'ultima aveva avuto luogo.

#### 4.3. Deposizioni secondarie nel Lazio protostorico

##### 4.3.1. La manipolazione intenzionale dei resti scheletrici

Le pratiche connesse alla manipolazione intenzionale dei resti scheletrici, pur essendo una cognizione comunemente acquisita negli studi antropologici ed etnografici da oltre un secolo<sup>224</sup>, è divenuta parte integrante della documentazione archeologica dell'area in discorso solo grazie agli scavi condotti a partire dagli anni '70 del '900

<sup>224</sup> Sulla distinzione fra «*posture/deposizioni primarie*» e «*posture/deposizioni secondarie*», ovvero fra quello che è l'assetto originario dato al defunto e quello che è la diretta conseguenza di alterazioni secondarie a carattere intenzionale, secondo i parametri codificati dall'archeotanatologia, cfr. in particolare CANCI, MINOZZI 2005, pp. 72-93; DUDAY 2006, *passim*, NIZZO 2015, *ad ind. s.v.* «*deposizione secondaria*».

nel sepolcreto di Osteria dell'Osa<sup>225</sup> e in virtù di situazioni talmente evidenti da non poter essere ignorate.

Nonostante la rilevanza delle osservazioni effettuate da A. M. Bietti Sestieri e A. De Santis e dei riscontri individuati dalle AA. nel vasto patrimonio etnografico disponibile, dobbiamo constatare come questo tipo di approccio ermeneutico non sia ancora entrato adeguatamente a far parte del comune bagaglio critico di quanti si sono occupati degli aspetti correlati alla ritualità funeraria dell'Italia centrale protostorica, salvo sporadiche eccezioni. Una corretta individuazione dei processi di dislocazione intenzionale richiede, infatti, notevoli competenze ed è spesso correlata alla presenza di antropologi sul campo che devono essere dotati non solo di cognizioni biologiche ma anche di una spiccata sensibilità verso le problematiche di tipo archeo-tanatologico oltre che stratigrafico *lato sensu*.

Come si è già avuto più volte modo di evidenziare, l'aspetto essenziale per tentare un approccio a tali questioni consiste nel guardare all'opposizione incinerazione/inumazione nei termini propriamente *utilitaristici* che possono celarsi dietro le sovrastrutture simboliche caratterizzanti la codifica rituale del lutto<sup>226</sup>.

La morte, infatti, è in primo luogo un atto concreto che pone un problema *pratico* oltre che *psicologico-religioso* ai sopravvissuti i quali devono necessariamente operare una scelta nel modo di relazionarsi con l'incipiente processo di tanato-morfosi e, conseguentemente, con la nuova dimensione acquisita dal defunto. Da questa scelta sarebbe dipesa la nuova condizione del defunto che, pur essendo entrato a far parte di una nuova dimensione, si riteneva potesse ancora interagire (nel bene o, più spesso, nel male, a seconda che la sua percezione fosse di tipo *necrofilo* o *necrofobico*) con il mondo dei viventi (è questo il tema del «*cadavere vivente*»)<sup>227</sup>, per un periodo più o meno lungo che si è soliti definire post-liminale e che non sempre (almeno a livello di superstizione) coincideva con la durata della tanato-morfosi<sup>228</sup>.

Le possibilità sono essenzialmente di due tipi: *consentire* il processo di putrefazione o tentare di *bloccarlo*. Le modalità attraverso le quali tali obiettivi possono essere raggiunti sono molteplici e ciascuna di esse reca in sé uno specifico codice simbolico, fatto spesso di gesti, credenze e superstizioni. L'adozione di una determinata prassi determina la *sorte* del defunto (terrena e/o ultraterrena che essa sia) e, con essa, potenzialmente, anche quella dei sopravvissuti.

#### 4.3.2. *Inumati e cremati: una contrapposizione apparente*

Nell'ambito geografico e cronologico in discussione l'unico approccio documentato è, come noto, quello che consiste nel *non contrastare* la tanato-morfosi dei corpi *controllandola* o, meglio, *accelerandola* attraverso il rituale crematorio oppure *consentendola* attraverso quello inumatorio.

<sup>225</sup> BIETTI SESTIERI 1992. Per un inquadramento storico e teorico della rilevanza di questi scavi nell'archeologia funeraria italiana cfr. NIZZO 2015, pp. 187-188, 337-347, 398-408 e *ad ind. s.v.* "Osteria dell'Osa", "Bietti Sestieri, A.M."

<sup>226</sup> Nella direzione assai ben delineata in FAVOLE 2003, pp. 31-70.

<sup>227</sup> DI NOLA 2006, pp. 201-218, pp. 583-586 con ampia bibl. precedente.

<sup>228</sup> NIZZO 2015, pp. 511-542.



La ricostruzione teorica si scontra, a questo punto, con l'evidenza concreta che, come sempre, è più contorta di quanto una semplice sintesi consenta di penetrare, se non si procede, come si è detto, a una sua contestualizzazione antropologica più ampia. Cremazione e inumazione, infatti, rappresentano gli *effetti* o, meglio, le *reazioni* all'evento della morte ma non necessariamente celano due modi diversi di percepire tale problema, perché, altrimenti, diverrebbe impossibile intendere situazioni complesse come quelle offerte da sepolcreti caratterizzati dalla compresenza di entrambi i riti, se non nei termini semplicistici di una contrapposizione di tipo etnico o, tutt'al più, cronologico, come si confaceva a un approccio di tipo razziale, diffusionistico e storico culturale quale quello che ha caratterizzato gran parte dell'archeologia della prima metà del secolo scorso. È proprio l'occasione offerta da necropoli adeguatamente scavate e altrettanto ben pubblicate come quella di Osteria dell'Osa che consente di guardare a tali questioni sotto una prospettiva nella quale il dato archeologico viene valorizzato da quello etno-antropologico.

Il principale *nodo* concettuale consiste nel tentare di penetrare le ragioni che possono avere determinato la scelta dell'uno e/o dell'altro rituale all'interno del medesimo contesto e in contemporanea. Se si correlano i dati dell'antropologia biologica con quelli relativi al rituale si può osservare come, nel caso di Osteria dell'Osa, l'unico discrimine, almeno apparente, si celi in una opposizione di tipo sessuale in virtù della quale sono quasi esclusivamente i soggetti adulti (o adolescenti) di sesso maschile ad essere cremati. Tale assunto, tuttavia, è in parte contraddetto da alcune eccezioni presenti non solo nella documentazione offerta da contesti esterni a quello citato ma, anche, in quella rinvenuta nel medesimo sito.

Vi sono casi, infatti, confermati dall'evidenza antropologica, nei quali l'incinerazione viene riservata anche a donne e/o a bambini, senza particolari discriminazioni e in contesti dove il rituale crematorio non è necessariamente esclusivo<sup>229</sup>.

È bene a questo punto calare il dato archeologico in una dimensione diacronica e geografica ben definita, l'unica che consente, a nostro avviso, di sanare le contraddizioni precedentemente delineate.

<sup>229</sup> Il caso della tomba 74 di Castiglione, femminile con cinerario a capanna, scavata dalle stesse Autrici e nota soltanto in forma preliminare costituisce un importante esempio in tale senso (BIETTI SESTIERI, DE SANTIS 2000, p. 79, fig. 91). La documentazione più volte raccolta e discussa da Bietti Sestieri e De Santis a tale proposito (da ultimo in DE SANTIS ET ALII 2010a, DE SANTIS 2011 e EAD. 2011a, con rif.), spesso organizzata in elenchi tabellari piuttosto dettagliati, non sembrerebbe invece ammettere eccezioni rispetto alla relazione esclusiva tra rituale incineratorio e sepolture eminenti di guerriero nelle prime fasi laziali. Tuttavia, un esame integrato di tutta la documentazione disponibile, edita purtroppo in forme spesso solo preliminari, sembra mettere in luce una serie di contesti omessi nelle sintesi citate e che non paiono rientrare affatto nella "norma dell'eccellenza" delineata dalle AA., pur risultando cronologicamente coevi, come avviene nel caso delle tombe scavate da F. di Gennaro in località Lucrezia Romana (DI GENNARO 2006, DI GENNARO ET ALII 2007; cfr., inoltre, la discussione tra A. M. Bietti Sestieri e F. di Gennaro su tale documentazione in IIPP 2007, pp. 853-856 e, da ultimi, in una prospettiva contestuale e metodologica ben più ampia DI GENNARO, AMOROSO 2016), di quelle dell'Area Centrale di Pratica di Mare-Lavinium (da ultimo JAJA 2010), di quelle dell'Arco di Augusto nel Foro Romano e, forse, anche di altre note solo in forma parziale, da Ardea (da ultimo NIZZO 2006-2007, pp. 590-591), Ficana (CATALDI DINI 1984, p. 96, FISCHER, HANSEN 1990, p. 113, BECKER 1996, pp. 466-469) e dai Colli Albani (sulla questione cfr. NIZZO 2006-2007, in particolare, pp. 510-511). Sul più ampio problema metodologico della «contestualizzazione dell'eccellenza» in una prospettiva critica estesa anche alle fasi recenziatori cfr. NIZZO 2015, pp. 434-437, con riferimenti.

#### 4.3.3. La «paura dei morti» e i presupposti concettuali della defunzionalizzazione/dislocazione dei corpi

L'adozione del rituale crematorio cela solitamente l'esigenza di far fronte all'incipiente processo di tanato-morfosi mediante l'adozione di un rituale che, *accelerandolo*, permette al contempo di *controllarlo* e di evitarne gli orridi effetti. Lo scopo principale che si vuole ottenere è quello *pratico-religioso* di abbreviare per quanto possibile la durata del periodo postliminale che è quello durante il quale il «*cadavere vivente*» avrebbe potuto arrecare i danni maggiori alla comunità. È la «*paura dei morti*» quindi, riprendendo il titolo di un'importate monografia di J. G. Frazer, che può celarsi dietro la scelta di tale rituale e di molti dei *gesti* che ad esso sono legati<sup>230</sup>.

La distruzione del corpo attraverso la sua combustione, essendo un atto di per sé innaturale, poteva infatti essere percepito come una violazione del defunto stesso, da compensare attraverso un ripristino simbolico della sua unità fisica, secondo le forme dell'*antropomorizzazione/domificazione* dell'urna-contenitore precedentemente trattate e/o talvolta anche attraverso una sua esplicita riproposizione sotto l'aspetto di una statuetta (la cosiddetta «*doppia sepoltura*»)<sup>231</sup>.

Tale ripristino, tuttavia, poteva avere fra i suoi principali effetti quello di riproporre i *pericoli* connessi a un eventuale *ritorno* del defunto creando una sorta di circolo vizioso in virtù del quale poteva essere necessario procedere a una *defunzionalizzazione* della sua nuova identità simbolica, fosse esso un cinerario oppure una statuetta e/o simultaneamente mettere in atto una serie di accorgimenti che impedissero questo ritorno (pietre-ostacolo, dislocazione/rimozione dei resti cremati o di parti degli oggetti assimilati ai defunti: anse dei cinerari, coperchi, porzioni delle statuette e via dicendo) o ne limitassero i pericoli, dislocando o defunzionalizzando oggetti come le armi che, sebbene miniaturizzate, si doveva supporre che potessero nuocere. L'uso del condizionale è d'obbligo in quanto, come avviene per tutte le credenze e/o le superstizioni, non tutti gli individui potevano percepirlle allo stesso modo o con le medesime valenze.

Questa riflessione è essenziale per la comprensione delle pratiche post-deposizionali che interessano le inumazioni, in quanto i punti di contatto fra i due rituali sembrano maggiori rispetto alle contraddizioni.

A differenza di quanto avviene con la cremazione, il rituale inumatorio non prevede alcun intervento per contrastare il processo di putrefazione del corpo. Questo non significa, tuttavia, che i sopravvissuti non percepissero allo stesso modo i timori insiti nel periodo post-liminale, per contrastare i quali potevano essere messi in atto protocolli specifici come quelli correlati all'*immobilizzazione* dei cadaveri (conseguita col ricorso a pietre-

<sup>230</sup> FRAZER 1978, NIZZO 2015, pp. 56-58 e *ad ind. s.v.* «*paura dei morti / della morte*».

<sup>231</sup> Cfr. *supra* alla nota 125 di p. 133 e NIZZO 2015 *ad ind. s.v.* «*doppia sepoltura*», con riferimenti, tra gli altri, agli scritti di Hertz; Van Gennep, Huntington, Metcalf e Parker Pearson.

ostacolo<sup>232</sup> o alla pratica di legarne gli arti<sup>233</sup>) (Fig. 19), al loro *periodico controllo* e, infine, una volta concluso il processo di scarnificazione/mineralizzazione, alla *dislocazione dei loro resti* che può essere assimilata, simbolicamente e concettualmente, alla pratica della *defunzionalizzazione/inversione* precedentemente trattata in relazione alle cremazioni<sup>234</sup>.

<sup>232</sup> Talune volte è stata riscontrata la presenza di alcune grosse pietre posizionate direttamente al di sopra del piano deposizionale e apparentemente sprovviste di valenza strutturale. Questa condizione accomuna diverse sepolture indipendentemente dalla loro cronologia e latitudine geografica e va, quasi certamente, correlata alle varie procedure a carattere rituale messe in atto per impedire il *ritorno* dei morti impedendone, materialmente, le possibilità di movimento. Le zone in coincidenza delle quali vengono posizionate queste pietre non sono casuali visto che, sovente, coincidono con il capo, il bacino e/o i piedi del defunto. È tuttavia probabile che i massi non venissero posti direttamente sul corpo del defunto ma fossero posizionati all'esterno di una cassa o di un feretro, senza quindi gravare direttamente sul cadavere ma sortendo comunque l'effetto sperato. Di questo tipo di atteggiamenti si hanno testimonianze più o meno evidenti nella necropoli di Osteria dell'Osa (BIETTI SESTIERI 1992, p. 491; tra i casi più significativi ci limitiamo a menzionare quelli delle tombe 110, 193, 206, 332, 375 e 476, della II fase, e 209 della fase IVA; un ruolo affine dal punto di vista rituale poteva essere conseguito anche con l'ausilio di lastre o blocchi di crosta di travertino: DE SANTIS 1995, p. 369) ma non mancano, ad esempio, singole attestazioni anche a Caracupa e Cassino o, per uscire dal *Latium vetus*, nella necropoli di Pithekoussai dove questa pratica può essere osservata con una discreta frequenza (NIZZO 2007, pp. 30-31 e nota 99, pp. 207-208). È probabile che l'elenco dei casi sia ben maggiore visto che, sovente, queste pietre possono non essere distinguibili da quelle del riempimento o, anzi, vi è la possibilità che l'intero riempimento in pietre sia in realtà finalizzato, più o meno esplicitamente, al perseguimento di tale scopo. L'assenza di attestazioni della pratica della *deposizione secondaria* e della *dislocazione delle ossa* potrebbe essere stata compensata in alcuni contesti proprio dal ricorso a questo tipo di apprestamenti che, immobilizzando il defunto, avrebbero fatto scemare i timori per un suo eventuale ritorno, ponendo fine alla pratica della *manipolazione/controllo* dei cadaveri. Se così fosse, potrebbe trovare una qualche spiegazione l'anomalia riscontrata in alcune sepolture *povere* in quanto sprovviste di corredo ma, tuttavia, collocate all'interno di fosse profonde e con voluminosi riempimenti, quali quelle attestate nella necropoli di Decima (ZEVÌ 1977, pp. 247-249). Il contrasto fra l'elaborata realizzazione della struttura funeraria e, soprattutto, del suo riempimento potrebbe trovare una motivazione non nell'individualità del defunto quanto, piuttosto, nelle esigenze dei sopravvissuti di limitarne l'azione (potenzialmente *malefica* in quanto tesa nell'aldilà a "ottenere giustizia?"), appianando così una apparente contraddizione.

<sup>233</sup> In alcune sepolture le mani o entrambe le braccia sembrano essere state rinvenute al di sotto del corpo, all'altezza del bacino, in una posizione del tutto innaturale che può anche essere connessa a fattori *costrittivi* (come la presenza di legacci) o di tipo rituale. Le spiegazioni possibili sono di vario tipo e vanno sempre inquadrare nel contesto più ampio della sepoltura. Da un lato, infatti, è possibile che questa condizione celi un atteggiamento di *condanna* e/o di *discrimine* funerario, come potrebbe essere avvenuto, ad esempio, in una delle "deposizioni" recentemente rinvenute presso il *Carcer* da P. Fortini, nella quale un defunto, oltre a presentare le braccia apparentemente legate dietro la schiena, sembrava essere stato oggetto di un atto sacrificale e/o di un omicidio cruento (NIZZO 2015, p. 535 con rif.). Dall'altro lato, atteggiamenti di questo tipo potevano essere messi in atto per impedire i *movimenti* (conseguenti ai processi biologici di tanato-morfosi e, potenzialmente, osservabili dai sopravvissuti) dei defunti, in ossequio alla logica simbolica della «*paura dei morti*». Una spiegazione di quest'ultimo tipo va forse ricercata anche in quei casi in cui i defunti presentavano le gambe originariamente incrociate all'altezza delle caviglie, postura che può ovviamente combinarsi con quelle relative agli arti superiori precedentemente trattate. Nel caso di cadaveri decomposti in spazi aperti è plausibile che la posizione delle gambe sia effettivamente garantita dalla presenza di legacci, in quanto la decomposizione dei legamenti del bacino comporta, di solito, una rotazione verso l'esterno dei femori e, con essi, anche delle tibie in modo tale da *disincrociare* arti originariamente accavallati. Se così fosse, quindi, l'intento di immobilizzare il defunto legandogli le gambe potrebbe essere ancora più esplicito di quanto non si è visto in precedenza. Recentemente è stata pubblicata una inumazione pithecusana con le gambe bloccate da catenacci di ferro che, chi scrive, ha proposto di correlare alle sepolture contraddistinte da «*pietre ostacolo*» piuttosto che a un caso di prigioniero deposto in catene (NIZZO cds), com'è stato ipotizzato isomorficamente dagli editori, sulla scia di una analoga interpretazione avanzata in precedenza per il defunto della t. 392 della medesima necropoli, rinvenuto con gli arti superiori e inferiori innaturalmente incrociati (BUCHNER, RIDGWAY 1993, p. 426). A livello etnografico la pratica di legare le gambe del defunto per impedire che questo camminasse trova diversi riscontri anche in culture non necessariamente lontane dalla nostra. Una pratica simile, infatti, sembra essere documentata in Abruzzo in tempi relativamente recenti (DI NOLA 2006, p. 586 con ulteriori riferimenti).

<sup>234</sup> Cfr. *supra* al Par. 3.3.4.

#### 4.3.4. La «paura delle armi» come conseguenza della «paura dei morti»

Come si è accennato, l'individuazione di questi ultimi atteggiamenti è resa molto complessa dalle circostanze e/o dalle dinamiche di scavo. Vi sono, tuttavia, degli elementi che permettono di ipotizzare l'esistenza di credenze rituali di questo tipo anche in assenza di prove concrete sul piano archeologico.

Questa evenienza si verifica, in particolare, per quelle categorie sociali che, in virtù del ruolo da esse detenuto all'atto del decesso, potevano arrecare con la loro morte un danno maggiore alla comunità, sia in termini *positivi* per le ragioni connesse alla cessazione delle *funzioni* che svolgevano in vita a *vantaggio* del gruppo (*prospettiva necrofila*) che, in termini *negativi*, in quanto in seguito alla loro morte avrebbero potuto rivolgere quelle stesse funzioni a *danno* dei sopravvissuti (*prospettiva necrofobica*).

La categoria più *pericolosa* da questo punto di vista, ovviamente, è quella degli uomini morti a un'età in cui potevano essere atti alle armi e, quindi, non è un caso che siano questi ultimi soggetti quelli che nelle prime fasi della cultura laziale (I-II periodo: dal X ai primi decenni dell'VIII secolo a.C. secondo le cronologie tradizionali), in particolare nella necropoli di Osteria dell'Osa (in uso dalla fase IIA) ma anche in altri siti contemporanei, vengono più comunemente sottoposti alla pratica incineratoria, rituale che, dando luogo alla totale distruzione del cadavere, limitava più degli altri il rischio del ripristino simbolico della corporeità dei defunti<sup>235</sup>.

Se si tiene conto di questa *prospettiva utilitaristica*, diviene possibile dare un'adeguata spiegazione alle *anomalie* precedentemente messe in evidenza e ricomporre un quadro che, proprio nella contrapposizione fra i due rituali, sembra trovare la sua massima coerenza.

Come vedremo più in dettaglio tra breve, la prova di questo assunto deriva, a nostro avviso, proprio dalla mancanza delle armi (*funzionali e/o simboliche*) nelle sepolture a inumazione coeve; una assenza che può essere giustificata solo presupponendo che i sopravvissuti percepissero il timore che i defunti potessero tornare a farne uso<sup>236</sup>. Con l'inumazione, infatti, il cadavere conservava potenzialmente la sua

<sup>235</sup> Sulla questione cfr. più in dettaglio quanto accennato avanti al *Par.* 4.3.7.

<sup>236</sup> L'unica eccezione è costituita da 6 frecce di lamina di bronzo (tipo Osa 65a: BIETTI SESTIERI, DE SANTIS 1992, p. 404; cfr. inoltre *ib.*, pp. 499-500, punto 11) rinvenute in 5 contesti datati fra la fase IIA2 e la IIIB. La coppia di attestazioni recenziori dalle tombe femminili 82 e 99 non ha alcuna valenza simbolica in quanto gli oggetti in esame sono utilizzati come ciondoli in associazione con frecce litiche preistoriche reimpiegate come amuleti. Il gruppo di frecce più antiche compare invece esclusivamente in tombe relative a soggetti di sesso maschile, due delle quali a inumazione (t. 378, IIA2 e t. 578, IIB, entrambi M6) e una a incinerazione (t. 185, IIA2, M3) con corredo parzialmente miniaturizzato. La posizione della freccia rinvenuta in quest'ultimo contesto all'esterno del cinerario e sul fondo del dolio e l'assenza di armi o altri oggetti personali miniaturizzati sono elementi che conferiscono una condizione insolita all'incinerato, sebbene vi sia la possibilità concreta che lo stato originario del corredo sia stato alterato da interventi post-deposizionali. Nel caso dell'inumato della t. 378 la coppia di frecce che lo connotavano era invece deposta all'interno della cassa lignea che lo conteneva e in corrispondenza della sua mano sinistra che, forse, in origine le impugnava, in modo tale da suggerire un rapporto funzionale diretto fra il defunto e tali oggetti. Lo stesso potrebbe dirsi anche nel caso della t. 578, sebbene la posizione a ridosso del collo non permetta di escludere che tale reperto fosse un semplice ciondolo. Le tre situazioni citate mostrano un quadro piuttosto complesso e non univoco, in particolare per quel che riguarda la cremazione e il posizionamento della freccia sul fondo del dolio, quasi fosse stata deposta *prima e separatamente* rispetto al contenitore delle ceneri e non avesse, pertanto, un *rapporto diretto* con il defunto. È vero anche che tale

originaria corporeità e, quindi, l'inclusione di armi reali nel corredo avrebbe potuto rappresentare un rischio eccessivo nella prospettiva ipotetica di un suo eventuale ritorno fra i vivi.

La conseguenza inevitabile era, quindi, quella di escludere tali oggetti dalle sepolture; un aspetto quest'ultimo che, in base a un esame condotto in altra sede<sup>237</sup>, sembra caratterizzare in modo piuttosto esplicito l'intero *Latium vetus* almeno fino a un momento avanzato della fase IIB (primo quarto dell'VIII secolo a.C.) quando cominciano a fare la loro prima apparizione armi funzionali anche in contesti funerari<sup>238</sup>.

#### 4.3.5. Esposizione e controllo del cadavere inumato

La pratica dell'*esposizione* e/o quella del *controllo* del defunto non lasciano tracce dal punto di vista archeologico e/o da quello del rituale se non negli indizi che possono essere ravvisati attraverso l'esame delle dinamiche della tanato-morfosi, nel caso essa sia avvenuta in spazi aperti. Quest'ultima circostanza, tuttavia, potrebbe anche non essere risolutiva visto che nulla esclude che il cadavere possa essersi decomposto nello spazio libero di una cassa lignea, oppure che, al contrario, ciò possa essere avvenuto in una fossa regolarmente riempita e riaperta successivamente senza per questo necessariamente alterare la giacitura dei resti scarnificati.

Nondimeno, vi sono casi in cui diviene possibile constatare come l'inumazione del cadavere sia stata seguita da un periodo più o meno prolungato di *esposizione* e di *controllo* prima che esso venisse definitivamente tumulato, senza subire alcun intervento di deposizione secondaria. Questo accade quando vi sono prove tangibili che la decomposizione è avvenuta in uno spazio libero e che le caratteristiche strutturali e dimensionali della fossa erano tali da escludere la possibilità che vi fossero apprestamenti protettivi particolari (casse lignee, tronchi d'albero ecc.), se non semplici sudari. Tale condizione può essere ipotizzata per alcune sepolture della necropoli di Osteria dell'Osa<sup>239</sup> ma, al momento, è priva di riscontri certi nel resto della regione<sup>240</sup>.

---

posizione potrebbe indicare l'esatto contrario, secondo una logica che esprime, attraverso la separazione di determinati oggetti dal defunto (che non è altro che un atto estremo di *defunzionalizzazione*), la sopraggiunta cessazione di una specifica attività in seguito alla morte (o il *non raggiungimento* della stessa in seguito alla prematura scomparsa del soggetto che, ricordiamo, era un adolescente, sebbene quasi adulto, di età stimata tra i 18-20 anni), circostanza documentata, ad esempio, dall'analoga posizione della lancia sul fondo del dolio nella tomba 127, su cui si tornerà più avanti. Se così fosse sarebbe effettivamente plausibile l'ipotesi formulata dalle Editrici di ravvisare in questa categoria di oggetti una rappresentazione simbolica affine a quella delle armi miniaturizzate e allusiva anch'essa al ruolo di guerriero di chi le deteneva. La presenza di tali frecce in sepolture a inumazione che, come si è detto, non contenevano armi reali, non contraddirebbe la norma essendo tali oggetti *non miniaturizzati* (e, quindi, non pertinenti esclusivamente alle incinerazioni) e allo stesso tempo *non funzionali*, in quanto ricavati da una semplice lamina.

<sup>237</sup> Ed esteso a tutto il campione edito allora disponibile: NIZZO 2006-07.

<sup>238</sup> Verso la fine della fase IIB se non già all'inizio della IIIA si data la prima apparizione di armi funzionali nel *Latium vetus*, nel sepolcreto dell'Esquilino, a Caracupa e, forse, anche a *Satricum*. A Osteria dell'Osa la prima attestazione si colloca nell'ambito della fase IIIA e, come si accennerà in seguito, sembra essere la diretta conseguenza di un cambiamento di proporzioni ben più vaste.

<sup>239</sup> BIETTI SESTIERI 1992, pp. 208 ss. e 496.

<sup>240</sup> Una eccezione potrebbe essere costituita dalla tomba 6 degli scavi condotti da A. De Santis nel Foro di Cesare (DE SANTIS ET AL. 2010), nota ancora in forma preliminare e riferita, in base ai pochi oggetti di corredo, alla fase

L'esposizione del cadavere e il controllo che su di esso veniva conseguentemente esercitato dovevano essere considerati, nella maggior parte dei casi, una dimostrazione sufficiente della cessazione dei pericoli insiti nel periodo post-liminale, garantendo ai sopravvissuti che la dissoluzione del corpo si era compiuta. I risultati erano quindi del tutto affini a quelli ottenuti con la procedura dell'incinerazione: l'unica differenza consisteva nei *tempi di attesa*.

Durante questo periodo più o meno lungo potevano essere esercitate delle pratiche culturali di tipo più o meno complesso alcune delle quali potrebbero avere influito sulla composizione del corredo e/o sulla sua integrità. Nel caso della necropoli di Osteria dell'Osa pratiche simili sono state osservate o sono riconoscibili nelle incinerazioni ma, talvolta, segni più o meno evidenti sono apparsi anche nelle inumazioni. Tali atti potevano consistere nella rimozione di parti del corredo e/o nella loro frammentazione; in alcune inumazioni, vasi rotti in antico contestualmente alla cerimonia funebre presentavano segni evidenti di esposizione al fuoco in corrispondenza delle fratture, tali da impedire la ricomposizione dei diversi frammenti<sup>241</sup>.

In contrasto con quelle che sono le convinzioni comunemente diffuse è bene, quindi, guardare ai depositi archeologici funerari non sempre come contesti *chiusi*, sigillati all'atto della tumulazione, ma come l'esito di un *processo di trasformazione* più o meno prolungato che coinvolge il cadavere e, con esso, anche il suo corredo, alterandone potenzialmente il significato simbolico originario e, talvolta, anche *arricchendolo*.

#### 4.3.6. Manipolazione e deposizione secondaria

In alcuni casi l'esposizione del cadavere e/o il suo controllo fino all'esaurimento del processo di tanato-morfosi potevano non essere sufficienti a porre fine alle *ansie* dei sopravvissuti. Per tali ragioni i resti scheletrici potevano essere oggetto di un intervento di *manipolazione* più o meno cruento in seguito al quale si cercava di spezzare definitivamente l'unità corporea del defunto prelevando dalla sepoltura singole porzioni ossee o alterando le connessioni anatomiche<sup>242</sup>.

Questi atti potevano seguire *logiche* più o meno codificate o essere, in alternativa,

---

IIA. Stando alla nota antropologica edita (P. Catalano in DE SANTIS 2006), la defunta, di sesso femminile e di età compresa fra i 30 e i 35 anni, sarebbe stata avvolta in un sudario (circostanza riscontrata in altre inumazioni coeve dello stesso contesto) e si sarebbe decomposta in uno spazio vuoto, senza essere stata apparentemente interessata da interventi di dislocazione intenzionale e/o rituale delle ossa. Le caratteristiche strutturali della fossa ci permettono di escludere la possibilità che la defunta fosse stata collocata all'interno di una cassa lignea che, dato lo spazio esiguo a disposizione, difficilmente sarebbe entrata nella fossa in esame. Ne consegue che la decomposizione del cadavere deve essere necessariamente avvenuta all'aperto (coperta, eventualmente, con un solo impalcato superficiale di cui, tuttavia, non sono state evidenziate tracce) e che, pertanto, la sua decomposizione possa essere stata *controllata* dai sopravvissuti, senza, tuttavia, essere interessata da ulteriori interventi di manipolazione.

<sup>241</sup> A. M. Bietti Sestieri e A. De Santis in BIETTI SESTIERI 1992, p. 212.

<sup>242</sup> Una volta verificato che il processo di scarnificazione delle ossa si fosse regolarmente compiuto (lasciando le sepolture aperte o, meno probabilmente, procedendo a una loro periodica riapertura), poteva essere percepita da parte di alcuni la necessità di rendere più concreta la transizione del defunto nella sua nuova dimensione. Per realizzare tale scopo l'alternativa principale consisteva nella *dislocazione* più o meno evidente dei resti scheletrici, attuata in modo apparentemente casuale o, talvolta, seguendo una vera e propria logica che poteva anche tradursi in una esplicita *inversione* di alcune parti significative del corpo (come la testa o le ossa lunghe delle gambe) o nella *sostituzione* di alcune di esse (quasi sempre il cranio) con oggetti del corredo o pietre.

governati dal caso pur mantenendo la loro intenzionalità. Ciò non toglie, comunque, che le maggiori attenzioni fossero riservate alle parti più significative del corpo come gli arti (per impedire il movimento) o, soprattutto, il cranio. Quest'ultimo poteva essere prelevato dalla fossa (lasciando spesso *in situ* la mandibola) oppure, semplicemente, *dislocato* per essere rideposto in coincidenza del bacino, dei piedi o di parti periferiche della fossa. Talvolta la *rimozione* e/o la *dislocazione* potevano comportare una *sostituzione* fittizia del cranio con pietre o con vasi del corredo, in modo tale da compensare in qualche modo l'unità anatomica dissolta. Anche nel caso degli arti la dislocazione poteva seguire delle logiche coerenti come l'*inversione* più o meno sistematica delle ossa lunghe delle gambe e/o anche delle braccia<sup>243</sup> (Figg. 21-22). È possibile ed è anzi molto plausibile che dietro questi atti debbano essere ravvisati i medesimi intenti pratici e simbolici che si celano dietro l'*inversione* del gruppo cinerario/coperchio nelle cremazioni.

L'analisi attenta di tutti gli aspetti connessi concettualmente con tali atteggiamenti permette, infatti, di osservare come fenomeni affini sul piano simbolico e rituale siano riscontrabili non solo nell'ambito delle inumazioni ma anche in quello delle cremazioni, per circostanze da imputare probabilmente a un processo di ibridazione fra i due rituali.

Com'è consuetudine in molte culture, la superstizione innata in ciascun individuo poteva rendere necessario per alcuni praticare ulteriori azioni di controllo affinché risultasse assicurata la permanenza del defunto nella sua nuova condizione e gli fosse impedita qualunque possibilità di ritorno.

Accorgimenti di questo tipo, sebbene in forme necessariamente differenziate, potevano verificarsi sia per le cremazioni che per le inumazioni. Nel primo caso queste azioni potevano incentrarsi direttamente sui resti incinerati (manipolandoli e/o dislocandoli), sui contenitori delle ceneri e/o su alcuni oggetti di corredo (defunzionalizzandoli, invertendoli, dislocandoli, rompendoli), oppure, infine, sulla stessa struttura tombale (ponendo degli ostacoli, reali o simbolici, al di sopra del cinerario o del dolio, come le lastre di chiusura o i blocchi di crosta di travertino, il cui uso rituale all'Osa sembra essere attestato anche nelle cremazioni).

In molti casi, naturalmente, le esigenze rituali connesse al controllo del processo di tanato-morfosi potevano anche concludersi senza dare luogo ad alcuna evidente pratica accessoria nel momento stesso in cui fosse stata verificata l'avvenuta putrefazione del cadavere. Quest'ultima circostanza prevedeva, come si è accennato, che il corpo

<sup>243</sup> Fra i casi più significativi di *inversione* meritano di essere menzionati quelli delle tombe 563 (F3; IIB1) e 206 (M2; IIB2), con il cranio dislocato in entrambi i casi in corrispondenza dei piedi, nella tomba 563 sostituito da alcuni vasi; nella t. 206 è testimoniata anche la pratica piuttosto ricorrente della sovrapposizione dei femori. In altri casi il cranio risultava deposto sul petto (t. 52, F2, IIB2; t. 14b, F2; IIB2; t. 24, F5, IIB; t. 29, M5, IIB; t. 78, F7, IIB) o in corrispondenza del bacino (t. 6, M6, IIB1; t. 489, F6; IIB), mentre per quel che riguarda i crani *rovesciati* o *inclinati* è possibile che si tratti di semplici dislocazioni naturali. Tra le testimonianze più interessanti di *sostituzione* meritano di essere menzionati quello della tomba 440 (M4, IIB1), con brocca al posto del cranio, quello della 523 (M4, IIB1), con brocca tra cranio e mandibola, quello della 29 (M5, IIB), con tazza e brocca al posto della testa e, forse, anche quelli delle tombe 594 (M4; IIB) e 30 (M7, IIB1). In alcuni casi potrebbe essere documentata anche la pratica della rimozione di alcune porzioni ossee. Un altro caso interessante è quello della tomba 312 (M4, IIA2) nel quale la mandibola risultava dislocata e deposta intenzionalmente all'interno di una scodella.

fosse visibile o, in qualche modo, accessibile, ma non implicava automaticamente che esso dovesse essere anche *manipolato*. Per verificare tali evenienze sarebbe pertanto necessario registrare se il processo di putrefazione sia avvenuto o meno in presenza di uno spazio libero<sup>244</sup>, un dato che solo in tempi relativamente recenti ha cominciato ad essere osservato. Vi è quindi la concreta possibilità che a Osteria dell’Osa, in alcuni dei casi meno evidenti, siano stati confusi gli effetti dei processi di *dislocazione naturale* con quelli propri della *deposizione secondaria*. Un caso molto interessante al riguardo è quello fornito dalla tomba 483, una inumazione maschile (M4) databile fra le fasi IIB1 e IIB2, ben nota per aver ospitato nella medesima fossa la celebre cremazione femminile 482 con la più antica iscrizione rinvenuta nella nostra Penisola. La dettagliata ricostruzione della complessa sequenza di azioni che interessarono questa deposizione permette di osservare come la dislocazione del cadavere debba essere avvenuta ben prima che si fosse concluso il processo di scarnificazione, in un momento in cui la presenza dei legamenti e dei tessuti molli avrebbe ancora permesso di spostare il defunto dalla posizione supina a quella seduta. Quest’ultima evenienza dimostra che non ci si trova di fronte a una vera e propria *deposizione secondaria* a meno che non sia avvenuto un intervento di dislocazione intenzionale al termine del processo di putrefazione, circostanza difficile da verificare in quanto i resti del defunto, esposti all’aperto, avevano perduto la loro connessione anatomica in seguito allo «*scivolamento*» determinato dalla semplice forza di gravità<sup>245</sup>. La differenza tra i casi di *deposizione secondaria* e quelli di *esposizione* è pertanto molto labile e, spesso, in assenza di prove tangibili come quelle fornite dalla tomba 483, può facilmente prestarsi ad essere fraintesa. Quello che però interessa rilevare in questa sede è come i due fenomeni, insieme agli altri sopra citati, siano tutti strettamente legati alla medesima esigenza rituale che nasce dalla necessità di esercitare un controllo sulle fasi che seguono la morte, fino al momento in cui la dissoluzione del corpo, *naturale* o *provocata* che essa sia, segna il definitivo distacco dell’individuo dalla comunità e, potenzialmente, anche l’annullamento della sua identità, qualora il rituale fosse concepito non solo per le ragioni sopra esposte ma, anche, per propositi connessi a quanto si è in precedenza remottianamente definito «*diritto all’oblio*»<sup>246</sup>. La distribuzione cronologica e quella relativa al sesso e all’età dei defunti inumati caratterizzati con maggiore o minore certezza dai processi di *deposizione secondaria* («*dep2*») sono state riassunte nella tabella alla Fig. 23<sup>247</sup>, nella quale sono state

<sup>244</sup> DUDAY 2006, *passim*.

<sup>245</sup> Come rilevato correttamente dalle Editrici in BIETTI SESTIERI 1992, p. 210.

<sup>246</sup> Cfr. *supra* al Par. 4.2.

<sup>247</sup> Per evitare che la tabella risultasse eccessivamente lunga e complessa si è proceduto a un accorpamento parziale delle principali classi di età («CL»): infanti-bambini (1-2); adolescenti (3); adulti-giovani (4-6), adulti anziani (7-8) o soggetti di età non identificata (Ind). Si è inoltre ommesso il caso della tomba 265 (M5), di cronologia incerta, portando così il totale dei soggetti inumati da 562 a 561. Per quel che riguarda i soggetti di sesso «Ind» essi sono stati considerati esclusivamente nella casella riservata ai dati generali; ad ogni modo, in nessuna delle inumazioni di sesso non individuato sono state riscontrate prove della pratica della deposizione secondaria. Nelle voci cronologiche contraddistinte dalla sigla «gen» sono stati riportati i valori relativi all’intera fase; per quel che riguarda le tombe di cronologia “oscillante” si è proceduto accorpando quelle «IIB-III A» alla voce «III gen» e quelle di cronologia «III-IV» alla voce «IV gen». Nelle ultime tre colonne a destra, infine, sono riportati i valori numerici e percentuali generali



comprese anche una voce relativa alle tombe per le quali è documentata una dislocazione apparentemente non intenzionale dello scheletro («*disl*»), una relativa a quelle danneggiate o asportate («*dann*») che in parte coincidono con le precedenti sebbene si sia comunque voluto mantenere in questa sede tale distinzione considerando fra le «*disl*» solo quelle per le quali viene fatta esplicita menzione di una dislocazione anche parziale, una per le tombe nelle quali lo scheletro non si è sufficientemente conservato perché tale pratica possa essere riconoscibile («*nid*») e una, infine, per quelle dove questa non sembrerebbe documentata («*no*»)<sup>248</sup>.

La *deposizione secondaria* è una pratica che caratterizza il II periodo per tutta la sua durata, interrompendosi poi, bruscamente, in coincidenza della sua fine, salvo due sporadiche (e in parte dubbie) eccezioni nelle fasi successive<sup>249</sup>. Il fenomeno doveva avere una portata assai più vasta di quanto la documentazione non lasci intuire, come è facile osservare confrontando la percentuale complessiva delle *deposizioni secondarie* nel corso della II fase («*dep2*»: 38%) con il numero di sepolture coeve che non hanno restituito informazioni adeguate («*dann*»+«*disl*»+«*nid*»: 37,1%).

Le fasi in cui il fenomeno in esame sembra acquisire una maggiore rilevanza sono la IIA1 (48,1%) e la IIB1 (51,6%), periodi durante i quali il numero delle inumazioni contraddistinte da questo rituale sfiora o, addirittura, supera la metà delle attestazioni. Il momento in cui, invece, questo rituale sembra essere meno attestato coincide con la fase IIB2 (37%), ma tale decrescita può essere in parte correlata allo stato di conservazione non ottimale delle tombe riferibili a questo periodo, poste fra il limite orientale del settore Nord e il settore Sud della necropoli.

Il dato relativo alla fase IIA1 sembra invece quello più interessante in quanto mostra come, nel periodo in cui era maggiormente attestata la cremazione, fosse parimenti più sviluppata la pratica della *deposizione secondaria*, a riprova di quanto si sostiene in questa sede: che i due rituali costituissero altrettante modalità di risposta al comune *problema* ideologico della «*paura dei morti*».

La distribuzione in rapporto all'età mostra quanto già evidenziato dalle Editrici<sup>250</sup>, ossia come fosse scarsamente attestata tale pratica in relazione alle deposizioni infantili. Si contano, infatti, in tutto il corso della II fase appena 7 soggetti pertinenti alle classi d'età «*cl. 1-2*» contraddistinti dalla deposizione secondaria, equivalenti al 9,3% delle inumazioni coeve di individui loro coetanei<sup>251</sup>. Un considerevole

---

relativi alle sole deposizioni secondarie («*dep2*»), suddivise in rapporto al sesso e alla cronologia; i dati percentuali sono calcolati considerando, nel primo caso, il numero totale delle deposizioni secondarie rispetto a quello totale delle inumazioni per ciascuna fase e, nel secondo, rispetto al totale dei soggetti del sesso in esame per ciascuna fase.

<sup>248</sup> Come spesso accade per campioni ricostruiti a partire da fonti di tipo descrittivo o catalogico non più riscontrabili autopicamente, è possibile che si siano commessi alcuni errori o imprecisioni. I dati disponibili, infatti, non sempre permettono di distinguere con esattezza le tombe disturbate da quelle parimenti danneggiate ma con scheletro parzialmente conservato per motivi indipendenti dal danneggiamento, ma, spesso, tale opposizione non era puntualmente riconoscibile neppure in corso di scavo.

<sup>249</sup> La t. 213 (M2, IVA2) e la t. 280 (M8, IIIA).

<sup>250</sup> In BIETTI SESTIERI 1992, p. 496.

<sup>251</sup> Il soggetto di età più giovane nei riguardi del quale risulta attuata tale pratica è quello della t. 52, una bambina di ca. 6,5 anni, contraddistinta anche dal peculiare rituale dello spargimento delle fusaiole nel riempimento (Nizzo 2011a, pp. 58-59, fig. 7).

incremento statistico si può osservare fra gli individui adolescenti (16: «cl. 3»), che raggiungono il 37,2%, ma le classi d'età che destavano maggiore "apprensione" corrispondevano comprensibilmente a quelle dei soggetti adulti, in particolare quelli anziani («cl. 4-5»: 54, 39,7%; «cl. 6-8»: 83, 54,6%), ossia quei soggetti la cui rilevanza nell'ambito della comunità doveva essere maggiore anche solo per il fatto di essere essi, in virtù dell'età, socialmente più radicati.

Se si confrontano i dati in rapporto al sesso non si notano particolari differenziazioni, sebbene alcune oscillazioni possano indurre a qualche riflessione. Tra le donne, infatti, una delle percentuali più alte (50%) viene toccata nell'ambito della fase IIA1, periodo nel quale, come noto, fra gli uomini adulti è documentata prevalentemente la cremazione. Il numero percentualmente elevato di sepolture femminili contraddistinte da tale pratica nel corso della fase IIA1 potrebbe, pertanto, equilibrare il rapporto proporzionale fra il numero di soggetti di entrambi i sessi il cui corpo veniva, in qualche modo, sottoposto a una forma di *defunzionalizzazione*. Se, infatti, si sommano i defunti di sesso maschile cremati (16) con quelli dislocati (8) nel corso della fase IIA1, la percentuale degli uomini ritualmente *defunzionalizzati* equivale al 70,6% (24 su 34) degli individui di questo sesso coevi; fatto che potrebbe forse spiegare anche il numero percentualmente rilevante di donne contraddistinte da tale pratica. Nella successiva fase IIA2 la percentuale degli uomini *defunzionalizzati* (4 «C»; 11 «dep2») scende al 51,7% del totale dei soggetti di questo sesso, così come anche quella femminile mostra una sensibile flessione (34,4%), mentre per entrambi i sessi le percentuali tornano a salire nel corso del successivo periodo IIB, in concomitanza con il quasi totale abbandono del rituale incineratorio.

Naturalmente, l'elevato numero di casi *incogniti* induce alla prudenza, per cui è bene non inoltrarsi troppo nella lettura dei dati raccolti e lasciare alle tabelle il compito di mostrare la situazione documentata. Il dato più rilevante è, in ogni caso, quello relativo al fatto che le diverse modalità di *defunzionalizzazione* osservate si incentravano prevalentemente sui soggetti il cui ruolo sociale, come è lecito immaginare, era percepito come più rilevante e la cui morte costituiva non solo una maggiore perdita per la comunità ma, sotto la prospettiva ribaltata della «paura della morte», rappresentava al contempo anche un maggior rischio per i sopravvissuti.

Va quindi ribadito che tale circostanza potrebbe spiegare le ragioni in virtù delle quali le varie forme di *defunzionalizzazione* delle salme tendessero a prevalere in rapporto ai soggetti adulti di sesso maschile, sebbene, comunque, una percentuale parimenti rilevante interessasse anche le donne coetanee. Inoltre, come hanno giustamente evidenziato le Editrici<sup>252</sup>, l'adozione quasi esclusiva della cremazione per gli uomini portatori d'armi<sup>253</sup> mostra chiaramente come verso questi ultimi fosse percepita l'esigenza di adottare un rito più rapido, distruttivo e, certamente, anche più dispendioso allo scopo di abbreviare la durata del periodo liminale

<sup>252</sup> Si vedano al riguardo le giuste osservazioni effettuate in relazione agli uomini incinerati dalle Editrici in BIETTI SESTIERI 1992, p. 492.

<sup>253</sup> Ancor più rilevante se si osserva come nel corso della fase IIA1 non figurino alcun uomo nelle classi d'età «4-5» e quelli noti siano tutti soggetti cremati.

(e, pertanto, quella del processo di tanato-morfosi) e al contempo limitare maggiormente i danni che tali individui avrebbero potuto, secondo le superstizioni diffuse, arrecare alla comunità. Ciò non toglie, però, che analoghi timori fossero percepiti anche in rapporto ad altri soggetti e che la scelta di un rituale più *lento* e, in parte, meno distruttivo potesse essere legata anche a fattori di carattere economico e/o culturale/etnico.

#### 4.3.7. *La «paura delle armi» e il problema delle armi miniaturizzate a Osteria dell'Osa nel II periodo laziale*

Nelle prime fasi di vita della necropoli di Osteria dell'Osa, come si è accennato, la documentazione relativa alle armi è limitata esclusivamente agli esemplari miniaturizzati rinvenuti in un piccolo gruppo di cremazioni, tutte contraddistinte da chiari segni di prestigio.

Il problema dell'assenza di armi funzionali nei corredi del II periodo è stato accuratamente affrontato dalle Editrici che l'hanno messo in relazione con forme di condizionamento rituale che avrebbero indotto la comunità a riservare il rituale incineratorio ai soli soggetti connotati come guerrieri<sup>254</sup>.

Fondandosi, in particolare, sull'evidenza fornita dal «gruppo Sud(a)», posto nel settore Nord del sepolcreto e da considerare indubbiamente come uno dei più antichi della necropoli, le due AA. hanno proposto di individuare un rapporto diretto ed esclusivo fra i soggetti connotati come guerrieri e l'adozione dell'incinerazione di tipo «a», con corredo «integralmente miniaturizzato», che rappresenterebbe «quindi un mezzo per trasferire gli uomini portatori di armi in una nuova vita nell'aldilà, fornendoli di tutto il necessario, dalla casa (l'urna a capanna), ai vasi, agli ornamenti personali, alle armi e ai coltelli, che, nella nuova dimensione che il passaggio comporta, non costituiscono un pericolo per i sopravvissuti».

Come si è cercato di approfondire in altra sede<sup>255</sup>, la suddivisione della necropoli in gruppi distinti e *autonomi* proposta dalle Editrici, seppure efficace sotto alcune prospettive, sembra essere tuttavia piuttosto *meccanica* e, per certi versi, *insidiosa* nel momento in cui si cerca di operare un approccio diretto con la totalità della documentazione. Le affinità individuate all'interno dei diversi gruppi sembrano, infatti, dipendere più da una generica contemporaneità delle tombe poste tra loro vicine o dall'esistenza di micro-gruppi legati da rapporti parentelari piuttosto che da altri fattori.

<sup>254</sup> A. De Santis e A. M. Bietti Sestieri in BIETTI SESTIERI 1992, pp. 492 ss. Per una prospettiva interpretativa sensibilmente diversa cfr. Nizzo 2012a, Id. 2015, *ad ind. s.v. "paura delle armi"*, lavori nei quali si anticipano alcuni dei temi discussi in questa sede e trattati diffusamente in NIZZO 2006-2007. Sulla questione, da ultimi, anche DI GENNARO, AMOROSO 2016, con una interessante lettura dell'evoluzione del rituale funerario nel Lazio tra il Bronzo finale e la prima età del Ferro, che in alcuni punti significativi problematizza e, in parte, si discosta dalla ricostruzione prospettata da Bietti Sestieri e De Santis. Anche in questa sede (ANT-ARC 3-3) tale aspetto è stato oggetto di dibattito tra lo Scrivente e la prof. Bietti Sestieri, nella discussione seguita alla sessione in cui si iscrive il presente contributo, cui si rinvia.

<sup>255</sup> Nizzo 2006-2007, pp. 201-379.

Come ha sottolineato Bietti Sestieri<sup>256</sup>, tale partizione ha un carattere empirico ed è fondata essenzialmente sull'evidenziazione di «*caratteristiche comuni*» in modo tale da porre i limiti fra un gruppo e l'altro in coincidenza di «*segni*» apparentemente anomali, come la presenza di tombe con orientamento inconsueto, di corredi poveri, di raggruppamenti di incinerazioni e via di seguito.

Se questa è la premessa, ne consegue che è piuttosto semplice che all'interno di un singolo gruppo sia possibile riscontrare delle caratteristiche comuni, costanti, o dei rituali che potranno apparire come «*più rigorosi*»<sup>257</sup>, proprio in virtù del fatto che gli aspetti anomali, per costituzione, sono stati lasciati all'esterno.

In realtà, guardando alla documentazione nel suo insieme, le *anomalie* risultano essere molteplici, ma in molti casi, approfondendo la lettura dei singoli contesti, senza operare alcuna selezione, anche queste ultime paiono rientrare in un quadro coerente, seppure in evoluzione costante.

La «*paura dei morti*» sembra essere la chiave di lettura più adeguata per la comprensione di alcune delle problematiche poste dall'ideologia funeraria del sepolcreto di Osteria dell'Osa, come per molti versi hanno assai ben evidenziato le Editrici. Da essa sembrano dipendere le diverse forme di condizionamento rituale osservabili che, pur essendo potenzialmente differenti negli esiti, sono tutte riconducibili al medesimo movente.

Sotto tale prospettiva *tutti* i morti destavano virtualmente timore, ma ciascuno in forma differente a seconda del ruolo e/o del rango che esso deteneva all'interno del singolo nucleo familiare o dell'intera comunità.

Se, pertanto, la perdita di un capo o di una figura eminente avrebbe, da un lato, destato un maggior cordoglio all'interno del gruppo di appartenenza, inducendo i sopravvissuti a adottare forme cerimoniali proporzionate negli atti e nell'apparato funebre al suo rango, dall'altro la sua morte avrebbe prodotto un *timore* altrettanto elevato, cui si sarebbe potuto e dovuto rispondere optando per pratiche rituali atte a impedire – nel minore tempo possibile – i *rischi* derivanti da un suo potenziale *ritorno*.

<sup>256</sup> BIETTI SESTIERI 1992, p. 50; cfr. inoltre quanto specificato a p. 552: «*l'elemento determinante dell'associazione spaziale delle tombe non è il genere né, verosimilmente, l'appartenenza dei membri del gruppo a una società o a una corporazione "professionale...ma con ogni probabilità, l'esistenza fra di essi di un legame di parentela*». Queste ultime affermazioni sono pienamente condivisibili; il problema, a nostro avviso, è che non vi è dal principio una spartizione netta della necropoli in aree di pertinenza specifica a ciascun gruppo, ma una occupazione che si protrae con modalità continue e piuttosto regolari da SW verso NE (il cosiddetto «*sviluppo lineare*»), con singole eccezioni che vengono poi di volta in volta riassorbite e con frequenti quanto inevitabili *mescolamenti* fra un gruppo e l'altro, determinati anche dalla presenza di ostacoli naturali come i terreni alluvionali a Nord e/o l'andamento del banco tufaceo. Tale costumanza perdura anche una volta raggiunto il limite della colata lavica per continuare nel settore meridionale e poi, in coincidenza della fase IIB2, interrompersi. La vicinanza di sepolture legate da forti vincoli come il gruppo di incinerazioni 126-131, che è alla base di molte delle ricostruzioni proposte dalle Editrici, sembra essere legata a quella che ci sembra essere in realtà una *priorità* nella scelta della dislocazione delle sepolture pertinenti a specifiche categorie di individui, come i maschi atti alle armi. Salvo questi sporadici casi, la presenza stessa di comportamenti rituali come quello della «*doppia deposizione*» (ossia la tumulazione, non simultanea, nella stessa fossa di due individui) sembra a nostro avviso dimostrare proprio che tali atteggiamenti non sono altro che espedienti per rimediare alla mancanza di spazi prestabiliti e porre a diretto contatto sepolture legate da stretti vincoli di parentela; se ci fosse stata una preventiva suddivisione della necropoli in lotti familiari tale espediente non avrebbe avuto motivo di esistere.

<sup>257</sup> A. De Santis e A. M. Bietti Sestieri in BIETTI SESTIERI 1992, p. 492.

Come hanno sottolineato le Editrici avvalendosi dell'esperienza maturata nell'arco di un secolo da antropologi ed etnografi, sono queste le ragioni dell'adozione del rito incineratorio prevalentemente per gli uomini portatori d'armi. La miniaturizzazione parziale o completa del corredo sembra essere invece solo una diretta conseguenza della pratica della cremazione, dettata dall'esigenza di restituire un'integrità fittizia al corpo materialmente polverizzato.

L'esistenza di comportamenti rituali post-deposizionali, riscontrata per più incinerazioni, dimostra, a nostro avviso, che il timore destato dai morti si protraeva nonostante la totale dissoluzione del corpo. Atteggiamenti come la rimozione di specifiche porzioni ossee all'atto stesso della deposizione dei resti nell'urna, il ricorso a lastre di crosta di travertino con funzione plausibilmente apotropaica, il controllo e/o l'apertura del cinerario dopo la sua collocazione nella fossa, lo spostamento intenzionale di oggetti e, in particolare, di armi, o atti estremi come la rottura intenzionale della rappresentazione simbolica del defunto sono tutte forme diverse per perseguire lo stesso obiettivo, quello di impedire il «*ritorno del morto*», circostanza che, evidentemente, la sola incinerazione, per alcuni, non era sufficiente a contrastare. L'adozione di simili procedure e atteggiamenti trova riscontro, come si è visto, anche nelle inumazioni, seppure in forme necessariamente diverse.

Qual è il motivo, quindi, che può essere addotto per spiegare la presenza di armi nelle incinerazioni e l'assenza delle stesse nelle inumazioni di soggetti coetanei e contemporanei?

Il motivo, a nostro avviso, risiede nella combinazione dei due aspetti precedentemente citati: la scelta del rituale, da un lato, e la *paura del ritorno dei morti*, dall'altro.

Se è vero, infatti, che nelle fasi di vita più antiche del sepolcreto, l'incinerazione era il rituale adottato per la totalità dei morti adulti delle classi d'età atte alle armi (M4-6), già nel corso della fase IIA2, quando la cremazione continuava ad essere utilizzata, l'inumazione cominciava ad essere estesa a tutte le categorie, condizione protrattasi ininterrottamente fino alla fase IIB2, periodo nel quale la scarsa rilevanza del numero di maschi adulti sembra essere legata a ragioni del tutto diverse da quelle rituali (Fig. 24). È bene però sottolineare come già nella fase IIA1 figurassero nel sepolcreto delle cremazioni non connotate dalla presenza di armi o come, al contempo, armi miniaturizzate e incinerazione contraddistinguessero anche individui di età adolescenziale o anziana che, in questo stesso periodo, erano prevalentemente trattati con il rituale inumatorio. In sostanza, anche nella fase più antica del sepolcreto non sembrerebbe esservi stata una norma comune e consolidata, almeno guardando alla totalità delle sepolture e non soltanto al drappello «*rigoroso*» e ristretto di incinerati del gruppo «*a*».

La presenza di armi miniaturizzate, seppure sporadica, in tombe di incinerati adulti (M4-6) delle fasi IIA2 (t. 308) e IIB (t. 142) potrebbe apparire come un'anomalia in periodi durante i quali il numero degli uomini inumati di pari età è piuttosto consistente. Viene pertanto spontaneo chiedersi quali siano i motivi in virtù dei quali a questi inumati non veniva riservato un trattamento analogo a quello dei coetanei incinerati.

L'esame della distribuzione del rapporto percentuale fra soggetti adulti di entrambi i sessi mostra che, fino alla fase IIB2, non ci sono sostanziali anomalie nel campione che, al contrario, sembra essere piuttosto equamente ripartito. Le sepolture maschili note sembrerebbero pertanto corrispondere alla totalità di quelle esistenti, circostanza che permette di escludere l'ipotesi che vi fosse stata, a monte, una esclusione dal sepolcreto dei soli uomini atti alle armi. L'assenza di soggetti armati fra gli inumati sembra, dunque, corrispondere a una scelta effettiva le cui spiegazioni vanno ricercate altrove.

A. M. Bietti Sestieri e A. De Santis hanno accuratamente dimostrato (fondandosi in particolare sull'evidenza della tomba 483 ma partendo dall'osservazione di aspetti che possono essere facilmente estesi anche alle altre sepolture) che la deposizione del corredo nelle inumazioni avveniva contestualmente a quella del cadavere<sup>258</sup>.

Stando così le cose non resta che tirare le somme di quanto si è detto finora. Poiché il rituale inumatorio, nella forma caratteristica documentata a Osteria dell'Osa, comportava l'attenuarsi dei timori connessi al periodo liminale solo al termine del processo di putrefazione e, in alcuni casi, solo dopo che si era provveduto a *defunzionalizzare* il cadavere con la pratica della «*deposizione secondaria*» e/o con procedure affini, ne consegue che porre accanto ad esso, al momento stesso della sepoltura, delle armi, oltretutto funzionali, avrebbe rappresentato un rischio del tutto abnorme secondo la prospettiva dei sopravvissuti.

Ragione per cui le armi, in versione esclusivamente miniaturizzata e quindi potenzialmente meno rischiosa, potevano essere deposte solo nelle tombe degli incinerati, in quanto il loro corpo era stato distrutto ancor prima di essere tumulato. Nonostante ciò, anche in questi casi, la paura delle armi faceva sì che fosse necessario adottare ulteriori accorgimenti.

Se le nostre ipotesi cogliessero nel segno, non sembrerebbe esservi nel tempo alcuna attenuazione del rigore del rituale quanto, piuttosto, un suo costante rispetto, sebbene con forme e modalità di volta in volta adeguate alla sua evoluzione e/o all'interpretazione che ne veniva fatta dai sopravvissuti.

Armi di tipo offensivo compaiono in 15 delle 31 cremazioni maschili documentate nel corso del II periodo (48,4%). Considerando esclusivamente le tombe intatte, la percentuale precedentemente riportata in relazione all'intero II periodo potrebbe anche salire al 60%. In tutti i casi, le incinerazioni caratterizzate dalla presenza delle armi (ma, in generale, tutte quelle riferibili a soggetti di sesso maschile) sono contraddistinte da un ossuario e/o da un coperchio allusivo alla capanna, condizione essenziale, come si è visto, perché sia avvertita la necessità di procedere alla pratica della miniaturizzazione.

<sup>258</sup> A. De Santis e A. M. Bietti Sestieri in BIETTI SESTIERI 1992, pp. 209 ss. Dall'esame condotto sull'intera necropoli non sembra emergere alcun elemento in grado di smentire tale osservazione. In alcuni casi il rinvenimento di ossa al di sopra di frammenti ceramici o del corredo personale sembra essere connesso a una dislocazione dei resti scheletrici (intenzionale o naturale?) piuttosto che a una effettiva collocazione di questi ultimi precedente a quella del defunto. Tra i casi più evidenti possono essere menzionati quelli delle tombe 67 (IIA, M5) e 86 (IIA1, F3); 205 (IIB1, F2); 416 (IIB1, M7).

La posizione delle armi varia da sepoltura a sepoltura; circostanza che, come sembra accadere anche nel caso dei rasoi miniaturizzati, potrebbe essere connessa a interventi post-deposizionali intenzionali. In 3 casi la lancia era deposta all'interno dell'urna con le ossa cremate<sup>259</sup> mentre nei doli-capanna delle tombe 128 e 454, per le caratteristiche stesse dei contenitori, risultavano frammiste agli altri oggetti di corredo e ai resti dell'incinerato. Nei 9 casi rimanenti essa era collocata all'esterno del cinerario, significativamente disgiunta dalle ceneri del defunto circostanza che, anche se conseguente a interventi post-deposizionali, potrebbe avere un preciso significato simbolico, quale quello di *impedire* al defunto di *accedere* materialmente all'arma. Tale aspetto appare con particolare evidenza in alcune tombe come la 127 (Fig. 25) e la 139 (Fig. 26)<sup>260</sup>, nelle quali la lancia era deposta sul fondo del dolio al di sotto dell'urna<sup>261</sup>, o la 129 nella quale essa figurava insieme al rasoio di fronte all'ingresso dell'urna a capanna, chiuso dall'esterno con un chiavistello; la lancia, inoltre, in quest'ultimo caso, sembrerebbe essere stata anche spezzata ritualmente in prossimità della punta (Fig. 27)<sup>262</sup>. Sempre all'esterno dell'urna in prossimità dell'ingresso (originariamente chiuso?) figuravano la lancia (rotta in tre parti e priva dell'estremità della punta) e la pinzetta della t. 131. Nella t. 142, invece, la lancia e gli altri oggetti personali miniaturizzati erano deposti all'esterno del cinerario ma a ridosso della statuetta, in modo tale da simulare, apparentemente, un rapporto funzionale reciproco fra tali oggetti e la riproduzione simbolica del defunto (Fig. 28)<sup>263</sup>.

<sup>259</sup> Tt. 126, 130, 135.

<sup>260</sup> T. 127: BIETTI SESTIERI 1992, p. 567, figg. 3a.27-28; T. 139: BIETTI SESTIERI 1992, p. 587, figg. 3a.70-71. La *logica dell'inversione* sembra aver guidato l'azione dei congiunti del soggetto cremato della tomba 139 che non presentava tracce di riapertura o di disturbo (gli oggetti personali, salvo la lancia miniaturizzata posta sul fondo del dolio, erano tutti all'interno del cinerario) ma era, al contempo, caratterizzata dalla sistemazione intenzionale dell'urna al di sopra del coperchio pileato capovolto. L'inversione della posizione di cinerario e coperchio, oltre a conseguire la *negazione* del ruolo funzionale di quest'ultimo, poteva simboleggiare, come si è ipotizzato, anche la cessazione della *funzione* del defunto (fosse esso identificato o meno con il cinerario), in modo presumibilmente analogo a quanto si voleva ottenere (o *significare*) deponendo il cranio degli inumati nell'area del petto-bacino o in corrispondenza dei piedi. Si noti, inoltre, come nel caso della t. 127 il coltello (forse miniaturizzato), collocato nell'urna «*probabilmente sulle ossa cremate*», fosse frammentario e, dunque, privo di funzionalità.

<sup>261</sup> Per la disposizione analoga dell'unica freccia in lamina rinvenuta in una sepoltura a incinerazione (la t. 185) cfr. quanto si è accennato in precedenza.

<sup>262</sup> Com'è facilmente desumibile dalla documentazione grafica e planimetrica: BIETTI SESTIERI 1992, pp. 567-568, fig. 3a.29-30.

<sup>263</sup> La t. 142 (BIETTI SESTIERI 1992, p. 606, figg. 3a.111-112, con datazione generica nella fase II che chi scrive propende per puntualizzare nell'ambito della fase IIB) costituisce una delle testimonianze più significative a favore dell'identificazione della statuetta fittile con il defunto, come hanno giustamente ben rilevato le Editrici (*ib.*, p. 492) che evidenziano come «*la fibula e le armi sono stati deposti nel dolio in modo da trovarsi direttamente in contatto con la statuetta, come ad indicare che si tratta di oggetti appartenenti al personaggio rappresentato*». Tra gli oggetti personali miniaturizzati e la statuetta antropomorfa si configura, quindi, un rapporto *funzionale* che è tale solo se nel soggetto raffigurato si identifica il defunto. La statuetta e gli oggetti ad essa correlati erano deposti all'esterno del cinerario, il quale aveva un coperchio rovesciato deposto intenzionalmente di lato, circostanza che potrebbe far pensare a una riapertura post-deposizionale della sepoltura. Se così fosse, sarebbe lecito ipotizzare che vi possa essere stato anche un riassetto generale del corredo rispetto alla condizione originaria che, in base ai dati desumibili dalle altre sepolture, avrebbe dovuto forse prevedere la deposizione degli oggetti personali miniaturizzati (e, probabilmente, anche della statua) direttamente nell'urna, con i resti cremati. Comunque siano andate le cose

Nella t. 452 la lancia, collocata all'esterno del cinerario (unico fra gli oggetti personali), risultava infilzata alla scapola di un porcellino; un gesto estremo, dall'esplicito significato simbolico sia che lo si voglia leggere nel senso dell'atto sacrificale sia che voglia alludere, in qualche modo, a pratiche di tipo venatorio (fra le due, la prima ipotesi sembra quella preferibile) (Fig. 29). Nella t. 158, infine, la lancia, la spada e il rasoio erano collocati all'esterno dell'urna a capanna, rinvenuta scoperchiata, dentro una scodella non miniaturizzata che conteneva anche una piccola tazzina; una posizione che sembrerebbe essere la conseguenza di un gesto rituale in occasione del quale dovette essere prelevata dall'urna anche la fibula miniaturizzata per essere esposta al fuoco (Fig. 30)<sup>264</sup>.

Per quel che riguarda le spade, invece, salvo il caso citato della t. 158, nelle due tombe rimanenti esse erano deposte all'interno del cinerario insieme agli altri oggetti personali (tt. 130 e 137).

La somma di *gesti* e di *attenzioni* correlate alle lance<sup>265</sup> sembra tutt'altro che casuale visto che, seppure indirettamente, ai casi citati può essere aggiunto a nostro avviso

---

e anche qualora la collocazione dei reperti non sia quella originaria, ciò non toglie che l'esito sia quello percepito dalle scavatrici le quali, nel catalogo, hanno rilevato come «i bronzi 12-17» siano stati «probabilmente fatti cadere intenzionalmente sopra la statuetta», la quale era deposta «obliqua fra la parete dell'urna e quella del dolio», come se fosse in piedi. La lancia risultava priva della punta, ma non vi sono elementi per stabilire se si tratti di una condizione casuale o di una frammentazione rituale. La punta doveva essere molto delicata e non è insolito che potesse risultare lacunosa o spezzata, a differenza invece di quanto osservato nella tomba 129, nella quale la lancia era rotta all'altezza del cannone con le due parti posizionate a breve distanza; il resto dell'asta era integro, per cui sembra lecito immaginare che si sia trattato, in quest'ultimo caso, di una rottura intenzionale.

<sup>264</sup> L'Editrice, con il tipico linguaggio scarno del catalogo, arriva invece a ipotizzare l'esclusione della fibula dal corredo: «la presenza della fibula con staffa a disco (n. 7) è unica nel gruppo Sud. Da notare che si tratta dell'unico caso di incinerazione in fossa con corredo pendente una fibula; la fibula è incompleta, apparentemente deformata per esposizione al fuoco, e si trovava in posizione anomala, insieme a terra di rogo. Non è escluso che possa trattarsi di un oggetto proveniente dall'area dove venivano eseguite le incinerazioni, finito accidentalmente nella tomba» (BIETTI SESTIERI 1992, p. 566, figg. 3a.22-23). Atteggiamenti post-deposizionali intenzionali come quello ipotizzato in questa sede per la tomba 158 grazie alla dislocazione di parti del corredo, sono riconoscibili anche in altre deposizioni come la già citata t. 142, la t. 185 e, forse, anche le tombe 131 e 138. Nel caso della tomba 185, la posizione del coperchio a tetto «rovesciato» alla base dell'urna (deposta in obliquo) va senza dubbio attribuita a un atto post-deposizionale intenzionale, come dimostra la presenza, al di sotto del cinerario, anche di un frammento del coperchio discoidale del dolio, rotto, presumibilmente, in occasione della riapertura. Questi ultimi aspetti sono desumibili con chiarezza dalla planimetria e dalla sezione della sepoltura ma non sono specificamente menzionati nella parte catalogica (BIETTI SESTIERI 1992, pp. 616-617, fig. 3a135). I dati di scavo lascerebbero pertanto pensare che, in un periodo successivo alla tumulazione, fosse avvenuta una *violazione* intenzionale della sepoltura con rimozione temporanea del cinerario (in occasione della quale alcuni frammenti della copertura discoidale del dolio dovettero scivolare all'interno) e sua successiva rideposizione in obliquo al di sopra del coperchio a tetto. La deposizione «nell'urna con le ossa bruciate» di una fibula non miniaturizzata (insieme a un «un seme di cereale carbonizzato») sembra piuttosto insolita in un contesto con elementi allusivi alla *domificazione* e privo del tutto di altri oggetti personali (eccezion fatta per la punta di freccia in lamina deposta sul fondo del dolio che si è già menzionata) e potrebbe, a nostro avviso, essere avvenuta anche in occasione della riapertura; la fibula, infatti, pur non essendovi adeguate informazioni al riguardo, non sembrerebbe presentare tracce di combustione e, pertanto, non dovrebbe essere stata collocata col defunto sul rogo; la sua deposizione «con le ossa» e non «su di esse» sembrerebbe, inoltre, escludere un suo utilizzo per fermare un eventuale tessuto impiegato per raccogliere i resti cremati, sebbene, in quest'ultimo caso, la riapertura possa aver effettivamente modificato la posizione rispettiva degli oggetti.

<sup>265</sup> Armi che, nel corso del III e del IV periodo, continueranno significativamente a mantenere una forte connotazione simbolica, come si è visto esaminando i casi di frammentazione rituale delle lance in ferro delle tombe 21 e 15 di Castel di Decima (*supra* al Par. 1.3.), in un contesto in cui si sono ormai quasi del tutto superati i condizionamenti correlati alla «paura dei morti/paura delle armi» e la rottura intenzionale si inserisce in un'ideologia volta integralmente all'esaltazione del defunto e/o alla sua commemorazione, senza alcuna apparente superstizione necrofobica.



anche quello della t. 126 nel quale la lancia era deposta regolarmente all'interno del cinerario ma la statuetta che personificava il suo possessore era spezzata e collocata al di sotto dell'urna (*Fig. 31*)<sup>266</sup>.

Come si è accennato, la *paura* dei defunti e quella delle armi sembrano essere strettamente correlate anche in un rituale come quello incineratorio che implicava la preventiva e totale distruzione della consistenza corporea del defunto. Non desta meraviglia, pertanto, che nel caso delle inumazioni il timore fosse tale da impedire la deposizione stessa di tale categoria di oggetti.

#### 4.4. *L'evoluzione diacronica del rapporto fra incinerazione e inumazione*

Per concludere questa lunga digressione sulle pratiche antro-poietiche così come sono ricostruibili attraverso i paradossi e le potenzialità della documentazione archeologica, è bene specificare come si è già avuto modo più volte di evidenziare, che la ricostruzione teorica sin qui delineata non ha un carattere assoluto ma, come tutte le cose, è soggetta a una costante evoluzione in virtù della quale i significati simbolici possono essere di volta in volta nuovamente ricodificati, fino a perdere del tutto il loro senso originario.

Nel caso del *Latium vetus* questa situazione sembra essere piuttosto evidente. L'incinerazione, infatti, rappresenta l'unico rituale documentato nella regione per tutta la durata del Bronzo finale al punto che si è oggi comunemente concordi nel ritenere che la sua progressiva sostituzione con l'inumazione sia dovuta all'effetto dei contatti con l'area della *Fossakultur*; contatti che non si limitavano unicamente al transito di materie prime e oggetti ma, com'è dato osservare molto bene nella necropoli di Osteria dell'Osa, potevano concretizzarsi anche nell'immigrazione di singoli soggetti e/o gruppi più ampi e/o in matrimoni misti<sup>267</sup>.

<sup>266</sup> BIETTI SESTIERI 1992, pp. 564-565, figg. 3a.20-21. Come si è accennato in precedenza, la posizione della statuetta al di sotto dell'urna a capanna, sul fondo del dolio (e non «*al di sotto del dolio*», come riportato nel catalogo, in aperta contraddizione con quanto è visibile nella sezione edita), spezzata a metà e priva delle gambe, ha indotto M. Torelli a ritenere la «*persona diversa dal defunto*» anche se, per il fatto di essere deposta all'interno del dolio, sarebbe qualificata come «*“accompagnatore” del defunto medesimo*» (TORELLI 1997, p. 23). La frammentazione intenzionale della statuetta della tomba 126 è, a nostro avviso, da connettere strettamente a quanto più volte osservato in precedenza circa l'esistenza di pratiche legate al controllo dei pericoli insiti nel periodo liminale. Naturalmente, in mancanza di una personificazione del defunto, tali atteggiamenti potevano incentrarsi sul cinerario-coperchio o, eventualmente, sui resti in esso contenuti, come sembra provare, a nostro avviso, la combustione della fibula miniaturizzata della citata tomba 158, che, non essendo reale, non dovette essere bruciata sul rogo con il defunto ma in un momento successivo. L'uso del fuoco in relazione a pratiche post-deposizionali, peraltro, è testimoniato con certezza anche per alcune inumazioni (tt. 506 e 507), come è stato puntualmente osservato dalle Editrici (BIETTI SESTIERI 1992, p. 212). Nel caso della tomba 126 sembra invece che tali atteggiamenti si siano incentrati sulla statuetta, la cui rottura rituale, avvenuta presumibilmente in un momento iniziale della cerimonia, potrebbe, a nostro avviso, celare i medesimi intenti *defunzionalizzanti* che sono alla base della dislocazione delle ossa dei soggetti inumati. Volendo spingere oltre l'interpretazione, si potrebbe inoltre pensare che i vasetti votivi miniaturizzati deposti all'esterno del dolio fossero connessi proprio all'espiazione di tale gesto che, seppur necessario per fini scaramantici, poteva essere percepito come una violazione della sacralità/integrità dell'individuo defunto che, *spezzato* e deposto dove non avrebbe più potuto avvalersi dei propri oggetti personali, rimasti nell'urna, sarebbe stato privato delle sue *funzioni* anche nell'aldilà. Non è da escludere, tuttavia, che tali vasetti, affini ad altri rinvenuti in altre sepolture, siano da riferire a violazioni recensorie che potrebbero non aver alcuna relazione simbolica/rituale con le pratiche compiute nelle fasi coeve alla sepoltura ma, a tal riguardo, gli elementi a disposizione per una interpretazione definitiva della questione sono molto scarni e, pertanto, è opportuno sospendere il giudizio.

<sup>267</sup> A. M. Bietti Sestieri e A. De Santis in BIETTI SESTIERI 1992, p. 505 e pp. 515-523; BIETTI SESTIERI, DE SANTIS 2004a, DE SANTIS 2006, BIETTI SESTIERI, DE SANTIS 2012.

La *Fossakultur*, tuttavia, è caratterizzata da un forte elemento di distinzione sul piano del rituale consistente appunto nella presenza relativamente comune di armi di tipo funzionale in contesti funerari e nell'assenza, almeno apparente, di pratiche connesse alla *dislocazione e/o manipolazione* dei resti scheletrici. Questa considerazione permette, a nostro avviso, di guardare sotto una diversa prospettiva la documentazione laziale e di cogliere le dinamiche di quel lento processo che, solo in seguito al superamento dei condizionamenti rituali precedentemente descritti porterà, fra la fine del IX e l'VIII secolo, alla cessazione di pratiche come la *deposizione secondaria e/o* dei limiti connessi all'inclusione nel corredo di armi d'uso *reale e/o* alla loro collocazione in relazione al defunto in modo da poter risultare simbolicamente *funzionali*.

Sembra quindi lecito affermare che l'inumazione nel *Latium vetus* nel corso della prima fase dell'età del Ferro e fino alle soglie del III periodo è fortemente permeata dalle ideologie che si celano nel rituale incineratorio e che si traducono in quella serie di atti connessi alla cosiddetta «*paura dei morti*». L'adozione dell'inumazione, quindi, non è una conseguenza passiva del contatto fra due culture ma, al contrario, instaura un rapporto dialettico e dinamico in virtù del quale il rito stesso subisce una riformulazione e un adattamento.

Con il III periodo il processo può dirsi compiuto al punto che è lo stesso *Latium vetus* a esercitare un'influenza sulle regioni limitrofe e, in particolare, sul territorio villanoviano facente capo a Veio. In questo contesto generale si innesta l'apporto della componente greco-orientale che, dando luogo ai primi contatti precoloniali e al primo stanziamento di colonie in Campania, produce effetti rivoluzionari sulla cultura materiale degli Indigeni e sulla loro stessa ideologia funeraria. L'incinerazione torna, quindi, ad essere praticata in aree dove era stata da tempo abbandonata (ma solo ai livelli più alti della scala sociale) dando luogo a curiose commistioni, mentre in altri ambiti nei quali continuava ad essere in uso essa venne rielaborata o, addirittura, recepita nelle sue nuove forme fino ad essere spogliata dei simbolismi che le erano propri.

L'emergere di alcuni soggetti sugli altri e la nascita di aggregazioni che potremmo definire *gentilizie* e, con esse, del concetto stesso di *aristocrazia* fecero sì che, in molti casi, venisse meno anche quella *crystallizzazione* della condizione del defunto all'atto della morte cui si è in precedenza fatto riferimento e che sembra essere uno dei punti cardine dell'ideologia funeraria laziale fino alla fine del III periodo. Lo *status* divenne un elemento che si poteva trasmettere di padre in figlio indipendentemente dall'effettiva identità del soggetto defunto. Come si è visto, nell'arco di pochi decenni questa condizione poté favorire una generale riformulazione del significato simbolico di determinate categorie di oggetti (si pensi ai coltelli e alle armi o allo stesso apparato vascolare) conferendo ad alcune nuovi connotati (l'ideologia del banchetto e quella del simposio, ad esempio) e privandone altre di quelli che erano loro propri (come avviene, ad esempio, con l'attenuarsi del significato sacrale-culturale di coltelli o asce, divenuti *strumenti da banchetto* o con lo svilimento del significato *bellico* delle armi).

## 5. Conclusioni

Giunti al termine di quest'ampia rassegna, non resta che provare a trarre alcune conclusioni rispetto a una riflessione con la quale – in modo che ad alcuni potrà apparire, forse, *irrituale* piuttosto che *inedito* – si è tentata una prima, ancora inevitabilmente approssimativa, conciliazione tra il nucleo teorico della ricostruzione antropo-poietica sviluppata da Remotti sui temi della tanato-metamorfosi e l'evidenza restituita dall'archeologia funeraria, in rapporto alle necropoli protostoriche dell'Italia centrale tirrenica.

Tra gli aspetti, a nostro avviso, di maggior interesse emersi in questa discussione spiccano, naturalmente, quelli correlati, da un lato, alle dinamiche simboliche dell'antropo-poiesi funeraria e, dall'altro, quelli riconducibili ai paradigmi e ai protocolli rituali che presiedono al «*controllo culturale della putrefazione*» e scandiscono *categorie* e *scelte* culturali ben più complesse e articolate della mera e semplice definizione del modo in cui un defunto debba essere gestito per accomiarsi dai viventi. In un caso così come nell'altro, l'indagine archeologica, se adeguatamente condotta e sorretta criticamente dalle più accurate tecniche archeotanatologiche e paleobiologiche, consente di penetrare le soglie spesso molto ambigue della *rappresentazione* e della *percezione* del cadavere tra i sopravvissuti, il cui rapporto con la prassi funebre ritualizzata può presupporre logiche non sempre facili da codificare e interpretare, perché spesso costruite in modo da alterare, distorcere, negoziare o, anche, falsificare i procedimenti artificialmente regolarizzati dall'azione intenzionale dei fattori culturali con i quali si esercita il «*controllo della putrefazione*».

Nei primi paragrafi, infatti, si è cercato di evidenziare come l'ingerenza di processi antropo-poietici potesse, a volte, integrare i meccanismi simbolici ed espressivi del rito (*Par. 1*), aggiungendo alle alternative remottiane dello «*scomparire, rimanere, riemergere*» una serie di correlati volti a spingere ben oltre la morte e verso l'eternità la costruzione dell'identità e/o della memoria del defunto, fino a trasformare artificiosamente e a piegare ideologicamente l'intero paesaggio funerario in cui si iscrive la sua sepoltura e la necropoli cui essa appartiene (*Par. 2*).

Con dinamiche che variano, naturalmente, nel tempo e che mutano ibridandosi e contaminandosi, dando luogo a fenomeni di continuità e discontinuità rituale spesso anche molto rapidi (*Par. 1.1-1.2*), a seconda delle accelerazioni e decelerazioni della Storia. Ne deriva un quadro in cui ciò che si decide di far *scomparire* o *riemergere* costituisce l'atto terminale di una contrattazione simbolica che, almeno a partire dall'VIII secolo a.C., si spinge ben oltre l'effettiva identità dei defunti, oggetto di una rielaborazione semiotica che può mettere in discussione l'intero *linguaggio* del rito per assecondarlo a fini individuali e/o collettivi (*Par. 1.3*).

L'azione normativa del rito e/o quella derivante da logiche connesse al conservatorismo religioso (la cui accentuazione, come si è visto, può spesso essere correlata a fattori culturali esterni e contrastivi) sono solo alcune delle modalità in cui la collettività cerca di regolamentare il proprio linguaggio simbolico, contribuendo, tuttavia, a mettere in luce tutte quelle contraddizioni ed eccezioni che, attraverso l'archeologia,

possono dar luogo a una ricostruzione, almeno approssimativa, dei processi di significazione funeraria (*Par. 1.4*).

Le chiavi di lettura adottate in questa sede vanno dall'osservazione e dalla ricostruzione di singole *azioni* simboliche operate sulla componente materiale della sepoltura – estesa dal cadavere al suo corredo, e riconoscibili autopicamente – all'analisi contestuale e contestualizzante delle possibili logiche correlate alla *costruzione/trasformazione dei paesaggi della morte* (urbani e/o funerari), fino all'interpretazione della dialettica connessa al biritualismo, che può agire combinando e mescolando opzioni simboliche di tenore molto più complesso e articolato rispetto a quello teorizzato da Francesco Remotti. Per ragioni che, come si è visto, possono spingersi ben oltre la *mineralizzazione* del cadavere, per effetto dell'*ibridazione/contaminazione* del rito e/o per l'incorrere di *superstizioni* che ne pongono in discussione gli esiti e/o richiedono azioni supplementari volte anche a dissolvere e/o negare l'antropo-poiesi pur di garantire l'incolumità dei sopravvissuti. La compresenza di tali e tanti fattori rituali, spesso tra loro anche in contraddizione, rende assai complesso il compito dell'esegeta, soprattutto se lo scopo è quello di pervenire a una ricostruzione storica, oltre che antropologica, dell'evoluzione di rituali che, come tutti i fattori culturali, possono essere oggetto di alterazioni esterne e/o di dinamiche di interferenza, emulazione o, anche, fraintendimento.

Lo si è provato a vedere esaminando alcuni casi esemplari, come quelli della necropoli laziale di Castel di Decima (*Par. 1.2*) che ha consentito, attraverso la lettura di due contesti senz'altro straordinari, di seguire l'evoluzione della rappresentazione simbolica (e, conseguentemente, del linguaggio con il quale si può costruire il paesaggio funerario) nell'arco di circa una generazione, nel corso della quale i mutamenti sociologici, economici, ideologici e politici sono, letteralmente, rivoluzionari.

L'osservazione delle modalità attraverso le quali gli oggetti del corredo più significativi vengono disposti in relazione alla percezione del defunto in quanto essere animato o meno (*posizione funzionale/defunzionalizzazione*), in grado potenzialmente di farne ancora uso, è stata una delle chiavi di lettura adottate per la ricostruzione dell'intero processo segnico, fondata, essenzialmente, sul principio psicoanalitico della *negazione del lutto* e della *finzione di una permanenza di vita*.

*Inversione e frammentazione* rituale, sotto tali punti di vista, si configurano come atti coerenti di un processo che può essere spiegato, in modo solo apparentemente paradossale, in funzione di una più o meno profonda *negazione* della realtà (*Par. 1.3*). Un rifiuto estremo che può comportare anche una *falsificazione* consapevole dell'identità del defunto o una estensione della sua permanenza in vita funzionale al conseguimento di una condizione che si riteneva potesse spettargli e che la morte non gli ha consentito di raggiungere. L'*ossessione identitaria* può, dunque, in circostanze come queste, beneficiare e/o addirittura approfittare dell'incrinazione dell'ordine naturale innescato dalla morte, per infrangere le regole della rappresentazione sociale o perseguire logiche antropo-poietiche estese oltre i confini dell'esistenza terrena. Per comprendere le quali, come si è visto, diventa necessario allargare l'analisi a una ricomposizione più ampia possibile della dialettica tra *luoghi dei vivi* e *luoghi*

*dei morti* e delle modalità attraverso le quali una società *costruisce* e *ricostruisce* se stessa nella dimensione funeraria, operando una scelta tra ciò che deve essere *incluso* e quanto deve essere invece *escluso* da determinati spazi (*Par. 2.1*), per moventi *discriminatori* e/o *segregativi* la cui interpretazione *storica* non può essere mai condotta in modo semplicistico, ma deve tener conto, per quanto possibile sulla base dell'evidenza archeologica, dell'intero *paesaggio della morte e del rito*, esaminato attraverso un uso accorto e critico dei filtri paleodemografici (assenza/presenza, connotazione biologica, ecc.), paleopatologici (condizioni fisiche o mentali all'atto della morte, patologie, *stress* alimentari ecc.), archeotanatologici (sepoltura/non sepoltura, deposizione secondaria, manipolazione, dislocazione, frammentazione ecc.) e, ovviamente, antropologici (origini, *ethnos*, integrazione, condizione giuridica, necrofobia, necrofilia, antropomorfizzazione ecc.) (*Par. 2.2*).

Ma, a nostro avviso, gli aspetti forse più interessanti e, al tempo stesso, controversi della ricostruzione proposta nelle pagine precedenti sono quelli nei quali si è tentata una maggiore conciliazione tra la prospettiva interpretativa solitamente adottata per la spiegazione dei rituali funerari dell'Italia peninsulare nella protostoria e quella derivante dall'impostazione esperita antropologicamente sin dalle intuizioni straordinariamente precoci di Robert Hertz, al principio del secolo scorso (*Par. 3.1*). Pur essendo divenuta, ormai, patrimonio comune l'identificazione archeologica di pratiche di *dislocazione/manipolazione* intenzionale nelle sepolture a inumazione, tali evidenze, per quanto è dato sapere allo scrivente, non erano mai state inserite in un più ampio discorso comparativo esteso anche all'analisi di possibili comportamenti affini nelle incinerazioni. Questo perché la dissoluzione del corpo correlata alla cremazione, oltre a costituire una *categoria* ben precisa della classificazione tipologica remottiana, sembra superare metaforicamente il problema della corporeità del defunto, dando luogo a un linguaggio simbolico nel quale il problema del *controllo culturale della putrefazione* pare essere superato dalle dinamiche stesse del rito.

Allo scopo di discutere una ipotesi di questo tipo – che, come si è detto, non ha valore assoluto ma può essere presa in considerazione solo a determinate latitudini cronologiche e geografiche e in presenza di specifiche condizioni – abbiamo tentato di ricostruire e analizzare in dettaglio i processi antropo-poietici dell'urna, così come sono attestati archeologicamente, almeno, in ambito villanoviano e latino (*Par. 3.2*). Ne è emerso un quadro estremamente articolato e oggetto da diversi decenni di una riflessione piuttosto dettagliata che ha evidenziato, in forme ormai universalmente condivise almeno relativamente alle fasi che precedono l'VIII secolo (tempo, come si è detto, di profondi mutamenti culturali e ibridazioni rituali), come la dissoluzione del corpo operata dal fuoco non esaurisca affatto i processi antropo-poietici, innescando ulteriori meccanismi rituali che possono trasferire sul contenitore delle ceneri e sul suo coperchio le medesime attenzioni prodotte dal cadavere. Dando luogo a ciò che, in questa sede, è stato categorizzato nella forma dell'opposizione/combinazione tra un processo che prevede l'*antropomorfizzazione* dell'urna (*Par. 3.3.1*) e uno che comporta la sua *reifificazione* (*Par. 3.3.2*), prevalentemente sotto forma di casa (*domificazione*).

Sul piano simbolico queste due opzioni, configurandosi come un'ulteriore forma di *negazione* della morte e un tentativo estremo di *eternizzare* le spoglie mortali dei defunti (annullando, al contempo, l'ingerenza della putrefazione), possono rinnescare i processi simbolici caratteristici delle inumazioni e, in particolare, le ansie e i timori post-liminali correlati alla tanato-morfosi e/o alla «*paura [del ritorno] dei morti*» (Par. 3.3.3-4).

*Paure* che, tuttavia, sembrano agire con enfasi del tutto particolare e perspicua in un ambito geografico ben preciso, quello del *Latium vetus* antecedente al III periodo laziale, quando tali timori scompaiono più o meno drasticamente, dando luogo a una percezione del cadavere e del lutto completamente ricodificata culturalmente, seppure esperita con oggetti e modalità comportamentali affini materialmente e concettualmente a quelli delle fasi precedenti; dando addirittura luogo alla riemersione di atteggiamenti, oggetti e pratiche rituali documentate anche diversi secoli prima (si veda il caso, eclatante, dell'ancile dei Salii o l'uso simbolico e nel tempo ricodificato della lancia e degli scudi). Quasi che, come aveva in parte evidenziato Kroeber, pratiche rituali e mode scorressero su binari paralleli, con intersezioni che, a volte, consentono la riemersione di linguaggi scomparsi, contrastivamente recuperati per consolidare una *tradizione* nel momento in cui *culture altre* e *agenti estranei* provavano a trasformarla mettendola in discussione (Parr. 4.1-2).

Sotto tale punto di vista, il confronto tra le pratiche incineratorie laziali e quelle villanoviane è risultato estremamente istruttivo, per far emergere una serie di contrapposizioni la cui spiegazione, a nostro avviso, può essere colta in modo compiuto e coerente solo attraverso un confronto e un'analisi ben strutturata e dettagliata delle coeve pratiche inumatorie (Par. 4.3), volta a verificare l'esistenza o meno in ciascun ambito di logiche e azioni coerenti sul piano rituale, seppure adattate alle peculiarità specifiche di ciascun rito. L'opposizione tra cremazione e inumazione può, in tal modo, diventare solo apparente ed essere spiegata in virtù di fattori simbolici e rituali esterni ai *principi primari* del *controllo culturale della putrefazione* che, nel caso delle incinerazioni, come si è visto, potevano anche *azzerare* l'effetto "purificante" dell'azione del fuoco, rendendo necessario il ricorso a ulteriori dispositivi comportamentali (Par. 4.3.2).

Circostanze che emergono, in particolare, grazie all'osservazione dell'esistenza o meno di pratiche riconducibili concettualmente alla «*deposizione secondaria*», quali la *manipolazione*, la *dislocazione* e l'*inversione* di specifiche porzioni corporee, abbastanza evidenti, per ovvie ragioni, nel caso delle inumazioni (Parr. 4.3.1, 4.3.5), più complesse da riconoscere nelle incinerazioni, per effetto dei filtri simbolici che sono peculiari di quest'ultimo rito (Par. 4.3.6).

L'analisi del trattamento delle armi, già esperita nel corso della presente rassegna, si rivela anche in questo caso estremamente istruttiva, trasferendo alla sfera degli oggetti le superstizioni, i timori e le azioni rituali che, solitamente, potevano interessare i cadaveri, con intenti che, in questa sede, è parso inevitabile ricondurre al tema della «*paura delle armi*», come sottocategoria concettuale della «*paura dei morti*» (Par. 4.3.3-4, 4.3.7).

Il filtro dell'individualità dei defunti, correlato più o meno isomorficamente all'identità sociale e biologica loro collettivamente riconosciuta all'atto della morte, è l'altro baricentro interpretativo adottato in questa sede. Parametro che si è rivelato assai rilevante per una ricostruzione dell'evoluzione delle pratiche funebri estesa, come si è tentato di fare, sulla *lunga durata* e applicata ad ambiti culturalmente distinti anche se sostanzialmente coevi e limitrofi (*Par. 4.4*). Con esiti che, si auspica, possano consentire una comprensione migliore o, almeno, più critica delle dinamiche di negoziazione e rappresentazione dell'identità e dei modi in cui i filtri rituali possono contribuire a plasmarne o a distorcerne il linguaggio, dalle prospettive forzatamente e selettivamente egualitaristiche delle fasi più antiche – in realtà ben distanti dalla morale poetica decurtisiana: «*Ccà dinto, 'o vvuo capì, ca simmo eguale?... / ... Muorto sì tu e muorto só pur 'io; / ognuno comme a n'ato è tale e qquale*» – fino agli sviluppi estremi delle fasi recenziori, nel corso delle quali, come si è visto, gli aspetti simbolici e ideologici potevano prendere il sopravvento sulla personalità del defunto, dando, almeno in parte, compimento al monito pirandelliano citato in apertura di questi volumi: «*I vivi credono di piangere i loro morti e invece piangono una loro morte, una loro realtà che non è più nel sentimento di quelli che se ne sono andati*»<sup>268</sup>.

Dovendo trarre un qualche ammaestramento da un argomento di tale complessità e tutt'altro che sgrovigliato da quella *ragnatela di significati e significanti* in cui l'uomo è sospeso e che ha materialmente tessuto<sup>269</sup>, si può chiudere evidenziando come l'*identità*, anche nei suoi più tenui e labili esiti archeologici, rimane sempre una palestra straordinariamente seducente per la comprensione di quell'equilibrio dialettico e antropo-poietico tra *natura* e *cultura* che costituisce il fondamento ultimo del nostro agire e rappresentarci in quanto esseri umani.

VALENTINO NIZZO

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

#### ABBREVIAZIONI PARTICOLARI

*ACT*: *Atti dei Convegni di Studi Sulla Magna Grecia*, Taranto 1961 e ss.

*AnnFaina*: *Annali della Fondazione per il Museo Claudio Faina*, Orvieto, Roma 1980 e ss.

*ArchLaz*: Archeologia Laziale. Atti degli incontri di studio del comitato per l'archeologia laziale (in QuadAEI).

*PCIA*: AA.VV., *Popoli e civiltà dell'Italia antica*, voll. 1 e ss., Roma 1974 ss.

QuadAEI: Quaderni del centro di studio per l'Archeologia Etrusco-Italica.

<sup>268</sup> L. PIRANDELLO, "Colloqui coi personaggi", in Id., *Novelle per un anno*, Milano 1951, p. 565.

<sup>269</sup> NIZZO 2015, p. 204, con riferimento a M. Weber e C. Geertz.

## BIBLIOGRAFIA

- AA.VV. 1978: V. CIANFARANI, L. FRANCHI DELL'ORTO, A. LA REGINA, *Culture Adriatiche Antiche di Abruzzo e di Molise*, Roma 1978.
- AA.VV. 2001: AA.VV., *Genti in arme, Aristocrazie guerriere della Basilicata antica*, Cat. mostra, Roma 2001.
- AASBØE 2008: M. AASBØE, "Norwegian Face-Urns: Local Context and Interregional Contacts", in FAHLANDER, OESTIGAARD 2008, pp. 105-114.
- ACT 2017: AA.VV., *Ibridazione e integrazione in Magna Grecia. Forme, modelli, dinamiche*, Atti LIV Convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto 2014, Taranto 2017.
- ADINOLFI, CARMAGNOLA 1992: G. ADINOLFI, R. CARMAGNOLA, "Trevignano Romano (Roma) Località Rigostano. La necropoli protostorica", in *BA* 13-15, 1992, pp. 73-76.
- ALBANESE PROCELLI 1994: R. M. ALBANESE PROCELLI, "Considerazioni sulla necropoli di Madonna del Piano di Grammichele (Catania)", in AA.VV., *La presenza etrusca nella Campania meridionale, Atti delle giornate di studio, Salerno - Pontecagnano 16 - 18 novembre 1990*, Firenze 1994, pp. 153-169.
- AMPOLO 2013: C. AMPOLO, "Il problema delle origini di Roma rivisitato: concordismo, ipertradizionalismo acritico, contesti. I", in *AnnPisa* s. 5, 5/1, 2013, pp. 217-284.
- ANGLE 2003: M. ANGLE, "«Quando del fuoco m'avrete fatto partecipe...». La sepoltura di vigna d'Andrea e alcune osservazioni sul rituale dell'incinerazione", in *Museo e territorio* 2003, pp. 47-59.
- ANGLE, BOLOGNA, PULITANI 2003: M. ANGLE, L. BOLOGNA, G. PULITANI, "Appendice. Terra, acqua, fuoco: quando l'uomo decide di creare. Una ricerca sperimentale di replicazione della sepoltura di Vigna D'Andrea di Velletri", in *Museo e territorio* 2003, pp. 60-68.
- Archeologia e antropologia* 1987: A. M. BIETTI SESTIERI, A. GRECO PONTRANDOLFO, N. PARISE (a cura di), *Archeologia e antropologia. Contributi di preistoria e archeologia classica*, Quaderni di Dialoghi di Archeologia II, Roma 1987.
- Arte albanese* 1985: AA.VV., *L'arte albanese nei secoli*, Cat. mostra, Roma 1985.
- ASSMANN 1997: J. ASSMANN, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Torino 1997 (ed. orig. 1992).
- ASSMANN 2002: J. ASSMANN, *La morte come tema culturale. Immagini e riti mortuari nell'antico Egitto*, Torino 2002.
- Atti Firenze* 1989: AA.VV., *Secondo congresso internazionale etrusco*, Atti (Firenze 1985), Roma 1989.
- Atti Verucchio* 2006: P. VON ELES (a cura di), *La ritualità funeraria tra età del ferro e orientalizzante in Italia*, Atti del convegno (Verucchio 2002), Pisa 2006.
- BABBI 2008: A. BABBI, *La piccola plastica fittile antropomorfa dell'Italia antica dall'età del Bronzo finale all'Orientalizzante*, Pisa, Roma 2008.
- BAGLIONE, DE LUCIA BROLLI 1990: M. P. BAGLIONE, M. A. DE LUCIA BROLLI, "Nuovi dati sulla necropoli de I Tufi di Narce", in AA.VV., *La civiltà dei Falisci*, Atti del XV Convegno di studi etruschi e italici (Civita Castellana 1987), Firenze 1990, pp. 61-102.
- BAGLIONE, DE LUCIA BROLLI 1997: M. P. BAGLIONE, M. A. DE LUCIA BROLLI, "Veio e i Falisci", in BARTOLONI 1997, pp. 145-174.
- BARTOLONI 1993: G. BARTOLONI, "Documentazione figurata e deposizioni funerarie; le tombe con carro", in *ArchCl* 45, 1993, pp. 271-291.
- BARTOLONI 1997: G. BARTOLONI (a cura di), *Le necropoli arcaiche di Veio*, Giornata di studio in onore di Massimo Pallottino, Roma 1997.
- BARTOLONI 1998: G. BARTOLONI, "Ancora sulle urne a capanna rinvenute in Italia. Nuovi dati e vecchi problemi", in AA.VV., *Archäologische Untersuchungen zu den Beziehungen zwischen Altitalien und der Zone nordwärts der Alpen während der frühen Eisenzeit Alteuropas*, Ergebnisse eines Kolloquiums (Regensburg 1994), Regensburg 1998, pp. 159-188.
- BARTOLONI 2002: G. BARTOLONI, "Appunti sull'introduzione del banchetto nel Lazio: la coppa del principe", in *VO Quad* 3.1, 2002, pp. 57-68.



- BARTOLONI 2003: G. BARTOLONI, *Le società dell'Italia primitiva: lo studio delle necropoli e la nascita delle aristocrazie*, Roma 2003.
- BARTOLONI 2010: G. BARTOLONI, "Il cambiamento delle pratiche funerarie nell'età dei Tarquini", in *AnnFaina* 17, 2010, pp. 159-185.
- BARTOLONI ET ALII 1994: G. BARTOLONI, A. BERARDINETTI, A. DE SANTIS, L. DRAGO, "Veio tra IX e VI sec. a.C.: primi risultati sull'analisi comparata delle necropoli veienti", in *ArchCl* 46, 1994, pp. 1-46.
- BARTOLONI, CATALDI DINI, ZEVI 1982: G. BARTOLONI, M. CATALDI DINI, F. ZEVI, "Aspetti dell'ideologia funeraria nella necropoli di Castel di Decima", in *La mort* 1982, pp. 257-273.
- BARTOLONI, DE SANTIS 1995: G. BARTOLONI, A. DE SANTIS, "La deposizione di scudi nelle tombe di VIII e VII secolo a.C. nell'Italia centrale tirrenica", in *PPE II*, vol. 1, pp. 277-287.
- BARTOLONI, GROTTANELLI 1989: G. BARTOLONI, C. GROTTANELLI, "I carri a due ruote nelle tombe femminili del Lazio e dell'Etruria", in *RALLO* 1989, pp. 55-73.
- BARTOLONI, NIZZO, TALONI 2009: G. BARTOLONI, V. NIZZO, M. TALONI, "Dall'esibizione al rigore: analisi dei sepolcreti laziali tra VII e VI sec. a.C.", in *Tra Etruria, Lazio e Magna Grecia: indagini sulle necropoli*, Incontro di Studi (Salerno 2009), Fondazione Paestum, Tekmeria 9, Paestum 2009, pp. 65-86.
- BECKER 1988: M. J. BECKER, "The contents of funerary vessels as clues to Mortuary customs. Identifying the «os exceptum»", in *Proceedings of the 3rd Symposium of Ancient Greek and Related Pottery*, Copenhagen 1987, København 1988, pp. 25-32.
- BECKER 1996: M. J. BECKER, "Human skeletal remains recovered from the Ficana excavation", in J. R. BRANDT, *Scavi di Ficana II.1. Il periodo protostorico e arcaico. Le zone di scavo 3b-c*, Roma 1996, pp. 453-479.
- BECKER, SALVADEI 1992: M. J. BECKER, L. SALVADEI, "Analysis of the human skeletal remains from the cemetery of Osteria dell'Osa", in BIETTI SESTIERI 1992, pp. 53-191.
- BEDELLO TATA 1996: M. Bedello Tata (a cura di), *Memorie dal sottosuolo. Una pagina di scavo dalla necropoli di Castel di Decima*, Cat. mostra, Roma 1996.
- BEDINI 1992: A. BEDINI, "L'insediamento della Laurentina Acqua Acetosa", in AA.VV., *Roma 1000 anni di civiltà*, cat. mostra, Roma 1992, pp. 83-96.
- BEDINI, CORDANO 1977: A. BEDINI, F. CORDANO, "L'VIII secolo nel Lazio e l'inizio dell'orientalizzante antico alla luce di recenti scoperte nella necropoli di Castel di Decima", in *PP* 32, 1977, pp. 274-311.
- BELARDELLI, GIARDINO, MALIZIA 1987: C. BELARDELLI, C. GIARDINO, A. MALIZIA, "Necropoli ed analisi socio-rituali. L'area circumalpina centro orientale nella tarda età dei campi di urne", in G. BERGONZI, A. M. BIETTI SESTIERI, A. CAZZELLA (a cura di), *Prospettive storico-antropologiche in archeologia preistorica*, Quaderni di Dialoghi di Archeologia III, Roma 1987, pp. 295-301 [ed. orig. 1986].
- BENDANN 1930: E. BENDANN, *Death Customs. An Analytical Study of Burial Rites*, London 1930.
- BÉRARD 2017: R.-M. BÉRARD, *Mégara Hyblaea. 6, La nécropole méridionale de la cité archaïque. 2, Archéologie et histoire sociale des rituels funéraires*, Collection de l'École française de Rome 1/6.2, Roma 2017.
- BERARDINETTI, DRAGO 1997: A. BERARDINETTI, L. DRAGO, "La necropoli di Grotta Gramiccia", in BARTOLONI 1997, pp. 39-61.
- BIETTI SESTIERI 1992: A. M. BIETTI SESTIERI (a cura di), *La necropoli laziale di Osteria dell'Osa*, Roma 1992.
- BIETTI SESTIERI, DE SANTIS 1992: A. M. BIETTI SESTIERI, A. DE SANTIS, "La classificazione dei manufatti mobili", in BIETTI SESTIERI 1992, pp. 219-438.
- BIETTI SESTIERI, DE SANTIS 2000: A. M. BIETTI SESTIERI, A. DE SANTIS, *Protostoria dei popoli latini: Museo nazionale romano, Terme di Diocleziano*, Milano 2000.
- BIETTI SESTIERI, DE SANTIS 2003: A. M. BIETTI SESTIERI, A. DE SANTIS, "Il processo formativo della cultura laziale", in *Le comunità della preistoria italiana. Studi e ricerche sul neolitico e le età dei metalli*, Atti della XXXV Riunione scientifica. Lipari, 2 - 7 giugno 2000. In memoria di Luigi Bernabò Brea, Firenze 2003, pp. 745-762.

- BIETTI SESTIERI, DE SANTIS 2004: A. M. BIETTI SESTIERI, A. DE SANTIS, “Analisi delle decorazioni dei contenitori delle ceneri dalle sepolture a cremazione dell’età del bronzo Finale nell’area centrale tirrenica”, in *PPE VI*, vol. 1, pp. 165-192.
- BIETTI SESTIERI, DE SANTIS 2004a: A. M. BIETTI SESTIERI, A. DE SANTIS, “Elementi per una ricostruzione storica dei rapporti fra le comunità delle regioni tirreniche centro-meridionali nella prima età del ferro. Analisi di affinità e differenze di cultura materiale e di sviluppo socio-politico fra la «cultura delle tombe a fossa» in Calabria e Campania e la cultura laziale”, in *Preistoria e protostoria della Calabria*, Atti della XXXVII Riunione scientifica. Scalea, Papisidero, Praia a Mare, Tortora 2002, Firenze 2004, pp. 587-615.
- BIETTI SESTIERI, DE SANTIS 2012: A.M BIETTI SESTIERI, A. DE SANTIS, “Elementi di continuità rituale in Etruria, Lazio e Campania fra l’età del bronzo finale e la prima età del ferro”, in *PPE X*, vol. II, pp. 635-649.
- BIETTI SESTIERI, KRUTA 1996: A. M. BIETTI SESTIERI, V. KRUTA (a cura di), *The Iron Age in Europe*, XIII congresso internazionale dei Scienze Preistoriche e Protostoriche (Forlì 1996), “Colloquia” 12, Forlì 1996.
- BLOCH 1971: M. BLOCH, *Placing the Dead. Tombs, Ancestral Villages, and Kinship Organization in Madagascar*, London, New York 1971.
- BLOCH 1977: M. BLOCH, “The Past and the Present in the Present”, in *Man* 12, 1977, pp. 278-292.
- BLOCH 1989: M. BLOCH, *Ritual, history and power. Selected papers in anthropology*, London 1989.
- BOIARDI, VON ELES 1996: A. BOIARDI, P. VON ELES, “Verucchio, la comunità villanoviana: proposte per un’analisi”, in BIETTI SESTIERI, KRUTA 1996, pp. 45-67.
- BOIARDI, VON ELES 2006: A. BOIARDI, P. VON ELES, “Codici funerari. Dalle «regole» alla situazione eccezionale o viceversa?”, in *Studi Peroni* 2006, pp. 602-608.
- BOISSAVIT-CAMUS, CHAUSSON, INGLEBERT 2003: B. BOISSAVIT-CAMUS, F. CHAUSSON, H. INGLEBERT (eds.), *La mort du souverain entre Antiquité et haut Moyen Age*, Paris 2003.
- BOITANI 2001: F. BOITANI, “Cat. I.G.7. Casale del Fosso: tomba 1036”, in MORETTI SGUBINI 2001, p. 112.
- BOITANI 2004: F. BOITANI, “La tomba di guerriero AA1 dalla necropoli dei Quattro Fontanili di Veio”, in *Scavo nello scavo* 2004, pp. 128-149.
- BONGHI JOVINO 2006: M. BONGHI JOVINO, “La tomba Lippi 89. Il luogo, il corpo e la cultura che modifica. Qualche appunto”, in *Atti Verucchio* 2006, pp. 13-23.
- BRADLEY 1989: R. BRADLEY, “Darkness and light in the design of megalithic tombs”, in *OxfJA* 8.1, 1989, pp. 251-259.
- BRUSADIN LAPLACE 1964: D. BRUSADIN LAPLACE, “Le necropoli protostoriche del Sasso di Furbara”, in *BPI LXXIII*, 1964, pp. 143-186.
- BUCHNER, RIDGWAY 1993: G. BUCHNER, D. RIDGWAY, *Pithekoussai I. La necropoli: tombe 1-723 scavate dal 1952 al 1961*, in *MonAnt* 55, s.m. IV, Roma 1993.
- BUIKSTRA, BECK 2006: J. E. BUIKSTRA, L. A. BECK (eds.), *Bioarchaeology. The Contextual Analysis of Human Remains*, Amsterdam 2006.
- BURANELLI 1983: F. BURANELLI, *La necropoli villanoviana “Le Rose” di Tarquinia*, Roma 1983.
- BURANELLI, DRAGO, PAOLINI 1997: F. BURANELLI, L. DRAGO, L. PAOLINI, “La necropoli di Casale del Fosso”, in BARTOLONI 1997, pp. 63-83.
- CALDELLI 2001: M. L. Caldelli, “Gladiatori con *armaturae* etniche: il *Samnes*”, in *ArchCl* LII, 2001, pp. 279-295.
- CAMPOREALE 2000: G. CAMPOREALE, “Sopravvivenze villanoviane nell’orientalizzante vetuloniese”, in F. PRAYON, W. RÖLLIG (hrsg. von), *Der Orient und Etrurien. Zum Phänomen des Orientalisierens im westlichen Mittelmeerraum, 10. - 6. Jh. v.Chr.*, Akten des Kolloquiums (Tübingen 1997), Pisa 2000, pp. 153-170.
- CANCI, MINOZZI 2005: A. CANCI, S. MINOZZI, *Archeologia dei resti umani. Dallo scavo al laboratorio*, Roma 2005.

- CANNADINE, PRICE 1987: D. CANNADINE, S. PRICE (eds.), *Rituals of Royalty. Power and Ceremonial in Traditional Societies*, Cambridge 1987.
- CARANDINI 1996: A. CARANDINI, "Rango, ritualità e il mito dei Latini", in *Ostraka* 5, 1996, pp. 215-222.
- CARUSO 1992: I. CARUSO, "Trevignano Romano (Roma) Località Rigostano. Recenti scoperte nella necropoli di Ida Caruso", in *BA* 13-15, 1992, pp. 71-73.
- CARUSO, PISU 2002: I. CARUSO, C. PISU, *Trevignano Romano: Museo civico e area archeologica*, Trevignano Romano, 2002.
- CASI, PETITTI 2014: C. CASI, P. PETITTI, "Il corpo ritrovato. Rituale funerario e antropomorfizzazione tra Bronzo finale e prima Età del ferro a Vulci", in M. L. ARANCIO (a cura di), *Principi Immortali. Fasti dell'aristocrazia etrusca a Vulci*, Roma 2014, pp. 23-26.
- CATALDI DINI 1984: M. CATALDI DINI, "Ficana. Campagne di scavo 1980-1983", in *ArchLaz* 6 (=QuadAEI, 8), Roma 1984, pp. 91-97.
- CeC 2016a: L. DONNELLAN, V. NIZZO, G.-J. BURGERS (eds.), *Contexts of early colonisation*, Acts of the conference Contextualizing Early Colonization. Archaeology, Sources, Chronology and Interpretative Models between Italy and the Mediterranean (Rome 21-23 June 2012), Vol. I, in *Papers of the Royal Netherlands Institute in Rome* 64, Roma 2016.
- CeC 2016b: L. DONNELLAN, V. NIZZO, G.-J. BURGERS (eds.), *Conceptualising early colonisation*, Acts of the conference Contextualizing Early Colonization. Archaeology, Sources, Chronology and Interpretative Models between Italy and the Mediterranean (Rome 21-23 June 2012), Vol. II, *Belgisch Historisch Instituut te Rome*, Bruxelles - Brussel - Roma 2016.
- CERCHIAI 2017: L. CERCHIAI, "Integrazione e ibridismi campani Etruschi, Opici, Euboici tra VIII e VII sec. a.C.", in *ACT* 2017, pp. 219-243.
- CHARLES, BUIKSTRA 2002: D. CHARLES, J. E. BUIKSTRA, "Siting, sighting and citing the dead", in SILVERMAN, SMALL 2002, pp. 13-25.
- CHESSON 2001: M. S. CHESSON (ed.), *Social Memory, Identity, and Death: Intradisciplinary Perspectives on Mortuary Rituals*, American Anthropological Association Archaeology Division 10, Washington 2001.
- CINQUANTAQUATTRO 2016: T. E. CINQUANTAQUATTRO, "La necropoli di Pithekoussai (scavi 1965 - 1967). Variabilità funeraria e dinamiche identitarie, tra norme e devianze", in *AnnAStorAnt* 19-20, 2012-13 [2016], pp. 31-58.
- CINQUANTAQUATTRO 2017: T. E. CINQUANTAQUATTRO, "Greci e indigeni a Pithekoussai: i nuovi dati dalla necropoli di S. Montano (scavi 1965-1967)", in *ACT* 2017, pp. 263-284.
- CLP 1976: AA.VV., *Civiltà del Lazio primitivo*, cat. mostra, Roma 1976.
- COLINI, ROSSI DANIELLI 1914: L. COLINI, L. ROSSI DANIELLI, "Vetralla. Necropoli di Poggio Montano", in *NSc* 1914, pp. 298-362.
- Colli Albani* 2011: M. VALENTI (a cura di), *Colli Albani. Protagonisti e luoghi della ricerca archeologica nell'Ottocento*, cat. mostra, Frascati 2011.
- COLONNA 1974: G. COLONNA, "Preistoria e protostoria di Roma e del Lazio", in *PCIA* II, Roma 1974, pp. 275-346.
- COLONNA 1977: G. COLONNA, "Un aspetto oscuro del Lazio antico. Le tombe del VI-V secolo a.C.", in *PP* 32, 1977, pp. 131-165.
- COLONNA 1986: G. COLONNA, "Urbanistica e architettura", in AA.VV., *Rasenna. Storia e civiltà degli Etruschi*, Milano 1986, pp. 371-530.
- COLONNA 1988: G. COLONNA, "I Latini e gli altri popoli del Lazio", in AA.VV., *Italia omnium terrarum alumna*, Milano 1988, pp. 409-528.
- COLONNA 1991: G. COLONNA, "Gli scudi bilobati dell'Italia centrale e l'ancile dei Salii", in *ArchCl* 43, 1991, pp. 55-122.
- COLONNA, VON HASE 1984: G. COLONNA, F. W. VON HASE, "Alle origini della statuaria etrusca: la tomba delle statue presso Ceri", in *StEtr* LII, 1984, pp. 13-59.
- CUOZZO 2003: M. CUOZZO, *Reinventando la tradizione. Immaginario sociale, ideologie e rappresentazione nelle necropoli orientalizzanti di Pontecagnano*, Paestum 2003.

- D'AGOSTINO 1987: B. D'AGOSTINO, "Società dei vivi, comunità dei morti: un rapporto difficile", in *Archeologia e antropologia* 1987, pp. 47-58 (ed. orig. 1985).
- D'AGOSTINO 1995: B. D'AGOSTINO, "Considerazioni sugli inizi del processo di formazione della città in Etruria", in A. STORCHI MARINO (a cura di), *L'incidenza dell'antico. Studi in memoria di Ettore Lepore*, vol. 1, Atti del Convegno Internazionale (Anacapri 1991), Napoli 1995, pp. 315-323.
- D'AGOSTINO 2005: B. D'AGOSTINO, "La città", in *Dinamiche* 2005, pp. 21-25.
- DAMIANI 2006: I. DAMIANI, "Forme di contaminazione nell'iconografia della tarda età del Bronzo e del primo Ferro italiano", in *Studi Peroni* 2006, pp. 666-673.
- DAMIANI-FESTUCCIA-GUIDI 1998: I. DAMIANI, S. FESTUCCIA, A. GUIDI, "Le Caprine", in *PPE III*, pp. 203-19.
- DE ANGELIS 2001: D. DE ANGELIS, *La ceramica decorata di stile villanoviano in Etruria meridionale*, Soveria Mannelli 2001.
- DE ANGELIS, BARBARO, TRUCCO 2016: D. DE ANGELIS, B. BARBARO, F. TRUCCO, "Ornarsi oltre la vita. L'antropomorfizzazione dell'urna a Villa Bruschi Falgari (Tarquinia)", in AA.VV., *Ornarsi per comunicare con gli uomini e con gli dei. Gli oggetti di ornamento come status symbol, amuleti, richiesta di protezione, Ricerche e scavi*, Atti del dodicesimo incontro di studi. Preistoria e protostoria in Etruria (Valentano, Pitigliano, Manciano, 12-14 settembre 2014), Milano 2016, pp. 429-440.
- DE MARTINO 1983<sup>3</sup>: E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Torino 1983<sup>3</sup> (ed. orig. 1958).
- DE SANTIS 1995: A. DE SANTIS, "Contatti fra Etruria e Lazio antico alla fine dell'VIII secolo a.C. La tomba di guerriero di Osteria dell'Osa", in N. CHRISTIE (ed.), *Settlement and economy in Italy, 1500 B.C. - A.D. 1500*, Papers of the Fifth Conference of Italian Archaeology, Oxford 1995, pp. 365-375.
- DE SANTIS 2001: A. DE SANTIS, "Le sepolture di età protostorica a Roma", in *BCom* 102, 2001, pp. 269-280.
- DE SANTIS 2005: A. DE SANTIS, "Da capi guerrieri a principi. La strutturazione del potere politico nell'Etruria protourbana", in *Dinamiche* 2005, pp. 615-631.
- DE SANTIS 2006: A. DE SANTIS, "Evidenza di contatti tra il Lazio protostorico e le regioni limitrofe sulla base della circolazione dei materiali metallici: ipotesi possibili", in AA.VV., *Materie prime e scambi nella preistoria italiana*, in Atti XXXIX Riun. Sc. IIPP (Firenze, 25-27 novembre 2004), Firenze 2006, pp. 1361-1377.
- DE SANTIS 2011: A. DE SANTIS, "L'ideologia del potere: le figure al vertice delle comunità nel Lazio protostorico", in *Nizzo* 2011A, pp. 171-198.
- DE SANTIS 2011a: A. DE SANTIS (a cura di), *Politica e leader nel Lazio ai tempi di Enea*, cat. mostra, Roma 2011.
- DE SANTIS ET ALII 2010: A. DE SANTIS, G. MIELI, C. ROSA ET ALII, "Le fasi di occupazione nell'area centrale di Roma in età protostorica: nuovi dati dagli scavi nel Foro di Cesare", in *ScAnt* 16, 2010, pp. 259-284.
- DE SANTIS ET ALII 2010a: A. DE SANTIS, O. COLACICCHI, M. R. GIULIANI ET ALII, "Il processo storico nel Lazio antico tra la tarda età del bronzo e la prima età del ferro. I protagonisti", in *PPE IX*, pp. 311-325.
- Decima 1975: AA.VV., "Castel di Decima (Roma). - La necropoli arcaica", in *NSc* 1975, pp. 233-367.
- DELPINO 1977: F. DELPINO, "Elementi antropomorfi in corredi villanoviani", in AA.VV., *La civiltà arcaica di Vulci e la sua espansione*, Atti del X Convegno di studi etruschi e italici (Grosseto - Roselle - Vulci 1975), Firenze 1977, pp. 173-182.
- DELPINO 1981: F. DELPINO, "Aspetti e problemi della prima età del ferro nell'Etruria settentrionale marittima", in AA.VV., *L'Etruria mineraria*, Atti del XII Convegno di studi etruschi e italici (Firenze - Populonia - Piombino 1979), Firenze 1981, pp. 265-298.

- DELPINO 1989: F. DELPINO, "L'ellenizzazione dell'Etruria villanoviana. Sui rapporti tra Grecia ed Etruria fra IX e VIII secolo a.C.", in *Atti Firenze* 1989, pp. 105-116.
- DELPINO 2005: F. DELPINO, "Dinamiche sociali e innovazioni rituali a Tarquinia villanoviana: le tombe I e II del sepolcreto di Poggio dell'Impiccato", in *Dinamiche* 2005, pp. 343-358.
- DELPINO 2009: F. DELPINO, "Intuizioni, ipotesi e prudenza critica. Qualche riflessione in tema di concezioni, simboli e rituali funerari protostorici", in DRAGO 2009, pp. 153-162.
- DI GENNARO 2006: F. DI GENNARO, "Località Lucrezia Romana (Municipio X). Tenuta Quadraro. Tombe del Bronzo finale avanzato", in *Memorie dal sottosuolo* 2006, pp. 366-367.
- DI GENNARO ET ALII 2007: F. DI GENNARO, R. EGIDI, B. BARBARO, S. FAVORITO, E. FODDAI, C. IAIA, "Sepolcreti del Bronzo Finale tra Roma e i Colli Albani", in AA.VV. *Atti XL Riunione Scientifica IIPP*, Firenze 2007, vol. II, pp. 815-826.
- DI GENNARO, AMOROSO 2016: F. DI GENNARO, A. AMOROSO, "Oggetti di ornamento come indicatori di status nelle comunità del Lazio antico nel Bronzo Finale e nella prima età del ferro. Alcune riflessioni", in *PPE XII*, 2016, vol. I, pp. 315-333.
- DI NOLA 2006: A. M. DI NOLA, *La nera signora: antropologia della morte e del lutto*, Roma 2006 (ed. orig. 1995).
- Dinamiche* 2005: AA.VV., *Dinamiche di Sviluppo delle Città nell'Etruria Meridionale: Veio, Caere, Tarquinia, Vulci*, Atti del XXIII Convegno di Studi Etruschi e Italici (Roma, Veio, Cerveteri-Pyrgi, Tarquinia, Tuscania, Vulci, Viterbo 2001), Pisa, Roma 2005.
- DOMANICO 1998: L. DOMANICO, "Analisi degli indicatori cronologici dalle necropoli del Bronzo finale in Etruria", in *PPE III*, pp. 53-78.
- DONATI 1989: L. DONATI, *Le tombe da Saturnia nel Museo archeologico di Firenze*, Firenze 1989.
- DONATI 2005: L. DONATI, "La coppia di figure sedute incise sui cinerari: gli esempi di Tarquinia", in *Dinamiche* 2005, pp. 371-379.
- DRAGO 2003: L. DRAGO, "Rapporti tra Fermo e le comunità tirreniche nella prima età del ferro", in AA.VV., *I Piceni e l'Italia medio-adriatica*, Atti del XXII Convegno di studi etruschi ed italici (Ascoli Piceno, Teramo, Ancona 2000), Roma 2003, pp. 33-84.
- DRAGO 2009: L. DRAGO (a cura di), *Il Lazio dai Colli Albani ai Monti Lepini tra preistoria ed età moderna*, Roma 2009.
- DUDAY 2006: H. DUDAY, *Lezioni di archeotomatologia. Archeologia funeraria e antropologia sul campo*, Roma 2006.
- EMILIOZZI 1997: A. EMILIOZZI (a cura di), *Carri da Guerra e Principi Etruschi*, cat. mostra (Viterbo), Roma 1997.
- ERLL, NÜNNING 2008: A. ERLL, A. NÜNNING (eds.), *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*, Berlin 2008.
- FAHLANDER, OESTIGAARD 2008: F. FAHLANDER, T. OESTIGAARD (eds.), *The Materiality of Death: Bodies, Burials, Beliefs*, BAR i.s. 1768, Oxford 2008.
- FAHLANDER, OESTIGAARD 2008a: F. FAHLANDER, T. OESTIGAARD, "The Materiality of Death: Bodies, Burials, Beliefs", in FAHLANDER, OESTIGAARD 2008, pp. 1-18.
- FALCHI 1887: I. FALCHI, "Vetulonia", in *NSc* 1887, pp. 471-531.
- FALCHI 1891: I. FALCHI, *Vetulonia e la sua necropoli antichissima*, Firenze 1891.
- FALCHI, PASQUI 1885: A. PASQUI, I. FALCHI, "Colonna", in *NSc* 1885, pp. 98-152, tavv. 6-9.
- FAVOLE 2003: A. FAVOLE, *Resti di umanità. Vita sociale del corpo dopo la morte*, Roma, Bari 2003.
- FAVOLE, LIGI 2004: A. FAVOLE, G. LIGI, "L'antropologia e lo studio della morte: credenze, riti, luoghi, corpi, politiche", in FAVOLE, LIGI, VIAZZO 2004, pp. 3-14.
- FAVOLE, LIGI, VIAZZO 2004: A. FAVOLE, G. LIGI, P. P. VIAZZO (a cura di), *Luoghi dei vivi, luoghi dei morti. Spazi e politiche della morte*, in *La ricerca folklorica* 49, 2004.
- FISCHER, HANSEN 1990: T. FISCHER-HANSEN, *Scavi di Ficana I. Topografia Generale*, Roma 1990.
- Formello 2003: I. VAN KAMPEN (a cura di), *Dalla Capanna alla Casa. I primi abitanti di Veio*, cat. mostra, Formello 2003.

- FRAZER 1978: J. G. FRAZER, *La paura dei morti nelle religioni primitive*, Milano 1978 (trad. it. dell'ed. orig. del 1933-36 a cura di A. MALVEZZI).
- FRISONE 1994: F. FRISONE, "Rituale funerario, necropoli e società dei vivi. Una riflessione fra storia ed archeologia", in *StAnt* 7, 1994, pp. 11-23.
- FRISONE 2000: F. FRISONE, *Leggi e regolamenti funerari nel mondo greco. I. Le fonti epigrafiche*, Galatina 2000.
- FUSTEL DE COULANGES 1924: N. D. FUSTEL DE COULANGES, *La città antica*, Firenze 1924 (ed. orig. 1864).
- GARDELA 2011: L. GARDELA, "Buried with Honour and Stoned to Death? The Ambivalence of Viking Age Magic in the Light of Archaeology", in *Analecta Archaeologica Ressoventia* 4, 2009 [2011], pp. 339-359.
- GEMPELER 1974: R. D. GEMPELER, *Die etruskischen Kanopen. Herstellung, Typologie, Entwicklungsgeschichte*, Einsiedeln 1974.
- GENTILI 2003: G. V. GENTILI, *Verucchio villanoviana: il sepolcreto in località Le Pegge e la necropoli al piede della Rocca Malatestiana*, in *MonAnt* s.m. 6, voll. I-II, Roma 2003.
- GIEROW 1964: P. G. GIEROW, *The Iron Age Culture of Latium, II, Excavations and Finds: 1. The Alban Hills*, Lund 1964.
- GOLDSTEIN 2006: L. G. GOLDSTEIN, "Mortuary Analysis and Bioarchaeology", in BUIKSTRA, BECK 2006, pp. 375-388.
- GUAITOLI 1995: M. GUAITOLI, "Lavinium. Nuovi dati dalle necropoli", in *ArchLaz* 12, 2 (=QuadAEI, 24), Roma 1995, pp. 551-562.
- Guerrigero e sacerdote* 2002: P. VON ELES (a cura di), *Guerrigero e sacerdote. Autorità e comunità nell'età del ferro a Verucchio. La Tomba del trono*, Quaderni di archeologia dell'Emilia Romagna 6, Firenze 2002.
- GUIDI 1980: A. GUIDI, *Subiaco. La Collezione Ceselli nel monastero di Santa Scolastica. Materiali delle età del bronzo e del ferro*, Roma 1980.
- GUIDI 1988: A. GUIDI, *Storia della paleontologia*, Bari 1988.
- GUIDI 2011: A. GUIDI, "Da Alessandro Visconti a Giovanni Pinza. La riscoperta della civiltà laziale", in *Colli Albani* 2011, pp. 74-79.
- GUZZO 2000: P. G. GUZZO, "La tomba 104 Artiano di Cuma o sia dell'ambiguità del segno", in AA. VV., *Damarato. Studi di antichità classica; offerti a Paola Pelagatti*, Roma 2000, pp. 135-147.
- HENDON 2000: J. A. HENDON, "Having and Holding: Storage, Memory, Knowledge, and Social Relations", in *American Anthropologist* 102.1, pp. 42-53.
- HERTZ 1978: R. HERTZ, *Sulla rappresentazione collettiva della morte*, Roma 1978 (trad. it. dell'ed. orig. del 1907 a cura di P. ANGELINI).
- HINGLEY 1996: R. HINGLEY, "Ancestors and Identity in the Later Prehistory of Atlantic Scotland: The Reuse and Reinvention of Neolithic Monuments and Material Culture", in *WorldA* 28.2, 1996, pp. 231-243.
- HOBBSAWM 1984: E. J. HOBBSAWM, "Inventing traditions", in HOBBSAWM, RANGER 1984, pp. 1-14.
- HOBBSAWM, RANGER 1984: E. J. HOBBSAWM, T. RANGER, *The Invention of Tradition*, Cambridge 1984.
- HOCKEY, WOODTHORPE, KOMAROMY 2010: J. HOCKEY, K. WOODTHORPE, C. KOMAROMY (eds.), *The Matter of Death: Space, Place and Materiality*, Basingstoke 2010.
- HODDER 1982: I. HODDER, *Symbols in action: ethnoarchaeological studies of material culture*, Cambridge 1982.
- HODDER 1982a: I. HODDER (ed.), *Symbolic and Structural Archaeology*, Cambridge 1982.
- HOLTORF 1998: C. J. HOLTORF, "The Life-Histories of Megaliths in Mecklenburg-Vorpommern (Germany)", in *WorldA* 30.1, 1998, pp. 23-38.
- HOLTORF, WILLIAMS 2006: C. J. HOLTORF, H. WILLIAMS, "Landscapes and memories", in D. HICKS, M. BEAUDRAY (eds.), *Cambridge companion to historical archaeology*, Cambridge 2006, pp. 235-254.
- HOSKINS 1998: J. HOSKINS, *Biographical objects. How things tell the stories of people's lives*, New York, London 1998.

- HOSKINS 2006: J. HOSKINS, "Agency, Biography and Objects", in C. TILLEY, W. KEANE, S. KÜCHLER, M. ROWLANDS, P. SPYER (eds.), *Handbook of Material Culture*, London 2006, pp. 74-84.
- HUNTINGTON, METCALF 1985: R. HUNTINGTON, P. METCALF, *Celebrazioni della morte. Antropologia dei rituali funebri*, Bologna 1985 (trad. it. dell'ed. orig. del 1979 a cura di I. PARDO).
- HUTH 2003: C. HUTH, *Menschenbilder und Menschenbild. Anthropomorphe Bildwerke der frühen Eisenzeit*, Berlin 2003.
- IAIA 1999: C. IAIA, *Simbolismo funerario e ideologia alle origini di una civiltà urbana. Forme rituali nelle sepolture "villanoviane" a Tarquinia e Vulci, e nel loro entroterra*, Grandi contesti e problemi della Protostoria italiana 3, Firenze 1999.
- IAIA 2005: C. IAIA, *Produzioni toreutiche della prima età del Ferro in Italia centro-settentrionale. Stili decorativi, circolazione, significato*, Pisa, Roma 2005.
- IIPP 2007: AA.VV., *Strategie di insediamento fra Lazio e Campania in età preistorica e protostorica*, Atti della XL Riunione scientifica dell'Istituto Italiano di Preistoria e Protostoria dedicati ad Amilcare Bietti (Roma, Napoli, Pompei 2005), Firenze 2007.
- JAJA 2010: A. M. JAJA (a cura di), *Prima di Lavinium. La necropoli del Bronzo finale dell'area centrale*, Roma 2010.
- JONES 2003: A. JONES, "Technologies of Remembrance", in WILLIAMS 2003, pp. 65-88.
- KOSSACK 1954: G. KOSSACK, *Studien zum Symbolgut der Urnenfelder- und Hallstattzeit Mitteleuropas*, Berlin 1954.
- KOSSACK 1999: G. KOSSACK, *Religiöses Denken in dinglicher und bildlicher Überlieferung Alteuropas aus der Spätbronze- und frühen Eisenzeit, (9. - 6. Jahrhundert v. Chr. Geb.)*, Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. Abhandlungen. Neue Folge 116, München 1999.
- KROEBER 1927: A. L. KROEBER, "Disposal of the Dead", in *American Anthropologist* n.s. 29.3, 1927, pp. 308-315.
- KROEBER 1976: A. KROEBER, *Antropologia dei modelli culturali*, Bologna 1976 (ed. orig. 1952; trad. it. della 4ª ed. a cura di F. REMOTTI).
- La mort* 1982: G. GNOLI, J.-P. VERNANT (a cura di), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Atti (Napoli, Ischia 1977), Paris, Cambridge 1982.
- LEVI 1933: D. LEVI, "Le necropoli etrusche del Lago dell'Accesa e altre scoperte archeologiche nel territorio di Massa Marittima", in *MonAnt* XXXV, 1933, cc. 5-132.
- LUCENTINI 1981: N. LUCENTINI, "Sulla cronologia delle necropoli di Glinac nell'età del ferro", in R. Peroni (a cura di), *Studi di protostoria adriatica. 1*, Roma 1981.
- MADDRELL 2010: A. MADDRELL, "Memory, mourning and landscape in the Scottish mountains: discourses of wilderness, gender and entitlement in online and media debates on mountainside memorials", in *Memory, Mourning and Landscape* 2010, pp. 123-146.
- MADDRELL, SIDAWAY 2010: A. MADDRELL, J. D. SIDAWAY (eds.), *Deathscapes: Spaces for Death, Dying, Mourning and Remembrance*, Farnham 2010.
- MADDRELL, SIDAWAY 2010A: A. MADDRELL, J. D. SIDAWAY, "Introduction: Bringing a Spatial Lens to Death, Dying, Mourning and Remembrance", in MADDRELL, SIDAWAY 2010, pp. 1-18.
- MANDOLESI 2005: A. MANDOLESI, *Materiale protostorico: Etruria e Latium vetus*, Cataloghi Musei Vaticani, Museo Gregoriano Etrusco 9, Roma 2005.
- MANGANI 1995: E. MANGANI, "Corredi vulcenti degli scavi Gsell al Museo Pigorini", in *BPI* 86, 1995, pp. 373-428.
- MARQUARDT 1892: J. MARQUARDT, *La vie privée des romains*, in T. MOMMSEN, J. MARQUARDT, *Manuel des antiquités romaines*, tome XIV.1, Paris 1892<sup>2</sup>.
- Memorie dal sottosuolo* 2006: M. A. TOMEI (a cura di), *Memorie dal sottosuolo. Ritrovamenti archeologici 1980/2006*, cat. mostra, Milano 2006.
- Memory, Mourning and Landscape* 2010: E. ANDERSON, A. MADDRELL, K. McLOUGHLIN, E. VINCENT (eds.), *Memory, Mourning and Landscape*, Amsterdam, New York 2010.

- MESSINEO 1995: G. MESSINEO, "Nuovi dati dalla necropoli tra via Salaria e Pinciana", in *ArchLaz* 12, 1 (=QuadAEL, 23), Roma 1995, pp. 257-266.
- MICOZZI 1991: M. S. MICOZZI, *Postmortem Change in Human and Animal Remains: A Systematic Approach*, Springfield 1991.
- MILLER 1982: D. MILLER, "Artifacts as products of human categorisation processes", in HODDER 1982A, pp. 17-25.
- MINETTI 2004: A. MINETTI, *L'Orientalizzante a Chiusi e nel suo territorio*, Roma 2004.
- MINTO 1950-51: A. MINTO, "I clipei funerari etruschi ed il problema dell'origine dell'imgo clipeata funeraria", in *StEtr* XXI, 1950-51, pp. 25-57.
- MORETTI SGUBINI 2001: A. M. MORETTI SGUBINI (a cura di), *Veio, Cerveteri, Vulci. Città d'Etruria a confronto*, cat. mostra, Roma 2001.
- MORRIS 1987: I. MORRIS, *Burial and Ancient Society: The Rise of the Greek City-State*, Cambridge 1987.
- MÜLLER-KARPE 1959: H. MÜLLER-KARPE, *Beiträge zur Chronologie der Urnenfelderzeit nördlich und südlich der Alpen*, Berlin 1959.
- MÜLLER-KARPE 1980: H. MÜLLER-KARPE, *Handbuch der Vorgeschichte*, IV.2, München 1980.
- MUSEO e territorio 2003: M. ANGLE, A. GERMANO (a cura di), *Museo e territorio*, Atti della I e II Giornata di studi. Il territorio veliterno nell'antichità (Velletri 2000-2001), Velletri 2003.
- NALDI VINATTIERI 1957: M. NALDI VINATTIERI, "Contributi per la carta archeologica. Etruria propria. Il sepolcreto vetuloniese di Poggio alla Guardia ed il problema dei ripostigli", in *StEtr* XXV, 1957, pp. 329-365.
- NIZZO 1999-2000: V. NIZZO, *Alcuni corredi della necropoli di Castel di Decima*, tesi di laurea in Etruscologia, Università "La Sapienza" di Roma, a.a. 1999-2000.
- NIZZO 2006-2007: V. NIZZO, *L'ideologia funeraria dall'età del Bronzo finale all'Orientalizzante antico tra il Tevere ed il Garigliano*, Tesi di dottorato in Archeologia (Etruscologia), Università "La Sapienza" di Roma, a.a. 2006-2007.
- NIZZO 2007: V. NIZZO, *Ritorno ad Ischia. Dalla stratigrafia della necropoli di Pithekoussai alla tipologia dei materiali*, Collection du Centre Jean Bérard 26, Naples 2007.
- NIZZO 2007a: V. NIZZO, "Le produzioni in bronzo di area medio-italica e dauno-lucana", in M. G. BENEDETTINI (a cura di), *Il Museo delle Antichità Etrusche e Italiche. II. Dall'incontro con il mondo greco alla romanizzazione*, Roma 2007, pp. 327-359.
- NIZZO 2008: V. NIZZO, "Riflessioni sulla pratica del rituale incineratorio nel Lazio meridionale fra la III e la IV fase", in *Aristonothos. Scritti per il Mediterraneo antico* 3, 2008, pp. 111-170.
- NIZZO 2010: V. NIZZO, "La memoria e l'orgoglio del passato: *heirlooms* e *keimélia* nelle necropoli dell'Italia centrale tirrenica tra il IX ed il VII secolo a.C.", in *ScAnt* 16, 2010, pp. 39-84.
- NIZZO 2011: V. NIZZO (a cura di), *Dalla nascita alla morte: antropologia e archeologia a confronto. Incontro di studi in onore di Claude Lévi-Strauss*, Atti del Convegno Internazionale (Roma, Museo Preistorico-Etnografico "Luigi Pigorini", 21-5-2010), Roma 2011.
- NIZZO 2011a: V. NIZZO, "«Antenati bambini». Visibilità e invisibilità dell'infanzia nei sepolcreti dell'Italia tirrenica dalla prima età del Ferro all'Orientalizzante: dalla discriminazione funeraria alla costruzione dell'identità", in NIZZO 2011, pp. 51-93.
- NIZZO 2011b: V. NIZZO, "Introduzione", in NIZZO 2011, pp. 27-39.
- NIZZO 2012: V. NIZZO, "Ripetere trasformandosi", in NIZZO, LA ROCCA 2012, pp. 29-62.
- NIZZO 2012a: V. NIZZO, "Aspetti dell'ideologia guerriera a Roma e nel Latium Vetus durante l'età di Romolo", in R. LIBERA, S. CAROSI (a cura di), *L'esercito e la cultura militare di Roma antica*, Atti del XXIX Corso di Archeologia e Storia Antica del Museo Civico di Albano (Albano 2010), Albano 2012, pp. 59-92.
- NIZZO 2015: V. NIZZO, *Archeologia e Antropologia della Morte: Storia di un'idea. La semiologia e l'ideologia funeraria delle società di livello protostorico nella riflessione teorica tra antropologia e archeologia*, Collana Bibliotheca Archaeologica 36, Bari, Edipuglia, 2015.
- NIZZO 2016: V. NIZZO, "Per una stratigrafia dei rapporti sociali: parentela, rito, tempo e filtri funerari



- nella necropoli di Pithekoussai”, in AA.VV., *Poleis e politeiai nella Magna Grecia arcaica e classica*, Atti del LIII Convegno Internazionale di Studi sulla Magna Grecia (Taranto 2013), Taranto 2016, pp. 417-457.
- NIZZO 2016a: V. NIZZO, “L’idea della «città» alle radici della «Storia». Sociologia del confronto fra mondo indigeno peninsulare e mondo egeo all’alba della «colonizzazione»: metodi, problemi e prospettive”, in S. SANCHIRICO, F. PIGNATARO (a cura di), *Ploutos & Polis. Aspetti del rapporto tra economia e politica nel mondo greco*, Atti del convegno internazionale di studi, Accademia Belgica di Roma 20 Maggio 2013, Roma 2016, pp. 85-155.
- NIZZO 2016b: V. NIZZO, “Cronologia versus Archeologia. L’«ambiguo» scorrere del tempo alle soglie della «colonizzazione»: i casi di Cuma e Pithekoussai”, in *CeC* 2016a, pp. 49-72.
- NIZZO 2016c: V. NIZZO, “Intervento nel dibattito”, in AA.VV., *Poleis e politeiai nella Magna Grecia arcaica e classica*, Atti del LIII Convegno Internazionale di Studi sulla Magna Grecia (Taranto 2013), Taranto 2016, pp. 540-545.
- NIZZO 2017: V. NIZZO, “«How to Do Words with Things»: la dimensione verbale della cultura materiale”, in OSANNA, RESCIGNO 2017, pp. 100-111.
- NIZZO cds: V. NIZZO, “Constructing deathscapes between Pithekoussai and Cumae: la costruzione del sociale all’alba della colonizzazione tra integrazione e ibridazione”, in AA.VV., *Seventh conference of Italian archaeology, National University of Ireland, Galway 16-18/04/2016*, in corso di stampa.
- NIZZO, LA ROCCA 2012: V. NIZZO, L. LA ROCCA (a cura di), *Antropologia e archeologia a confronto: Rappresentazioni e pratiche del sacro*, Atti dell’Incontro Internazionale di Studi (Roma, Museo Nazionale Preistorico Etnografico “L. Pigorini”, 20-21 Maggio 2011), Roma 2012.
- OKELY 1983: J. OKELY, *The Traveller-Gypsies*, Cambridge 1983.
- OSANNA, RESCIGNO 2017: M. OSANNA, C. RESCIGNO (a cura di), *Pompei e i Greci*, Cat. mostra, Milano 2017.
- PACCIARELLI 1999: M. PACCIARELLI, *Torre Galli: la necropoli della prima età del ferro (scavi Paolo Orsi 1922-23)*, Soveria Mannelli 1999.
- PADER 1982: E.-J. PADER, *Symbolism, Social Relations and the Interpretation of Mortuary Remains*, BAR i. s. 130, Oxford 1982.
- PALMIERI 2005: A. Palmieri, “Le incinerazioni tarquiniesi di VI e V secolo a.C.”, in AA.VV., *Papers in Italian archaeology, 6. Communities and settlements from the neolithic to the early medieval period*, Proceedings of the 6th Conference of Italian archaeology held at the University of Groningen (Groningen Institute of Archaeology, April 15-17, 2003), Oxford 2005, pp. 208-215.
- PALMIERI 2009: A. PALMIERI, “Le tombe laziali di VI e V sec. a.C. Considerazioni da una prospettiva etrusca”, in DRAGO 2009, pp. 371-396.
- PARIBENI 1928: R. PARIBENI, “Capodimonte. Ritrovamento di tombe arcaiche”, in *NSc* 1928, pp. 434-467.
- PARKER PEARSON 1982: M. PARKER PEARSON, “Mortuary practices, society and archaeology: an ethnoarchaeological study”, in HODDER 1982A, pp. 99-112.
- PARKER PEARSON 1993: M. PARKER PEARSON, “The powerful dead. Archaeological relationships between the living and the dead”, in *CambrAJ* 3, 1993, pp. 203-229.
- PARKER PEARSON 1999: M. PARKER PEARSON, *Archaeology of Death and Burial*, Phoenix Mill 1999.
- PENNACINI 2011: C. PENNACINI, “Concezioni dell’infanzia nell’Africa dei Grandi Laghi”, in NIZZO 2011, pp. 95-104.
- PERONI 1960: R. PERONI, “Allumiere. Scavo di tombe in località La Pozza”, in *NSc* 1960, pp. 341-362.
- PERONI 1989: R. PERONI, *Protostoria dell’Italia continentale. La penisola italiana nelle età del bronzo e del ferro*, in *PCIA IX*, Roma 1989.
- PERONI 1994: R. PERONI, *Introduzione alla protostoria italiana*, Bari 1994.
- PINZA 1905: G. PINZA, *Monumenti primitivi di Roma e del Lazio*, in *MonAnt* 15, 1905.
- POHL 1972: I. POHL, *The Iron Age necropolis of Sorbo at Cerveteri*, Stockholm 1972.
- Pontecagnano 1988: B. D’AGOSTINO, P. GASTALDI, *Pontecagnano. II. La necropoli del Picentino. I. Le tombe della prima Età del Ferro*, AION Quad. 5, Napoli 1988.

- Pontecagnano 1998: P. GASTALDI, *Pontecagnano II. 4. La necropoli del Pagliarone*, AION Quad. 10, Napoli 1998.
- PPE II: N. NEGRONI CATAACCHIO (a cura di), *Tipologia delle necropoli e rituali di deposizione. Ricerche e scavi*, Atti del II incontro di studi "Preistoria e Protostoria in Etruria" (Farnese 1993), Milano 1995.
- PPE III: N. NEGRONI CATAACCHIO (a cura di), *Protovillanoviani e/o protoetruschi. Ricerche e scavi*, Atti del III incontro di studi "Preistoria e Protostoria in Etruria" (Farnese 1995), Firenze 1998.
- PPE IX: N. NEGRONI CATAACCHIO (a cura di), *L'alba dell'Etruria. Fenomeni di continuità e trasformazione nei secoli XII - VIII a.C. Ricerche e scavi*, Atti del IX incontro di studi "Preistoria e Protostoria in Etruria" (Valentano - Pitigliano 2008), Milano 2010.
- PPE V: N. NEGRONI CATAACCHIO (a cura di), *Paesaggi d'Acque. Ricerche e scavi*, Atti del V incontro di studi "Preistoria e Protostoria in Etruria" (Sorano, Farnese 2000), Milano 2003.
- PPE VI: N. NEGRONI CATAACCHIO (a cura di), *Miti, simboli e decorazioni Ricerche e scavi*, Atti del VI incontro di studi "Preistoria e Protostoria in Etruria" (Pitigliano - Valentano 2002), Milano 2004.
- PPE X: N. NEGRONI CATAACCHIO (a cura di), *L'Etruria dal Paleolitico al Primo Ferro. Lo stato delle ricerche*, Atti del X incontro di studi "Preistoria e Protostoria in Etruria" (Valentano - Pitigliano 2010), Milano 2012.
- PPE XII: N. NEGRONI CATAACCHIO (a cura di), *Ornarsi per comunicare con gli uomini e con gli Dei*, Atti del XII incontro di studi "Preistoria e Protostoria in Etruria" (Valentano - Pitigliano, Manciano 2014), Milano 2016.
- PRIYANKA ET ALII 2015: S. PRIYANKA, K. PRASAD, B. RAGHAVENDRA, K. AVINASH, P. ARATI, "Teeth in Fire - Morphologic and Radiographic Alterations: An In Vitro Study", in *Journal of Forensic Research* 6:277, 2015. doi: 10.4172/2157-7145.1000277.
- Quattro Fontanili 1967: AA.VV., "Veio (Isola Farnese) - Continuazione degli scavi nella necropoli villanoviana in località «Quattro Fontanili»", in *NSc* 1967, pp. 87-286.
- Quattro Fontanili 1972: AA.VV., "Veio (Isola Farnese) - Continuazione degli scavi nella necropoli villanoviana in località «Quattro Fontanili»", in *NSc* 1972, pp. 195-384.
- RALLO 1989: A. RALLO (a cura di), *Le donne in Etruria*, Roma 1989.
- REMOTTI 1993: F. REMOTTI, *Luoghi e corpi. Antropologia dello spazio, del tempo e del potere*, Torino 1993.
- REMOTTI 2006: F. REMOTTI (a cura di), *Morte e trasformazione dei corpi. Interventi di tanatotemamòrfosi*, Milano 2006.
- REMOTTI 2006a: F. REMOTTI, "Tanato-metamòrfosi", in REMOTTI 2006, pp. 1-34.
- REMOTTI 2010: F. REMOTTI, *L'ossessione identitaria*, Bari 2010.
- REMOTTI, SCARDUELLI, FABIETTI 1989: F. REMOTTI, P. SCARDUELLI, U. FABIETTI, *Centri, ritualità, potere. Significati antropologici dello spazio*, Bologna 1989.
- RUSSO TAGLIENTE 2014: A. RUSSO TAGLIENTE, "Dall'umano al divino: *eidola* e *simulacra* tra Mediterraneo orientale ed Etruria", in M. L. ARANCIO (a cura di), *Principi Immortali. Fasti dell'aristocrazia etrusca a Vulci*, Roma 2014, pp. 27-31.
- SABATINI 2006: S. Sabatini, "Le *hausurnen* del nord d'Europa: analisi, ipotesi e problemi", in *Studi Peroni* 2006, pp. 305-312.
- SCARANO USSANI 1996: V. SCARANO USSANI, "Il significato simbolico dell'hausa nel III periodo della cultura laziale", in *Ostraka* 5, 1996, pp. 321-332.
- Scavo nello scavo 2004: A. M. MORETTI SGUBINI (a cura di), *Scavo nello scavo. Gli Etruschi non visti. Ricerche e riscoperte nei depositi dei musei archeologici dell'Etruria meridionale*, cat. mostra, Viterbo 2004.
- SECRETAN 1995: T. SECRETAN, *Going Into Darkness: Fantastic Coffins From Africa*, London 1995.
- Sepolti tra i vivi 2008: G. BARTOLONI, M. G. BENEDETTINI (a cura di), *Sepolti tra i vivi: evidenza ed interpretazione di contesti funerari in abitato*, Atti del convegno internazionale (Roma 2006), in *ScAnt* 14.2, 2008.
- SEVERI 2004: C. SEVERI, *Il percorso e la voce. Un'antropologia della memoria*, Torino 2004.

- SGUBINI MORETTI 1997: A.M. SGUBINI MORETTI, "Il carro di Vulci dalla necropoli dell'Osteria (Rep. 195)", in EMILIOZZI 1997, pp. 139-145.
- SILVERMAN, SMALL 2002: H. SILVERMAN, D. SMALL (eds.), *The Space and Place of Death*, Archaeological Papers of the American Anthropological Association 11, 2002.
- SOMMELLA 1973-74: P. SOMMELLA, "La necropoli protostorica rinvenuta a Pratica di Mare", in *RendPontAc* 46, 1973-74, pp. 33-48.
- SOMMELLA MURA 2005: A. SOMMELLA MURA, "Aspetti dell'Orientalizzante antico a Capena. La tomba di un principe guerriero", in *RendPontAc* 77, 2004-05, pp. 219-287.
- SPRAGUE 2005: R. SPRAGUE, *Burial Terminology. A Guide for Researchers*, Lanham 2005.
- STÖHR 1959: W. STÖHR, "Das Totenritual der Dajak", in *Ethnologica* 1, 1959, pp. 1-247.
- Storia di Roma* 1988: AA. VV., *Storia di Roma I. Roma in l'Italia*, Torino 1988.
- Studi Peroni* 2006: AA.VV., *Studi di protostoria in onore di Renato Peroni*, Borgo S. Lorenzo 2006.
- TARTARI 1996: M. TARTARI (a cura di), *La terra e il fuoco. I riti funebri tra conservazione e distruzione*, Roma 1996.
- TASSI SCANDONE 2001: E. TASSI SCANDONE, *Verghe, scuri e fasci littori in Etruria. Contributi allo studio degli Insignia Imperii*, Pisa, Roma 2001.
- THOMAS 1980: L.-V. THOMAS, *Le cadavre. De la biologie à l'anthropologie*, Bruxelles 1980.
- TOMS 1992-93: J. TOMS, "Symbolic expression in iron age Tarquinia. The case of the biconical urn", in AA.VV., *Interactions in the Iron Age: Phoenicians, Greeks and the Indigenous Peoples of the Western Mediterranean*, Atti (Amsterdam 1992), in *HambBeitrA* 19-20, 1992-93 [1996], pp. 139-158.
- TORELLI 1988: M. TORELLI, "Le popolazioni dell'Italia antica: società e forme del potere", in *Storia di Roma* 1988, pp. 53-74.
- TORELLI 1988A: M. TORELLI, "Dalle aristocrazie gentilizie alla nascita della plebe", in *Storia di Roma* 1988, pp. 241-261.
- TORELLI 1996: M. TORELLI, "Rango e ritualità nell'iconografia italica più antica", in *Ostraka* 5, 1996, pp. 333-368.
- TORELLI 1997: M. TORELLI, *Il rango, il rito e l'immagine. Alle origini della rappresentazione storica romana*, Milano 1997.
- TORELLI 1997a: M. TORELLI, "Secespita, praefericulum. Archeologia di due strumenti sacrificali romani", in AA.VV., *Etrusca et Italica. Scritti in ricordo di Massimo Pallottino*, Pisa, Roma 1997, pp. 575-598.
- TORELLI 2008: M. TORELLI, "Exterminatio", in *Sepolti tra i vivi* 2008, pp. 805-820.
- TORELLI 2011: M. TORELLI, *La forza della tradizione. Etruria e Roma: continuità e discontinuità agli albori della storia*, Milano 2011.
- TOYNBEE 1993: J. M. C. TOYNBEE, *Morte e sepoltura nel mondo romano*, Roma 1993.
- TRUCCO 1999: F. TRUCCO, "Tarquinia (Viterbo). Località Villa Bruschi Falgari. La necropoli della prima età del ferro", in *BA* 28-30, 1994 (1999), pp. 79-84.
- TRUCCO 2003: F. TRUCCO, "Strutture funerarie e uso dello spazio nella necropoli della prima età del ferro di Villa Bruschi Falgari a Tarquinia", in *PPE V*, vol. II, pp. 709-720.
- TRUCCO 2006: F. TRUCCO, "Considerazioni sul rituale funerario in Etruria meridionale all'inizio dell'età del Ferro alla luce delle nuove ricerche a Tarquinia", in *Atti Verucchio* 2006, pp. 95-102.
- TRUCCO 2006a: F. TRUCCO, "Indagini 1998 - 2004 nella necropoli tarquiniese di Villa Bruschi-Falgari. Un primo bilancio", in AA.VV., *Archeologia in Etruria meridionale*, Atti delle Giornate di studio in ricordo di Mario Moretti (Civita Castellana, 14-15 novembre 2003), Roma 2006, pp. 183-198.
- TRUCCO, DE ANGELIS, IAIA 2001: F. TRUCCO, D. DE ANGELIS, C. IAIA, "Villa Bruschi Falgari: il sepolcreto villanoviano", in A. M. SGUBINI MORETTI (a cura di), *Tarquinia etrusca. Una nuova storia*. Cat. mostra, Roma 2001, pp. 81-93.
- TRUCCO, VARGIU, MANCINELLI 2003: F. Trucco, R. Vargiu, D. Mancinelli, "Il trattamento dei resti

- incinerati nella necropoli della prima età del ferro di Villa Bruschi Falgari a Tarquinia”, in *PPE V*, vol. II, pp. 721-727.
- TSCHUMI 2008: R. TSCHUMI, *The buried treasures of the Ga. Coffin Art in Ghana*, Benteli 2008.
- URBAIN 1980: J. D. URBAIN, s.v. “Morte”, in *Enciclopedia Einaudi*, vol. IX, Torino 1980, pp. 519-555.
- Urne a capanna* 1987: G. BARTOLONI, F. BURANELLI, V. D’ATRI, A. DE SANTIS, *Le urne a capanna rinvenute in Italia*, Roma 1987.
- VANZETTI 2008: A. VANZETTI, “Appunti per l’indagine sulle deposizioni umane in abitato durante la protostoria europea”, in *Sepolti tra i vivi* 2008, pp. 745-770.
- VARGIU, MANCINELLI, TRUCCO 2015: R. VARGIU, D. MANCINELLI, F. TRUCCO, “Lo scavo, il recupero e lo studio di resti cremati. L’integrazione tra antropologia e archeologia. Il caso della necropoli della prima età del ferro di Villa Bruschi Falgari (Tarquinia)”, in AA.VV., *Immagini di uomini e di donne dalle necropoli villanoviane di Verucchio*, Atti delle Giornate di studio dedicate a Renato Peroni. Verucchio (20-22 aprile 2011), Firenze 2015, pp. 175-186.
- VIGHI 1955: R. VIGHI, “Caere II. Il sepolcreto arcaico del Sorbo”, in *MonAnt* XLII, 1955, cc. 24-199.
- VISCONTI 1817: A. VISCONTI, “Lettera del Signor Dottore Alessandro Visconti al Signor Giuseppe Carnevali di Albano sopra alcuni vasi sepolcrali rinvenuti nelle vicinanze dell’antica Alba Longa”, in *Atti dell’Accademia* 1817.
- VON ELES 2006: P. VON ELES, “Il rituale funerario nel Villanoviano dell’Emilia Romagna: considerazioni alla luce di nuovi scavi e nuovi studi”, in *Atti Verucchio* 2006, pp. 67-78.
- WILLIAMS 2003: H. WILLIAMS (ed.), *Archaeologies of Remembrance. Death and Memory in Past Societies*, New York 2003.
- WILLIAMS 2006: H. WILLIAMS, *Death and Memory in Early Medieval Britain*, Cambridge 2006.
- ZEVI 1977: F. ZEVI, “Alcuni aspetti della necropoli di Castel di Decima”, in *PP* 32, 1977, pp. 241-285.
- ZEVI, BEDINI 1973: F. ZEVI, A. BEDINI, *La necropoli arcaica di Castel di Decima*, in *StEtr* 41, 1973, pp. 27-44.
- ZIFFERERO 1995: A. ZIFFERERO, “Rituale funerario e formazione delle aristocrazie nell’Etruria protostorica. Osservazioni sui corredi femminili e infantili di Tarquinia”, in *PPE II*, vol. 1, pp. 257-265.

		Pithekoussai	Pontecagnano	Ostera dell'Osa	Veio
800			IB	IIB	IC
					IIA
775		Primo stanziamento	IIA	IIIA	IIB
750	Liv. 10				
	Liv. 11				
	Liv. 12				
	Liv. 13	TG1	IIB	IIIB	IIC
725	Liv. 14				
	Liv. 15				
	Liv. 16				
	Liv. 17				
	Liv. 18				
	Liv. 19				
	Liv. 20				
	Liv. 21				
	Liv. 22				
700	Liv. 23	TG 2		IVA1	IIIA
	Liv. 24				
	Liv. 25				
	Liv. 26				
	Liv. 27				
	Liv. 28				
675	Liv. 29	MPC I	<b>Orientalizzante</b>		
	Liv. 30				
	Liv. 31	MPC II			
	Liv. 32			IVA2	IIIB
650	Liv. 33				
	Liv. 34	TPC TR			
	Liv. 35	TPC TR-CA			
	Liv. 36			IVB	IV
	Liv. 37	CA			
	Liv. 38				
600	Liv. 39				
	Liv. 40	CM			

Fig. 1. Correlazione tra le sequenze culturali dei centri principali dell'Italia centro-meridionale nella fase recente della prima età del Ferro fondata sui parallelismi offerti dalla necropoli di Pithekoussai e sulla sua scansione su basi stratigrafiche (da Nizzo 2007, p. 85, fig. 39)

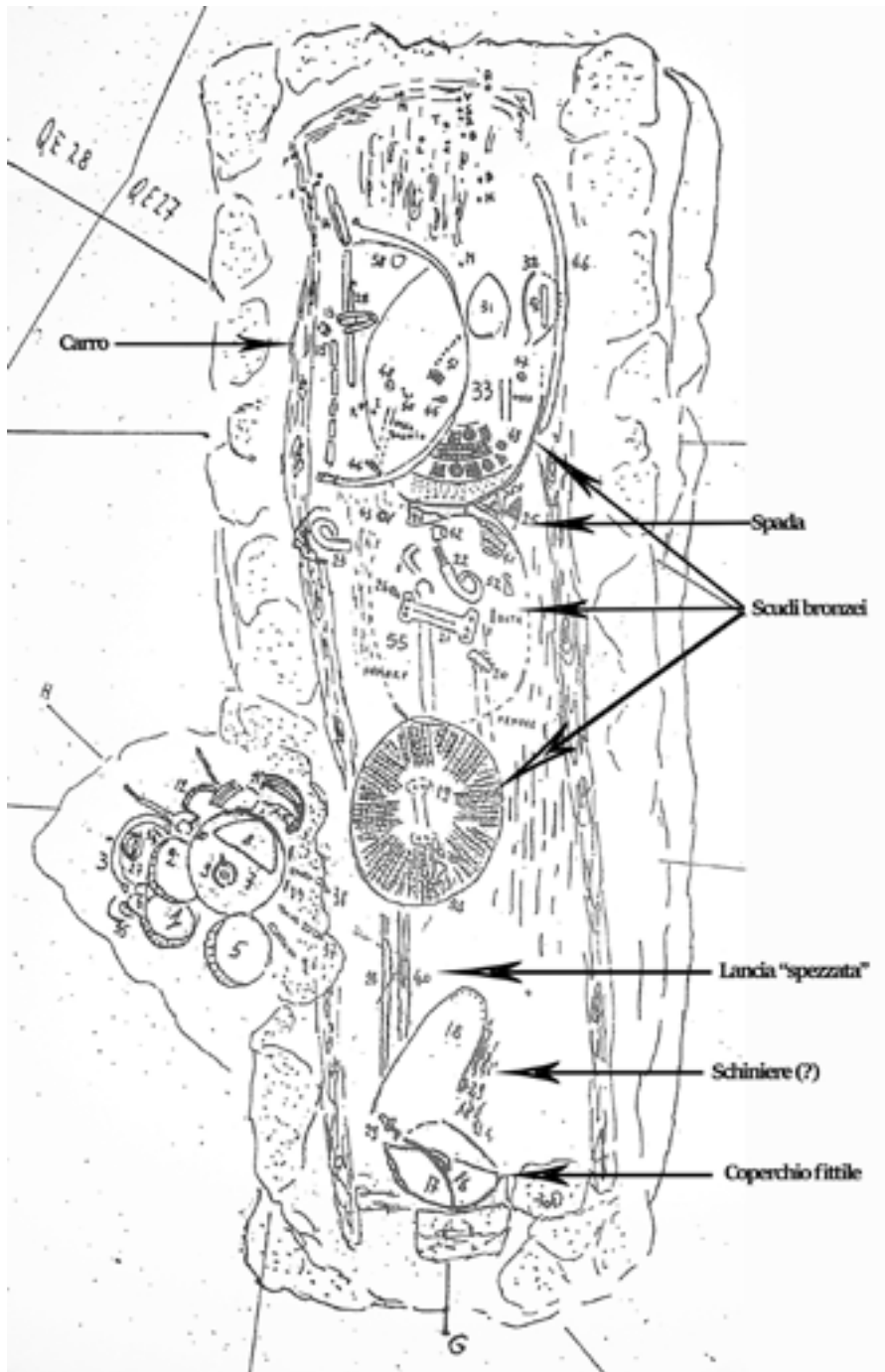


Fig. 2. Castel di Decima T. 21. Disegno con la localizzazione dei materiali principali in corso di scavo. Da Nizzo 1999-2000 (dis. A. Bedini)



Fig. 3. Castel di Decima T. 21. Veduta zenitale della sepoltura in corso di scavo (da Nizzo 1999-2000)



Fig. 4. Veio, Casale del Fosso, t. 1036. Foto del corredo nell'attuale allestimento museale (foto archivio Museo Nazionale Etrusco di Villa Giulia)



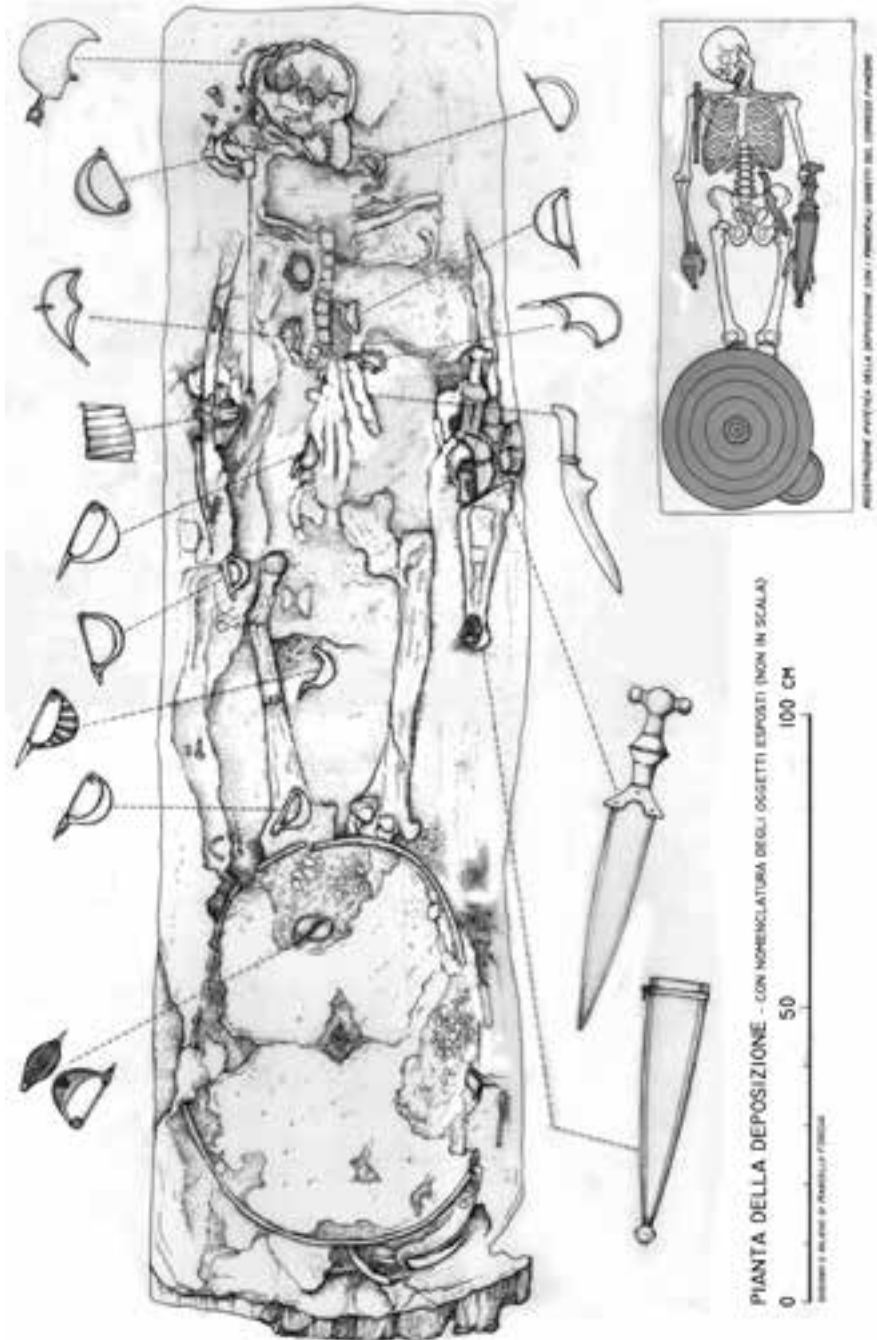


Fig. 5. Trevisano Romano, Rigostano, t. 38. Planimetria della sepoltura con disposizione dei principali oggetti del corredo (elab. Marcello Forgia, archivio Museo Nazionale Etrusco di Villa Giulia)

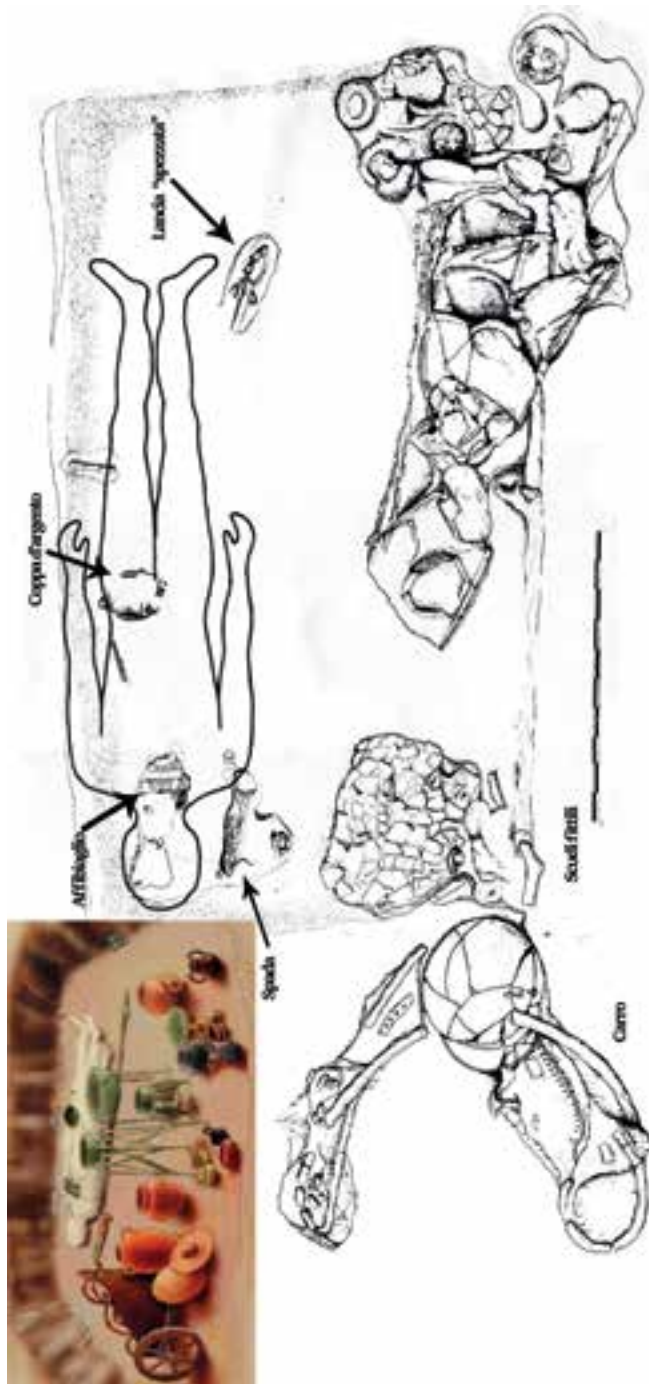


Fig. 6. Castel di Decima, rilievo della tomba 15 (da *NSc* 1975, p. 253, fig. 11, con sovrapposizione del disegno ricostruttivo, da BEDELLO TATA 1996)

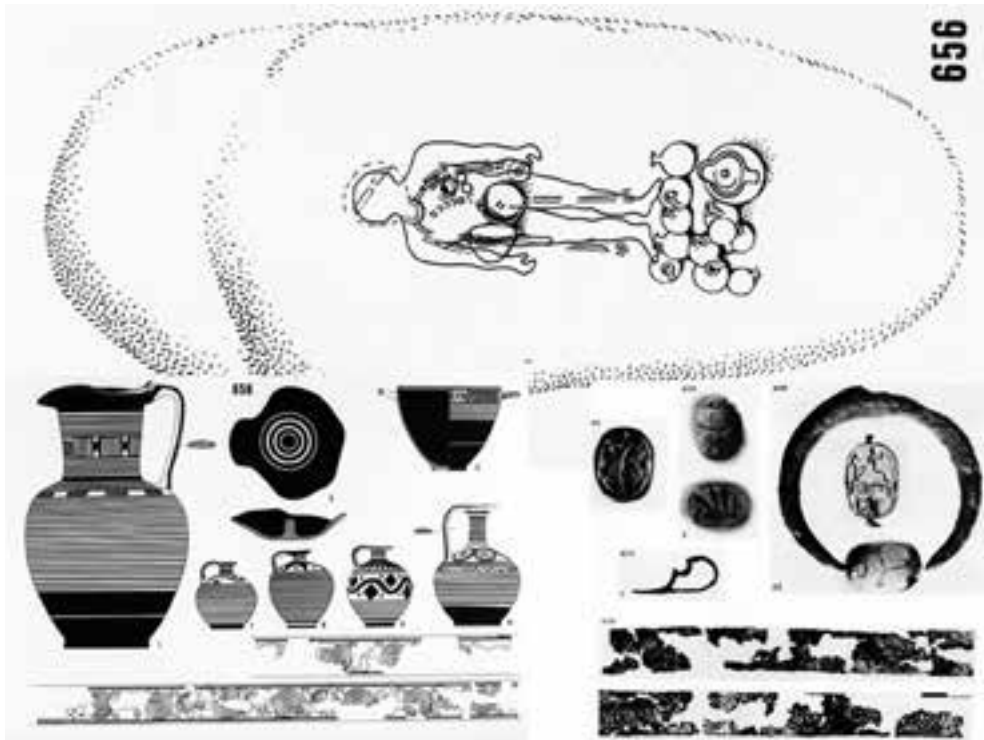


Fig. 7. Necropoli di *Pithekoussai*: tomba 656, planimetria e corredo (da Nizzo 2011a, p. 90, fig. 15)

CATEGORIA	Strategie	Processo	Struttura	Esito	Struttura
0. Rifiuto del cadavere	\	\	\	\	\
1. Evitare (distruggendo)	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Cremazione</li> <li>• Cannibalismo Funebre</li> </ul>	Rifiuto	Distruzione	Discontinuità massima	Culturale
2. Accelerare	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Esposizione o abbandono rituale</li> </ul>	Accettazione	Accelerazione	Discontinuità	Culturale/Naturale
3. Dissimulare (consentire)	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Sepoltura</li> </ul>	Accettazione	Dissimulazione	Discontinuità	Culturale/Naturale
4. Rallentare	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Imbalsamazione temporanea</li> <li>• Tanatoprassi</li> </ul>	Accettazione	Rallentamento	Continuità Temporanea	Culturale/Naturale
5. Bloccare (evitare conservando)	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Mummificazione</li> <li>• Criogenizzazione</li> </ul>	Rifiuto	Conservazione	Continuità massima	Iper-Culturale

Fig. 8. Le «strategie del controllo culturale della putrefazione»: rielaborazione da FAVOLE 2003 e REMOTTI 2006a



Fig. 9. Dolciano, Canopo su trono, in lamina di bronzo con testa in terracotta. VI sec. a.C. Museo Archeologico Nazionale di Chiusi (foto [www.commonswikimedia.org](http://www.commonswikimedia.org))



Fig. 10. Tarquinia, Villa Bruschi Falgari, t. 64, esempio di sepoltura con vestizione del cinerario e scodella-coperchio “rovesciata” (da TRUCCO, DE ANGELIS, IAIA 2001, p. 89, fig. 104)

SISTEMA DI SEGNI	AZIONI	ESITI POSSIBILI
I Utilizzo degli spazi	A. collocazione topografica	1. scelta dell'arca 2. raggruppamenti 3. pozzetti accostati 4. posizione isolata
	B. collocazione stratigrafica	1. pozzetti singoli 2. pozzetti intersecantesi 3. sovrapposizioni 4. riapertura dei contenitori
II Modalità rituali	A. costruzione della pira	1. terra di rogo: carboni/cenere
	B. sistemazione del defunto e sue pertinenze sulla pira	1. ossa 2. ornamenti personali 3. oggetti personali 4. cimeli del carro e bardatura
	C. offerte sulla pira	1. vasellame 2. oggetti donati
	D. smontaggio della pira	1. selezione di cenere, carboni, ossa, oggetti combusti
	E. preparazione del pozzetto	1. relazioni con altre sepolture 2. forma, misure, profondità 3. elementi strutturali
	F. deposizione nel pozzetto	1. contenitori 2. esiti selezionati dal rogo (v. sopra) 3. pertinenze del defunto: tessuti, oggetti personali, vasellame accessorio, utensili, elementi di carro e bardatura, cibi, elementi lapidei
	G. riti sulla fossa	1. oggetti offerti 2. cibi offerti
	H. chiusura del pozzetto	1. riempimento 2. segnaoli
	I. riti successivi alla chiusura	1. oggetti offerti 2. cibi offerti
	L. riapertura del pozzetto per successive deposizioni	1. unione di due sepolture in un unico contenitore; 2. deposizioni accostate; 3. deposizioni sovrapposte; 4. riposizionamento di elementi lapidei
M. riapertura dell'ossuario per successive deposizioni	1. commistione di più sepolture in un unico ossuario	
III Tipologia dei materiali		

Fig. 11. Sepolture a incinerazione: modello dei rapporti tra azioni rituali ed evidenze archeologiche (da BOIARDI, VON ELES 1996, p. 55, fig. 1)



Fig. 12. Veio, Necropoli dei Quattro Fontanili, tomba di guerriero AA1, 750-720 a.C. Veduta di insieme del corredo nell'attuale allestimento museale (foto archivio Museo Nazionale Etrusco di Villa Giulia)



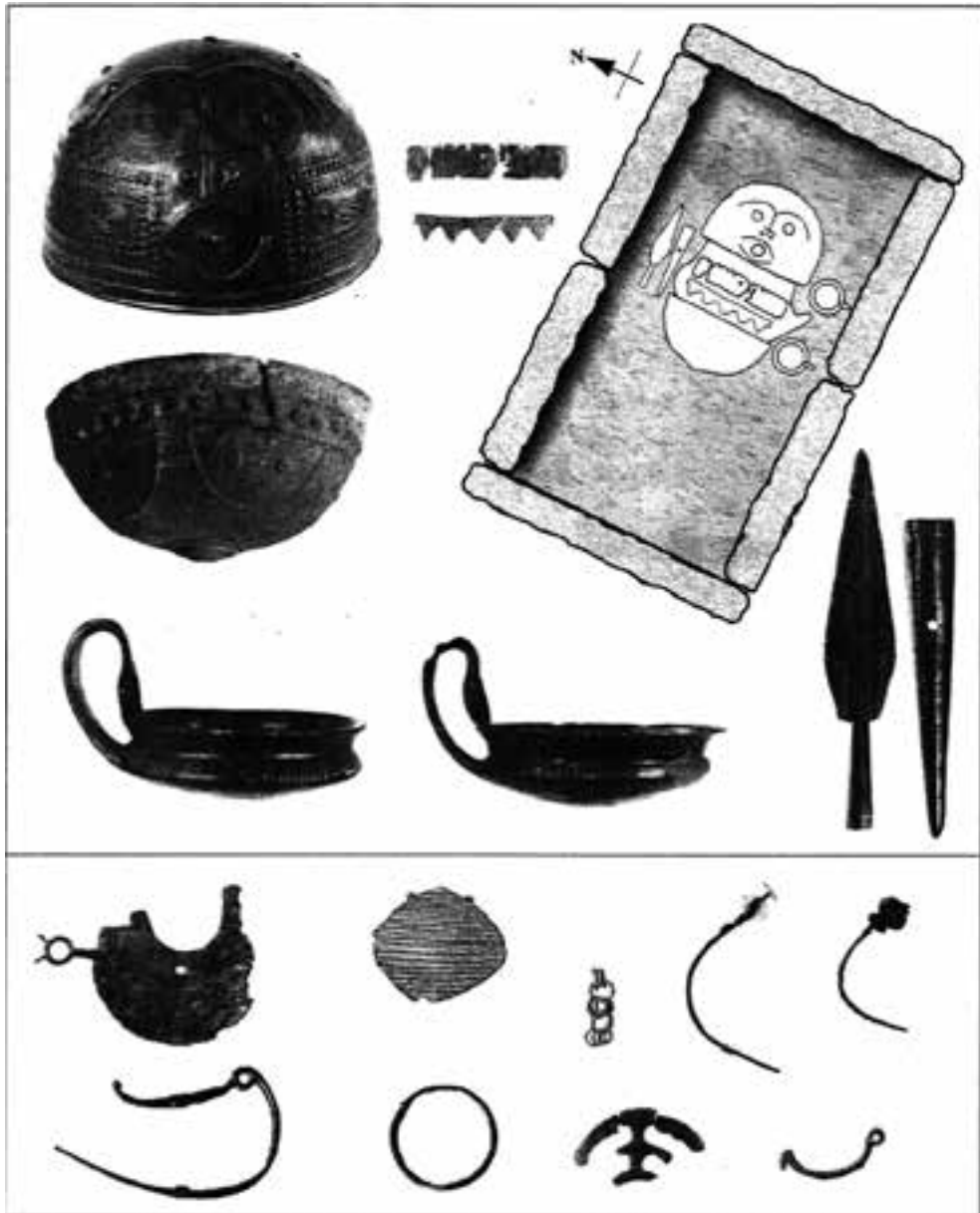


Fig. 13. Tarquinia, tomba II di Poggio Impiccato, schizzo ricostruttivo della disposizione dell'urna e degli oggetti di corredo (in alto); elementi deposti all'interno del cinerario (in basso) (da DELPINO 2005, p. 358, tav. IV)



Fig. 14. Vulci, necropoli dell'Osteria, Tomba del Carro di bronzo, 680-670 a.C. Veduta di insieme del corredo nell'attuale allestimento museale (foto archivio Museo Nazionale Etrusco di Villa Giulia)



Fig. 15. Vulci, necropoli dell'Osteria, rinvenimento sporadico, biconico d'impasto con riproposizione plastica dei seni (foto archivio Museo Nazionale Etrusco di Villa Giulia)



Fig. 16. Urna a capanna di impasto dall'Etruria meridionale (IX sec. a.C.). Recupero Guardia di Finanza (da V. Nizzo, "Urna a capanna in impasto con decorazione plastica e incisa", in AA.VV., *Symbola. Il potere dei simboli*, Mozzecane 2015, pp. 210-215)



Fig. 17. Lavinium-Pratica di Mare, t. 21. Veduta d'insieme del corredo (nel riquadro dettaglio degli oggetti in bronzo miniaturizzati: scudi bilobati, schinieri, lancia, spada, coltello e rasoio). Si noti l'olla cinerario con ansa probabilmente defunzionizzata e coperchio "domificato" allusivo al tetto di una capanna. Museo di Lavinium (foto V. Nizzo)

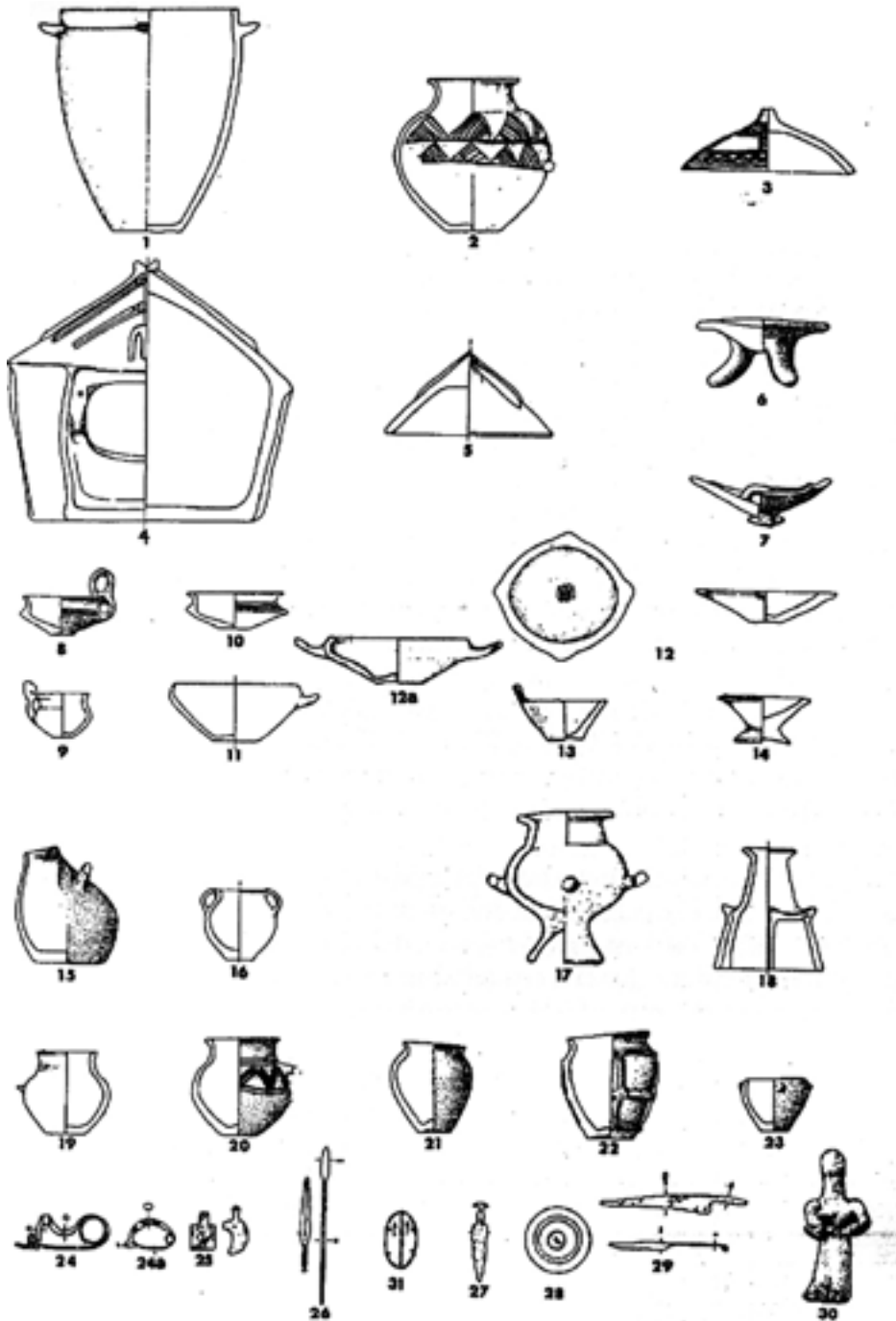


Fig. 18. Tipi caratteristici delle incinerazioni del I periodo laziale (da BIETTI SESTIERI, DE SANTIS 2003, p. 758, fig. 5)



Fig. 19. Pithekoussai, anfore da trasporto utilizzate come contenitori per sepolture di infanti inumati a «enchytrismos». Museo di Pithekoussai, Lacco Ameno (foto V. Nizzo)



1



Fig. 20. Pithekoussai, t. 950. Foto in corso di scavo (G. Buchner) e particolare dei ceppi in ferro (da CINQUANTAQUATTRO 2016, p. 58, fig. 11)



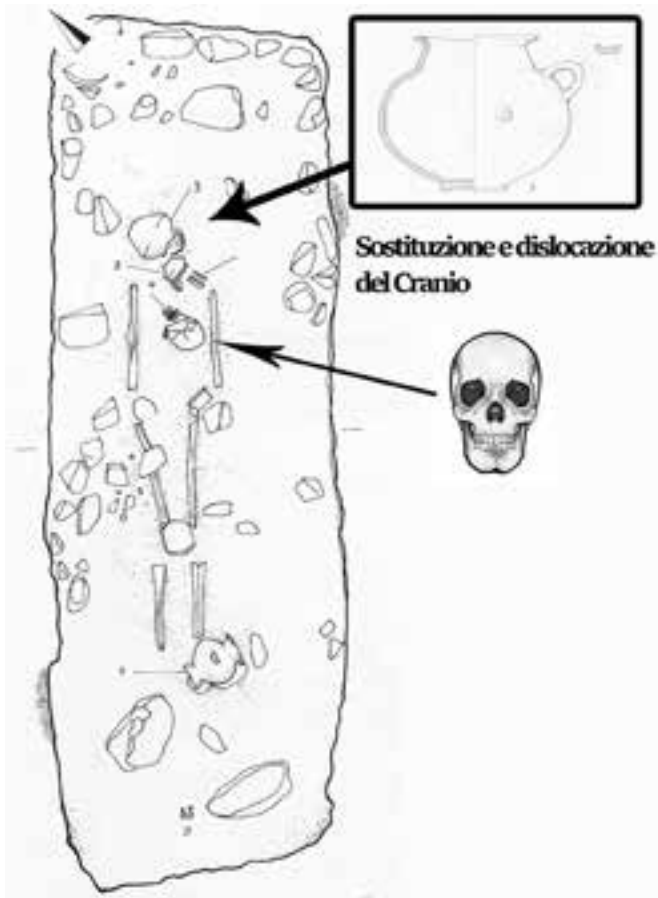


Fig. 21. Osteria dell'Osa, t. 29. Cranio sostituito da una tazza e deposto sul petto (rielaborata da BIETTI SESTIERI 1992, fig. 3a.416)

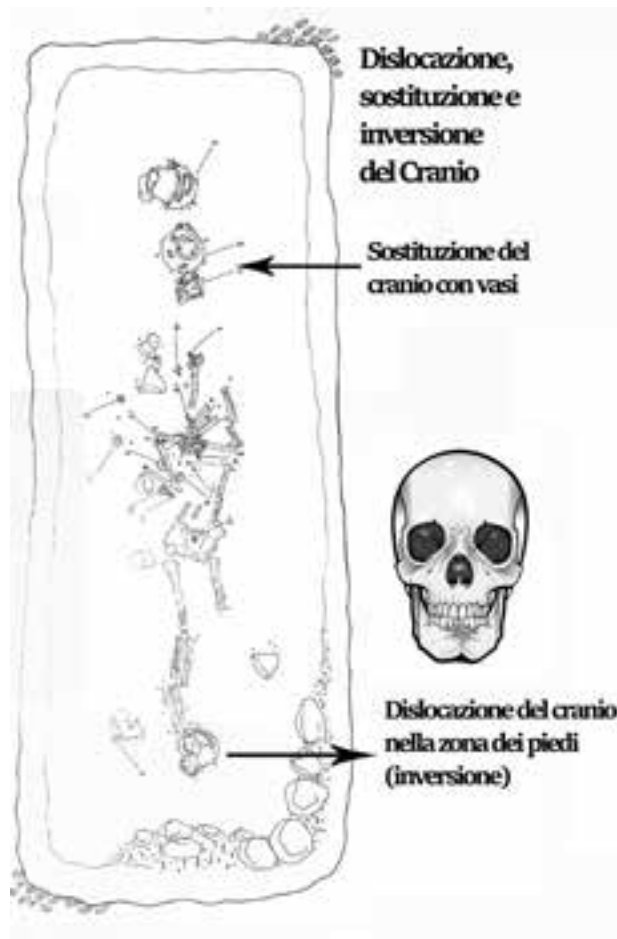


Fig. 22. Osteria dell'Osa, t. 563. Cranio dislocato in corrispondenza dei piedi e sostituito da alcuni vasi (rielaborata da BIETTI SESTIERI 1992, fig. 3a348)

Cronologia	Cl. 1-2			Cl. 3			Cl. 4-6			Cl. 7-8			Cl. ind.			Dep2																											
	dann	depr2	no	dann	depr2	no	dann	depr2	no	dann	depr2	no	dann	depr2	no	Tot	% sul TotGen																										
Dati generali (M+F+ind/Cl. 1-8 ind)	Cl.1-2			Cl. 3			Cl. 4-6			Cl. 7-8			Cl. ind.			Cl. Sex (MF)																											
	dann	depr2	no	dann	depr2	no	dann	depr2	no	dann	depr2	no	dann	depr2	no	Tot	% sul TotGen																										
II gen	49	160	21	86	105	421	2	4	26	4	36	3	13	3	9	5	33	15	50	6	9	35	115	4	29	2	5	16	56	5	4	2	11	251	96	22,8	38,2						
IIA gen	6	54	6	21	45	136	1	1	10	2	14	1	6	1	3	11	3	14	2	15	34	2	12	1	9	24	0	83	33	24,3	39,8	0	83	33	24,3	39,8							
IIA1	2	26	2	7	17	54	1	3	2	6	4	1	5	1	7	1	5	14	1	6	1	3	11	0	36	18	33,3	50,0	0	36	18	33,3	50,0	0	36	18	33,3	50,0					
IIA2	6	22	3	5	21	67	1	3	4	1	2	2	6	2	5	6	13	1	4	4	9	4	9	0	32	11	19,3	34,4	0	32	11	19,3	34,4	0	32	11	19,3	34,4					
IIIB gen	29	102	10	52	53	246	1	3	15	2	21	1	7	2	8	20	8	35	3	7	17	70	2	15	1	3	26	4	7	144	60	24,4	41,7	0	56	28	29,5	50,0					
IIIB1	5	49	1	15	26	95	2	5	1	6	5	2	9	2	17	5	9	33	4	4	2	6	0	6	0	56	28	29,5	50,0	0	56	28	29,5	50,0									
IIIB2	9	27	1	17	19	73	1	3	1	5	1	5	6	3	10	2	7	22	2	8	1	2	15	1	2	37	0	0,0	0,0	2	37	0	0,0	0,0	2	37	0	0,0	0,0				
IIIA gen	14	1	9	32	12	68	3	3	0	1	1	2	1	3	2	4	7	2	19	4	2	4	14	2	2	0	13	0	0,0	0,0	0	13	0	0,0	0,0	0	13	0	0,0	0,0			
IIIA1	4	1	5	11	4	25	3	3	0	1	1	1	1	1	1	1	3	1	5	1	2	1	3	7	0	16	0	0,0	0,0	0	16	0	0,0	0,0	0	16	0	0,0	0,0				
IIIB gen	5	4	12	4	25	72	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1			
IIIV gen	27	1	9	19	16	72	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1			
IIVA1	11	6	4	6	27	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0			
IIVA2	4	1	2	4	3	14	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0			
IIVB gen	6	1	1	2	7	20	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1			
IIVB1	5	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1			
IIVB2	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0		
Totale	90	162	39	137	133	561	2	4	30	5	41	3	13	6	9	6	37	21	50	15	18	40	144	13	29	5	14	23	84	7	10	3	20	326	96	17,1	29,4	0	160	64	15,2	40,0	
IIA gen	11,8	38,0	5,0	20,4	24,9	42,1	1	3	28	7	39	3	1	1	5	10	15	50	6	9	35	115	4	29	2	5	16	56	0	160	64	15,2	40,0	0	160	64	15,2	40,0					
IIA1 gen	5,9	39,7	5,9	15,4	33,1	136	1	1	9	5	15	2	1	2	6	3	14	2	15	34	2	12	1	9	24	0	52	21	15,4	40,4	0	52	21	15,4	40,4	0	52	21	15,4	40,4			
IIA1.1	3,7	48,1	3,7	13,0	31,5	54	1	1	4	4	9	1	1	1	1	7	1	5	14	1	6	1	3	11	0	18	8	14,8	44,4	0	18	8	14,8	44,4	0	18	8	14,8	44,4				
IIA2 gen	10,5	38,6	5,3	8,8	36,8	57	2	1	3	2	2	1	3	2	5	6	13	1	4	4	9	4	9	0	25	11	19,3	44,0	0	25	11	19,3	44,0	0	25	11	19,3	44,0	0	25	11	19,3	44,0
IIIB gen	11,8	41,5	4,1	21,1	21,5	246	1	2	16	2	21	1	3	4	8	35	3	7	17	70	2	15	1	3	5	26	0	100	42	17,1	42,0	0	100	42	17,1	42,0	0	100	42	17,1	42,0		
IIIB1	5,3	51,6	0,0	15,8	27,4	95	2	1	2	1	2	2	2	17	5	9	33	4	4	2	6	0	0	0	39	21	22,1	53,8	0	39	21	22,1	53,8	0	39	21	22,1	53,8					
IIIB2	12,3	37,0	1,4	23,3	26,0	73	1	5	1	1	1	1	3	10	2	7	22	2	8	1	2	2	15	0	24	7	9,6	29,2	0	24	7	9,6	29,2	0	24	7	9,6	29,2					
IIIA gen	20,6	1,5	13,2	47,1	17,6	68	3	3	2	2	4	7	2	15	4	2	4	14	2	2	30	1	1,5	8,3	2	30	1	1,5	8,3	2	30	1	1,5	8,3	2	30	1	1,5	8,3				
IIIA1	16,0	4,0	20,0	44,0	16,0	25	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0			
IIIB gen	20,0	0,0	16,0	48,0	16,0	25	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1			
IIIB1	37,5	1,4	12,5	26,4	22,2	72	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1			
IIIV gen	40,7	0,0	22,2	14,8	22,2	27	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1			
IIVA2	28,6	7,1	14,3	28,6	21,4	14	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1			
IIVB gen	40,0	0,0	5,0	20,0	35,0	20	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1			
Totale	16,0	28,9	7,9	34,4	23,7	561	1	4	33	7	45	0	3	1	4	6	14	17	28	6	9	19	81	13	31	2	5	22	73	1	2	0	7	0	0,0	0,0	0	7	0	0,0	0,0		

Fig. 23. Osteria dell’Osa. Inumazioni. Prospetto generale dei dati relativi agli eventuali interventi post-deposizionali (da Nizzo 2006-2007, fig. 70)

Valori reali: Rito-Cronologia		Dati 'reali' delle sottofasi								Dati 'reali' generali									
		IIA1	IIA2	II B1	II B2	IIIA	IIIB	IV A1	IV A2	IVB	IIA gen	II B gen	II gen	III gen	IV gen	II+III gen	III+IV gen	Tot. Gen	
Cremazioni	M-M?	16	4	3	0	0	1	0	0	0	23	5	31	1	0	32	1	0	32
	F-F?	1	0	0	1	1	0	0	0	0	1	3	4	1	0	5	1	0	5
	I	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	1	0	0	1
	Tot.	17	4	3	1	1	0	0	0	0	24	8	36	2	0	38	2	0	38
Inumazioni (I+IE)	M-M? (I)	18	25	39	24	12	8	7	9	7	52	100	160	29	23	190	46	1	217
	F-F? (I)	36	32	56	49	13	16	19	4	9	83	144	251	34	33	288	67	0	326
	I (I)	0	0	0	0	0	0	1	1	4	1	2	10	1	8	11	9	0	19
	Tot. (I+IE)	54	57	95	73	25	26	27	14	20	136	246	421	64	64	489	122	1	562
Tot. (C+I)		71	61	98	74	26	26	27	14	20	160	254	457	66	64	527	124	1	600

Fig. 24. Osteria dell'Osa. Sintesi dei dati relativi alla distribuzione dei rituali per fase (da Nizzo 2006-2007, fig. 47)

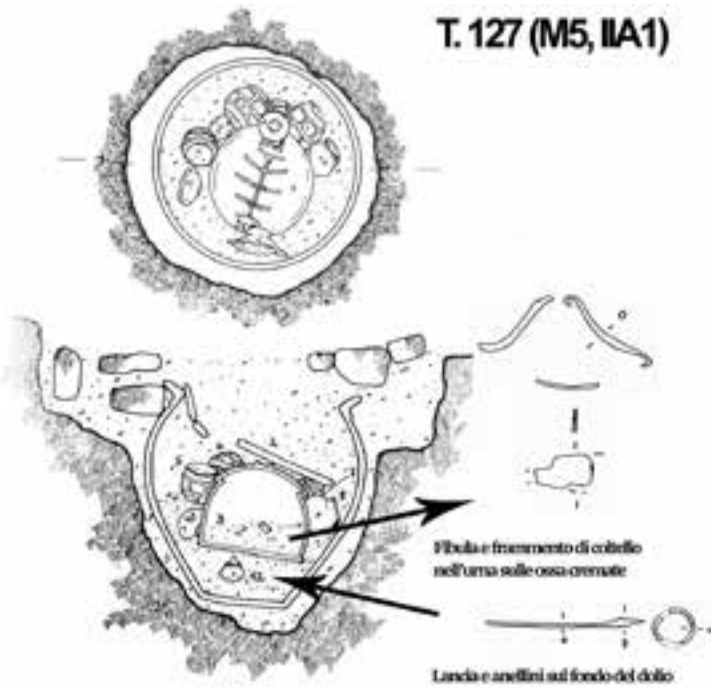


Fig. 25. Osteria dell'Osa, t. 127. Sezione e planimetria della sepoltura con la dislocazione di una selezione di oggetti significativi (rielaborata da BIETTI SESTIERI 1992, figg. 3a.27-28)

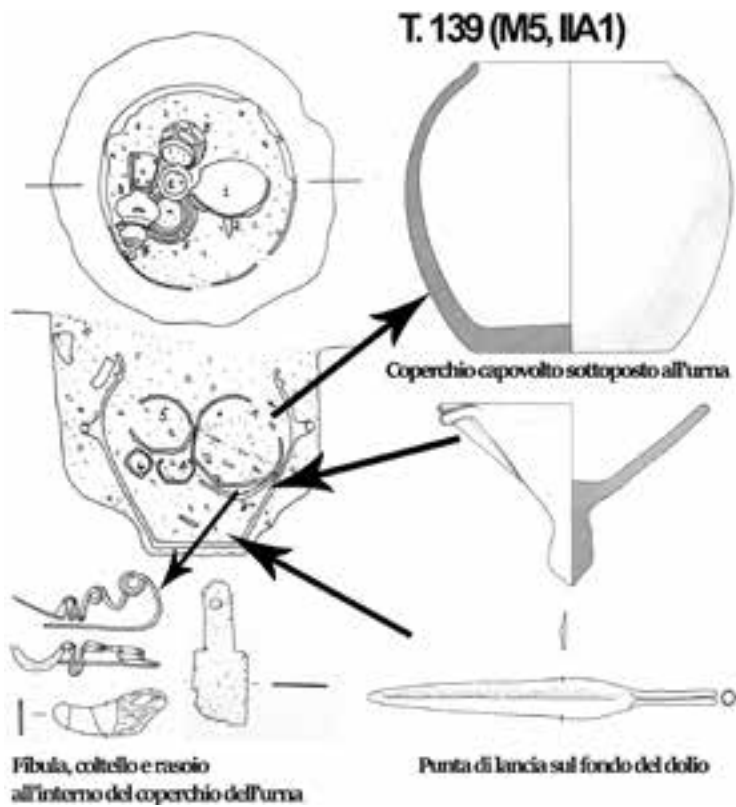


Fig. 26. Osteria dell'Osa, t. 139. Sezione e planimetria della sepoltura con la dislocazione di una selezione di oggetti significativi (rielaborata da BIETTI SESTIERI 1992, figg. 3a.70-71)

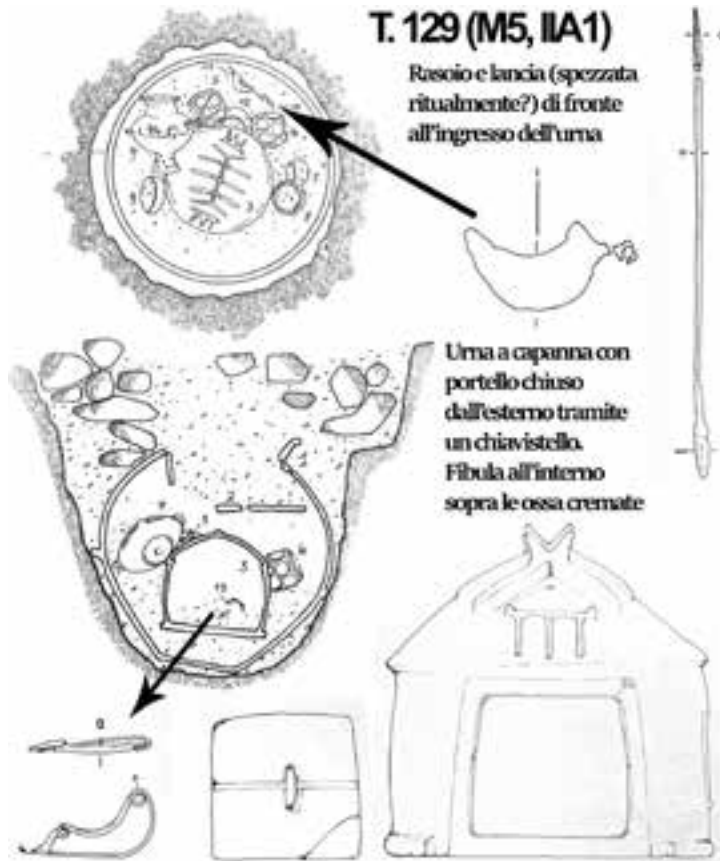


Fig. 27. Osteria dell'Osa, t. 129. Sezione e planimetria della sepoltura con la dislocazione di una selezione di oggetti significativi (rielaborata da BIETTI SESTIERI 1992, figg. 3a.29-30)

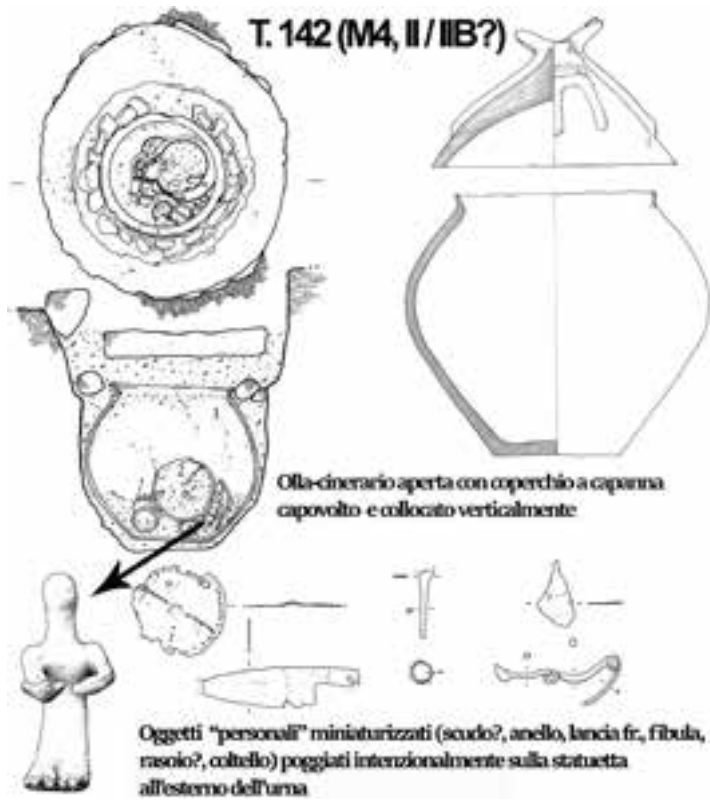


Fig. 28. Osteria dell'Osa, t. 142. Sezione e planimetria della sepoltura con la dislocazione di una selezione di oggetti significativi (rielaborata da BIETTI SESTIERI 1992, figg. 3a.111-112)



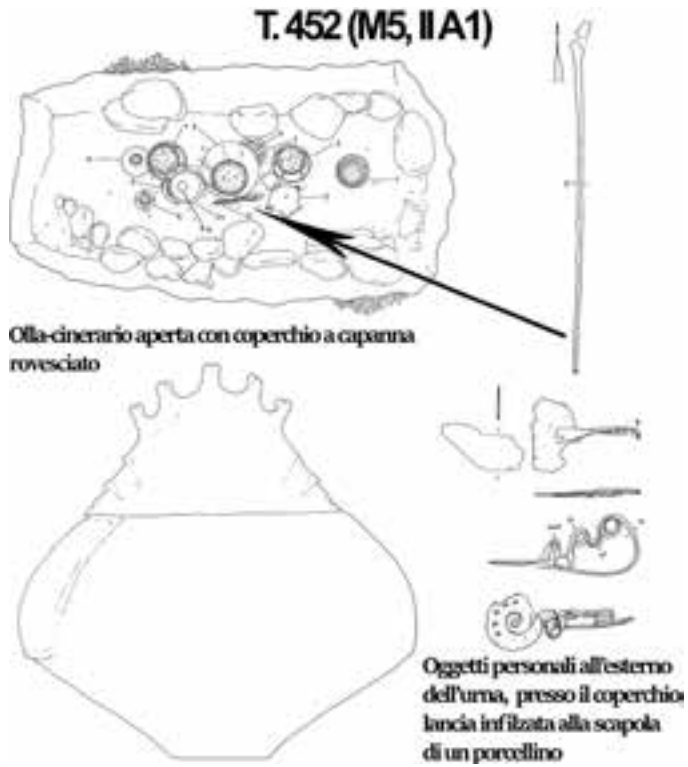


Fig. 29. Osteria dell'Osa, t. 452. Planimetria della sepoltura con la dislocazione di una selezione di oggetti significativi (rielaborata da BIETTI SESTIERI 1992, figg. 3a.293-294)

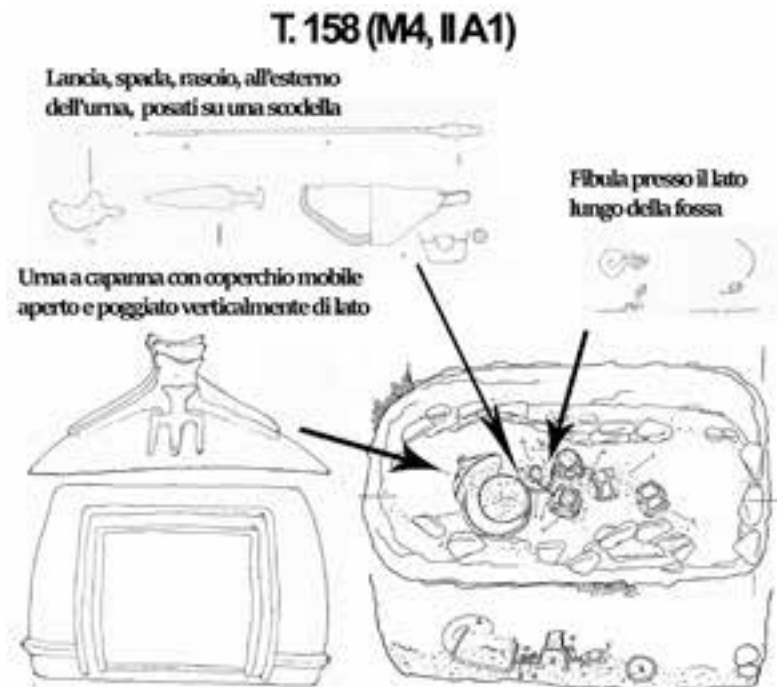


Fig. 30. Osteria dell'Osa, t. 158. Sezione e planimetria della sepoltura con la dislocazione di una selezione di oggetti significativi (rielaborata da BIETTI SESTIERI 1992, figg. 3a.22-23)

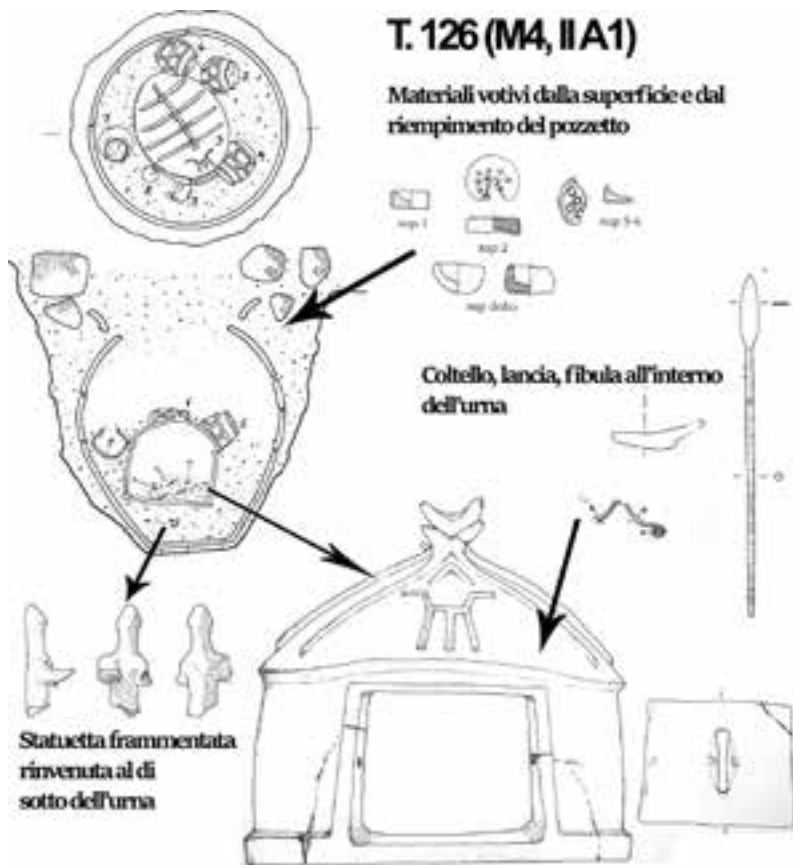


Fig. 31. Osteria dell'Osa, t. 126. Sezione e planimetria della sepoltura con la dislocazione di una selezione di oggetti significativi (rielaborata da BIETTI SESTIERI 1992, figg. 3a.20-21)

## **ABSTRACTS E KEYWORDS**

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

**RELAZIONI**

STEFANO ALLOVIO

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

In the first part of this paper I expose the rise and development of the anthropo-poiesis theory formulated by Francesco Remotti. Since the mid-1990s, this theory was applied to the study of initiation rites, through which the younger members of group “make” themselves also with signs on the bodies. Afterwards, the theory became useful in interpreting the funerary rituals and the meanings that human remains have in different worldviews. In Western society, especially in the United States of America, there is a strange funerary practice which provides for the freezing of the dead with the hope of future revival: cryonics. In the second part of this paper, I analyze the conceptualizations and the cosmologies of cryonics, by focusing on their extreme materialism and the ambiguities of their “desouling” project.

**KEY-WORDS**

Anthropo-poiesis, human remains, transcendence, cryonics.

VALENTINO NIZZO

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

In keeping with the main theoretical approaches and themes under consideration in the present session (a. *The Construction of Identity Before and After Death*; b. *Places and Bodies: To Disappear, Remain, Reemerge*; c. *Strategies of ‘Cultural Control of Putrefaction’: Between Archaeology and Anthropology*; d. *Beyond Putrefaction: Manipulation of the Body after Death*), the author attempts to bring together the approach of Remotti and his School to *tanatosemiologia* and the archaeological evidence from the protohistoric necropoleis of Central Tyrrhenian Italy. The result is an archaeological reinterpretation of the processes related to anthropopoiesis from the 10<sup>th</sup> to 7<sup>th</sup> c. BCE and a reformulation of those processes on an anthropological basis, which allows one to offer alternative hypotheses with regard to patterns of bi-ritualism and the strategies, choices, reasoning – rational and irrational – that may explain those patterns. The differences revealed between the Villanovan and Latin spheres are particularly meaningful and instructive.

**KEY-WORDS**

Anthropopoiesis; thanato-metamorphosis; bi-ritualism; “fear of arms”; “fear of the dead”; “secondary depositions”; anthropomorphization; “reification of the urn”; “cultural control of putrefaction”; Villanovan culture; *Latium Vetus*; Osteria dell’Osa; Castel di Decima; Pithekoussai.

JUAN ANTONIO CÁMARA SERRANO, FERNANDO MOLINA GONZÁLEZ, LILIANA SPANEDDA,  
 TRINIDAD NÁJERA COLINO

**Costruzione e perpetuazione delle identità sociali. L’utilizzo del rituale funerario nel sud-est della penisola iberica durante l’età del bronzo antico e medio (2100-1350 cal. a.C.)**

Argaric Culture developed in the Iberian Southeast between 2100 and 1350 cal BC. Argaric burials (individual-familiar and located inside the houses) are particularly useful for an analysis on their use in the construction and perpetuation of social identities ultimately grounded in the social relations of production. The chosen case study, a research on these processes has been made using El Castellón Alto (Galera, Granada) archaeological site data (1950-1650 cal BC). Increased social competition expressed in the amortization of wealth in grave goods can be suggested. Affiliation and dependence, and especially social control processes, can be inferred from graves spatial distribution and association in the village.

**KEY-WORDS**

Bronze age, argaric culture, funerary ritual, identity, hierarchization social.

**SALVATORE RUBINO, RAIMONDO ZUCCA, GABRIELE CARENTI, BARBARA PANICO, EMANUELA SIAS**  
**Identità biologica e identità culturale dei morti di Mont'e Prama (Cabras - OR)**

At the dawn of the First Iron Age (900 a.C.), Central-Western Sardinia witnesses the establishment of a necropolis composed by singular, circular burials pits with stone mound covering. The necropolis was delimited to the west by a possible funerary path, oriented NNE/SSW, with an ascertained length of 60 meters. To the west of these aligned burials, a line of deeper circular or sub-circular pit burials were established. The burials of the western line were covered by a stone plate. Buried individuals were lacking any dowry and were mainly represented by male of a young age. Although it is appropriate to await DNA results to propose an informed interpretation of Mont'e Prama's necropolis, it is evident from the acquired data that the burial's rationale must have been selective.

**KEY-WORDS**

Sardinia, first iron age, necropolis, males, young age.

**ANNA DE SANTIS, PAOLA CATALANO, STEFANIA DI GIANNANTONIO, WALTER B. PANTANO**  
**Ruoli femminili non comuni nella necropoli protostorica di La Rustica - Collatia (Roma)**

Uncommon women's roles in the Iron Age cemetery of La Rustica – Collatia, Roma  
 The recent excavation of the cemetery of the Latin settlement of La Rustica (ancient Collatia) discovered c. 400 tombs, mainly dating from Latial periods III to IV (c. 8th- early 6th century BC). These phases correspond to the maximum expansion and socio-political development of the early Latin centre. The almost exclusive funerary ritual was grave inhumation. The only exceptions to this rule is represented by two female burials, nos. 14 dating from Latial period III, and 125 dating from Latial phase IVB. The woman from tomb 14 was a young individual; after the cremation the grave goods, vases and personal adornments, were arranged in the grave as if it were an inhumation. Tomb 125 was a primary cremation; the body was arranged and cremated in a wooden coffin.

**KEY-WORDS**

Cremation, status, prestige, gender, roles.

**GIOVANNA RITA BELLINI, GIOVANNI MURRO, SIMON LUCA TRIGONA, RITA VARGIU**  
**Identità individuale e identità di gruppo: il caso della t.74 della necropoli occidentale di Aquinum (area di servizio Casilina Est autostrada Milano-Napoli-Castrocielo, Fr)**

The case of the tomb n. 74 of the western necropolis from *Aquinum*, is emblematic for the topic of individual and membership identity of the use and reuse of the same structure. Built at the late of IV century BC, for members of the local aristocracy, the tomb was reopened in the second half of the I Century BC as a mass grave. The dead, killed perhaps after a purging event connected to the civil wars, were thrown into the tomb's chamber when the decomposition process was already started. two pigs and a dog probably recall of expiatory sacrifices.

**KEY-WORDS**

Identity, ritual, multiple burials, sacrifice expiatory, dog, pig.

**PRISCILLA MUNZI, JEAN-PIERRE BRUN, GIUSEPPE CAMODECA, HENRI DUDAY, MARCELLA LEONE**  
**“All'ombra de' cipressi e dentro l'urne ...”. La latinizzazione della necropoli cumana**

For several years, the Centre Jean Bérard, in collaboration with the Archaeological Superintendence of Naples, has been working on the Northern necropolis of Cumae and has brought to light a number

of tombs of Second to First centuries BC. The study of the whole context, its stratigraphy, furniture, epigraphic evidence and anthropological data produced new information about the society in Cumae, and especially provided additional data on the funerary self-representation of different ethnic groups within the city. The analyzed tombs show the cultural vitality of the city: one that, despite maintaining a Greek cultural background (Strab. 5.4.4) and although it received an overwhelming influence from the Roman world, continues to show a strong Oscan component (Vell. 1.4.2). *Heii, Calovii/Calavii, Blossii, Marii, Satrii, Staii* got closer to the Roman civilization, which increasingly takes hold in Campania, and in the funeral ritual, they incorporate some “Latin” elements, though continuing to represent themselves, until the beginning of the First century BC, in the “Italic manner”.

#### KEY-WORDS

Cumae, osci, necropolis, anthropology, romanization, death rituals, funeral rituals, cremation.

MASSIMILIANO A. POLICHETTI

#### **La morte come tecnica. Il processo dell'estinzione nel vajrayana indo-tibetano**

In Buddhism some psychological events are acknowledged to be produced by the brain, but other phenomena are considered to possess characteristics not directly linked to the matter in terms of causal relationship. Here has to be distinguished the function of rebirth from that of reincarnation: the first affects the majority of beings experiencing *samsara*; the latter regards instead those few that knowingly convey their stream of consciousness from a body to another. Death is not in this context conceived as a clean break of the physical and mental functions, but rather as a process of gradual extinction of the conscious principle as preparation for the next life. Consideration will be moreover reserved to the funeral procedures, that in Tibetan context involve also the disposal of the body of the deceased.

#### KEY-WORDS

Indo-tibetan buddhism, rebirth/reincarnation, extinction of the mind from the body process, accompanying the dying, funeral as disposal of the body, liturgical use of human remains.

VALENTINA MARIOTTI, SILVANA CONDEMI, MARIA GIOVANNA BELCASTRO

#### **The study of human remains in the reconstruction of funerary rituals: the Iberomausian necropolis of Taforalt (Morocco, 15000-12500 Cal BP)**

Although often neglected in the reconstruction of prehistoric funerary behaviour, human remains can provide valuable information about the mortuary actions of which they were protagonists. In this work we present our study of the Iberomausian skeletal collection from the Taforalt necropolis (Morocco, 15-12500 Cal BP), excavated by J. Roche in the 1950s.

This study has revealed a complex of structured funerary rituals probably related to shared beliefs and functional to the establishment of a strong group identity. We propose that death became a recognized social condition, and the funerary rites became true rites of passage necessary to accompany the transition of individuals to their new social status.

#### KEY-WORDS

Funerary rituals, rites of passage, dismembering, ochre, bovid horns, re-birth symbols, upper palaeolithic, neolithic.

LUCIANO FATTORE, ALESSIA NAVA, FRANCESCO GENCHI, DOMENICO MANCINELLI, ELENA MAINI  
**L'area sacra di Daba (Musandam, Oman, II-I millennio a.C.). I morti oltre la morte. L'analisi tafonomica e l'interpretazione dei processi culturali e naturali sulle ossa di LCG2**

The site of Daba is a burial complex of great importance formed by numerous large collective graves containing hundreds of individuals each, accompanied by thousands of valuable goods. Daba is located on the east coast of Musandam Peninsula (Oman) and is surrounded by several Iron Age sites including

both settlements and burial complex, as Tel Abrak, Masafi and Hili as settlements, Jebel Buhais, Shimal and Asimah as burial complex.

The Daba site is, to date, represented by two Large Collective Graves (LCG1 and LCG2), by a later Parthian grave and by several pits used as ritual offering. Unlike other sites of the area, Daba collective graves are very well preserved and quite undisturbed. The archaeological evidence suggests that the whole area could have been a monumental tribute to tribal alliance dating to the end of II millennium BC. The first burial monument is of rectangular shape, with a length of about 14 m and a width of 3,5 m. LCG1 returned human remains referable at least to 188 individuals and nearly 2000 precious goods, including bronze and steatite vessels, daggers, bracelets, arrowheads, decorated shell medallions and numerous beads and necklaces made in various materials.

LCG2, continuously used from the Late Bronze Age (1600-1350 BC) until the Iron Age II/III Period (around 600 BC), is bigger than the first one (23 meters in length and 6 in width, included the outer arrangements). Thousands of objects have been recovered during the exploration of the grave, frequently associated to human remains referable to 28 individuals from primary burials and a minimum number of 202 individuals from secondary depositions.

Many phases of frequentation have been recognized, as well as different phases of restoration and reorganization of the building.

During the last phase the structure was almost completely filled and the stone walls partially collapsed. Moreover, several secondary assemblages of human bones were located all around the structure, while scattered bones associated with archaeological materials and faunal remains have been found inside the monumental grave .

The second phase testify a continuity of frequentation from the top of the structure: many secondary depositions have been found over the walls and the secondary bone clusters have often a clear structural organization.

The first, and last excavated, phase is characterized by the collapse of the west wall and by the reuse of the slabs to construct circular funerary chambers. In the outer eastern area the original entrance hall lose its primary function, becoming a closed chamber with several primary burials.

Although not entirely investigated, LCG2 provided some interesting evidence related to the funerary practices and the offering rituals in the Daba sacred area. Several typologies of deposition of skeletal materials have been identified, that differ in reference to their organization, to the quantity of bones, to the number of individuals represented in them and to their association with grave goods and animal bones. Peculiar typologies of secondary depositions emerged in Daba, like bone assemblages with a clear structured shape that suggests the use of perishable containers to settle the already skeletonized individuals inside or around the large collective grave. To underline the multifaceted habits that took place at Daba, several case have been documented in the secondary depositions that likely could be interpreted as naturally mummified skeletal districts, as well as a single case of an entire bone artificially modified in its shape for ritual purposes. Archaeozoological analysis shows that the majority of faunal remains belongs to goats, but also cattle, sheep, dogs, horses and fish are represented. Rare are camelids and pigs. The preferential choice of specific meat portions, often discovered in close relation with human bones, suggests the funerary ritual involved offerings of entire animals or certain parts of them.

All these evidence point out that the Daba sacred area is of fundamental importance for the understanding of the tribal societies of the Iron Age in the whole Arabian Peninsula and the site assumes a role of great significance for the funerary rituals. In Daba burial complex the bones of ancestors acquired a role that seems to go beyond the simple interment, sometimes turning the focus of the ritual into an object for the ritual itself.

#### KEY-WORDS

Taphonomy, collective graves, arabian peninsula, funerary practices, mummification, late bronze age, iron age, oman.



PASCAL SELLIER

**No final metamorphosis: mummification as a stage of the funerary chaine operatoire**

Among ancient Marquesans, especially within Manihina site (Ua Huka Island), the disposal of the dead is actually of manifold forms, including different kinds of primary burials, interventions, and secondary burials. There is also clear evidence for mummification of the corpse. The topic includes the presumed techniques of mummification (through desiccation) under a tropical climate, the evidence for such a reconstruction through the archaeological record, and ethnohistorical data.

The hypothesis proposed here is that mummification is not a final stage but only one among many steps of a long-lasting compound funerary process, making a consistent “chaine operatoire”. The afterlife fate of the corpses can be seen as a part of material culture, resulting in the production of ancestors.

**KEY-WORDS**

Marquesas archipelago, polynesia, mummification, mortuary chaine operatoire, compound disposal of the dead.

**POSTER**

EDINA ESZENYI\*

**“Deathless death”: a French-Italian case of Lucifer**

Angels were created but do not experience death, though transformation was not always alien from their nature. Vincenzo Cicogna’s c. 1587 *Angelorum et daemonum nomina et attributa...* (Los Angeles, Getty Research Institute MS 86-A866) offers an anthropological insight into the signpost figure, Lucifer’s transformation at the Fall of the Rebel Angels, in search of a closer definition for the origins and reasons of death. In a social context, Cicogna’s work echoes concerns of the Church reformer Gian Matteo Giberti, bishop of Verona, who was also the decisive force on the author’s intellectual development. The closest textual parallel of Cicogna’s system of the angelic and ecclesiastical hierarchies nevertheless remains *De universo* by William of Auvergne, Bishop of Paris 1228-1249.

**KEY-WORDS**

Fall of the angels, lucifer, church reform, gian matteo giberti, cardinal giulio antonio santori.

ETTORE JANULARDO

**Piramide Cestia e cimitero acattolico: all’ombra di Piranesi, luoghi per riemersioni mito-poietiche**

Previously a tomb, the Pyramid of Cestius has also become *corpus* of memory by marking with its fullness the nearby Non Catholic cemetery, filled with foreign names. As an author of one of the first monuments of the cemetery, Piranesi made several engravings of the Pyramid, thus paying a tribute to the building that overlooks the horizontal surface, in a parallel that epitomizes light and darkness.

Signal of the *limes* between *Urbs* and the other/the afterworld, Piranesi’s image of the Pyramid becomes both an emblem of the past, on a *continuum* between pagan history and later times, and the validation of a topography which is connected with the space arrangements of the functional areas set up in the Roman age.

**KEY-WORDS**

Pyramid, corpus, engravings, cemetery, rome, piranesi.

\* Per completezza di informazione rispetto alla connotazione originaria di questa sessione, pur essendo stato ritirato dall’Autrice il contributo in fase di edizione, se ne è mantenuto in questa sede l’abstract [N.d.R.].

MARICA BALDONI, SERGIO DEL FERRO, FRANCESCA ROMANA STASOLLA, CRISTINA MARTÍNEZ-LABARGA

**Lo spazio dei morti a Leopoli-Cencelle (vt): il cimitero della chiesa di S. Pietro**

Excavation of the Saint Peter cemetery is an interesting opportunity to reconstruct interactions connected to the worship of dead and to the consecrated space at Leopoli-Cencelle. Different burial phases can be identified; burials analyzed belong to the most intense usage season characterized by soil graves within additional soil accumulation layers, intensively taking up space, overlapping and cutting across each other. The sample is composed by 96 individuals: 69% adults and 31% subadults. Anthropological analyses are still going on to achieve a palaeobiological reconstruction. The main purpose is to find correlation between morphological features and archaeological context but also to understand the apparent contradiction between individuality and collective vision of the burial space.

**KEY-WORDS**

Leopoli-cencelle, middle ages, palaeobiology, medieval cemetery, archaeology.

GIULIA OSTI, LARA DAL FIUME

**Plants, flesh and bones. L'uso di essenze vegetali nelle pratiche di preservazione dei corpi nella penisola Italiana tra Medioevo ed Età Moderna**

During the last years, the amount of paleopathological studies applied to embalmed and mummified bodies coming from the Italian peninsula (especially from the Southern part<sup>23</sup>) was greatly expanded, thanks to the arising interest of the international study panorama and the successful development of new and refined investigational approaches and techniques. Moreover, the recent interaction with archaeobotanical disciplines permitted the acquisition of high-resolution archaeological data, significantly detailing the embalming techniques, times and ways of body deposition, plus the environmental background. The role of plants wasn't only confined to the inhibition of decomposition processes, pointing to reach a "metastable" equilibrium of the subject, freezing or slowing the normal cycles of matter; their function wasn't probably limited to the physical world. Especially in a Christian outlook symbolic and transcendental characters were sometimes quite understandable, as for the death of a person with a high social rank (the *odour of sanctity* for the embalmed heart of Richard I the "Lionheart"<sup>24</sup>). Seen the low amount of archeological evidences analyzed in a scientific context, the interpretation of cultural and deontological variables influencing the selection of specific essences has never been linear and clear; plus the most of written sources need to be placed in an organic framework and discussed together with the recent findings. This paper proposes an extensive revision of archaeological, ethnobotanical and multidisciplinary data linked to the strategies of preservation applied to relics and saint's bodies in Italy, from Middle Ages to the beginning of the Modern Era. The purpose is a reinterpretation of the man-plant relationship in death and its symbolic and economic expression, as a reflection of the surrounding community.

**KEY-WORDS**

Embalming, medieval italy, archaeobotany, saints, relics.

MATTEO ASPESI, ANDREA JACOPO SALA

**I morti tra i vivi. Gli antenati tra Rinaldone e Africa sub-sahariana**

Italy Central Copper Age is characterized by what is known as Culture Rinaldone. The characteristic of this culture, known almost exclusively for funerary finds, is a complex burial practices that involves manipulation and selection of bone *post mortem*.

In the tombs, used for long periods, sometimes for almost a millennium, the buried suffered several treatments: sometimes we find bones in perfect anatomical connection, sometimes we find individuals partially manipulated. Always the complex funerary ritual was attributed to a sort of "cult for the ancestors", in the wake than assumed for other typical manifestations of this historical period.

To try to get closer to this mind kind, in spite of the differences imposed by time and space, a key may be suggested by the comparison with the realities of ethno-anthropological sub-Saharan Africa, where the “cult for the ancestors”, according to what stated by Julien Ries, is a major component of religiosity. Of particular interest may be the comparison with some burial practices such as Madagascar *Famadihana* and in general the phenomenon of “second funeral”, where the dead are reported among the living, and whose bones, in some cases, are manipulated or better overturned, as the name *Famadihana* or “overthrow of the bones”.

#### KEY-WORDS

Copper age, famadhiana, culture of rinaldone, burial practices, cult of antecessors, second funeral.

### TAVOLA ROTONDA LA DIMENSIONE SOCIALE DELLE PRATICHE FUNERARIE[?]

MIKE PARKER PEARSON

#### **Corpses, skeletons and mummies: archaeological approaches to the dead**

Funerary archaeology has developed in the last 40 years into a flourishing sub-discipline which integrates archaeological and anthropological theory with a wide variety of new and developing scientific techniques, from osteoarchaeology and ‘forensic’ archaeology to the analysis of isotopes and ancient DNA. In these four decades, archaeologists have learned to ‘read’ the residues of past funerary practices with greater sophistication, to better understand the relationships between the living and the dead, the complexities of interpreting social status from mortuary remains, and the agency of the living in manipulating the dead for their own ends. Mummification is one of those practices by which the dead may be given agency long after death; new scientific techniques now allow archaeologists to identify evidence of post-mortem bodily preservation even where those remains have long since become skeletonised through natural post-depositional processes. This chapter concludes with a case study of identifying former mummification in British Bronze Age skeletons, and with a modern-day example of an ‘active’ mummy from the author’s own institution.

#### KEY-WORDS

Funerary archaeology, processual, post-processual, social anthropology, osteoarchaeology, social status, agency, mummification, bronze age.

ROBERTO SIRIGU

#### **L’archeologia come pratica funeraria**

Etymologically, ‘archeology’ means: a talk on *arcaios* conceived as *archè*. Looking for a foundation of the present into the past. And in the past, we find the dead: all of those who came before us, and sooner or later we are destined to reach. Wherever they are now. This is what every archaeologist does – or tries to do: establish and cultivate a dialogue – the dialogue – with the dead. Conceived this way, archeology takes the form of a funeral ritual. A funeral practice through which those who recognize themselves in such practice intend to keep alive and strong the connection with (their own) dead. I will try to question myself upon this.

#### KEY-WORDS

Archaeology, dialogue, death, funerary practice, relation.

MARIANO PAVANELLO

#### **Ezene: il rito funerario nzema come messa in scena dell’ordine sociale**

The present paper deals with some social and political aspects of Akan funerals (Western Africa), with specific focus on the Nzema society. The author assumes that the aesthetic nature of the public

expressions of funerals lies particularly in the sense of order conveyed by the performances of the ceremonial cycle. Akan funerals are also peculiar manifestations of the social and political dimensions of life. The paper sets forth the thesis that funerals display the social order in so far as their organization is the reflection of the social and political structure: they are the rhetorical performance of kinship and social relations. In other words, the spatial distribution and the seating arrangements of the people who gather for mourning in the funeral ground is organized according to some principles which are consistent with the rules governing social and political structure.

#### KEY-WORDS

Africa, akan, funerals, nzema, social order.

#### ALESSANDRO GUIDI

##### **Società dei vivi, comunità dei morti: trent'anni dopo**

In 1985, in the periodical "Dialoghi di Archeologia", Bruno D'Agostino published an intriguing paper, "Società dei vivi, comunità dei morti: un rapporto difficile" (Society of the living persons, Community of the dead persons, a difficult relationship).

Here D'Agostino postulated the theory of an ideological masking of the social structure in the graveyards, a structure that a scholar can reconstruct only "decoding" the meaning of the funerary ritual.

This theoretical instance, in the same years predicated by the post-processual school, was for the first time elaborated by the historical Marxist school of Jean-Pierre Vernant; 6 years before another Italian scholar, Giovanni Colonna, published a very important paper on the VI-V century graves of ancient *Latium*, usually without furniture or with few objects, demonstrating that this form of ritual masking was due to the sumptuary laws.

We can also find historical forefathers of processual and post-processual theories in a book of Childe (1944) and in a paper of the German scholar Otto (1955).

In central Italian protohistory is evident this continuous change between periods in which the élite chooses the self-representation and others characterized by a sort of ritual isonomy.

#### KEY-WORDS

Protohistory, social structure, graveyards, grave furnitures.

#### LUCA BONDIOLI, ALESSANDRA SPERDUTI

##### ***Durch diese hohle Gasse muss er kommen: l'ineludibile strettoia della determinazione di sesso ed età alla morte nei reperti odontoscheletrici umani***

Sexing and aging human skeletons from archeological contexts represent the first, important step of the anthropological analysis, providing for basic biological parameters required to reconstruct and interpret the funerary record. Nevertheless, several issues and pitfalls seem to undermine the accuracy of such estimates, showing an over-critical trend internal to the physical anthropological studies which is not new to the discipline. Since the 1980s, a series of experimental and theoretical contributions have called into question identification and quantification methods of sexual dimorphism, better accuracy in the approximation of individual age-at-death through bones and teeth, as well as the validity of palaeodemographic inferences from cemeteries.

This paper addresses these issues by reviewing the past and current literature and proposing possible ways out through both the use of new analytical techniques, and a shift in the use and interpretation of palaeodemographic researches. Age-at death determination through sub-adult tooth histology has proven to yield more accurate estimates; use of multiple skeletal indicators, along with a probabilistic processing of raw data, could partially bypass the reference sample bias; finally, a greater standardization and sharing of analytical techniques could increase inter-observer concordance.

As largely discussed already, mortality profiles obtained from archeological skeletal samples very rarely reflect real population histories, mainly due to under- or over-representation of specific age categories in the burial grounds. Such a very common outcome forces to abandon a conventional approach in

palaeodemography. At the same time, it creates an opportunity for the pursuit of new interpretive targets. Indeed, possible deviations from expected mortality profiles – if analyzed within an in depth understanding of the historical/archeological contexts – could be interpreted as the effect of specific events or patterns of social and funerary behaviors that may have produced the sample bias.

**KEY-WORDS**

Skeletal anthropology, sex and age-at-death determination, palaeodemography.



## Indice AntArc 3-1

### La regola dell'eccezione

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

#### I SESSIONE

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

##### INTRODUZIONE E INQUADRAMENTO TEMATICO E PROBLEMATICO

VALENTINO NIZZO, La regola dell'eccezione: la morte atipica, il defunto atipico, il rito atipico.....	p. 61
---	-------

##### KEYNOTE SPEECH

FRANCESCO REMOTTI, Categorie mortuarie: “ciò che scompare”, “ciò che rimane”, “ciò che riemerge”.....	p. 69
HENRI DUDAY, Sépulture ou non-sépulture ? Sépultures “anormales” (“anormales”), morts d'accompagnement, dépôts de relégation, privation de sépulture, cadavres perdus..., ou les difficultés de la notion de norme dans l'archéologie de la Mort.....	p. 101

##### RELAZIONI

IAN GONZALES ALAÑA, Deviant burials, nécrophobie, rite liminaire: pour une normalisation sémantique et une approche systémique des gestes funéraires et mortuaires “atypiques” [con discussione online].....	p. 125
MARIA BONGHI JOVINO, Defunti atipici tra archeologia e antropologia. Questioni aperte.....	p. 131
VERA ZANONI, MASSIMO SARACINO, ELISA PEREGO, LORENZO ZAMBONI, Crossing places. Luoghi di passaggio e resti umani nella Protostoria dell'Italia nord-orientale.....	p. 145
VERA TIESLER, ERIK VELÁSQUEZ GARCÍA, Body concepts, ritualized aggression and human sacrifice among the ancient Maya.....	p. 163

##### DISCUSSIONE

Moderatori: MICHEL GRAS, MIKE PARKER PEARSON	
Interventi di: ALESSANDRO GUIDI, STEFANO VASSALLO, MARIA BONGHI JOVINO, SUSANNE MORAW, VALENTINO NIZZO, HENRY DUDAY, LORENZO ZAMBONI, MARIANGELA RUTA, PAOLA CATALANO, MICHEL GRAS.....	p. 179

##### RELAZIONI

ELSA PACCIANI, ERIKA ALBERTINI, IRENE BALDI, SILVIA GORI, LUISA QUAGLIA, Strategie di emergenza: il seppellimento in corso di una moria di durata	
---	--

imprevedibile.....	p. 189
STEFANO VASSALLO, Le sepolture dei cittadini umeresi vittime della strage del 409 a.C. ....	p. 199
GIOVANNA BELLANDI, DANIEL GAUDIO, ALESSANDRA MAZZUCCHI, Dai campi di battaglia risorgimentali alla memoria della morte “gloriosa”: il caso dell’Ossario di Custoza.....	p. 217
ÁNGEL FUENTES DOMÍNGUEZ, FILIPPO SCALISI, ÁNGEL MORA URDA, Il caso della Tahona di Uclés: “la morte atipica” durante la Guerra Civile Spagnola..	p. 233
GAËLLE GRANIER, HÉLÈNE MARINO, Cholera outbreak of the XIXth century: a potential cemetery discovered in Martigues (France).....	p. 239
GILDA BARTOLONI, ALESSANDRA PIERGROSSI, Stranieri nei campi d’urne villanoviani [con discussione online].....	p. 251
FLAVIO DE ANGELIS, CARLA CALDARINI, ROMINA MOSTICONE, WALTER PANTANO, OLGA RICKARDS, PAOLA CATALANO, L’inaspettata umanità: integrazione di un individuo “anomalo” in una comunità produttiva della Roma imperiale [con discussione online].....	p. 267
MICHELE GUIRGUIS, ROSANA PLA ORQUIN, GIAMPAOLO PIGA, Sepolture atipiche e ritualità anomale nella necropoli fenicio-punica di Monte Sirai (Carbonia, Sardegna-Italia): nuove evidenze.....	p. 273
PAOLA CATALANO, ANDREA BATTISTINI, Le deposizioni prone di epoca imperiale nel territorio di Roma.....	p. 295
ALESSANDRA SPERDUTI, LUISA MIGLIORATI, ANTONELLA PANSINI, TIZIANA SGRULLONI, PAOLA FRANCESCA ROSSI, VALENTINA VACCARI, IVANA FIORE, Differential burial treatment of newborn infants from late roman age. Children and dogs depositions at Peltuinum [con discussione online].....	p. 303
CRISTINA BASSI, VALERIA AMORETTI, ALEX FONTANA, Associated stillborn and dog burials: the uncommon case of the cemetery of Via Tommaso Gar (TN)...	p. 319
MARSHALL JOSEPH BECKER, Perinatal cemeteries and tophets in Italy: their frequency, forms, and cultural meanings.....	p. 331

## DISCUSSIONE GENERALE

Moderatori: MICHEL GRAS, MIKE PARKER PEARSON

Interventi di: MICHEL GRAS, VALENTINO NIZZO, HENRI DUDAY, GAELLE GRANIER, ALESSANDRO GUIDI, ALESSANDRA SPERDUTI, MIKE PARKER PEARSON, LUCA BONDIOLI, VALERIA AMORETTI, JULIA VIRSTA, LUISA MIGLIORATI, CLELIA PETRACCA, VERA TIESLER, FEDERICA MARIA RISO, IVANA FIORE, FILIPPO SCALISI....	p. 347
---	--------

## SESSIONE POSTER

SUSANNE MORAW, Deviant or adequate? A case study on a late antique infant cemetery.....	p. 359
FRANCESCO GHILOTTI, La reversibilità del non ritorno. Considerazioni su alcuni illogismi accadici.....	p. 369
REINE-MARIE BÉRARD, Wartime mass graves in the ancient greek world:	



history, archaeology and anthropology.....	p. 379
VICTORIA RUSSEVA, Thracian pits with human remains.....	p. 391
STEPHEN KAY, LLORENÇ ALAPONT, ROSA ALBIACH, Investigating the archaeology of death at Pompeii. The necropolis and fugitives of the Nolan Gate.....	p. 413
PAOLA PAGANO, La morte atipica attraverso le testimonianze epigrafiche del mondo romano.....	p. 425
ALESSANDRO CANCI, CECILIA ROSSI, Una “sepoltura” atipica in contesto rurale di età tardo-romana: l’inumazione in procubitus di Massaù di Villabartolomea (Verona). Dall’analisi interdisciplinare all’interpretazione della devianza.....	p. 433
ALESSANDRA GUARI, Sepolture anomale nelle tombe del BA I-III di Tell es-Sultan/Gerico (scavi J. Garstang).....	p. 449
IAN GONZALEZ ALAÑA, La «défunte aux entraves»: le rite nécrophobique et l’approche systémique des pratiques funéraires et mortuaires liées aux tombes hors norme.....	p. 461
CHIARA PILO, Un possibile “iettatore” nella necropoli di Mitza de Siddi ad Ortacesus (CA) in Sardegna.....	p. 463
PHILIPPE PERGOLA, STEFANO ROASCIO, ELENA DELLÙ, Esorcizzare la paura della morte in età medievale. Una sepoltura prona da San Calocero di Albenga (SV).....	p. 477
MARIE DE JONGHE, SOLENN DE LARMINAT, À propos d’un cas de procubitus du VIIe s. av. n. è. dans la nécropole phénicienne d’Utique (Tunisie).....	p. 491
SERENA VIVA, Un caso di sepoltura atipica dal sito archeologico medievale di San Genesio (San Miniato, PI).....	p. 507
SOLENN DE LARMINAT, CORINNE ROUSSE, FABRIZIO ALESSANDRO TERRIZZI, Un contexte funéraire atypique de la fin du XIIIe s. dans le complexe artisanal romain de Loron (Croatie): trésor monétaire et étude archéo-anthropologique.....	p. 517

**DISCUSSIONE ONLINE SESSIONE POSTER**

Interventi di: ANTONIO FORNACIARI, ELENA DELLÙ.....	p. 531
---	--------

**ABSTRACTS E KEYWORDS**

<b>RELAZIONI</b> .....	p. 533
<b>SESSIONE POSTER</b> .....	p. 538



## Indice AntArc 3-2

### Corpi, relazioni e azioni: il paesaggio del rito

VALENTINO NIZZO, Archeologia è [sic!] antropologia della morte:

introduzione al convegno.....p.	15
Programma del convegno.....p.	43
Abbreviazioni e norme bibliografiche.....p.	57

## II SESSIONE

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

#### INTRODUZIONE E INQUADRAMENTO TEMATICO E PROBLEMATICO

VALENTINO NIZZO, <i>The social life cycle of bodies and things</i> : ricomporre e ripensare la realtà rituale e quella sociale tra <i>material engagement</i> , <i>enchainment</i> e <i>actor network theory</i> .....p.	63
--	----

#### KEYNOTE SPEECH

CHRIS FOWLER, Personhood, the life course and mortuary practices in Mesolithic, Neolithic and Chalcolithic Europe.....p.	83
UGO FABIETTI, Legami di vita, legami di morte. Oggetti, corpi e immagini nella pratica funeraria.....p.	121

#### RELAZIONI

VALERIA BELLOMIA, IVANA FIORE, Più che umano: palingenesi dell'osso umano come strumento per accompagnare la morte. L'omichicāhuaztli mesoamericano.....p.	141
PIETRO SCARDUELLI, Nutrire gli ospiti per nutrire i defunti: doni e offerte nei riti funerari dei Toraja e dei Tlingit [con discussione online].....p.	159
MAURO GERACI, Prometeismo e morte nell'Albania comunista. Riti dell'immortalità o dell'annullamento in Enver Hoxha e Musine Kokalari.....p.	173
LUCA BASILE, CLAUDE POUZADOUX, Società ed ideologia funeraria ad arpi nel IV sec. a. C.: il sistema di interazioni tra uomini e prodotti culturali nelle necropoli dell'ONC 28 e 35.....p.	189
SIMONA CAROSI, CARLO REGOLI, Esaltare l'individuo, frammentare gli individui. Alcune attestazioni rituali dall'Area C della necropoli dell'Osteria di Vulci.....p.	213
CATERINA GIOSTRA, Rompere e distribuire sulle tombe longobarde: le cinture come veicolo di conservazione della memoria e di trasmissione dello <i>status</i> .....p.	225
MAURO PUDDU, Identità precarie e pratiche funerarie creative nella Sardegna di Età Romana: studio postcoloniale della cultura materiale come	

continuum semiotico.....	p. 233
ANDRÉIA MARTINS, The virtual wake in Brazil. The unknown stranger as a vector for the online discussion of death and dying.....	p. 245
PETIA GEORGIEVA, VICTORIA RUSSEVA, Human skull roundels—powers and abilities of the dead, preserved in bone fragments [con discussione online]....	p. 249

## DISCUSSIONE SESSIONE II

Moderatori: CHRISTOPHER SMITH, MARIANO PAVANELLO

Interventi di: CHRISTOPHER SMITH, MARIANO PAVANELLO, MAURO PUDDU, VALENTINO NIZZO, PAOLA NEGRI SCAFA, CHRIS FOWLER, MIKE PARKER PEARSON, PIETRO SCARDUELLI, LUCA BASILE, MAURO GERACI, JULIA SANDRA VIRSTA.....	p. 273
---	--------

## SESSIONE POSTER

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

DANIELA COSTANZO, Eccezione rituale, “partibilità” e “oggettificazione” del corpo, strategie per definire un’identità. Il caso della tomba 93 di San Montano, Pithecusa.....	p. 285
DANIELA FARDELLA, Lo <i>stamnos</i> come “metafora plastica” della corporeità umana nelle sepolture a incinerazione di area frentana meridionale.....	p. 303
PAOLA NEGRI SCAFA, Cose e persone di fronte alla morte: la testimonianza della documentazione legale mesopotamica in Nuzi, a est del Tigri.....	p. 313
MARIA ANTONIETTA IANNELLI, SERENELLA SCALA, Ritualità funeraria e specificità sociale: la necropoli di Picarielli, Salerno.....	p. 321
SÉGOLÈNE MAUDET, Les objets d’une tombe et leurs réseaux: l’exemple du mobilier de la tombe 159 de Pithécusses.....	p. 331
LUCIANO ALTOMARE, Costruzione e rappresentazione della stratificazione sociale nelle necropoli enotrie di Francavilla Marittima e Amendolara.....	p. 339
LUCA SCALCO, L’altare funerario di <i>Papias</i> e “famiglia” tra affettività e riformulazione del ruolo sociale del committente.....	p. 351

## III SESSIONE

### LA POETICA DELLE EMOZIONI: PERFORMANCE E PAESAGGIO RITUALE

#### INTRODUZIONE E INQUADRAMENTO TEMATICO E PROBLEMATICO

VALENTINO NIZZO, La poetica delle emozioni: <i>performance</i> e paesaggio rituale.....	p. 367
---	--------

#### KEYNOTE SPEECH

ANDREA CARDARELLI, La necropoli della Terramara di Casinalbo (Modena). Forme dell’organizzazione sociale e paesaggio rituale.....	p. 375
CHIARA PUSSETTI, Cantare la morte. Per un’antropologia che spezza i cuori.....	p. 403

## RELAZIONI

- MONICA RICCIARDI, LEONARDO DI BLASI, ISABELLA BUCCI, HENRI DUDAY, CARLA CALDARINI, STEFANIA DI GIANNANTONIO, I sepolcri della ‘piazzola di Alcimo’: aspetti del rituale funerario nella necropoli della *via Triumphalis* (Stato Città del Vaticano).....p. 435
- LUCIA ALBERTI, Emotional landscapes: vedere o non vedere, respirare o non respirare nel paesaggio funerario di Cnosso del II millennio a.C. [con discussione online].....p. 459
- NUCCIA NEGRONI CATAACCHIO, Paesaggi cerimoniali funerari protostorici nella valle del fiume Fiora (province di Grosseto e Viterbo).....p. 487
- CARMELO RIZZO, Il dialogo oltre la morte. Spazi funerari e ritualità ctonie a Pontecagnano in un contesto sociale di integrazioni e differenze.....p. 503
- FEDERICA MANFREDI, Note di campo sull’elaborazione del lutto nell’Italia contemporanea: riflessione sui tatuaggi commemorativi e ipotesi di auto-poiesi.....p. 525
- ELISABETTA DALL’Ò, “Du berceau à la tombe”. Tra riti dei vivi e riti dei morti: i contributi di Van Genep e Cravel sul curioso caso del *libera me* nella messa di matrimonio valdostana.....p. 535
- GIANFRANCO SPITILLI, La signora dei santi e dei morti: Giannina Malaspina cantastorie.....p. 545
- ROBERTA SALIBRA, Frammentazione rituale nella necropoli di Passo Marinaro.....p. 567
- FULVIO COLETTI, ANNA BUCCELLATO, *Silicernium e parentalia*. Nuovi dati sul banchetto nelle feste in onore dei morti: strutture, vasellame e resti alimentari dalle necropoli del suburbio romano [con discussione online].....p. 585

## DISCUSSIONE SESSIONE III

Moderatori: ALESSANDRO GUIDI, HENRI DUDAY

Interventi di: ALESSANDRO GUIDI, HENRI DUDAY, MONICA RICCIARDI,

ANDREA CARDARELLI, VALENTINO NIZZO, CHIARA GEMMA PUSSETTI,

LUCIA ALBERTI, NUCCIA NEGRONI CATAACCHIO, CLARA STEVANATO,

ALESSIO DE CRISTOFARO, FEDERICA MANFREDI.....p. 607

## SESSIONE POSTER

### LA POETICA DELLE EMOZIONI: PERFORMANCE E PAESAGGIO RITUALE

- CLELIA PETRACCA, La gestualità femminile nei riti funerari in Grecia tra VIII e VI sec. A.C. Il dolore femminile tra letteratura e iconografia.....p. 623
- SONIA MODICA, Paesaggio sonoro e rituale funerario: al confine tra natura, cultura e spiritualità.....p. 631
- ANGELA BELLIA, Musica e morte nell’iconografia delle ceramiche attiche: considerazioni sul cratere della tomba 949 dalla necropoli greca di Akragas (V sec. a.C.).....p. 639

FRANCESCA LAI, <i>Genita Mana</i> . Ambivalenza e liminarità della morte in associazione al genere femminile nell'antica Roma.....	p. 643
ELENA CASTILLO RAMÍREZ, La musica come chiave del contagio emozionale nei cortei funebri imperiali.....	p. 649
CLARA STEVANATO, La morte degli animali d'affezione nel mondo romano: per una zoepigrafia tra ritualità e sentimento.....	p. 661
SIMONA DALSOGLIO, L'analisi spaziale degli oggetti nelle sepolture per la ricostruzione del rituale funerario: il caso delle cremazioni protogeometriche del Kerameikos di Atene.....	p. 677
SABRINA BATINO, Oltre la soglia a veglia del defunto. Per una interpretazione delle <i>oinochoai</i> figurate in bucchero nella tomba etrusca arcaica di Villastrada.....	p. 687
LUCINA GIACOPINI, ROMINA MOSTICONE, GIANDOMENICO PONTICELLI, Paesaggio funerario Medievale. Sepolture privilegiate e pratiche funerarie.....	p. 701
GAËLLE GRANIER, ALEXIA LATTARD, FLORENCE MOCCI, TITIEN BARTETTE, CARINE CENZON-SALVAYRE, CÉLINE HUGUET, The Role of a funerary space in the construction of a ritual landscape: the domainal necropolis of Richeaume XIII, near Aquae Sextiae (France).....	p. 713
MARCO BALDI, Verso la deificazione del sovrano: la ritualità funeraria nella Nubia meroitica.....	p. 723
GIULIA PEDRUCCI, L'ambiguità del latte, bevanda dei morti nel mondo greco...p.	735
STEFANIA PARADISO, Tracce di un rituale: la libagione come nutrimento dei morti.....	p. 741
FEDERICA MARIA RISO, DONATO LABATE, ROSSELLA RINALDI, MARTA BANDINI MAZZANTI, GIOVANNA BOSI, Primi dati sulle offerte vegetali della necropoli romana dell'area archeologica Novi Sad a Modena.....	p. 759
ANAMARIJA KURILIĆ, ZRINKA SERVENTI, The Caska Necropolis – Exceptions, Rituals and “Deathscapes”.....	p. 765
GIOVANNA MONTEVECCHI, Ravenna crocevia di popoli. Ritualità funeraria nelle necropoli di età imperiale romana.....	p. 779

#### **DISCUSSIONE ONLINE SESSIONE POSTER**

##### **LA POETICA DELLE EMOZIONI: PERFORMANCE E PAESAGGIO RITUALE**

Interventi di: EUGENIO FANTUSATI, ANTONIO FORNACIARI, CLELIA PETRACCA, LUIGI QUATTROCCHI, GIULIA PEDRUCCI, SERGIO DEL FERRO, SARAH LIBERATI, CLARA STEVANATO, CHIARA DELLA VALLE, LUCA SCALCO, FRANCESCA LAI.....	p. 793
---	--------

#### **ABSTRACTS E KEYWORDS**

<b>RELAZIONI II SESSIONE</b> .....	p. 799
<b>POSTER II SESSIONE</b> .....	p. 802
<b>RELAZIONI III SESSIONE</b> .....	p. 804
<b>POSTER III SESSIONE</b> .....	p. 808







La morte è l'unica esperienza della vita che coinvolge ineluttabilmente tutti ma che tutti possono conoscere solo attraverso l'esperienza degli altri, come ha colto efficacemente Pirandello: «*I vivi credono di piangere i loro morti e invece piangono una loro morte, una loro realtà che non è più nel sentimento di quelli che se ne sono andati*». L'antropologia ha codificato nella forma concettuale del rito di passaggio quanto gli antichi avevano già esemplificato attraverso la metafora del viaggio e della transizione. I momenti e gli atti che ruotano intorno alla morte, per la sua condizione di assoluta liminarietà, costituiscono dunque il fulcro di un'esperienza collettiva e il tramite necessario per il superamento di quella soglia (*limes*) che ci permette di transitare da una condizione che *non è più* a una nuova dimensione, variamente concepita da cultura a cultura. In questo senso la morte è per eccellenza la metafora del confine; di un "limite" che, paradossalmente, viene raggiunto solo nel momento in cui *non siamo più* e, dunque, non possiamo più raccontarlo. E, in quanto tale, un confine contribuisce a codificare e rafforzare – fittiziamente – l'"identità" delle realtà che vivono ai suoi margini. Anche per questo, la morte può contribuire a definire l'idea e la percezione dell'"identità" che ciascuno di "noi" (singolarmente e/o collettivamente) si attribuisce, poiché è il culmine – naturale o meno – di un'esistenza e, al tempo stesso, l'atto estremo dell'esperienza terrena. È l'unica storia che non possiamo raccontare ma è anche quella attraverso la quale gli altri possono raccontare noi stessi o la percezione che, pirandellianamente, essi hanno avuto della nostra "realtà" o, meglio, di se stessi attraverso la nostra "realtà". Ma la morte, ovviamente, è anche un atto biologico, nel corso del quale il cadavere subisce una metamorfosi che lo fa transitare dalla dimensione corporea a quella minerale, tornando materia, in un processo che può essere alterato casualmente e/o intenzionalmente dalla natura e dalla cultura, dando luogo a pratiche rituali e/o culturali di ricodifica simbolica della nostra essenza terrena, anch'esse variabili da società a società in relazione alla percezione che ciascuna di esse può avere della dialettica tra vita e morte e tra morte e ciò che si suppone ne segua.

La terza edizione del convegno di *Antropologia e Archeologia a Confronto* ha inteso affrontare queste complesse problematiche, cercando di offrire una panoramica dei più fruttuosi approcci teoretici e delle più aggiornate metodologie d'indagine messe in campo dall'antropologia culturale, dall'archeologia, dalla bioarcheologia e dall'archeotomatologia per cogliere l'essenza di questa frontiera; per decrittare il linguaggio di gesti, segni, sentimenti, riti, paure ed emozioni che contribuiscono a definirla; come sempre con l'ambizione gianiforme di guardare al passato per cogliere l'essenza del nostro presente.

*VOL. 1: La regola dell'eccezione*

*VOL. 2: Corpi, relazioni e azioni: il paesaggio del rito*

*VOL. 3: Costruzione e decostruzione del sociale*

*Valentino Nizzo*: Archeologo senza frontiere (Todi 1975). Da maggio 2017, in seguito a una selezione internazionale, dirige il Museo Nazionale Etrusco di Villa Giulia a Roma. Dal 2010 è stato funzionario archeologo presso la Soprintendenza Archeologia dell'Emilia Romagna e dal 2015 presso la Direzione generale Musei come responsabile della promozione, comunicazione e accessibilità culturale del sistema museale nazionale. Ha conseguito il PhD in Etruscologia presso la "Sapienza" Università di Roma e il Post-dottorato presso l'Istituto Italiano di Scienze Umane di Firenze pubblicandone i risultati nel volume *Archeologia e antropologia della Morte: storia di un'idea* (Edipuglia, Bari, 2015) da cui ha tratto ispirazione il presente convegno. È ideatore e direttore scientifico della Collana: *Antropologia e Archeologia a Confronto* edita dalla E.S.S. Editorial Service System per la Fondazione Dià Cultura.

€ 40,00



ISBN 978-88-8444-183-6



9 788884 441836