

L'ARCHEOLOGIA DELLA MORTE IN ILLIRIA E IN EPIRO

CONTESTI, RITUALITÀ E IMMAGINI
TRA ETÀ ELLENISTICA E ROMANA

a cura di Giuseppe Lepore e Belisa Muka

Atti del Convegno Internazionale, Tirana 16-18 dicembre 2019
Accademia delle Scienze



EDIZIONI QUASAR



STUDI FENICHIOTI

*Collana collegata alla Missione Archeologica italo-albanese di Phoinike, attiva dal 2000
e cofinanziata dal Ministero degli Affari Esteri della Repubblica Italiana
e dall'Alma Mater Studiorum – Università di Bologna*

Anno di fondazione: 2020



ALMA MATER STUDIORUM
UNIVERSITÀ DI BOLOGNA

In copertina: Phoinike, necropoli meridionale: tomba n. II (scavi 2001)

ISBN 978-88-5491-122-2

© Roma 2020, Autori e Edizioni Quasar di S. Tognon

Edizioni Quasar di Severino Tognon
via Ajaccio 41-43, I-00198 Roma
tel. 0685358444, fax 0685833591
www.edizioniquasar.it
per ordini e informazioni: qn@edizioniquasar.it

Tutti i diritti sono riservati/All rights reserved

L'ARCHEOLOGIA DELLA MORTE IN ILLIRIA E IN EPIRO

CONTESTI, RITUALITÀ E IMMAGINI TRA ETÀ ELLENISTICA E ROMANA

a cura di Giuseppe Lepore e Belisa Muka

Atti del Convegno Internazionale, Tirana 16-18 dicembre 2019
Accademia delle Scienze

EDIZIONI QUASAR

INDICE

Sh. Gjongecaj, <i>Introduzione</i>	p. II
B. Muka, <i>Questions related to the "Archaeology of Death" in Albania</i>	15
G. Lepore, <i>Le ragioni di un Convegno</i>	23

L'Iliria

F. Bièvre-Perrin, <i>A group of red figure vases from Apollonia of Illyria: between imitation and innovation.</i>	31
N. Ceka – O. Ceka, <i>A Gate to Eternity. Naiskos Stelai in Apollonia and in its Hinterland</i>	45
E. Shehi – B. Shkodra-Rrugia – M. Koçi, <i>Retrospect in urban necropoleis of Epidamne-Dyrrachion: topography, chronology and funerary rituals</i>	69
L.M. Caliò – G. Raimondi, <i>Tombe "eccellenti" e infrastrutture urbane. Problemi di topografia funeraria.</i>	89
S. Veseli, <i>Uno sguardo sul riutilizzo dei tumuli in Albania durante il periodo romano e tardoromano. Il caso di studio del Tumulo n. 1 di Burrel (Mat, Albania)</i>	115
M. Koçollari, <i>La tomba monumentale di Persqop. L'importanza dell'analisi dei dati rilevati per la definizione del ruolo dell'insediamento nell'età ellenistica.</i>	131
E. Kalaja-Hajdari, <i>Recent Epigraphic Findings in Kosova</i>	145

L'Epiro

R. Perna, Y.A. Marano, <i>Insedimento e modelli funerari della valle del Drino</i>	155
--	-----

D. Çondi, <i>Varret monumentale antike në luginën e Drinos në Kaoni</i>	167
O. Gilkes, <i>Monumental Burial and Commemoration at Roman Butrint</i>	185
G. Lepore, <i>Phoinike: una necropoli tra “Ellenizzazione” e “Romanizzazione”</i>	209
A. Gamberini, <i>Vasi per i vivi, vasi per i morti nell’Epiro ellenistico-romano</i>	239
L. Usai, <i>Il rito della cremazione a Phoinike</i>	261
G. Pliakou – K. Lazari – A. Tzortzatou – V. Lamprou, <i>Burial Practices in Thesprotia During the Hellenistic and Roman Period</i>	277
I. Katsadima, <i>The grave stelai of Cassopaia (NW Greece) and its surroundings</i>	293
V.N. Papadopoulou – A. Aggeli – T. Kontogianni – V. Kapopoulos, <i>The Western Necropolis of Ambracia: the new finds</i>	305
V. Antoniadis, <i>Nicopolitan tombstones and altars across the Roman Empire and the search for an elusive colony</i>	317
Magna Grecia, Sicilia, Adriatico	
S. De Caro – A. Serritella, <i>Le necropoli di età ellenistica dalla Valle del Sarno nel quadro del mondo campano</i>	329
C. De Mitri, <i>Echi da altre sponde. Attestazioni funerarie non omologate nel Salento ellenistico (fine IV - inizi I sec. a.C.)</i>	341
V. Caminnci, <i>Il rito e la morte nella Sicilia ellenistica: inquadramento generale</i>	357
M.L. Rizzo, <i>Poseidonia: la necropoli della Licinella</i>	367
P. Munzi – C. Pouzadoux – A. Santoriello – I.M. Muntoni – L. Basile – G. Correale – L. Fornaciari – Ma. Leone – S. Patete – G. Sachau-Carcel – V. Soldani, <i>Archeologia della morte in Daunia: nuovi dati dalle necropoli di Arpi tra topografia, tipologia e pratiche funerarie</i>	379
E. Giorgi, <i>Le necropoli di Suasa. La cultura funeraria di un centro minore dell’ager Gallicus</i>	409

Poster

- B. Toçi, *Il riuso degli spolia nei contesti funerari di Durazzo durante il periodo romano* 437
- B. Muka – M. Heinzelmann – A. Schröder, *Hellenistic necropoleis of the Illyrian settlement in Dimal: topography, chronology and funerary practices* 447
- K. Çipa – M. Meshini – U. Tota, *From Clandestine Excavations to the Documentation of a Cemetery: The Case of the Cemetery and the Tumulus of Himara* 459
- N. Aleotti – F. Pizzimenti, *Le necropoli ellenistiche e romane di Butrinto: nuove considerazioni sui materiali e sul cosiddetto Colombarium rinvenuti da Luigi Maria Ugolini negli anni Venti del Novecento* 467
- V.N. Papadopoulou – I. Papalexis – V. Kapopoulos – A. Vasios, *The Western Necropolis of Ambracia: significance and enhancement* 483
- T. Kyrkou, *Eternal Remains: Gold Funerary Offerings from the Southwest Cemetery of Ambracia (I. Theodorou plot, Kommenou street)* 491
- E. Vasileiou, *Looking After Dead Children in Hellenistic Molossia (Central Epirus)* 509
- Y. Faklari, *Grave stele of a gladiator from Nicopolis* 519
- F. Meo, *Al di là del mare: l'ideologia funeraria in Messapia tra IV e I secolo a.C.* 525
- J. Menga, *Il rapporto tra forma e iconografia: il caso delle pelikai-cinerario* . 545

Conclusioni

- J.-L. Lamboley, *Pour une conclusion : des morts enterrés à la mort historicisée* 559
- V. Nizzo, *Riflessioni conclusive a margine del convegno sull'archeologia della morte in Illiria ed Epiro* 565

Valentino Nizzo

RIFLESSIONI CONCLUSIVE A MARGINE DEL CONVEGNO SULL'ARCHEOLOGIA DELLA MORTE IN ILLIRIA ED EPIRO¹

Audaces fortuna iuvat

Vorrei cominciare il mio intervento unendomi a quanto è stato appena detto per ringraziare i colleghi e gli amici albanesi che si sono prodigati nei nostri riguardi nonostante la tragedia che ha colpito nei giorni scorsi questo splendido Paese e vorrei farlo con un gesto rituale collettivo: un applauso!

Con questo applauso vorrei anche sottolineare l'incoscienza degli organizzatori nell'affidare a un non-specialista di "cose" illiriche e di archeologia albanese le conclusioni di questo importante congresso. Un atto di incoscienza che, altrettanto incoscientemente, ho accettato e che mi ha dato l'opportunità di conoscere una realtà estremamente stimolante che, confermando quanto è stato già detto da molti colleghi prima di me, mi sembra di poter dire stia raggiungendo uno dei suoi punti più alti, anche grazie al grande lavoro interdisciplinare che è stato compiuto con l'edizione delle necropoli di *Phoinike*². Il volume di Muka e Lepore, infatti, consente finalmente di avviare un serio percorso di ricontestualizzazione di questo fondamentale sepolcreto nella più complessa dimensione critica dell'archeologia e dell'antropologia – fisica ma anche culturale – della morte, offrendo alla comunità scientifica quella che è indubbiamente una chiave di lettura fondamentale per la comprensione di processi storici di *lunga durata*, nel senso braudeliano del termine, e un prezioso strumento di analisi e di confronto con le altre fonti documentarie disponibili per l'ambito in esame e le regioni limitrofe.

¹ Quasi ogni convegno presuppone un corollario di occasioni ufficiose di confronto e dialogo la cui preziosità non è inferiore rispetto a quella ufficiale, sia per il contesto disteso e simposiaco sia per la qualità degli interlocutori. Posso dire, dunque, di aver imparato moltissimo non solo in sede congressuale ma anche al di fuori di essa, praticamente in ogni istante del breve soggiorno albanese, dall'arrivo all'attesa in aeroporto. Sono pertanto grato agli organizzatori e agli ospiti albanesi non soltanto per la fiducia con la quale mi hanno affidato l'arduo compito di tracciare delle riflessioni conclusive ma anche per quanto hanno generosamente saputo insegnarmi riguardo una realtà di cui non mi ero mai direttamente occupato. Per questo mi sento in dovere di ringraziare tutti i partecipanti e, in particolare, Beppe Lepore, Enrico Giorgi, Anna Gamberini, Licia Usai, Mirela Koçollari, Francesco Meo, Valentina Caminneci, Carlo De Mitri e i molti altri che hanno contribuito in quei tre giorni di dicembre a stimolare la mia curiosità. Il testo che segue è un adattamento e un ampliamento del discorso pronunciato in sede congressuale. Si è pertanto cercato di conservarne per quanto possibile il contenuto e la forma, precisando e approfondendo alcuni concetti per renderne, si spera, più chiaro e accessibile il significato.

² LEPORE, MUKA 2018.

Come abbiamo potuto vedere e apprezzare ancor di più alla luce del dibattito di questi giorni, si tratta di un'impresa ambiziosa e, in quanto tale, va anch'essa ricondotta entro una cornice di lucida incoscienza. Come evidenziava poco fa nel suo intervento il professor Lamboley, gli archeologi sono soliti occuparsi di ambiti culturali e geografici relativamente circoscritti, caratterizzati da evidenze materiali tendenzialmente affini e, in quanto tali, assoggettabili a processi più o meno efficaci di categorizzazione, in grado di evidenziarne i tratti omogenei e le somiglianze (tecniche, morfologiche, stilistiche ecc.) e di organizzarle entro una cornice temporale e, per quanto possibile, storica. In questa capacità di individuare *confronti* ed elaborare classificazioni l'archeologia ha da tempo riconosciuto uno dei suoi strumenti più efficaci e raffinati. Le difficoltà maggiori, tuttavia, emergono nel momento in cui l'attenzione si distoglie dalle analogie, prova a elevarsi al di sopra della sfera del tangibile e si concentra sulle *differenze*, per individuare la natura e spiegarne la possibile causa. Le differenze più significative, sia nella dimensione materiale che in quella immateriale dei processi culturali, si possono cogliere prevalentemente nella *lunga durata*, laddove le complesse dinamiche di trasformazione della realtà risultano senza dubbio meno legate alla *fatalità* e sono più plausibilmente riconducibili a *fattori storici*.

Si è citato in precedenza molto opportunamente il volume *Corrupting sea* nel quale il Mediterraneo appare evocativamente come un mare che *corrompe* e *confonde* quanti su di esso si affacciano³. Tale prospettiva risulta quanto mai opportuna anche ai nostri giorni e offre un'immagine molto efficace di una realtà pulsante, da alcuni ancora erroneamente percepita come frontiera ma che in realtà, nel suo essere al tempo stesso luogo di vita, di morte, di confronti e di conflitti, è un motore inestinguibile per la metabolizzazione di processi culturali complessi; uno "stagno", nel senso platonico del termine, destinato a rimanere per sempre palpitante e vitale.

L'Adriatico, naturalmente, ancor di più corrisponde a questa immagine dinamica e lo studio contestuale delle genti che su di esso gravitavano ci dovrebbe spingere a privilegiare una prospettiva di insieme e a superare il seppur fondamentale approccio alla cultura materiale come chiave di lettura preferenziale nella ricostruzione storica di una data civiltà per consentirci di spingere lo sguardo dalle "cose" che possono comporre un contesto funerario alla loro dimensione immateriale, fatta di relazioni, gesti, emozioni, rituali, credenze e messaggi simbolici che possono coinvolgere, a vario livello, oggetti, persone e "corpi oggettificati" come i cadaveri. La ricostruzione di tali codici, delle loro molteplici stratificazioni e dei vari possibili agenti coinvolti nella produzione di quello che, a tutti gli effetti, costituisce un "messaggio non verbale"⁴ (fig. 1), può accomunare tale tipo di approccio

³ HORDEN, PURCELL 2000.

⁴ NIZZO 2017, NIZZO 2018g, pp. 18-21, fig. 5.

Il modello della comunicazione verbale nella sua trasposizione funeraria

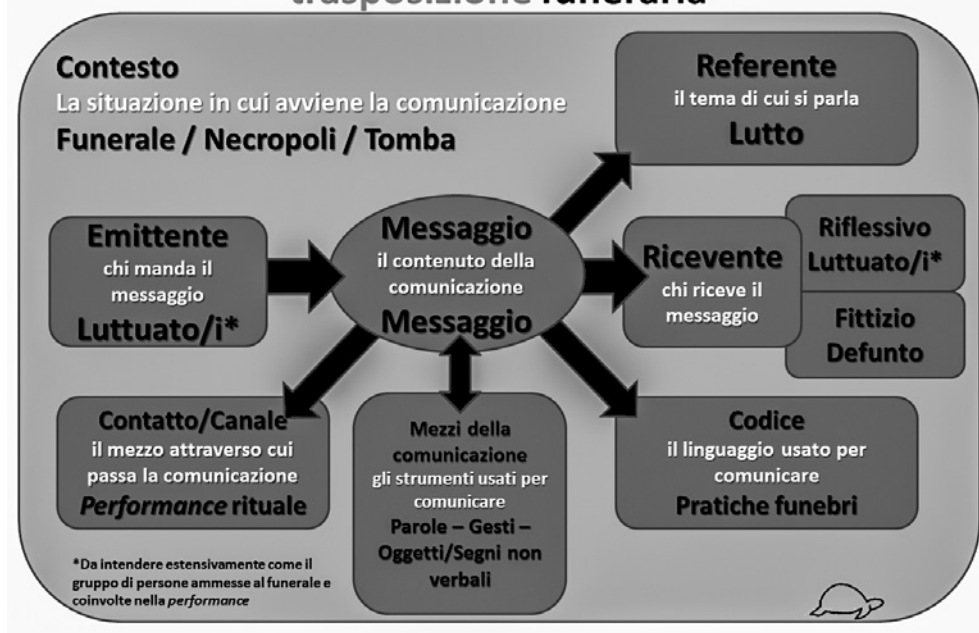


Fig. 1. Il modello della comunicazione verbale teorizzato dal linguista Roman Jakobson (in rosso), integrato e tralato nella dimensione funeraria (in nero) così come può essere colta attraverso la documentazione archeologica e la sua interpretazione (ideazione ed elaborazione V. Nizzo, con semplificazioni, da NIZZO 2018g, fig. 5)

a quello di un linguista, purché questi abbia nella sua *cassetta degli attrezzi* gli strumenti propri dell'archeologia, dell'archeotomatologia⁵ e dell'antropologia culturale.

Per spiegare meglio ciò a cui alludo, provo a riportarvi col pensiero all'applauso che, all'inizio di questo mio intervento, vi ho invitato a dedicare ai nostri ospiti e che, per la sua effimera consistenza sonora e per il suo significato simbolico concettualmente condiviso, è quanto di più immateriale possa essere immaginato. Come forse avrete notato, nell'introdurlo l'ho infatti definito: "un gesto rituale collettivo". Come di fatto è. Noi ne comprendiamo il significato ma, naturalmente, è impossibile ricostruirlo archeologicamente nella sua fattualità operativa e nella sua realtà episodica⁶.

5 DUDAY 2006, DUDAY 2011.

6 Queste ultime specifiche sono essenziali per il nostro discorso e sono volte a distinguere l'approccio metodologico proprio dell'archeologia e delle discipline ad essa correlate da quello caratteristico della cosiddetta antropologia del mondo antico che, soffermando prevalentemente la sua attenzione su fonti di tipo iconografico, epigrafico e letterario, può tendere a ricostruire un sistema simbolico e comportamentale a partire da informazioni senza dubbio valide ed etnocentricamente pertinenti sebbene la loro veridicità non possa essere a nostro avviso estesa automaticamente e diacronicamente a tutta la realtà oggetto di studio. Per essere ancora più espliciti: se è vero che una rondine non fa primavera, una o più immagini e/o testi letterari non possono di per sé essere sufficienti a dar conto di ogni situazione, soprattutto per contesti complessi come quelli funerari nei quali il numero e le ragioni degli attori coinvolti sono tali da poter innescare una costante (ri-)negoiazione dei filtri simbolici e del loro valore collettivo. Pertanto, almeno nel caso in esame, le fonti letterarie, epigrafiche e iconografiche da tenere preferenzialmente in considerazione è auspicabile che siano quelle proprie degli ambiti culturali oggetto di esame e coeve alla documentazione archeologica oggetto di specifica osservazione. Le fonti e i modelli esterni, purché culturalmente e cronologicamente affini, costituiscono certamente un ottimo materiale di confronto ma vanno utilizzati sempre con grande cautela nel caso in cui ci si fondi su di essi per sanare le possibili lacune della documentazione. Il rischio che si corre, infatti, è quello di proiettare una visione parziale e/o preconcepita sulla realtà oggetto di studio, delineandone i contorni con strumenti che rischiano di appianarne le differenze o di deviarne comparativisticamente l'interpretazione. Sulle problematiche del confronto analogico e sui metodi di osservazione dell'*altro*, l'antropologia culturale ha sviluppato soprattutto a partire dagli

Eppure è un momento nel quale abbiamo condiviso emozioni, sensazioni e un messaggio comune che ci ha permesso di esprimerci all'unisono superando possibili barriere di tipo linguistico, etnico, sociale, di genere o, in una accezione ancora più ampia, *identitarie*.

L'idea della prevalente dimensione immateriale della *lunga durata* può essere dunque, almeno a mio avviso, bene espressa da questo esempio nel quale un semplice gesto come un applauso rivela la sua importanza anche attraverso la sua intensità, la sua trasversalità e la sua comprensibilità, purché si sia capaci di afferrarlo e ricostruirlo a distanza di decenni o di secoli.

Landscapes e Deathscapes

Poste tali sommarie premesse, prendo dunque le mosse in modo volutamente provocatorio dall'ultima relazione, quella di Enrico Giorgi. Fra le tante immagini Enrico ne ha mostrate molte che rendono bene l'idea di quello che dovrebbe essere sempre l'obiettivo principale di quanti hanno l'opportunità di scavare una sepoltura o un'intera necropoli: la documentazione scrupolosa e puntuale del *paesaggio funerario*⁷ che circonda non solo la singola tomba ma anche lo *spazio rituale collettivo* più ampio in cui essa solitamente si iscrive, dato per accertato – naturalmente – il suo carattere intenzionale e la sua effettiva destinazione cimiteriale⁸.

Siamo tutti consapevoli – almeno per inevitabile esperienza personale – che la *vitalità* di un contesto funerario non si estingue con il seppellimento del defunto ma perdura consapevolmente almeno finché si conserva la memoria della sua identità e può estendersi ben al di là di essa qualora la connotazione “sacrale” del contesto in cui si inserisce continui ad essere percepita nel tempo, per fattori religiosi più o meno direttamente legati al culto e al rispetto dei morti. Eppure, nonostante questo, solo in rari casi l'indagine archeologica ha saputo dedicarsi alla ricostruzione dettagliata delle

anni Settanta del XX secolo una riflessione critica estremamente efficace (NIZZO 2015, *ad indicem* s.v. comparazione / analogia etnografica) che solo in parte è stata recepita dagli antichisti, spesso abituati a concepire il proprio campo di studio come un insieme culturalmente coerente nel quale è lecito combinare Omero con Luciano, Esiodo con Tzetze, Erodoto con Giovanni Lido. Come ritengo anche questo convegno dimostri, almeno per quanto concerne la sfera funeraria, l'archeologia può offrire gli strumenti più efficaci per affinare i metodi e restituire una visione della realtà certamente più frammentata e discontinua ma, almeno, maggiormente corrispondente alla sua effettiva complessità anche perché alla sua formazione possono aver contribuito in modo significativo soggetti – come ad esempio le donne – il cui accesso a quelle forme di comunicazione destinate a maggiore sopravvivenza era inevitabilmente limitato – se non del tutto negato – nel mondo antico.

⁷ Ben discussa in un ampio e approfondito capitolo del volume su Phoinike: G. LEPORE, in LEPORE, MUKA 2018, pp. 167-225. Sulla questione cfr. i vari contributi editi in NIZZO 2018b.

⁸ Aspetto, quest'ultimo, che è bene ricordarlo, non va mai dato per scontato e va anzi sempre sottoposto a un esame preventivo volto ad accertare il carattere funerario della deposizione escludendo possibilità alternative (ma comunque teoricamente valide) come l'occultamento/smaltimento del cadavere, il suo abbandono colposo o volontario o il suo seppellimento meccanico senza particolari fini di culto, come spesso avviene per circostanze legate a omicidi, sacrifici, punizioni capitali, morti accidentali, pandemie, catastrofi naturali, guerre e/o per il dissolvimento casuale o indotto di legami (parentelari, affettivi, etnici, corporativi ecc.) con il contesto sociale che avrebbe potuto/voluto esprimere qualche forma di culto e/o devozione nei confronti del morto. Sulla questione cfr. DUDAY 2018, NIZZO 2018d.

complesse azioni e delle più o meno lunghe fasi che seguono o dovrebbero seguire il punto culminante di un funerale, fatto solitamente coincidere con la deposizione del cadavere e, ove presente, del suo corredo.

Per troppo tempo l'attenzione degli studiosi si è infatti concentrata unicamente sullo studio del contesto funerario (tomba o necropoli) spesso inteso in senso limitativo come insieme di oggetti di corredo (o presunti tali) ed esame delle sue caratteristiche tipologiche, costruttive e topografiche. Solo in tempi relativamente recenti la critica ha cominciato a concentrarsi sul cadavere per fini non circoscritti unicamente alla definizione delle sue possibili coordinate demografiche. Tuttavia, per limiti spesso insiti nel carattere della documentazione, l'analisi delle pratiche funerarie è rimasta quasi sempre confinata all'ambito della sepoltura e, solo nei casi migliori ben esemplificati dall'esperienza sul campo di maestri come Henri Duday, si è potuta estendere alla ricostruzione dettagliata delle sue dinamiche archeoanatomologiche divenendo, di conseguenza, capace di distinguere le azioni degli uomini da quelle della natura e di ricostruire il carattere e la sequenza dei gesti che hanno interessato il cadavere più o meno direttamente nell'atto finale della deposizione o si sono succeduti intenzionalmente nel tempo intervenendo in varie fasi della sua tanatometamorfosi. La riapertura di una sepoltura, la manipolazione delle spoglie di un defunto, la riorganizzazione o la riappropriazione di uno spazio funerario sono fenomeni ben più comuni di quanto siamo soliti immaginare anche in sepolture apparentemente individuali.

L'osservazione attenta di questi ultimi aspetti ha contribuito non poco a vivacizzare l'idea stereotipata delle tombe come contesti chiusi e più o meno immutabili nel tempo, facendo emergere dal terreno comportamenti dei sopravvissuti che possono avere un carattere funzionale come quelli correlati alla gestione/razionalizzazione della tomba/sarcofago/urna o appartenere a una sfera comportamentale apparentemente irrazionale, atipica o – come spesso si suole dire abusando di tale aggettivo – *deviante* in quanto oggi ritenuta estranea alla sensibilità e all'immaginario collettivo quotidiano, pur continuando ad essere rappresentata almeno in parte nella sfera del *fantasy* e dell'*horror*⁹.

L'antropologia ha, almeno sin dall'epoca di Hertz, Van Gennep e Frazer, cominciato a raccogliere una cospicua documentazione etnografica sul tema dimostrando l'importanza di tutte le fasi che precedono, accompagnano e seguono un funerale, anche svariati anni dopo il suo svolgimento, per la ricostruzione dell'ideologia della morte di una data cultura e la comprensione del suo possibile significato¹⁰.

Eppure, nonostante i metodi dell'indagine archeologica sul campo si siano considerevolmente affinati consentendo di smentire quanti pochi anni

9 Cfr. al riguardo i vari contributi raccolti in NIZZO 2018a.

10 In generale NIZZO 2015.

fa palesavano ancora scetticismo in merito alla possibilità di “scavare un funerale”¹¹, sono troppo limitati i passi compiuti finora per una ricostruzione esaustiva e diacronica dei paesaggi funerari.

La strada, almeno in Italia, è stata tuttavia spianata sin dai primi anni Ottanta grazie a scavi esemplari come quelli condotti da Jacopo Ortalli nella necropoli romana di Sarsina¹². L'indagine accurata dei depositi di materiali soprastanti le sepolture ha infatti consentito di ricostruire un paesaggio straordinario di azioni rituali stratificate nel tempo e capaci di rendere l'idea, seppur sommariamente, di quella perduranza del cordoglio ben oltre il funerale che è ancora oggi parte della nostra esperienza della morte. Presupporla sulla base di fonti di tipo tradizionale o di confronti analogici di stampo demartiniano è tuttavia cosa ben diversa dal risconrarla sul terreno nella sua entità gestuale e nella sua dimensione materiale.

Gli scavi hanno evidenziato quanto era facile da presumere in merito alla connotazione fortemente stereotipata e ripetitiva di tali gesti rituali, inevitabilmente limitati nella loro materialità e, in quanto tendenzialmente ridondanti, tutt'altro che facili da cogliere sul terreno nella loro effettiva sequenzialità temporale e stratigrafica. Ma se l'archeologia ha confermato e significativamente arricchito il quadro noto attraverso altre fonti dirette o indirette consentendo, in anni recenti, ulteriori importanti acquisizioni da contesti straordinari come quelli delle necropoli romane di Pompei o del Vaticano¹³, l'applicazione del medesimo metodo a contesti protostorici e/o comunque sprovvisti di documenti alternativi a quelli archeologici si è rivelato dirompente sul piano interpretativo.

Per rimanere sempre in Italia, un caso esemplare è senza dubbio quello della necropoli terramaricola di Casinalbo, in Emilia, un caratteristico sepolcreto a incinerazione dell'età del Bronzo oggetto recentemente di una accuratissima edizione ad opera di Andrea Cardarelli¹⁴. L'indagine estensiva del paesaggio funerario ha infatti consentito non solo di individuare degli spazi riservati a specifiche azioni rituali ma anche di spiegare l'assenza nei corredi di oggetti fortemente connotanti come le armi. Queste ultime, infatti, tutt'altro che assenti, dovevano essere protagoniste di un rituale collettivo volto alla loro defunzionalizzazione per frammentazione con conseguente spargimento dei resti in aree della necropoli finora sfuggite all'attenzione degli scavatori.

Quella che agli occhi degli archeologi era per lungo tempo apparsa come un'assenza significativa ai fini dell'interpretazione sociologica dei corredi, doveva essere invece rivista in una nuova ottica in grado di reintrodurre tali armi nel circuito rituale della cerimonia funebre, collocandole in uno spazio e in un momento altamente simbolico anche se ben distinto da quello riser-

11 Ad esempio FRISONE 1994, p. 12.

12 ORTALLI 2008; cfr. anche NIZZO 2015, pp. 455-456 con ulteriori riferimenti.

13 VAN ANDRINGA *et alii* 2013; RICCIARDI *et alii* 2018.

14 Da ultimo CARDARELLI 2018.

vato alla deposizione dell'urna nel pozzetto. Recuperata l'evidenza materiale della loro presenza – seppur mediata attraverso un'azione intenzionale di distruzione – le armi tornavano ad acquisire l'importanza che doveva essere loro tributata in una società fortemente competitiva (anche se, almeno apparentemente, egalaritaria) e dalla forte caratterizzazione guerriera.

È evidente come i casi citati rivelino situazioni estremamente diversificate e complesse, la cui corretta interpretazione richiede una sistematicità nell'approccio non sempre conciliabile con realtà archeologiche le quali, molto spesso, possono risultare pesantemente compromesse dalla continuità di frequentazione o da repentini mutamenti di destinazione delle loro originarie funzionalità. Sotto tale punto di vista la documentazione pompeiana costituisce una rara e quasi irripetibile eccezione, sigillata com'è da una coltre vulcanica quasi istantanea, in grado di cristallizzare la situazione nella sua estemporanea immediatezza rendendone al contempo leggibili le più evanescenti impronte. Nella maggioranza dei casi la perdita irrimediabile delle paleosuperfici, la complessità dell'indagine di microstratigrafie formatesi grazie a gestualità spesso effimere per la degradabilità dei materiali utilizzati negli atti di culto e di cordoglio (libazioni, offerte alimentari, sacrifici carnei, corone floreali, performance teatrali, ginniche o musicali ecc. ecc.) rende un approccio olistico al problema quasi impossibile e/o metodologicamente insostenibile.

Chi prova a ricostituire l'immagine di una società fondata sull'oralità delle sue tradizioni attraverso la materialità delle sue testimonianze funerarie può incorrere in questi e ben altri problemi, come quelli connaturati ai filtri ideologici e simbolici della morte. Grazie alla riflessione postprocessuale, l'utopia neopositivistica della *New Archaeology* è stata ormai da tempo superata, nonostante alcuni dei suoi metodi di indagine possano risultare ancora validi ed efficaci, se opportunamente utilizzati.

Quello che mi sento, dunque, di poter sinteticamente offrire, da non-specialista del contesto archeologico oggetto del convegno, è una sorta di “nuvola concettuale” – affine a quella elaborata tramite il *software Gephi* da Bièvre-Perrin per il suo intervento sulla ceramica di Apollonia – delle tematiche che mi sono sembrate maggiormente ricorrenti nei vari interventi, soffermando l'attenzione su quelle che, attraverso la mia prospettiva esterna e distaccata, appaiono più interessanti o metodologicamente promettenti.

Memoria

Uno dei temi che affiora inevitabilmente in quasi tutte le relazioni è quello della *memoria*. Interrogarsi sul modo in cui una data società si confronta con il suo passato attraverso la gestione degli spazi funerari è senza dubbio una delle chiavi di lettura più efficaci per comprendere problematicamente il suo rapporto con la morte.

Le tombe, infatti, sono per eccellenza e quasi per definizione luoghi di una memoria che può essere individuale, familiare o collettiva, alludendo con quest'ultimo termine anche alla concezione asmanniana di "memoria culturale" intesa come deposito di informazioni al quale uno specifico gruppo può attingere per derivare il suo spirito collettivo di appartenenza e al ruolo che, conseguentemente, le sepolture (in quanto sede e/o metafora degli antenati) possono avere per la (ri-)costruzione del passato di una data comunità¹⁵.

Per scelta dei sopravvissuti o per circostanze slegate dalla loro volontà, tale ricordo può esaurirsi nell'attimo stesso della sepoltura o può protrarsi idealmente per l'eternità.

Si possono avere, quindi, sepolture individuali, realizzate senza la previsione di ulteriori utilizzi e prive di segnacoli, stele o monumenti in superficie che le rendano riconoscibili. La loro conformazione e consistenza è, dunque, tale da far sì che siano destinate a scomparire piuttosto rapidamente, anche perché una società può non percepire alcuna necessità di custodire e trasmettere tale memoria e può, anzi, operare per dissolverla il più rapidamente possibile o per esprimerla con modalità che non sono solite lasciare tracce materiali significative. L'indagine etnografica ha raccolto sul campo molti casi in cui si agisce esattamente in questi termini: per disperdere il prima possibile la memoria del defunto in un'idea di collettività che non si alimenta di segni riconoscibili sul terreno ma li evita¹⁶.

Altrettanto ben documentato, soprattutto archeologicamente, è il caso opposto che, come hanno acutamente evidenziato le relazioni di Gilkes e, ancor più, quella di Caliò, può essere spinto fino alle estreme conseguenze. Per l'importanza effettiva del defunto o, di fatto, per quella pretesa – anche a posteriori – dai suoi congiunti/discendenti, un monumento funerario può essere realizzato infrangendo le più elementari convenzioni volte a regolare e contenere il lutto, consentendo, ad esempio, il seppellimento di alcuni individui con modalità uniche, in spazi solitamente preclusi all'utilizzo funerario, come quelli urbani. Ciò accade, naturalmente, perché la memoria può essere oggetto di negoziazione simbolica da parte di quanti sono in grado di piegarla a un determinato potere ideologico. In estrema sintesi, la Storia ci ha più volte mostrato come vi sia qualcuno che può *usare la memoria* più degli altri e decidere *per tutti* cosa è meritevole o meno di essere ricordato, semplicemente ponendolo di fronte agli occhi della collettività come si fa con un mausoleo o con una statua, con un palazzo regale o un obelisco¹⁷.

Su tematiche come queste si vanno a condensare sia tutti quegli interventi che hanno offerto esemplificazioni più o meno dirette del *culto degli*

15 ASSMANN 1997, pp. 34 ss., NIZZO 2015, p. 282 con ulteriori rif.

16 Si veda il caso esemplare dei baNande del Nord Kivu magistralmente esaminato da Francesco Remotti: da ultimo REMOTTI 2018, in particolare pp. 80-82. Per una sintesi dell'impostazione teorica di Remotti e della sua scuola cfr. NIZZO 2015, pp. 488-499; per una applicazione in campo archeologico delle sue tesi cfr. NIZZO 2018e.

17 Sul tema e sul concetto più generale di "social memory" cfr. CHESSON 2001 e WILLIAMS 2003.

antenati – che, spesso, altro non è che un modo per interrogarsi sul proprio passato e costruire, attraverso le loro presunte o reali sepolture, la propria identità (culturale, storica, etnica...), come potrebbe essere avvenuto nell'interessante caso del tumulo preistorico I di Burrel riutilizzato in epoca romana, esaminato da Veseli – sia le tante relazioni che si sono incentrate sullo studio e sull'analisi delle stele funerarie.

Anche se da esperto della protostoria dell'Italia centrale tirrenica non ho mai avuto modo di occuparmene, stele come quelle di Demetriade, per l'immediatezza e l'espressività delle loro figurazioni dipinte, mi sono sempre apparse come un qualcosa di straordinario.

La cosa che spiace di più rispetto alle loro condizioni di rinvenimento – tra il 1908 e il 1912 come materiale riutilizzato per un rifacimento delle mura della città risalente alle guerre mitridatiche¹⁸ – è non poter conoscere le sepolture e i corredi loro originariamente associati. Circostanza che caratterizza purtroppo – per analoghi fattori legati alla tendenza al loro reimpiego o per l'assenza di informazioni sul loro rinvenimento – molte altre stele, incluso il piccolo nucleo proveniente dalla necropoli meridionale di *Phoinike*, privo di connessioni con i contesti funerari di riferimento¹⁹.

Avere a disposizione informazioni dettagliate sul contesto tombale di riferimento di tali stele dischiuderebbe, ovviamente, un'infinità di prospettive esegetiche, consentendo innanzitutto di sottoporre a vaglio critico un aspetto che, dal punto di vista del metodo, non dovrebbe essere mai dato per scontato aprioristicamente: quello della corrispondenza o meno delle immagini e/o dei testi epigrafici delle stele al contesto funerario cui appaiono associate e, cosa non banale, al defunto che dovrebbe esserne il *protagonista*. Come abbiamo provato in precedenza a ricordare, le azioni che si compiono all'interno e, soprattutto, al di fuori di un contesto funerario possono essere innumerevoli e la loro incidenza può aumentare esponenzialmente in rapporto alla loro visibilità/accessibilità. Al tema del *dialogo* con i defunti, culturale o meno e ben esemplificato dall'iscrizione *XAIPE* che compare in molte di esse, si affiancano infatti molte altre possibili forme di interferenza, non sempre intenzionali: riutilizzo, appropriazione, profanazione, distruzione, occultamento, mutamento di destinazione ecc. Le parti maggiormente in vista sono ovviamente quelle più esposte e una stele può essere non solo facilmente rimossa ma può anche essere reimpiegata per nuovi scopi funerari, senza necessitare di ulteriori risemantizzazioni e/o adeguamenti al nuovo contesto.

Ove siano conservati anche i resti del defunto, l'analisi contestuale dovrebbe, quindi, sempre coinvolgere sul terreno le metodologie dell'antropologia fisica e, quando possibile, quelle già richiamate dell'archeotanatologia che se ben applicate costituiscono – o aspirano a costituire – le uniche

18 Stamatopoulou in questa sede, HELLY 2012-2013, STAMATOPOULOU 2018 con bibl. precedente.

19 G. LEPORE, in LEPORE, MUKA 2018, p. 214.

tecniche di studio che non dovrebbero *ingannare*. Perché, come si è cominciato a comprendere meglio a partire dagli anni Sessanta grazie anche alla riflessione teorica compiuta dall'archeologia processuale, “*bones don't lie*”: le ossa non mentono (o non dovrebbero mentire)²⁰.

Lo studio analitico dei resti ossei – anche se non sempre può essere considerato risolutivo, come rivelano lunghe diatribe sull'identificazione del genere di contesti celebri come quello del principe/principessa di Vix²¹ – può infatti consentire di rivelare le distorsioni o, anche, quel gioco di filtri ideologici e simbolici che molto spesso è alla base del linguaggio funerario. Osservando la documentazione che avete raccolto sulle stele della necropoli meridionale di *Phoinike*²² ho constatato quanto il contenuto epigrafico riportato su di esse fosse ridotto a pochissimi termini: il nome, il patronimico e, in rarissimi casi, l'origine/provenienza. Sono evidentemente le coordinate essenziali scelte dai congiunti per identificare il defunto e rapportarsi con esso. La stele è fatta per contrassegnare un luogo, renderlo identificabile e veicolare una determinata memoria, ma il messaggio verbale che essa è in grado di trasmettere è evidentemente limitato per motivi riconducibili a fattori estetici, stilistici, tecnici o economici. Le stele iscritte, tuttavia, sono in grado di fornirci informazioni preziose sul genere, sulla paternità – che, in futuro, in presenza di dati osteologici correlati e con l'avanzamento delle tecniche di analisi del DNA antico potrebbe fornire argomenti di riflessione ben più interessanti della mera prosopografia del defunto – e sulla provenienza degli individui loro associati; in presenza di elementi grafici (dipinti o a rilievo) la biografia dei commemorati può essere inoltre arricchita di ulteriori elementi purché, date le caratteristiche della produzione di tali manufatti e la loro inevitabile tendenza alla stereotipia, sia sempre sottoposta a verifica la loro effettiva attinenza con il defunto²³.

Per ragioni più o meno ovvie come queste, l'importanza delle informazioni che le stele possono offrirci è emersa, non senza puntuali interrogativi, in molte delle relazioni che hanno preso in considerazione tali monumenti. Torniamo per un momento criticamente su queste coordinate. **Genere**: pur essendo desunto dalla menzione del nome è bene sempre ricordare come l'onomastica, per quanto morfologicamente identificabile come maschile o

20 Sintesi in NIZZO 2015, pp. 499-511 con rif.

21 NIZZO 2020b, p. 20, con rif.

22 G. LEPORE, in LEPORE, MUKA 2018, pp. 145-164.

23 A proposito delle stele di Demetriade mostrate nel suo brillante intervento dalla collega Stamatopoulou mi permetto incidentalmente di suggerire che il Dazos Yriateinos, figlio di Plaria (Volos inv. A300; lo stesso discorso potrebbe valere anche per l'altro Dazos citato, figlio di Leonatos: Volos inv. E431) possa non essere campano, come ipotizzato in sede congressuale, ma di origine apula o, ancora più puntualmente, messapica, considerata l'amplissima diffusione di tale nome – attestato pure in Illiria – da Canosa a Taranto e da Brindisi ad Ugento, anche nella forma latinizzata Dasios. A quest'ultimo centro riconduce non solo l'epigrafe di un Dazos, mercator di Delo, figlio di Daziskos di Uxentum, ma anche una serie di iscrizioni messapiche con l'attestazione della forma onomastica Dazos/Dazoas. L'etnonimo Yriateinos potrebbe, dunque, essere ricondotto ai centri indigeni di Orta (Orra) o Vereto (secondo Strabone, VI, 3, 6 C 282, da identificare con la Hyria menzionata da Erodoto) o a quello apulo di Hyrium e non a quello campano di Hyria. Sulla questione cfr. PARENTE 2003, con bibl., e in particolare ivi a p. 414 con riferimento alla stele citata di Demetriade.

femminile, non sia di per sé sufficiente a definire in tutta la sua complessità ciò che, dopo decenni di riflessione antropologica, siamo soliti indicare come *genere*²⁴; in contesti come quelli in esame caratterizzati da una percezione delle dinamiche connesse all'orientazione sessuale sensibilmente diversa da quella odierna, tale problematica va sempre tenuta in alta considerazione per evitare di applicare semplicisticamente al mondo antico ottiche attualizzanti.

Status sociale e origine etnica: possedere una stele costituisce di per sé già un discrimine socialmente rilevante e, in quanto tale, non consente di considerare questo strumento elitario di preservazione della memoria come rappresentativo dell'effettiva composizione demografica della comunità cui appartiene. La significativa ricorrenza percentuale degli stranieri nelle epigrafi costituisce già di per sé un indizio in tal senso. Quest'ultimo aspetto potrebbe anche dipendere dalle particolari esigenze di perpetuazione della memoria che potevano caratterizzare soggetti estranei alla comunità di residenza, disposti (o, in un certo senso, costretti), pertanto, ad *investimenti* maggiori per preservare il ricordo di se stessi in una realtà che non li aveva generati. Circostanza che – se posso permettermi questo ulteriore paragone attualizzante – ricorre, peraltro, in tutte le comunità di emigrati, antiche e moderne, fra le quali l'etnico spesso si trova ad assumere una rilevanza maggiore se non addirittura sostitutiva rispetto ad altri elementi onomastici.

Come accennavo poco fa, sarebbe lecito aspettarsi che tutte le informazioni presenti sulle stele trovino un riscontro anche nelle sepolture ad esse associate ed è dunque necessario, ove possibile, provare sempre a sottoporle ad attenta verifica senza dare mai per scontato che la stele costituisca automaticamente la carta di identità del defunto.

Nel fare questo, naturalmente, entrano in gioco i già richiamati problemi correlati al secondo termine per ordine di importanza nella nostra ideale nuvola concettuale: *identità*.

Identità

Le *identità*, nonostante l'indeclinabilità di questa parola nella nostra lingua, sono molteplici come si è già avuto modo di evidenziare: identità di genere, identità sociale, identità etnica, identità religiosa, identità culturale ecc. Sui temi correlati all'identità si sono sempre giocati i principali conflitti ideologici²⁵. Per quanto concerne il campo d'indagine specificamente oggetto di questa discussione, si dovrebbe sempre partire dall'assunto che un rituale funerario può non prevedere o ammettere nella sepoltura l'espressione dell'identità del defunto così come essa è o di fatto appare ai soprav-

24 Cfr. da ultimo i vari contributi editi in NIZZO 2020a.

25 FABIETTI 19982, REMOTTI 2010, REMOTTI 2017, REMOTTI 2019.

vissuti (e/o alla loro collettività di riferimento) al momento della morte. La cerimonia funebre, infatti, in quanto rituale di passaggio estremo e supremo costituisce il momento principale in cui diviene eccezionalmente possibile, almeno a livello metaforico, rinegoziare l'identità terrena del defunto. Per tali ragioni, tuttavia, i codici rituali o le norme volte alla regolamentazione del lutto possono intervenire per alterare tale più o meno spontaneo meccanismo di contrattazione simbolica, definendo, normalizzando e/o limitando le varie possibili forme di espressione del cordoglio con esiti che, conseguentemente, risultano particolarmente rilevanti sul piano della loro ricostruzione archeologica per ciò che ne può sopravvivere materialmente.

Pertanto, nell'affrontare l'analisi globale di una sepoltura è fondamentale sottoporre a una scrupolosa verifica l'esistenza di un'effettiva corrispondenza isomorfica tra il modo in cui il defunto viene fatto apparire nella tomba e quello in cui doveva essere nella sua realtà terrena²⁶. La principale chiave interpretativa, ancora una volta, è offerta dall'esame delle sue spoglie mortali che, se ben conservate e scavate, costituiscono senza dubbio l'unica testimonianza sufficientemente veritiera attraverso la quale è possibile aggirare i filtri simbolici della morte per appurare la compatibilità dell'età, del sesso biologico, delle eventuali patologie, della qualità della vita e delle circostanze della morte con quanto emerge dall'esame del corredo. Ian Hodder, sin dai primi anni Ottanta, recependo le più recenti acquisizioni dell'antropologia interpretativa, aveva infatti molto opportunamente allertato i suoi colleghi archeologi in merito al fatto che: "*In death people often become what they have not been in life*"²⁷.

Tale assunto è valido anche nel caso in cui l'alterazione/manipolazione dell'identità del defunto dipenda da fattori estranei alla sua volontà e/o a quella dei suoi congiunti. Questa circostanza appare in tutta la sua evidenza in quei contesti nei quali il lutto risulta soggetto a rigide norme anti-suntuarie, particolarmente efficaci in situazioni nelle quali l'organizzazione politica è tale da esercitare un forte controllo sul capitale simbolico ed espressivo della collettività, agendo come potente strumento di omologazione in tutti gli ambiti e, inevitabilmente, anche e soprattutto in quello funerario.

A livello archeologico situazioni come queste traspaiono sovente per tramite di indizi negativi, quali la rarità, la povertà o la non visibilità/riconoscibilità dei contesti funerari che, per la quasi totale assenza di corredo risultano peraltro di non semplice datazione e inquadramento. Nei periodi in cui tali regole sono più efficaci la documentazione risulta infatti particolarmente evanescente, come emerge con chiarezza esaminando, ad esempio, le testimonianze del VI secolo a.C. restituite dal *Latium vetus* e dalla "grande Roma dei Tarquinii" quando, a fronte di un potere regio di stampo tirannico impegnato in monumentali opere e infrastrutture, le evidenze fu-

26 Cfr. a proposito i vari contributi e le discussioni edite in NIZZO 2018c.

27 HODDER 1982, p. 201. Per un'ampia sintesi sull'intera questione e sui presupposti antropologici di tale impostazione teorica cfr. NIZZO 2015, pp. 197-286 (in particolare pp. 239-241), con riferimenti.

nerarie sono ridotte ai minimi termini o risultano appena riconoscibili sul terreno²⁸. In casi come questi si potrebbe paradossalmente e provocatoriamente arrivare a ribaltare l'equazione tipicamente processuale tra complessità delle sepolture e complessità delle società che le esprimono, arrivando ad affermare che tanto più coercitiva risulta una comunità nella regolamentazione della repressione del lusso funerario tanto più semplici e povere risulteranno le sue sepolture.

Come è emerso in molti dei contributi e, in particolare, nella relazione di Belisa Muka sulla *mors immatura* a *Phoinike*, tra le sepolture che maggiormente chiamano in causa e consentono di approfondire criticamente le dinamiche correlate alla percezione collettiva dell'identità in una data comunità spiccano senza dubbio quelle infantili. La morte prematura, infatti, fa sì che tali soggetti siano tra i defunti quelli con l'identità meno compiuta. Per dirla con i termini adoperati dall'antropologo Francesco Remotti²⁹, il percorso antropo-poietico di questi piccoli individui si è bruscamente interrotto ponendoli letteralmente in una condizione di sospensione tra umano e non-umano, tra cittadino e non-cittadino, tra iniziato e non-iniziato, per citare solo alcuni dei possibili esempi in grado di definire una identità "in divenire", secondo i parametri di valutazione vigenti nel mondo antico e ben diversi, anche in questo caso, da quelli attuali³⁰. La percezione del cordoglio per le morti immature può infatti inibire espressioni formali del lutto e/o prevedere modalità di deposizione alternative e differenziate rispetto a quelle ordinarie, escludendo i piccoli defunti del tutto dal diritto alla sepoltura, assimilandoli a dei veri e propri rifiuti o proiettandoli in una dimensione concettuale alternativa, tale da consentire di dar loro ospitalità in spazi come quelli domestici e urbani solitamente ben distinti topograficamente da quelli a esclusivo carattere funerario.

Le tombe dei bambini e, ancora di più, quelle degli infanti possono inoltre offrire una prospettiva unica sulla compenetrazione e la sovrapposizione nel medesimo contesto di più istanze simboliche correlate ad altrettanti rituali di passaggio: quelle legate alla morte, che non può mai mancare dato il contesto, ma anche quelle relative a matrimoni e iniziazioni o quelle connesse alla nascita e ai primi anni di vita. Aspetti come questi sono emersi anche questa mattina grazie a sintesi estremamente pregnanti come quelle condotte sulla documentazione funeraria della Sicilia, della Messapia e della necropoli di Arpi.

Se, come si è accennato, con la morte "si può diventare ciò che non si è stati in vita", tale aspirazione, quando può essere ritualmente messa in atto, tende a esprimersi con particolare veemenza simbolica nelle deposizioni infantili, dando modo ai sopravvissuti di giovarsi dei codici metaforici propri del linguaggio della morte per offrire ai propri piccoli congiunti l'op-

28 BARTOLONI, NIZZO, TALONI 2009, BARTOLONI 2010.

29 REMOTTI 2013.

30 Sul tema da ultimo DIMAKIS 2020 e i vari contributi editi in TABOLLI 2018.

portunità estrema di vedere realizzate nella finzione della sepoltura alcune delle coordinate identitarie essenziali per il loro percorso di “vita oltre la morte”, come le iniziazioni o il matrimonio. La rappresentazione funeraria di un bambino come un guerriero, un atleta o un simposiasta o di una bambina come un’esperta filatrice e/o una sposa è, sotto tale punto di vista, un compromesso simbolico per affermare non soltanto l’aspirazione al compimento di una data identità ma anche il possesso – per diritto ereditario – dei requisiti sociali che, se tali individui fossero vissuti abbastanza, avrebbero loro consentito di realizzarla. Un modo, in estrema sintesi, per acquisire oltre la morte quell’individualità che è anche manifestazione della loro inclusione a pieno titolo nella comunità degli adulti e/o, più in generale, degli *esseri umani*³¹.

Per ragioni come queste è, dunque, estremamente fruttuoso e di grande interesse prestare particolare attenzione alla composizione e alla distribuzione dei corredi nelle tombe pertinenti a individui subadulti, sia per la loro rarità sia per la loro potenziale espressività simbolica. Quasi nessun oggetto è scelto e posizionato a caso e molto opportune risultano le osservazioni sviluppate in questi giorni in merito, ad esempio, alle terrecotte figurate che con grande frequenza accompagnano le tombe infantili nelle aree e nel periodo in discussione³².

Così come risulta altrettanto carica di significati simbolici la deposizione di corone, sulla quale ho avuto modo ieri di soffermarmi diffusamente al di fuori del convegno con Beppe, lui davanti ad una buona birra e io ad una serie di infusi concentrati. In questi giorni abbiamo visto corone deposte sui cinerari, quasi a voler conferire a questi ultimi una connotazione antropomorfa; le abbiamo viste comparire in sepolture a inumazione o sulle stele figurate, in alcuni casi anche su quelle dipinte.

Eroizzazione

L’interpretazione del possibile significato delle corone funerarie introduce un altro nodo concettuale importante, quello dell’eroizzazione del defunto³³, sul quale ci siamo già soffermati il primo giorno del convegno. La morte, specie nelle cosiddette società “tradizionali”, è per molti l’unico momento possibile o legittimo per esaltare/glorificare un’esistenza terrena agli occhi della comunità di riferimento. La riflessione antropologica, ripresa dall’archeologia postprocessuale, non a caso ha ritenuto opportuno soffermare la sua attenzione sulla ritualità funeraria degli Zingari per mettere in luce il divario spesso esistente – almeno rispetto ai nostri parametri di valutazione e alla nostra mentalità – tra l’investimento simbolico destinato

31 NIZZO 2018f.

32 Cfr. in particolare B. MUKA, in LEPORE, MUKA 2018, pp. 339-341.

33 Cfr. l’acuta e puntuale disamina di B. MUKA, in LEPORE, MUKA 2018, pp. 288-300.

alla celebrazione del defunto e le sue effettive modalità di vita o la sua reputazione³⁴. Molti Romani ancora ricordano bene, in una città quasi deserta e nel cuore dell'agosto 2015, lo scalpore destato dai funerali di Vittorio Casamonica, boss dell'omonima famiglia malavita di etnia Sinti, con tanto di cavalli neri al traino di una carrozza antica poi sostituiti da una Rolls-Royce, una banda musicale intonante la colonna sonora del *Padrino* di Coppola, un manifesto colossale all'entrata della chiesa con la scritta "Hai conquistato Roma ora conquisterai il paradiso" e addirittura un elicottero impegnato a lanciare petali rossi sulla folla di presenti³⁵. Eccessi affini, ancora oggi, possono caratterizzare altri rituali di passaggio importanti, come i matrimoni o le iniziazioni, con intensità che variano naturalmente da un ambito culturale e/o cronologico all'altro.

L'eroizzazione, tuttavia, è una prerogativa caratteristica della ritualità funeraria; una pulsione che nel mondo classico si alimenta di modelli mitici ben precisi, di matrice omerica (con ispirazione ai funerali di Patroclo ed Ettore), dionisiaca o erculea³⁶, incardinandoli in modo più o meno esplicito nella cerimonia funebre. Tali presupposti ideologici e simbolici, dunque, vanno sempre attentamente ponderati, anche se è altrettanto opportuno considerare che la loro "eccezionalità" può essere tale più riguardo alla *forma* e all'*apparenza* della ritualità che rispetto al suo *contenuto espressivo*, il quale doveva essere, molto probabilmente, ben più diffuso di quanto l'archeologia consenta oggi di cogliere e, dunque, meno raro ed eccezionale di quanto si sia soliti pensare.

In quest'ultimo senso è, dunque, sempre necessario tenere ben presente come in molte culture, incluse quelle in esame, i funerali possono presupporre modelli di rappresentazione volti a scacciare l'idea della morte at-

34 NIZZO 2015, pp. 144, 227-230 con riferimento alle ricerche condotte sul tema da Okely e Parker Pearson.

35 <https://www.ilfattoquotidiano.it/2015/08/20/vittorio-casamonica-cavalli-e-rolls-royce-per-il-boss-re-di-roma/1971020/>.

36 Come è stato evidenziato anche in sede congressuale, a Phoinike Eracle risulta evocato significativamente da uno strigile in ferro con il manico conformato a clava rinvenuto insieme ai resti cremati di un uomo adulto all'interno di una chytra utilizzata come ossuario (B. MUKA, in LEPORE, MUKA 2018, p. 294, fig. 12). C'è da chiedersi, tuttavia, se l'esplicita allusione erculea vada automaticamente proiettata anche nella sfera funeraria visto che lo strigile dovette essere un oggetto d'uso comune, realizzato per la quotidianità per la quale, dunque, dovette anche essere pensato il messaggio simbolico che doveva veicolare. La sua collocazione nell'urna, per quanto indubbiamente enfatica così come quella di una punta di lancia in ferro da un'altra *chytra* proveniente dal medesimo contesto (B. MUKA, in LEPORE, MUKA 2018, p. 294, fig. 13), potrebbe certamente presupporre un'allusione all'atletismo che dovette scandire gli orizzonti di vita del suo possessore, ma senza per questo inglobare anche il significato erculeo del manico. Il rischio che un'ipotesi di questo tipo può comportare è lo stesso che si corre nell'ipotizzare, come spesso si è soliti fare, una relazione tra le immagini presenti sui vasi e il defunto cui sono associati, soprattutto se questi vasi non sono stati realizzati appositamente per uno scopo funerario, come nel caso di urne o *lekythoi*. Per lo stesso motivo può essere invece simbolicamente rilevante la funzione e il ruolo delle immagini presenti sulle *danakai* (B. MUKA, in LEPORE, MUKA 2018, pp. 317-321 e Lepore in questa sede), oggetti di cui non è attestata la circolazione in contesti insediativi ma che invece sembrano essere appositamente realizzati per la sfera funeraria. Tali sommarie riflessioni rendono particolarmente evidente l'importanza di sintesi come quella condotta in questa sede a partire dall'individuazione di tracce d'uso da Gamberini in merito al carattere funerario primario o meno dei vasi rinvenuti nelle sepolture, con particolare riguardo per quelli utilizzati o riutilizzati come urne. Per una panoramica sul significato simbolico dei cinerari di Phoinike cfr. LEPORE 2020.

traverso la sua negazione. Abbigliare/raffigurare/presentare i defunti come guerrieri o atleti o le donne come spose, collocarli su un letto simulando il sonno o la celebrazione di un banchetto o di un simposio, configurare e attrezzare la tomba come una casa, il sarcofago o l'urna come una riproduzione duratura della loro materialità corporea, sono tutte finzioni simboliche assimilabili ai tabù linguistici che solitamente connotano il gergo metaforico del lutto: *è passato a miglior vita, ci ha lasciati, è scomparso, è caduto, si è spento, ha varcato i confini, è trapassato, ha chiuso gli occhi, si è addormentato per sempre ecc.*

Se, quindi, in molti casi, i modelli mitici che sono alla base dei menzionati processi di eroizzazione presuppongono la morte come modalità di transizione necessaria verso la rinascita e/o il raggiungimento di una nuova condizione, è anche altrettanto comune che alla base della rappresentazione funeraria vi possa essere un processo di affermazione simbolica della quotidianità, come strumento per esorcizzare la morte e/o proiettare la vita oltre i confini terreni. Tra i momenti del quotidiano più vitali e rilevanti e, quindi, maggiormente adatti a enfatizzare metaforicamente tali concetti e ad essere cristallizzati per l'eternità nella sepoltura vi sono senza dubbio quelli correlati al banchetto e al simposio, con tutti i loro potenziali richiami dionisiaci³⁷.

Per queste motivazioni e avendone sperimentato l'efficacia in altri contesti geografici e cronologici, mi permetto di suggerire una lettura alternativa o integrativa delle corone rispetto a quella volta a correlarne la presenza a un processo di eroizzazione del defunto³⁸. Se, infatti, è senza dubbio corretto considerare la corona come uno dei connotati preferenziali degli eroi o degli atleti è anche vero che essa costituisce l'attributo irrinunciabile dei simposiasti. È ben noto a tutti come, lungi dall'essere un atto meramente edonistico, il simposio costituisca uno dei momenti cardine della socializzazione e rappresentasse l'essenza stessa della civiltà e del suo interpretarla in quanto cittadini *pleno iure*. Un richiamo al mito odissiano della fuga di Ulisse dalla grotta di Polifemo con il concorso del vigoroso vino di Ismaro (*Odissea IX, 200-210*) penso sia più che sufficiente a esemplificare il concetto.

Ancor più opportuno, almeno a mio avviso, dato il contesto rituale, può essere un rapido richiamo ai riti di passaggio che caratterizzavano ad Atene alcune fasi delle Antesterie, le feste dei fiori (ἄνθος) consacrate a Dioniso con le quali si celebrava, oltre al piacere del vino, anche l'incipiente rifiorire della primavera e, nella giornata dei *Choes* (*boccali*), l'inclusione nella fràtria di appartenenza dei fanciulli che avevano compiuto i tre anni di età³⁹. Una

37 Per una sintesi generale sul tema cfr. WĘCOWSKI 2014 e, da ultimo, i vari contributi raccolti in DRAYCOTT, STAMATOPOULOU 2016. Per la discussione della documentazione della necropoli di Phoinike cfr. B. MUKA, in LEPORE, MUKA 2018, pp. 300-302.

38 Da ultimo in NIZZO c.d.s.

39 Filostrato, *Heroicus XII, 2*: "Ad Atene, nel mese di Antesterione, i bambini che hanno raggiunto il terzo anno di età ricevono corone di fiori". Sulla questione cfr. BURKERT 2010³, pp. 437-444 e, da ultimi, DORIA, GIUMAN 2017, da cui ho tratto la traduzione delle citazioni riportate in questa sede.

pratica rituale che, superato uno dei traguardi più delicati dell'esistenza, sanciva, quindi, attraverso la partecipazione al vino e il dono di una corona di fiori il loro definitivo ingresso nella società⁴⁰, in un più ampio contesto religioso nel quale la consacrazione degli orci di vino nuovo alla divinità (nel giorno dei *Pithoigia* col quale cominciava la festa) non serviva soltanto a garantirne la qualità ma, insieme alle cerimonie dei *Choes*, contribuiva al superamento di quella fase di pericolo e di *contaminazione* tra il mondo dei vivi e quello dei morti⁴¹ che, in molte culture, segna il passaggio tra l'inverno e la primavera; trasposizione stagionale di un più ampio processo di transizione che, come spesso accade nella semantica del rito, si riteneva potesse essere *affrontato* e *risolto* anche attraverso una transitoria inversione rituale dell'ordine sociale grazie alla quale era possibile dare avvio a una nuova (e, si sperava, più prospera e propizia) fase del ciclo della natura così come di quello della vita.

L'importanza simbolica e, al tempo stesso, la durata effimera e l'immaterialità di quelle corone di fiori – metafora dell'accesso alle pratiche simposiache e, attraverso di esse, dell'ingresso nella società – dovrebbero indurci a riflettere, anche alla luce di quanto si è accennato in merito alle problematiche correlate all'interpretazione del paesaggio funerario. Ancora una volta emerge in tutta la sua consistenza il problema di ciò che non è dato osservare e il peso che può avere l'*assenza* sul piano interpretativo⁴². Seppur lapalissiano, è sempre importante ricordare che nelle sepolture noi siamo spesso in grado soltanto di riconoscere le corone cristallizzate nell'oro o nel bronzo di chi si può permettere una loro reificazione in metalli pregiati. Nulla esclude che corone di fiori di pari significato e importanza simbolica caratterizzassero anche gli altri contesti, senza per questo necessariamente presupporre forme di eroizzazione quali quelle che siamo soliti far emergere dal ricorso enfaticamente alla preziosità dell'oro.

Se ce ne fosse ulteriore bisogno, dunque, vorrei incoraggiare gli specialisti



Fig. 2. Stele di *Menelaos*, figlio di *Hagesidemos* di Amphipolis. Da *Demetriade*, metà del II sec. a.C. Dettaglio del dipinto con scena di banchetto. Museo archeologico Athanassa-keion di Volos, inv. Λ356 (foto Autore)

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

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

42 Per rimanere nel contesto oggetto di discussione, si veda a titolo di esempio il caso interessantissimo sul piano rituale della cosiddetta tomba delle erbe di *Phoinike* trattato in LEPORE, MUKA 2018, pp. 333-334.



Fig. 3-4. Stele da Lapardha, III sec. a.C. Veduta d'insieme e dettaglio del banchettante nell'atto di essere incoronato da un inserviente. Muzeu Arkeologjik di Tirana (foto Autore)

siva da Lapardha conservata nel Muzeu Arkeologjik di Tirana e risalente al III sec. a.C. (fig. 3-4)

Necropoli e abitati

Continuo a toccare rapidamente altri nodi concettuali che sono emersi nelle varie relazioni: il rapporto tra città e necropoli. Mi sono sembrate estremamente interessanti sotto tale punto di vista la bella relazione di Gilkes su Butrinto, quella di Lepore su *Phoinike* e, più in generale, tutte le altre che hanno sviluppato o presupposto una riflessione sul rapporto tra lo spazio riservato ai vivi e quello destinato ai morti. Si tratta, innanzitutto, di un rapporto *visivo* che – se perdura abbastanza a lungo – può contribuire ad alimentare il dialogo tra i vivi e i morti anche molto tempo dopo che si sono dissolti i legami mnemonici e genetici che potevano unirli. È il caso già richiamato delle sepolture monumentali ma lo stesso vale anche per contesti più semplici la cui monumentalizzazione può aver luogo a posteriori per il significato simbolico/mnemonico che viene loro attribuito. Per tali ragioni è fondamentale sin dalle fasi preliminari di indagine cercare di soffermare l'attenzione sulle ragioni che possono aver condizionato la localizzazione di una necropoli o di una singola sepoltura, valutando il loro legame/rapporto con il territorio e indagando sull'esistenza di possibili condizionamenti ambientali o visivi e sulla loro evoluzione nel tempo. Come dimostra la sezione dedicata a tali problematiche del volume su *Phoinike*⁴⁴, dove la documenta-

43 STAMATOPOULOU 2016 *passim* e, con riferimento all'es. riprodotto in foto in questa sede, pp. 456-457, cat. 14, fig. 10.

44 G. LEPORE, in LEPORE, MUKA 2018, pp. 167-169.

zione archeologica lo ha consentito, tale lavoro è stato già avviato, in altri casi invece la strada da percorrere è ancora lunga, come ha efficacemente evidenziato la relazione su Durazzo di Shehi, Shkodra e Koçi, per ragioni legate alla continuità di vita e alle circostanze di scavo e di edizione.

Il tema, tuttavia, precede temporalmente la formazione stessa del concetto di città e si estende indietro nel tempo fino alla realizzazione delle prime sepolture monumentali, i cui tumuli erano realizzati in modo da essere visibili a notevole distanza per ragioni da correlare non soltanto al tema richiamato del controllo ideologico della memoria ma anche per esercitare attraverso tale visibilità un dominio diretto sul territorio, secondo una prassi che nel nostro Continente accomuna gran parte dei fenomeni megalitici e che riaffiora con particolare rilevanza, almeno nella nostra Penisola, nel corso del periodo Orientalizzante⁴⁵. Il riutilizzo di tali sepolture è un fenomeno oggi piuttosto ben documentato ed è stato acutamente approfondito da Carla Maria Antonaccio che all'archeologia degli antenati e al culto delle tombe elevate a icona materiale di un passato collettivo idealizzato ha dedicato un importante saggio⁴⁶.

Ma, come si è visto, il riutilizzo può presupporre ben altri fini, legati alla mera ricerca di materie prime e/o a esigenze di riappropriazione degli spazi. Queste ultime circostanze possono verificarsi, in particolare, in seguito a una significativa interruzione della dialettica (visiva e/o culturale) tra i vivi e i morti, esito estremo della dissoluzione della memoria o della sua volontaria cancellazione.

Esclusione / inclusione

Un argomento che non ha trovato – giustamente – ospitalità nelle relazioni che si sono succedute in questi giorni è quello del rapporto tra sepoltura e non-sepoltura cui in precedenza ho rapidamente accennato. Ho volutamente precisato “giustamente” in quanto, vista la materia del congresso, sarebbe risultato quanto meno fuori tema. Tuttavia, il motivo per cui poco fa mi soffermavo con domande volutamente molto puntuali in merito al defunto decapitato di *Suasa* menzionato da Enrico Giorgi era proprio legato al problema più ampio dell'identificazione di un contesto come effettivamente funerario o meno.

La nostra mentalità ci induce quasi automaticamente ad assimilare il rinvenimento di resti umani a una sepoltura formale. La storia, anche molto recente, è ricca purtroppo di tragici esempi in tal senso. Le fosse comuni del massacro di Srebrenica del 1995 sono la dimostrazione eclatante non solo di un genocidio ma anche dell'assoluta assenza di considerazione ri-

⁴⁵ NIZZO 2015, pp. 277-282 e 430-431 con riferimenti tra i quali si segnala, da ultimo, in particolare NASO 2011.

⁴⁶ ANTONACCIO 1995.

servata alle migliaia di cadaveri delle vittime. Assimilati a rifiuti e smaltiti sbrigativamente senza alcun cordoglio, solo a venti anni dall'eccidio le loro salme sono state riesumate e, grazie all'accurato esame degli oggetti personali superstiti e all'analisi del loro DNA, a molte di esse è stato possibile restituire un'identità e, con essa, quella patente mnemonica e materiale che a volte è necessaria per una compiuta espressione del lutto. Difficilmente potremmo considerare le fosse comuni che hanno accolto per un ventennio quei corpi come delle sepolture perché, affinché una tomba risulti tale, è necessario che sia accompagnata da una certa ritualità e cultualità. Se le spoglie mortali di un individuo sono di fatto private della loro umanità, non è legittimo parlare di sepoltura. Ma è anche vero il contrario. L'assenza di una sepoltura formale può iscriversi in una precisa prassi rituale, come documentano, ad esempio, i frequenti casi di esposizione intenzionale del cadavere o quelli in cui è prevista una volontaria dispersione dei resti.

Il confine è sottile, ma culturalmente è molto chiaro e ben definito, almeno sin da quando l'uomo, divenendo tale, ha cominciato a sviluppare una qualche sensibilità per la gestione dei resti dei suoi simili elaborando, al contempo, diverse strategie rituali e/o funzionali per la loro gestione.

L'argomento è di grande importanza, anche se nei luoghi e nei tempi considerati prevale quasi sempre una ritualità di tipo formale e tutte le possibili eccezioni hanno motivazioni ben precise, come ho provato ad approfondire altrove in base all'enorme letteratura ormai esistente sul tema.

Poco fa, trattando delle morti immature, abbiamo avuto modo di accennare alla questione evidenziando come la percezione attenuata della loro identità costituisca un presupposto sufficiente per renderli oggetto di un trattamento funerario differenziato o, per effetto dell'elevatissima mortalità infantile, addirittura del tutto assente. I dati a nostra disposizione per la necropoli meridionale di *Phoinike* dimostrano che tale prassi doveva caratterizzare anche la comunità espressa da questo sepolcreto. Come ha ben evidenziato Muka⁴⁷, per quanto sia esiguo il campione, una rappresentatività degli infanti inferiore al 10% mostra in modo assolutamente evidente come la soglia sia di almeno il 30% inferiore rispetto a quella che sarebbe lecito attendere in base ai tassi di mortalità noti per comunità di questo tipo.

Un discorso affine vale, potenzialmente, anche per altre categorie spesso soggette a trattamenti funerari differenziati o all'esclusione dal diritto alla cittadinanza e, dunque, anche da quello alla sepoltura come gli stranieri, i condannati o i prigionieri. Il tema è molto interessante e risulta in contrasto almeno apparente con la già riscontrata rappresentatività degli stranieri nelle stele, dalla quale sembrerebbe trasparire una significativa tendenza all'inclusione funeraria, favorita dalla comunanza culturale e dalla propensione al commercio delle realtà che, come Demetriade, sono caratterizzate da una economia di questo tipo.

47 In questa sede e in LEPÖRE, MUKA 2018, pp. 335 ss.

Come hanno evidenziato almeno sin dalla fine degli anni Ottanta le ricerche compiute sulla ritualità di Atene e dell'Attica da Ian Morris, l'analisi delle strategie di inclusione/esclusione è un terreno molto importante per una ricostruzione critica delle dinamiche identitarie e ideologiche che possono soggiacere alla ritualità funeraria di una data comunità⁴⁸.

Tipicità / atipicità

Il tema dell'inclusione/esclusione funeraria si intreccia con quello altrettanto significativo delle cosiddette "sepulture anomale" o, come preferisco definirle, "atipiche", sul quale ho avuto modo di soffermarmi in più occasioni negli ultimi anni⁴⁹.

Come Beppe mi ha fatto capire, la mia presenza in questa sede è giustificata dagli sforzi esperiti per alimentare sotto nuove prospettive un confronto disciplinare più intenso e metodologicamente meditato tra la nostra disciplina e le antropologie: fisica e, soprattutto, culturale. Sin dal 2010 ho avuto modo di organizzare diversi congressi che in comune con questo hanno la *longue durée*, la trasversalità e la volontà di sviluppare una metodologia comune⁵⁰. Non ho mai guardato ad altre discipline per trovare risposte, ma quello che ho sempre cercato sono nuove domande perché, ritengo, una domanda inedita possa essere più preziosa e stimolante di un quesito ordinario risolto.

L'archeologia della morte, nel dare supporto all'indagine storica e/o alla ricostruzione sociologica, può trarre significativo profitto dall'osservazione di tutte quelle situazioni che si configurano, almeno in apparenza, come eccezioni alla regola: abbiamo accennato al caso delle sepulture infantili ma pari rilevanza l'hanno anche tutti gli altri soggetti cui poteva essere riservato un trattamento funerario differenziato. Perché, come si è visto, la disparità nella gestione del cadavere da parte della collettività che decide del suo destino può presupporre una peculiare percezione dell'identità del defunto, facendo sì che venga assimilato o meno a un proprio *simile* o smaltito semplicemente come un rifiuto. La definizione dell'*altro* presuppone, dunque, un'idea di ciò che si è e di ciò che è ritenuto conforme o meno a tale proiezione identitaria.

Attraverso la documentazione funeraria, l'osservatore può dunque trarre informazioni preziose sulle caratteristiche e la conformazione di tali confini, registrando ciò che è ammesso e non ammesso all'interno di questa ideale frontiera ed esplorando al contempo le coordinate ideologiche che possono delineare la soglia sottile tra ciò che viene considerato umano e

48 NIZZO 2016.

49 Cfr. NIZZO 2015, pp. 511-542, NIZZO 2018d e i vari contributi raccolti in NIZZO 2018a.

50 NIZZO 2011, NIZZO, LA ROCCA 2012, NIZZO 2018a, NIZZO 2018b, NIZZO 2018c, NIZZO 2020a.

ciò che non lo è, tra il tipico e l'atipico, tra il normale e l'anormale, tra il conforme e il deviante.

Osservare le eccezioni, inoltre, può aiutare a comprendere le regole del gioco. L'importante sarebbe sempre poter disporre di un campione statistico sufficientemente attendibile e/o qualitativamente ben documentato.

Sotto tale punto di vista, la ricostruzione fatta dal gruppo di lavoro di *Phoinike* in merito alla ricorrenza e al possibile significato simbolico dei chiodi nelle sepolture è a mio avviso estremamente importante anche se si iscrive in un ormai ben collaudato e pienamente condivisibile schema interpretativo⁵¹.

Gli archeologi in generale e quelli classici in particolare hanno per troppo tempo sottovalutato la rilevanza dell'*anomalia*, per concentrare la loro attenzione sulla ricostruzione del rituale tipico o tipizzato; ciò è avvenuto anche per ragioni connesse alle difficoltà interpretative sovente poste da quelle che in anni relativamente recenti hanno cominciato ad essere definite sepolture devianti ("*deviant burials*") o anomale. È stato già evidenziato ieri, credo proprio dal professor Lamboley nel riprendere una mia affermazione, che la presenza di chiodi privi di connotazioni funzionali e/o strutturali e apparentemente giustificati dalle loro sole potenzialità simboliche assume nella necropoli una ricorrenza tale da dover essere considerata non certo come una *anomalia* quanto piuttosto come una pratica *tipica* del rituale funebre. L'impiego di quei chiodi per funzioni profilattiche volte a impedire/scoraggiare realmente (tramite infissione) o idealmente (per trasposizione simbolica) il ritorno potenzialmente malefico dei defunti rientrerebbe dunque in una prassi *ordinaria* della cerimonia – non troppo dissimile, perdonate l'audace accostamento, dalle odierne valenze apotropache di un cornetto o di un crocifisso, per quanto religiosamente risemantizzati – anche se la loro connessione con il tema più generale della paura dei morti (dei *revenant*/cadaveri viventi/zombie o, come recita il titolo di una fortunata serie televisiva statunitense, "*The Walking Dead*") attiene a un ambito concettuale che la nostra mentalità tende a relegare nella sfera dell'anormalità e della devianza.

Questo gap esegetico è perfettamente comprensibile, essendo noi da molte generazioni abituati a non dover affrontare direttamente i problemi correlati alla gestione della morte e dei cadaveri. I processi tanatome-tamorfici hanno durata ed esiti ben precisi che, pur variando in relazione alle condizioni ambientali e climatiche, vanno in ogni caso gestiti con cura e tempismo. I meccanismi della putrefazione sono tali, infatti, da richiedere un impegno e competenze non trascurabili per il loro contenimento, da conciliare e compenetrare, peraltro, con le altre pratiche connesse all'espressione (rituale o meno) del lutto e del cordoglio.

⁵¹ B. MUKA, in LEPORE, MUKA 2018, pp. 321-325 e, da ultimo, LEPORE 2018 con ampia e approfondita discussione del tema.

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

Le strategie del controllo culturale della putrefazione, magistralmente esaminate sul versante del loro significato antropopoiotico da Remotti e dalla sua scuola⁵², prevedono un'ampia serie di scelte che possono essere schematizzate come ho provato a fare tempo fa in questa tabella (fig. 5)⁵³. Riprendendo le teorizzazioni remottiane, alla base delle varie soluzioni rituali adottate può esservi una più o meno consapevole decisione in merito a ciò che si intende far “scompare, rimanere o riemergere” per garantire “l'identità del presente”⁵⁴. Il rapporto con il defunto può configurarsi, quindi, ancora una volta in termini *identitari* e, conseguentemente, *mnemonici* anche se, come si è visto, la strategia adottata per controllarne culturalmente la metamorfosi ha alla base esigenze pratiche non differibili, variabili in rapporto alla percezione che si ha del defunto e del suo cadavere.

In diverse culture, dalla Polinesia ai Bijagò della Guinea Bissau, l'esposizione prolungata del cadavere costituisce una pratica comune, gestita senza alcun disturbo o preoccupazione per i suoi possibili esiti corporei e olfattivi e adottata per estendere il periodo liminare e protrarre per quanto possibile nel tempo una finzione di vita⁵⁵.

In molte altre realtà, invece, la paura del ritorno dei morti – derivante superstiziosamente dall'incomprensione dei movimenti spontanei e delle trasformazioni biologiche cui sono soggetti i cadaveri – ha costituito sin dall'antichità il presupposto per lo sviluppo di credenze e pratiche rituali profilattiche legate a figure mostruose e malefiche di morti viventi oggi denominati comunemente “vampiri”⁵⁶, grazie anche al popolarissimo tramite letterario e cinematografico di Dracula⁵⁷. Questa caratteristica tipologia di

Fig. 5. Le “strategie del controllo culturale della putrefazione”: rielaborazione dell'Autore da FAVOLE 2003 e REMOTTI 2006b (da NIZZO 2018e, fig. 8)

52 FAVOLE 2003, REMOTTI 2006a (ivi in particolare REMOTTI 2006b), REMOTTI 2018; sintesi in NIZZO 2015, pp. 499-511.

53 NIZZO 2018e.

54 REMOTTI 1993, p. 87, REMOTTI 2018.

55 THOMAS 2000 (ed. or. 1984), pp. 148-150; PUSSETTI 2006; NIZZO 2015, p. 451 con rif. alla nota 31.

56 Dal serbocroato *vampir*.

57 GROOM 2018.

non-morti – la cui negatività veniva spesso ricondotta alla loro malvagità in vita – risulta piuttosto radicata in ambito balcanico nelle tradizioni folkloriche che ruotano intorno ai cosiddetti “*vrykolakas*”⁵⁸, sui quali si è di recente soffermato Tommaso Braccini con un approfondito saggio interdisciplinare, evocativamente intitolato “Prima di Dracula: Archeologia del vampiro” nel quale ha tentato di sondare per il tramite filologico e archeologico le radici più remote di tale fenomeno⁵⁹.

Nell’ottica “comparativa” (ma non “comparativista”) che caratterizza questo convegno può essere interessante evidenziare come il medesimo termine compaia, latinizzato, anche nel vicino Salento dove analoghe leggende risultano attestate almeno sin dagli inizi del Cinquecento in un interessante passo del *De Situ Japigiae* (1512-1513) di Antonio De Ferrariis detto il Galateo (1444-1517) che testimonia quali fossero le superstizioni correlate alla “*Broccolarum fabula*” e la loro amplissima diffusione: “la favola de’ vampiri [...] invase tutto l’Oriente. Dicono che le anime di coloro, li quali menaron vita malvagia, quali globi di fiamme evolano da’ sepolcri la notte, appaiono agli amici, e a quei che le conoscono, cibansi d’animali, succhiano ed uccidono fanciulli, e quindi riedono a’ lor sepolcri. La gente superstiziosa schiude le tombe, squarcia il cadavere e diveltone il cuore lo abbrucia, ed il cenere sparge a’ venti, ossia alle quattro plaghe del mondo, e così credono togliersi via l’incantesimo; e sebben questa fosse favola, pure ci fa osservare quanto sono odiati ed esecrabili a tutti coloro che menaron perversa vita, sieno vivi o morti”⁶⁰.

Comprendo bene che richiamare questi esempi per spiegare la documentazione funeraria di *Phoinike* potrebbe apparire pericolosamente simile al comparativismo di James Frazer. Questo rischio naturalmente c’è, se l’indagine viene condotta in modo acritico solo al fine di individuare teleologicamente possibili confronti estrapolandoli dal loro contesto e significato originario. Se, invece, l’indagine si sofferma, in modo per quanto possibile sistematico, non tanto sull’aneddoto comportamentale/rituale/folklorico quanto sul modello e il presupposto culturale che può giustificarlo, la questione diventa senza dubbio più stimolante e produttiva. Per spiegare i chiodi di *Phoinike*, infatti, non è necessario evocare un loro – forse indimostrabile e, a mio avviso, anche irrilevante – nesso *genetico* con il folklore balcanico relativo ai *vrykolakas* quanto, piuttosto, ragionare in termini di caratteri comuni e ricorrenti dei comportamenti umani in merito a fenomeni altrettanto consueti poiché correlati a imprescindibili meccanismi biologici la cui variabilità, come si è detto, può essere tutt’al più influenzata da condizionamenti di tipo ambientale. Come ha dimostrato l’indagine etnologica sin dagli inizi del Novecento, se fondato su solide basi critiche lo studio del-

58 Dal greco βρυκόλακας, termine documentato anche nella forma *vårkolak* (bulgaro) e *vukodlak* (serbo).

59 BRACCINI 2011; BRACCINI 2013. Cfr. in proposito anche il fondamentale studio etnoarcheologico di BARBER 2010² (ed. or. 1988) e, in particolare, ivi a p. 72, con riferimento all’uso profilattico dei chiodi.

60 DE FERRARIIS GALATEO 1974, p. 171 (trad. it. di Michele Paone); BRACCINI 2011, pp. 19-20, 172-177.

le “sopravvivenze\persistenze” degli atteggiamenti folklorici nella *lunga durata* può, infatti, offrire spunti molto interessanti, soprattutto se applicato a casi specifici, puntuali e circoscritti, accomunati dalle medesime condizioni culturali e ambientali⁶¹; tuttavia, di fronte a fenomeni di portata e diffusione come quella descritta, è bene impostare la discussione e l’argomentazione a partire da una prospettiva antropologica globale, per poi calarla nel particolare.

La paura dei morti, infatti, come lo stesso Frazer ebbe modo di evidenziare in uno dei suoi ultimi saggi dall’omonimo titolo (1933-1936)⁶², è un tema assai diffuso a livello etnografico i cui sviluppi sono riconoscibili nelle innumerevoli pratiche messe in campo, all’interno della cornice tipica del rito o al suo esterno, dai sopravvissuti per vanificare la loro azione impedendone il ritorno.

Tra le soluzioni più efficaci per sortire tale risultato rientra senza dubbio l’incinerazione, sebbene la sua ritualità abbia il più delle volte agito in modo tale da mascherare e/o cancellare – almeno sul piano simbolico – quelli che potevano essere all’origine i suoi presupposti funzionali. Analoghi risultati potevano essere sortiti anche nelle inumazioni ricorrendo a forme di *immobilizzazione* del cadavere che, pur lasciando tracce molto evidenti sul terreno, solo raramente sono state interpretate in tal senso dagli archeologi. Tra queste, quella senza dubbio più comune e, almeno ai nostri occhi, meno aberrante consiste nell’acatastare sopra al cadavere e/o al suo contenitore cumuli di pietre o singoli macigni. La ricorrenza di alcune di esse, particolarmente voluminose, al di sopra della testa, del bacino e, soprattutto, dei piedi, ne rende forse più evidente lo scopo e, negli ultimi anni, ha consentito di ricondurre tale casistica entro la fattispecie delle cosiddette “*stoned burials*”, come si è iniziato a definirle nel mondo anglofono per alludere alla funzione inibitoria assolta dalle pietre⁶³.

Pietre e chiodi dunque, nelle credenze dei sopravvissuti e in modo anche indipendente dall’effettiva percezione di un rischio, potevano sortire un medesimo fine pur essendo, quest’ultimo, mascherato entro la conformità semiotica del rito. Più complessa sembra essere invece l’interpretazione di legacci e catene, da molti ricondotti a una condizione “atipica” del defunto

61 Molto interessante a tale proposito uno studio del 1910 di J.C. Lawson sulle “sopravvivenze” (“survivals”) della religione greca antica nel folklore ellenico moderno (LAWSON 1910) che anticipa di oltre un secolo alcune delle tematiche successivamente approfondite da Braccini (cfr. *ivi* in particolare le pp. 361-484 incentrate sulle problematiche “funerarie” e, in particolare, sul ricco corpus di credenze legate alla “paura dei morti” ed alle credenze sul vampirismo e sui “vrykolakas”). Tale lavoro, pur essendo stato sviluppato nella Cambridge frazeriana, rifuggi dagli eccessi comparativistici dell’evoluzionismo per soffermarsi – anche alla luce di prolungate indagini sul campo e della letteratura esistente – su di un ambito culturale e geografico omogeneo, nel quale le analogie diacroniche possono in alcuni casi effettivamente assumere il carattere di “persistenze”. Sulla questione con ulteriori riferimenti cfr. NIZZO 2015, pp. 56 ss.

62 FRAZER 1978.

63 NIZZO 2015, p. 540 con rif., e, da ultimo, NIZZO c.d.s. (a) con trattazione sistematica della documentazione pithechusana a partire dall’interessante caso di una sepoltura con ceppi in ferro alle gambe; cfr. in proposito anche NIZZO c.d.s. (b). Per una panoramica sui metodi di immobilizzazione dei piedi a partire dal caso di *Phoinike* cfr. LÉPORE 2018.

(prigioniero, capro espiatorio, criminale, schiavo, straniero ecc.), traghettata isomorficamente nella sfera funeraria⁶⁴. Quest'ultima possibilità è senza dubbio plausibile, anche se andrebbe a nostro avviso sempre sottoposta alla verifica della compresenza nel medesimo contesto di altre pratiche rituali volte a scongiurare il ritorno del morto.

Ci sono, infatti, sepolture a inumazione estremamente povere se non del tutto sprovviste di corredo che risultano caratterizzate da fosse molto profonde e da riempimenti di pietre così complessi da presupporre un dispendio di energie fuori dal comune per la loro realizzazione. Vi è quindi un contrasto palpabile tra la modestia almeno apparente dello *status* e l'impegno profuso dai sopravvissuti per la gestione del cadavere. Quest'ultimo potrebbe essere giustificato da fattori estranei alla condizione del defunto in vita oppure indirettamente influenzati da essa, qualora la sua eventuale condizione di marginalità – ai limiti dell'umanità riconosciuta dalla comunità che ne gestisce le spoglie – fosse considerata come una possibile condizione di rischio da parte della collettività, tale da giustificare misure singolari nella gestione del suo cadavere, seppure iscritte entro le logiche del rito.

Data la connotazione ipotetica del caso appena richiamato, non ritengo opportuno né utile in questa sede enucleare ulteriori alternative interpretative. Lo scopo che volevo raggiungere con questo esempio era solo quello di invitare gli studiosi a una valutazione laica del rituale, in grado di elevarsi al di sopra della sua tradizionale interpretazione in chiave etnica, per indagarlo in tutta la sua complessità, sia dal punto di vista *simbolico* che da quello *funzionale*, a mio avviso altrettanto rilevante qualora nel medesimo contesto funerario risultino attestati sistematicamente atteggiamenti profilattici volti a prevenire o, almeno, rendere difficoltoso, il ritorno del cadavere vivente: scomponendone la materialità corporea con il fuoco o attraverso la manipolazione/dispersione intenzionale dei resti scheletrici o immobilizzandolo con pietre, chiodi, legacci o altri dispositivi di contenimento⁶⁵. Come ho accennato prima richiamando la lezione di Remotti preceduta dall'approccio tanatosemiologico di Louis Vincent Thomas⁶⁶, il modo in cui si gestiscono i morti comporta delle scelte, obbligatorie e rapide, che possono tradursi in pratiche a loro volta finalizzate a contenere/dissimulare/evitare o esprimere in forme più o meno codificate il dolore e/o la paura, scongiurando attraverso il meccanismo consolatorio e normalizzante della ripetizione rituale⁶⁷ ciò che il nostro inconscio più teme per consentirci, al tempo stesso, di gestirlo e controllarlo razionalmente⁶⁸.

64 Cfr. da ultimo GUZZO 2020 per un'ampia rassegna della documentazione relativa alle attestazioni di ceppi in ferro in sepolture e santuari, con ampia trattazione del problema che, tuttavia, non tiene conto degli altri casi possibili di immobilizzazione.

65 NIZZO 2018e.

66 In particolare THOMAS 1976.

67 NIZZO 2012.

68 THOMAS 1985.

L'antropologia culturale, infatti, ha da tempo evidenziato come l'equazione "rituale funerario = *ethnos*", assai comune nella prospettiva archeologica, pur avendo ancora una qualche efficacia sul piano della ricostruzione storica, costituisca un'eccessiva semplificazione della realtà⁶⁹. Circostanza particolarmente evidente in tutti quei contesti o in quei periodi nei quali l'interferenza e la commistione di più culture e del loro rispettivo capitale simbolico agisce sui meccanismi della rappresentazione funeraria, rendendoli oggetto di una costante opera di reinterpretazione e negoziazione che solo raramente si traduce nell'adozione passiva di uno specifico modello.

Ciò può avvenire, naturalmente, anche in epoche più recenti, come testimoniano, ad esempio, le fonti relative alle pratiche funerarie preferenzialmente adottate da alcune *gentes* romane⁷⁰ che, in modo spesso indipendente rispetto alle mode e/o alle norme vigenti, potevano scegliere rituali coerenti con la volontà e le tradizioni familiari, esercitando, pertanto, anche nella sfera del lutto le prerogative di chi può esprimere un'ideologia alternativa rispetto a quella corrente. Il caso appena citato mostra come, anche per fasi rispetto alle quali disponiamo di un abbondante bagaglio di fonti dirette e indirette, la scelta del rituale possa non essere di per sé sufficiente a rivelare i connotati etnici o la cronologia di una sepoltura, soggetta com'è all'azione di filtri ideologici che possono operare consapevolmente e intenzionalmente in aperto contrasto con quella che riteniamo, più o meno fondatamente, essere la *norma*.

Sarebbe quindi necessario provare sempre ad applicare lo schema sopra sintetizzato a ogni complesso funerario, nella sincronia così come nella diacronia, in modo tale da verificare se le pratiche funebri possano essere condizionate o meno e in quale misura dalle logiche che guidano, secondo la teorizzazione remottiana, il "controllo culturale della putrefazione" e se le scelte che quest'ultimo presuppone possano avere una valenza non solo in termini identitari e mnemonici ma anche in chiave storica e/o etnica.

69 Illuminante in tale senso quanto scritto da un allievo di Remotti, Adriano Favole: "Il trattamento del cadavere si configura come una risposta culturalmente organizzata all'intrinseca ambivalenza dei corpi morti. [...] A partire da questo schema si può osservare come le scelte che le società compiono in materia di trattamento del cadavere non siano quasi mai esclusive. Anche se in aree culturali ed in momenti storici particolari può predominare l'una o l'altra di queste forme, per lo più è impossibile identificare una società con una soltanto delle categorie indicate. [...] L'identificazione tra una società ed una precisa modalità di affrontare la putrefazione nasce forse dall'assunto – assai comune in antropologia come in altri ambiti del sapere occidentale – secondo cui le culture si caratterizzano per sistemi di credenze e pratiche alquanto omogenee e coerenti, ma non trova riscontri nell'analisi etnografica. Se è possibile sintetizzare in uno schema i tipi di intervento sul cadavere, si rivela oltremodo difficile (ed anzi impossibile) classificare le società in base al modo in cui trattano i corpi dei morti. [...] L'evento morte invita a gettare lo sguardo su come altri, in altri mondi, affrontano il limite della disgregazione: come se davanti all'orrore della dissoluzione dei corpi – suprema negazione della natura culturale dell'uomo – non si potesse fare altro che dare un'occhiata ad altri contesti. Inoltre, la celebrazione di un rito funebre costituisce un'ottima occasione per affermare differenze all'interno della società (ricchi e poveri, uomini e donne, capi e gente comune, bambini ed adulti ecc.). Anche se non si può certo negare che vi siano pratiche preferenziali di trattamento dei corpi, è tutto sommato errato o per lo meno molto semplicistico dire che gli indiani bruciano, i popoli mediterranei seppelliscono, gli antichi Egizi imbalsamavano" (FAVOLE 2003, pp. 40, 44).

70 Cicerone, *De legibus*, 2, 22, 26-27, Plinio il Vecchio, *Naturalis Historia*, 7, 55, 187. Sulla questione cfr. FRANCIOSI 1984 e, per le fasi protostoriche, l'acuta trattazione di BARTOLONI 2003, pp. 51-52 con ulteriori riferimenti.

L'individuazione di un atteggiamento più o meno coerente sotto tali molteplici punti di vista potrebbe, infatti, rendere ancora più efficace l'approccio interpretativo alle logiche del rito, contribuendo a chiarire i filtri che possono condizionare la costruzione del paesaggio funerario e a contenere i paradossi che tendono ad alterarne o a distorcerne la lettura.

Paradossi

Il confronto con l'indagine etnografica ha consentito da tempo di riflettere sui possibili cortocircuiti interpretativi nei quali può incorrere una ricostruzione sociologica fondata esclusivamente sull'evidenza materiale di una necropoli, per quanto accuratamente documentata⁷¹.

Ancor prima che si sviluppasse l'approccio teorico post-processuale, l'osservazione empirica propria dell'antropologia aveva offerto molti spunti sui quali riflettere rispetto ai limiti e alle potenzialità dell'archeologia in un campo come quello funerario fortemente condizionato da filtri di tipo ideologico, simbolico e rituale⁷².

Tra i casi più interessanti spicca senza dubbio quello approfondito etnoarcheologicamente da Ian Hodder tra i Nuba del Sudan. Nella comunità dei Mesakin, infatti, lo studioso poté constatare personalmente come le donne, dopo aver vissuto tutta la vita nella comunità dei mariti (virilocalmente), venissero poi seppellite nella loro terra di origine, dove abitavano peraltro anche i loro figli in base a un principio di discendenza matrilineare che imponeva il trasferimento dei neonati presso il fratello della madre. L'esito di una tale prassi sulla composizione della necropoli (e, plausibilmente, anche degli eventuali corredi funerari) è facilmente intuibile e, come argomentava Hodder nella sua sintesi, mostra in tutta la sua evidenza il contrasto possibile fra la sfera quotidiana e quella funeraria, ancor più grave nel caso in cui la ricostruzione della prima sia fondata esclusivamente sulla documentazione materiale superstite di quest'ultima: "*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*"⁷³.

Nel 2015 volli concludere il convegno *Archeologia e Antropologia della morte* con alcune scene del film russo *Silent Souls* che evocavano un analogo e forse ancor più drammatico – almeno per gli archeologi – paradosso (fig. 6)⁷⁴. Il film, della durata di poco più di un'ora, ruota tutto intorno al funerale di una giovane donna, Tanya, che il marito Miron con l'aiuto dell'amico Aist, cerca di ricondurre in patria per sottoporla a un rituale caratteristico

71 Cfr. i vari contributi raccolti in NIZZO 2018c.

72 Almeno sin da UCKO 1969: cfr. NIZZO 2015, pp. 113-116 con ulteriori riferimenti.

73 HODDER 1982, pp. 198-199. Sulla questione cfr. NIZZO 2015, pp. 227-229, 241.

74 *Silent Souls* (titolo originale *Ovsyanki*), diretto da Aleksej Fedorčenko nel 2010; cfr. V. NIZZO, Intervento nella discussione in NIZZO 2018c, pp. 547-549.

dei Merja, un antico popolo ugro-finnico della regione del Volga, nella Russia centrale, estinto da secoli, nonostante alcune minoranze cerchino ancora di portarne avanti le tradizioni. La cerimonia funebre prevedeva la cremazione del defunto e lo spargimento delle sue ceneri nelle acque del fiume sacro dei Merja. Abbigliata come una sposa, Tanya viene bruciata in conformità del rito su una pira improvvisata eretta presso le rive del fiume. Il marito ne disperde i resti e getta nell'acqua anche la sua fede, ultima testimonianza materiale di quella unione.

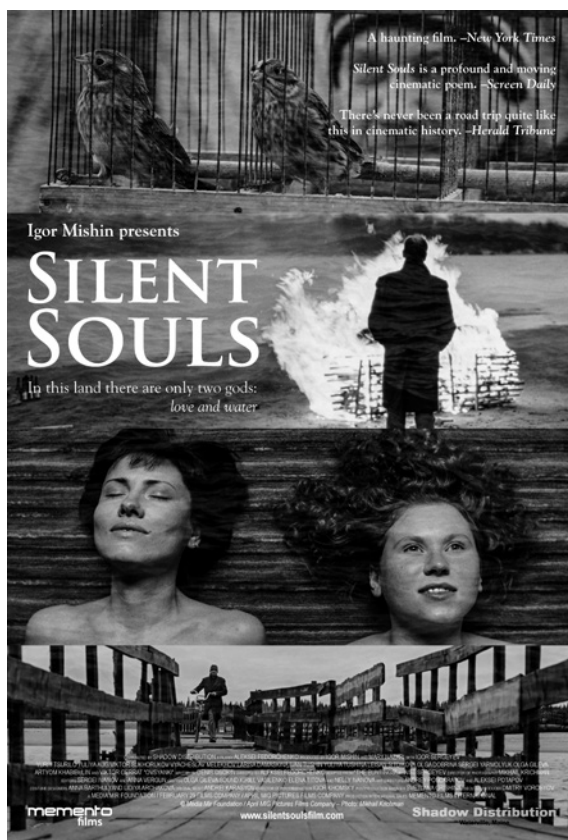


Fig. 6. La locandina del film *Silent Souls*, 2010

Una voce fuori campo commenta la scena con queste frasi: “Abbiamo seppellito Tanya nell’acqua. Qui da noi si fa così, è la tradizione. I nostri cimiteri sono semivuoti, ci sono quasi soltanto gli stranieri. E l’acqua, l’acqua è il sogno di ogni Merja. Chi annega è come se morisse per la gioia, la tenerezza e la tristezza. Quando troviamo un annegato non lo bruciamo, lo leghiamo a un peso e lo restituiamo ai flutti. L’acqua gli regala un corpo nuovo, più duttile. Per un merja restare nell’acqua significa essere immortali”.

Il modello antropologico che se ne ricava, seppur mediato attraverso una finzione cinematografica, è altamente suggestivo e istruttivo rispetto a quanto abbiamo accennato in precedenza. L’idea che una necropoli possa essere composta unicamente dalle spoglie di stranieri può forse apparire paradossale, ma costituisce una possibilità concreta, come dimostra la già richiamata rappresentatività degli stranieri nelle stele iscritte di Demetriade così come in quelle di *Phoinike*.

Come possono essere affrontati e superati paradossi di questo tipo? Cercando di scavare nella massima estensione possibile le necropoli, se non integralmente almeno per una parte che possa essere considerata rappresentativa statisticamente, biologicamente e ritualmente rispetto al totale. Indagando altrettanto approfonditamente il paesaggio rituale, in modo tale da ricostruire le pratiche funerarie e le forme del culto che potevano interessare gli spazi superficiali della necropoli.

Avere elementi sufficienti per procedere a una verifica statistica del rapporto demografico tra adulti e bambini e tra donne e uomini può offrire informazioni importanti in merito all’attendibilità del campione. La pre-

valenza degli uomini sulle donne nel campione funerario di *Phoinike*, ad esempio, mi ha molto colpito poiché di solito si verifica l'esatto contrario, per ragioni correlate, in particolare in epoca ellenistica, alla maggiore frequenza tra gli adulti di sesso maschile di casi di morte peregrina in quanto guerrieri, mercenari o mercanti. Come abbiamo visto, a *Phoinike* anche i bambini sono sottorappresentati. Ci sono invece diversi stranieri, come dimostrano le già richiamate stele iscritte, anche se dall'esame del solo corredo non pare possibile appurarlo.

Ci troviamo, dunque, di fronte a una società composta che, probabilmente, non è il riflesso esatto della relativa comunità di residenti. Da considerazioni come queste, sviluppate per quanto consentito dal contesto nel volume di Lepore e Muka, dovrebbe sempre partire l'esame critico di una necropoli, mettendo in luce gli interrogativi e i paradossi reali o apparenti sui quali può essere opportuno incentrare almeno in parte l'indagine sociologica e storica.

Insomma, da quanto ho provato sin qui a evidenziare, emerge forse con eccessivo pessimismo quanto l'indagine sociologica delle necropoli possa essere un terreno insidiosissimo tale da richiedere, per essere affrontato, l'audacia che gli organizzatori hanno avuto nel chiedermi di formulare queste riflessioni conclusive.

Valorizzazione

Chiudo davvero questo fin troppo lungo intervento soffermando l'attenzione su di un aspetto che merita di essere a mio avviso ulteriormente sottolineato e che è emerso in tutta la sua importanza in molte relazioni e, in particolare, in quelle del professor Ceka e della collega Koçollari, ambedue espressione dell'*intelligenza* archeologica di questa splendida terra, pur collocandosi significativamente agli estremi di un'ideale partizione del campione dei convegnisti per genere e classe di età.

Entrambi, infatti, hanno toccato con passione e trasporto i temi della valorizzazione del patrimonio culturale albanese. Lo ha fatto in modo particolarmente critico il professor Ceka, evidenziando anche problematiche delicate nella loro gestione. Ritengo che questo approccio sia molto rilevante anche perché ciò di cui abbiamo parlato ha senso soltanto se è condiviso e ritenuto importante da chi poi deve fruirne. Potrei dire in termini volutamente ironici e provocatori – soprattutto dopo aver parlato a lungo di morti viventi e *revenants* – che noi *questi morti* su cui ci siamo soffermati per tre intense giornate dobbiamo farli *vivere*! Dobbiamo letteralmente *resuscitarli* attraverso le vetrine dei nostri musei, in modo tale che quanto sopravvive della loro esistenza terrena possa tornare a raccontare a tutti la loro *Storia*.

Il raggiungimento di tale obiettivo dipende essenzialmente dagli archeologi che li scavano, li documentano e li espongono al pubblico. Se nelle ve-

trine dei musei concentriamo l'attenzione unicamente sugli oggetti di corredo, privilegiando magari solo quelli più belli, rischiamo di far perdere di vista le *Storie* che dovevano ruotare intorno ad essi, a chi, un tempo, li possedette e a quanti li scelsero per collocarli nella sepoltura e, idealmente, traghettarli insieme al defunto verso l'eternità. Nei nostri musei dovremmo sempre cercare di attivare meccanismi che incentivino un dialogo tra il passato e il presente e generino emozioni in chi osserva, facendo sì che ci si possa più o meno inconsciamente *specchiare* in quel mondo che faticosamente cerchiamo di ricostruire e resuscitare.

Nei giorni scorsi ho visitato il vostro museo archeologico e sono rimasto colpito da un antico specchio proveniente da Butrinto, così ben conservato che la sua superficie era ancora in grado di riflettere la mia immagine. Mi sono quindi guardato attraverso quello specchio e mi sono fotografato (fig. 7).

Questo è quello che dovremmo cercare di fare sempre all'interno dei nostri musei, nei saggi che scriviamo, nel modo in cui conduciamo i nostri scavi e, più in generale, in tutte le fasi della nostra attività, se vogliamo che questo nostro splendido lavoro acquisisca un senso anche per gli altri. Tutti, con orgoglio e senza pericolose deviazioni ideologiche, devono potersi specchiare nel proprio passato e conoscere se stessi.



Fig. 7. Specchio da Butrinto, IV sec. a.C. Muzeu Arkeologjik di Tirana (foto Autore)

Bibliografia

- ANTONACCIO 1995 = ANTONACCIO C.M., *An archaeology of ancestors. Tomb cult and hero cult in early Greece*, Lanham 1995.
- ASSMANN 1997 = ASSMANN J., *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Torino 1997 (ed. or. 1992).
- BARBER 2010 = BARBER P., *Vampires, Burial, and Death Folklore and Reality*, New Haven, London 2010².
- BARTOLONI 2003 = BARTOLONI G., *Le società dell'Italia primitiva: lo studio delle necropoli e la nascita delle aristocrazie*, Roma 2003.
- BARTOLONI 2010 = BARTOLONI G., *Il cambiamento delle pratiche funerarie nell'età dei Tarquini*, in *AnnFaina* 17, 2010, pp. 159-185.
- BARTOLONI, NIZZO, TALONI 2009 = BARTOLONI G., NIZZO V., TALONI M., *Dall'esibizione al rigore: analisi dei sepolcreti laziali tra VII e VI sec. a.C.*, in BONAUDO R., CERCHIAI L., PELLEGRINO C. (a cura di), *Tra Etruria, Lazio e Magna Grecia: indagini sulle necropoli*, Incontro di Studi (Salerno 2009), Fondazione Paestum, Tekmeria 9, Paestum 2009, pp. 65-86.
- BRACCINI 2011 = BRACCINI T., *Prima di Dracula. Archeologia del Vampiro*, Bologna 2011.
- BRACCINI 2013 = BRACCINI T., *Morti irrequieti o morti mostruosi? Le presunte origini antiche del mito del vampiro*, in BAGLIONI I. (a cura di), *Monstra: costruzione e percezione delle entità ibride e mostruose nel Mediterraneo antico, Vol. II: L'Antichità classica*, Roma 2013, pp. 263-272.
- BURKERT 2010 = BURKERT W., *La religione greca*, Milano, 2010³.
- CARDARELLI 2018 = CARDARELLI A., *La necropoli della Terramara di Casinalbo (Modena). Forme dell'organizzazione sociale e paesaggio rituale*, in NIZZO 2018b, pp. 375-402.
- CHESSON 2001 = CHESSON M.S. (a cura di), *Social Memory, Identity, and Death: Intradisciplinary Perspectives on Mortuary Rituals*, American Anthropological Association Archaeology Division 10, Washington 2001.
- DE FERRARIIS GALATEO 1974 = DE FERRARIIS GALATEO A., *Epistole salentine*, Galatina 1974 (ed. a cura di M. PAONE).
- DIMAKIS 2020 = DIMAKIS N., *Premature Death and Burial in Classical and Hellenistic Attica*, in DIMAKIS N., DIJKSTRA T. (a cura di), *Mortuary Variability and Social Diversity in Ancient Greece: Studies on Ancient Greek Death and Burial*, Summertown 2020, pp. 102-116.
- DORIA, GIUMAN 2017 = DORIA F., GIUMAN M., "Θύραζε Κάρες, οὐκ ἔτ' Ἀνθεστήρια". *Alexipharmaka e apotropaia nei rituali dei Choes ateniesi*, in OTIVM. *Archeologia e Cultura del Mondo Antico*, 2, 2017, art. 12, p. 1-24.
- DRAYCOTT, STAMATOPOULOU 2016 = DRAYCOTT C.M., STAMATOPOULOU M. (a cura di), *Dining and death. Interdisciplinary perspectives on the "funerary banquet" in ancient art, burial and belief*, Leuven, Paris, Bristol 2016, pp. 405-479.
- DUDAY 2006 = DUDAY H., *Lezioni di archeotanatologia. Archeologia funeraria e antropologia sul campo*, Roma 2006.
- DUDAY 2011 = DUDAY H., *L'archéothanatologie et ses incidences sur la compréhension des pratiques funéraires. Quelques applications relatives à des nécropoles protohistoriques et historiques de l'Italie méridionale et de la Sicile*, in NIZZO 2011, pp. 419-429.
- DUDAY 2018 = DUDAY H., *Sépulture ou non-sépulture ? Sépultures "anormales" ("anormales"), morts d'accompagnement, dépôts de relégation, privation de sépulture, cadavres perdus..., ou les difficultés de la notion de norme dans l'archéologie de la Mort*, in NIZZO 2018a, pp. 101-122.
- FABIETTI 1998 = FABIETTI U., *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, Roma 1998².
- FAVOLE 2003 = FAVOLE A., *Resti di umanità. Vita sociale del corpo dopo la morte*, Roma, Bari 2003.
- FRANCIOSI 1984 = FRANCIOSI G., *Riti di sepoltura nelle antiche gentes*, in FRANCIOSI G. (a cura di), *Ricerche sull'organizzazione gentilizia romana*, vol. I, Napoli 1984, pp. 37-80.
- FRAZER 1978 = FRAZER J.G., *La paura dei morti nelle religioni primitive*, Milano 1978 (trad. it. dell'ed. or. del 1933-1936 a cura di A. MALVEZZI).
- FRISONE 1994 = FRISONE F., *Rituale funerario, necropoli e società dei vivi. Una riflessione fra storia ed archeologia*, in *StAnt* 7, 1994, pp. 11-23.
- GROOM 2018 = GROOM N., *The Vampire A New History*, New Haven, London 2018.
- GUZZO 2020 = GUZZO P.G., *Ceppi in ferro da sepolture e da santuari (VIII-I sec. a.C.). Problemi di interpretazione*, in *Aristonothos. Rivista Di Studi Sul Mediterraneo Antico* 16, 2020, pp. 127-202.

- HELLY 2012-2013 = HELLY B., *Recherches sur les stèles funéraires de Démétrias*, in BCH 136-137, 2012-2013, pp. 179-214.
- HODDER 1982 = HODDER I., *Symbols in action: ethnoarchaeological studies of material culture*, Cambridge 1982.
- HORDEN, PURCELL 2000 = HORDEN P., PURCELL N., *Corrupting Sea: A Study of Mediterranean History*, Oxford 2000.
- LAWSON 1910 = LAWSON J.C., *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion. A Study in Survivals*, Cambridge 1910.
- LEPORE 2018 = LEPORE G., "Rituali intorno ai piedi": note sulle pratiche funerarie contro il ritorno del morto, in AION n.s. 25, 2018, pp. 277-291.
- LEPORE 2020 = LEPORE G., "Raccolsero le bianche ossa... e le misero dentro un'urna d'oro..." (Il. 24, 793). Note sulla simbologia del cinerario nel Mondo Antico, in Eikón Imago 15, 2020, pp. 453-484.
- LEPORE, MUKA 2018 = LEPORE G., MUKA B., *La necropoli meridionale di Phoinike. Le tombe ellenistiche e romane*, Scavi di Phoinike 3 Serie Monografica, Bologna 2018.
- NIZZO 2011 = NIZZO V. (a cura di), *Dalla nascita alla morte: antropologia e archeologia a confronto. Incontro di studi in onore di Claude Lévi-Strauss*, Atti del Convegno Internazionale (Roma 2010), Roma 2011.
- NIZZO 2012 = NIZZO V., *Ripetere trasformandosi*, in NIZZO, LA ROCCA 2012, pp. 29-62.
- NIZZO 2015 = NIZZO V., *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* (Bibliotheca archaeologica, 36), Bari 2015.
- NIZZO 2016 = NIZZO V., *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 SANCHIRICO S., PIGNATARO F. (a cura di), *Ploutos & Polis. Aspetti del rapporto tra economia e politica nel mondo greco*, Atti del convegno internazionale di studi (Roma 2013), Roma 2016, pp. 85-155.
- NIZZO 2017 = NIZZO V., *How to do words with things. La dimensione verbale della cultura materiale*, in OSANNA, RESCIGNO 2017, pp. 100-111.
- NIZZO 2018a = NIZZO V. (a cura di), *Archeologia e antropologia della morte: 1. La regola dell'eccezione*, Atti del 3° Incontro Internazionale di Studi "Antropologia e archeologia a confronto" (Roma, 20-22 maggio 2015), vol. 1, Roma 2018.
- NIZZO 2018b = NIZZO V. (a cura di), *Archeologia e antropologia della morte: 2. Corpi, relazioni e azioni: il paesaggio del rito*, Atti del 3° Incontro Internazionale di Studi "Antropologia e archeologia a confronto" (Roma, 20-22 maggio 2015), vol. 2, Roma 2018.
- NIZZO 2018c = NIZZO V. (a cura di), *Archeologia e antropologia della morte: 3. Costruzione e decostruzione del sociale*, Atti del 3° Incontro Internazionale di Studi "Antropologia e archeologia a confronto" (Roma, 20-22 maggio 2015), vol. 3, Roma 2018.
- NIZZO 2018d = NIZZO V., "The land of the dead...": Uno sguardo dal ponte sull'"Uomo di mare" di Tarquinia, in M. BONGHI JOVINO (a cura di), *L'"Uomo di Mare" di Tarquinia, Tavola rotonda, tra archeologia e antropologi. Quali interazioni, quali problemi?*, Collana Tachna / Quaderni 1, Milano 2018, pp. 37-62.
- NIZZO 2018e = NIZZO V., "A morte 'o ssaje ched'è?": strategie e contraddizioni dell'antropo-pòiesi al margine tra la vita e la morte. Una prospettiva archeologica, in NIZZO 2018c, pp. 91-232.
- NIZZO 2018f = NIZZO V., "Rites of passage beyond death". Liminal strategies and premature death in protohistoric communities, in TABOLLI 2018, pp. 21-28.
- NIZZO 2018g = NIZZO V., *Archeologia è [sic!] antropologia della morte: introduzione al convegno*, in NIZZO 2018a, pp. 13-40.
- NIZZO 2020a = NIZZO V. (a cura di), *Antropologia e archeologia dell'amore*, Atti del 4° Incontro Internazionale di Studi "Antropologia e archeologia a confronto" (Roma, 26-28 maggio 2017), 2 voll., Roma 2020.
- NIZZO 2020b = NIZZO V., *Amor che ne la mente mi ragiona*, in NIZZO 2020a, pp. 15-81.
- NIZZO c.d.s. (a) = NIZZO V., *La "costruzione" del paesaggio funerario: dinamiche di integrazione e filtri funerari nella necropoli di Pithekoussai*, in BÉRARD R.-M. (a cura di), *Droit à la sépulture dans la Méditerranée antique*, Collection de l'École française de Rome, c.d.s.
- NIZZO c.d.s. (b) = NIZZO V., *Ritual landscapes and ritual codes in the Pithekoussai cemetery*, in D'ACUNTO M., CINQUANTAQUATTRO T. (a cura di), *Pithekoussai e l'Eubea tra Oriente e Occidente*, Atti del Convegno (Lacco Ameno, 14-17 Maggio 2018), c.d.s.

- NIZZO, LA ROCCA 2012 = NIZZO V., LA ROCCA L. (a cura di), *Antropologia e archeologia a confronto: Rappresentazioni e pratiche del Sacro*, Atti del 2° Incontro Internazionale di Studi (Roma 2011), Roma 2012.
- ORTALLI 2008 = ORTALLI J., "Scavo stratigrafico e contesti sepolcrali. Una questione aperta", in SCHEID J. (a cura di), *Pour une archéologie du rite: Nouvelles perspectives de l'archéologie funéraire*, Rome 2008, pp. 137-159.
- OSANNA, RESCIGNO 2017 = OSANNA M., RESCIGNO C. (a cura di), *Pompei e i Greci*, Catalogo della mostra (Pompei 11 aprile - 27 novembre 2017), Milano 2017.
- PARENTE 2003 = PARENTE A.R., *Simboli e gentilizi sulle monete di Salapia – Apulia (III sec. a.C.)*, in LENZI F. (a cura di), *L'Archeologia dell'Adriatico dalla Preistoria al Medioevo*, Atti del Convegno, Ravenna 7-9 giugno 2001, Bologna 2003, pp. 407-417.
- PUSSETTI 2006 = PUSSETTI C.G., *Odori pericolosi: trattamento del cadavere e simboli olfattivi tra i Bijagò di Bubaque (Guinea Bissau)*, in REMOTTI 2006a, pp. 89-101.
- REMOTTI 2006a = REMOTTI F. (a cura di), *Morte e trasformazione dei corpi. Interventi di tanato-metamorfosi*, Milano 2006.
- REMOTTI 2006b = REMOTTI F., *Tanato-metamorfosi*, in REMOTTI 2006a, pp. 1-34.
- REMOTTI 2010 = REMOTTI F., *L'ossessione identitaria*, Roma, Bari 2010.
- REMOTTI 2013 = REMOTTI F., *Fare umanità: I drammi dell'antropo-poiesi*, Roma, Bari 2013.
- REMOTTI 2017 = REMOTTI F., *Identità o cultura*, in OSANNA, RESCIGNO 2017, pp. 112-119.
- REMOTTI 2018 = REMOTTI F., *Categorie mortuarie: "ciò che scompare", "ciò che rimane", "ciò che riemerge"*, in NIZZO 2018a, pp. 69-99.
- REMOTTI 2019 = REMOTTI F., *Somiglianze: Una via per la convivenza*, Roma-Bari 2019.
- RICCIARDI et alii 2018 = RICCIARDI M., DI BLASI L., BUCCI I., DUDAY H., CALDARINI C., DI GIANNANTONIO S., *I sepolcri della "piazzola di Alcimo": aspetti del rituale funerario nella necropoli della via Triumphalis*, in NIZZO 2018b, pp. 435-458.
- STAMATOPOULOU 2016 = STAMATOPOULOU M., *The banquet motif on the funerary stelai from Demetrias*, in DRAYCOTT, STAMATOPOULOU 2016, pp. 405-479.
- STAMATOPOULOU 2018 = STAMATOPOULOU M., *Demetrias. The archaeology of a cosmopolitan Macedonian harbour*, in KALAITZI M., PASCHIDIS P., ANTONETTI C., GUIMIER-SORBETS A.-M. (a cura di), *Βορειοελλαδικά. Tales from the lands of the ethne. Essays in honour of Miltiades B. Hatzopoulos*, Proceedings of the International Conference held in Athens (February 2015), Athens 2018, pp. 343-376.
- TABOLLI 2018 = TABOLLI J. (a cura di), *From Invisible to Visible. New Methods and Data for the Archaeology of Infant and Child Burials in Pre-Roman Italy and Beyond*, Studies in Mediterranean Archaeology 149, Nicosia 2018.
- THOMAS 1976 = THOMAS L.-V., *Antropologia della morte*, Milano 1976 (ed. or. 1975).
- THOMAS 1985 = THOMAS L.-V., *Rites de mort. Pour la paix des vivants*, Paris 1985.
- THOMAS 2000 = THOMAS L.-V., *Les chairs de la mort. Corps, mort, Afrique*, Paris 2000.
- UCKO 1969 = UCKO P.J., *Ethnography and Archaeological Interpretation of Funerary Remains*, in *WorldA* 1.2, 1969, pp. 262-280.
- VAN ANDRINGA et alii 2013 = VAN ANDRINGA W., DUDAY H., LEPETZ S. ET ALII, *Mourir à Pompéi: fouille d'un quartier funéraire de la nécropole romaine de Porta Nocera (2003-2007)*, Collection de l'École française de Rome 468, Rome 2013.
- WĘCOWSKI 2014 = WĘCOWSKI M., *The Rise of the Greek Aristocratic Banquet*, Oxford 2014.
- WILLIAMS 2003 = WILLIAMS H. (ed.), *Archaeologies of Remembrance. Death and Memory, in Past Societies*, New York 2003.

Valentino Nizzo

Direttore del Museo Nazionale Etrusco di Villa Giulia

valentino.nizzo@beniculturali.it