

a cura di  
Valentino Nizzo



Incontro Internazionale di Studi



**Antropologia e archeologia a confronto:  
archeologia e antropologia della morte  
2. Corpi, relazioni e azioni: il paesaggio del rito**



Atti del Terzo



ANTROPOLOGIA E ARCHEOLOGIA  
A CONFRONTO

ATTI DEL 3° INCONTRO INTERNAZIONALE DI STUDI



COLLANA

ANTROPOLOGIA E ARCHEOLOGIA A CONFRONTO

Ideazione e Progetto Scientifico

VALENTINO NIZZO

Direzione Editoriale

SIMONA SANCHIRICO

# ANTROPOLOGIA E ARCHEOLOGIA A CONFRONTO

## ARCHEOLOGIA E ANTROPOLOGIA DELLA MORTE

2. Corpi, relazioni e azioni: il paesaggio del rito

Atti dell'Incontro Internazionale di studi

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

A cura di  
VALENTINO NIZZO



ROMA 2018





# ANTROPOLOGIA E ARCHEOLOGIA A CONFRONTO

## ARCHEOLOGIA E ANTROPOLOGIA DELLA MORTE

### 2. CORPI, RELAZIONI E AZIONI: IL PAESAGGIO DEL RITO

Atti dell'Incontro Internazionale di Studi

#AntArc3 – #AntArc2015

Proprietà riservata-All Rights Reserved

© COPYRIGHT 2018

Progetto Grafico

Giancarlo Giovine per la Fondazione Dià Cultura

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

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

IN COPERTINA:

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

IDEAZIONE, PROGETTO SCIENTIFICO E CURATELA DEL CONVEGNO:

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

CON LA COLLABORAZIONE DI:

Fondazione Dià Cultura

COMITATO SCIENTIFICO DEL CONVEGNO:

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

COORDINAMENTO ORGANIZZATIVO E SEGRETERIA:

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

CASA EDITRICE:

E.S.S. Editorial Service System Srl

Via di Torre Santa Anastasia 61-00134 Roma

Tel 06.710561 Fax 06.71056230

EDITORE:

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

DIRETTORE EDITORIALE:

Simona Sanchirico (Fondazione Dià Cultura)

COLLANA:

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

DIRETTORE DI COLLANA:

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

COORDINAMENTO EDITORIALE:

Chiara Leporati (Fondazione Dià Cultura)

REDAZIONE:

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

Finito di stampare nel mese di maggio 2018

dalla tipografia System Graphic Srl

Via di Torre Santa Anastasia, 61 – 00134 Roma

Tel 06.710561 Fax 06.71056230

office@sysgraph.com – www.sysgraph.com

CON IL CONTRIBUTO E IL SOSTEGNO DI

Siaed S.p.A.

Via della Maglianella, 65 E/H – 00166 Roma

Tel 06.66990

www.siaed.it – info@siaed.it

Archeologia e antropologia della morte: 2. Corpi, relazioni e azioni: il paesaggio del rito, Atti del 3° Incontro Internazionale di Studi di Antropologia e Archeologia a confronto [Roma, École française de Rome – Stadio di Domiziano, 20-22 Maggio 2015] / a cura di Valentino Nizzo. Roma: E.S.S. Editorial Service System, 2018, pp. 824. ISBN 978-88-8444-181-2

CDD D.930.1

1. Archeologia – Antropologia Culturale – Storia delle Religioni – Atti di Congressi

2. Morte – Atti di Congressi

I. Valentino Nizzo (1975-)





## INDICE

VALENTINO NIZZO, Archeologia è [sic!] antropologia della morte:

introduzione al convegno.....	p. 15
Programma del convegno.....	p. 43
Abbreviazioni e norme bibliografiche.....	p. 57

### II SESSIONE

**THE SOCIAL LIFE CYCLE OF BODIES AND THINGS: RICOMPORRE E RIPENSARE LA REALTÀ RITUALE E QUELLA SOCIALE TRA MATERIAL ENGAGEMENT, ENCHAINMENT E ACTOR NETWORK THEORY**

#### INTRODUZIONE E INQUADRAMENTO TEMATICO E PROBLEMATICO

VALENTINO NIZZO, <i>The social life cycle of bodies and things</i> : ricomporre e ripensare la realtà rituale e quella sociale tra <i>material engagement</i> , <i>enchainment</i> e <i>actor network theory</i> .....	p. 63
--	-------

#### KEYNOTE SPEECH

CHRIS FOWLER, Personhood, the life course and mortuary practices in Mesolithic, Neolithic and Chalcolithic Europe.....	p. 83
UGO FABIETTI, Legami di vita, legami di morte. Oggetti, corpi e immagini nella pratica funeraria.....	p. 121

#### RELAZIONI

VALERIA BELLOMIA, IVANA FIORE, Più che umano: palingenesi dell'osso umano come strumento per accompagnare la morte. L'omichicāhuaztli mesoamericano.....	p. 141
PIETRO SCARDUELLI, Nutrire gli ospiti per nutrire i defunti: doni e offerte nei riti funerari dei Toraja e dei Tlingit [con discussione online].....	p. 159
MAURO GERACI, Prometeismo e morte nell'Albania comunista. Riti dell'immortalità o dell'annullamento in Enver Hoxha e Musine Kokalari.....	p. 173
LUCA BASILE, CLAUDE POUZADOUX, Società ed ideologia funeraria ad arpi nel IV sec. a. C.: il sistema di interazioni tra uomini e prodotti culturali nelle necropoli dell'ONC 28 e 35.....	p. 189
SIMONA CAROSI, CARLO REGOLI, Esaltare l'individuo, frammentare gli individui. Alcune attestazioni rituali dall'Area C della necropoli dell'Osteria di Vulci.....	p. 213
CATERINA GIOSTRA, Rompere e distribuire sulle tombe longobarde: le cinture come veicolo di conservazione della memoria e di trasmissione dello <i>status</i> .....	p. 225
MAURO PUDDU, Identità precarie e pratiche funerarie creative nella Sardegna di Età Romana: studio postcoloniale della cultura materiale come continuum semiotico.....	p. 233

ANDRÉIA MARTINS, The virtual wake in Brazil. The unknown stranger as a vector for the online discussion of death and dying.....p.	245
PETIA GEORGIEVA, VICTORIA RUSSEVA, Human skull roundels—powers and abilities of the dead, preserved in bone fragments [con discussione online]....p.	249

## DISCUSSIONE SESSIONE II

Moderatori: CHRISTOPHER SMITH, MARIANO PAVANELLO

Interventi di: CHRISTOPHER SMITH, MARIANO PAVANELLO, MAURO PUDDU, VALENTINO NIZZO, PAOLA NEGRI SCAFA, CHRIS FOWLER, MIKE PARKER PEARSON, PIETRO SCARDUELLI, LUCA BASILE, MAURO GERACI, JULIA SANDRA VIRSTA.....p.	273
---	-----

## SESSIONE POSTER

### THE SOCIAL LIFE CYCLE OF BODIES AND THINGS: RICOMPORRE E RIPENSARE LA REALTÀ RITUALE E QUELLA SOCIALE TRA MATERIAL ENGAGEMENT, ENCHAINMENT E ACTOR NETWORK THEORY

DANIELA COSTANZO, Eccezione rituale, “partibilità” e “oggettificazione” del corpo, strategie per definire un’identità. Il caso della tomba 93 di San Montano, Pithecusa.....p.	285
DANIELA FARDELLA, Lo <i>stamnos</i> come “metafora plastica” della corporeità umana nelle sepolture a incinerazione di area frentana meridionale.....p.	303
PAOLA NEGRI SCAFA, Cose e persone di fronte alla morte: la testimonianza della documentazione legale mesopotamica in Nuzi, a est del Tigri.....p.	313
MARIA ANTONIETTA IANNELLI, SERENELLA SCALA, Ritualità funeraria e specificità sociale: la necropoli di Picarielli, Salerno.....p.	321
SÉGOLÈNE MAUDET, Les objets d’une tombe et leurs réseaux: l’exemple du mobilier de la tombe 159 de Pithécusses.....p.	331
LUCIANO ALTOMARE, Costruzione e rappresentazione della stratificazione sociale nelle necropoli enotrie di Francavilla Marittima e Amendolara.....p.	339
LUCA SCALCO, L’altare funerario di <i>Papias</i> e “famiglia” tra affettività e riformulazione del ruolo sociale del committente.....p.	351

## III SESSIONE

### LA POETICA DELLE EMOZIONI: PERFORMANCE E PAESAGGIO RITUALE

#### INTRODUZIONE E INQUADRAMENTO TEMATICO E PROBLEMatico

VALENTINO NIZZO, La poetica delle emozioni: <i>performance</i> e paesaggio rituale.....p.	367
---	-----

#### KEYNOTE SPEECH

ANDREA CARDARELLI, La necropoli della Terramara di Casinalbo (Modena). Forme dell’organizzazione sociale e paesaggio rituale.....p.	375
CHIARA PUSSETTI, Cantare la morte. Per un’antropologia che spezza i cuori....p.	403

## RELAZIONI

- MONICA RICCIARDI, LEONARDO DI BLASI, ISABELLA BUCCI, HENRI DUDAY, CARLA CALDARINI, STEFANIA DI GIANNANTONIO, I sepolcri della ‘piazza di Alcimo’: aspetti del rituale funerario nella necropoli della *via Triumphalis* (Stato Città del Vaticano).....p. 435
- LUCIA ALBERTI, Emotional landscapes: vedere o non vedere, respirare o non respirare nel paesaggio funerario di Cnosso del II millennio a.C. [con discussione online].....p. 459
- NUCCIA NEGRONI CATAACCHIO, Paesaggi cerimoniali funerari protostorici nella valle del fiume Fiora (province di Grosseto e Viterbo).....p. 487
- CARMELO RIZZO, Il dialogo oltre la morte. Spazi funerari e ritualità ctonie a Pontecagnano in un contesto sociale di integrazioni e differenze.....p. 503
- FEDERICA MANFREDI, Note di campo sull’elaborazione del lutto nell’Italia contemporanea: riflessione sui tatuaggi commemorativi e ipotesi di auto-poiesi.....p. 525
- ELISABETTA DALL’Ò, “Du berceau à la tombe”. Tra riti dei vivi e riti dei morti: i contributi di Van Genep e Cravel sul curioso caso del *libera me* nella messa di matrimonio valdostana.....p. 535
- GIANFRANCO SPITILLI, La signora dei santi e dei morti: Giannina Malaspina cantastorie.....p. 545
- ROBERTA SALIBRA, Frammentazione rituale nella necropoli di Passo Marinaro.....p. 567
- FULVIO COLETTI, ANNA BUCCELLATO, *Silicernium e parentalia*. Nuovi dati sul banchetto nelle feste in onore dei morti: strutture, vasellame e resti alimentari dalle necropoli del suburbio romano [con discussione online].....p. 585

## DISCUSSIONE SESSIONE III

Moderatori: ALESSANDRO GUIDI, HENRI DUDAY

Interventi di: ALESSANDRO GUIDI, HENRI DUDAY, MONICA RICCIARDI,

ANDREA CARDARELLI, VALENTINO NIZZO, CHIARA GEMMA PUSSETTI,

LUCIA ALBERTI, NUCCIA NEGRONI CATAACCHIO, CLARA STEVANATO,

ALESSIO DE CRISTOFARO, FEDERICA MANFREDI.....p. 607

## SESSIONE POSTER

### LA POETICA DELLE EMOZIONI: PERFORMANCE E PAESAGGIO RITUALE

- CLELIA PETRACCA, La gestualità femminile nei riti funerari in Grecia tra VIII e VI sec. A.C. Il dolore femminile tra letteratura e iconografia.....p. 623
- SONIA MODICA, Paesaggio sonoro e rituale funerario: al confine tra natura, cultura e spiritualità.....p. 631
- ANGELA BELLIA, Musica e morte nell’iconografia delle ceramiche attiche: considerazioni sul cratere della tomba 949 dalla necropoli greca di Akragas (V sec. a.C.).....p. 639



FRANCESCA LAI, <i>Genita Mana</i> . Ambivalenza e liminarità della morte in associazione al genere femminile nell'antica Roma.....	p. 643
ELENA CASTILLO RAMÍREZ, La musica come chiave del contagio emozionale nei cortei funebri imperiali.....	p. 649
CLARA STEVANATO, La morte degli animali d'affezione nel mondo romano: per una zoepigrafia tra ritualità e sentimento.....	p. 661
SIMONA DALSOGLIO, L'analisi spaziale degli oggetti nelle sepolture per la ricostruzione del rituale funerario: il caso delle cremazioni protogeometriche del Kerameikos di Atene.....	p. 677
SABRINA BATINO, Oltre la soglia a veglia del defunto. Per una interpretazione delle <i>oinochoai</i> figurate in bucchero nella tomba etrusca arcaica di Villastrada.....	p. 687
LUCINA GIACOPINI, ROMINA MOSTICONE, GIANDOMENICO PONTICELLI, Paesaggio funerario Medievale. Sepolture privilegiate e pratiche funerarie.....	p. 701
GAËLLE GRANIER, ALEXIA LATTARD, FLORENCE MOCCI, TITIEN BARTETTE, CARINE CENZON-SALVAYRE, CÉLINE HUGUET, The Role of a funerary space in the construction of a ritual landscape: the domainal necropolis of Richeaume XIII, near Aquae Sextiae (France).....	p. 713
MARCO BALDI, Verso la deificazione del sovrano: la ritualità funeraria nella Nubia meroitica.....	p. 723
GIULIA PEDRUCCI, L'ambiguità del latte, bevanda dei morti nel mondo greco...p.	735
STEFANIA PARADISO, Tracce di un rituale: la libagione come nutrimento dei morti.....	p. 741
FEDERICA MARIA RISO, DONATO LABATE, ROSSELLA RINALDI, MARTA BANDINI MAZZANTI, GIOVANNA BOSI, Primi dati sulle offerte vegetali della necropoli romana dell'area archeologica Novi Sad a Modena.....	p. 759
ANAMARIJA KURILIĆ, ZRINKA SERVENTI, The Caska Necropolis – Exceptions, Rituals and “Deathscapes”.....	p. 765
GIOVANNA MONTEVECCHI, Ravenna crocevia di popoli. Ritualità funeraria nelle necropoli di età imperiale romana.....	p. 779

## DISCUSSIONE ONLINE SESSIONE POSTER

### LA POETICA DELLE EMOZIONI: PERFORMANCE E PAESAGGIO RITUALE

Interventi di: EUGENIO FANTUSATI, ANTONIO FORNACIARI, CLELIA PETRACCA, LUIGI QUATTROCCHI, GIULIA PEDRUCCI, SERGIO DEL FERRO, SARAH LIBERATI, CLARA STEVANATO, CHIARA DELLA VALLE, LUCA SCALCO, FRANCESCA LAI.....	p. 793
---	--------

### ABSTRACTS E KEYWORDS

RELAZIONI II SESSIONE.....	p. 799
POSTER II SESSIONE.....	p. 802
RELAZIONI III SESSIONE.....	p. 804
POSTER III SESSIONE.....	p. 808





## ARCHEOLOGIA È [sic!] ANTROPOLOGIA DELLA MORTE: INTRODUZIONE AL CONVEGNO\*

*La morte come frontiera: descrizione sintetica dei contenuti e degli obiettivi dell'incontro*

La morte è l'unica esperienza della vita che coinvolge ineluttabilmente tutti ma che tutti possono conoscere solo attraverso l'esperienza degli altri, com'ebbe modo di evidenziare Heidegger nel secolo scorso e come ha colto in modo assai efficace Luigi Pirandello quando scrive: «*I vivi credono di piangere i loro morti e invece piangono una loro morte, una loro realtà che non è più nel sentimento di quelli che se ne sono andati*»<sup>1</sup>. L'antropologia sociologica francese, sin dagli inizi del Novecento, ha codificato nella forma concettuale del rito di passaggio quanto gli antichi avevano già esemplificato attraverso la metafora del viaggio e della transizione; i momenti e gli atti che ruotano intorno alla morte, per la sua condizione di assoluta liminarietà, costituiscono dunque il fulcro di una esperienza collettiva e il tramite necessario per il superamento di quella soglia (*limes*) che ci permette di transitare da una condizione che *non è più* a una nuova dimensione, variamente concepita da cultura a cultura. In questo senso la morte è per eccellenza la metafora del confine; di un "limite" che, paradossalmente, viene raggiunto solo nel momento in cui *non siamo più* e, dunque, non possiamo più raccontarlo. Un confine, per definizione, pur essendo un costruito prettamente culturale, contribuisce a codificare e rafforzare – fittiziamente – l'"identità" delle realtà che vivono ai suoi margini<sup>2</sup>. Anche per questo, la morte

---

\* La prima parte di questa premessa, comune ai tre volumi che compongono l'edizione dell'incontro (per brevità denominati da ora in avanti *AntArc3-1*, -2, -3), è stata pubblicata in una sua prima versione in *Forma Urbis* XX, 5, Maggio 2015, pp. 36-39 e sulle pagine *on-line* del sito dedicato alla manifestazione < [www.romarache.it](http://www.romarache.it) >, con lo scopo precipuo di introdurre contenutisticamente il convegno. A essa, quindi, e alle "definizioni problematiche" di inquadramento alle singole sessioni (in questa sede riproposte ampliate e aggiornate a introduzione di ciascuna di esse) si sono più o meno liberamente ispirati tutti i contributi raccolti in questi atti. La cura dei tre volumi è stata realizzata da chi scrive con la supervisione generale e la direzione editoriale di Simona SANCHIRICO, il coordinamento di Chiara LEPORATI e la redazione di Alessandra BOTTA e Chiara LEPORATI, il progetto grafico e l'impaginazione di Giancarlo GIOVINE.

<sup>1</sup> L. PIRANDELLO, "Colloqui coi personaggi", in Id., *Novelle per un anno*, Milano 1951, p. 565. Per una sintesi sull'apporto della fenomenologia heideggeriana alla relativizzazione della morte, con particolare riguardo per i suoi influssi sulla prospettiva archeologica, cfr. NIZZO 2015, *ad indicem* e, in particolare, pp. 199-202 con rif. Sul tema, da ultimo, cfr. TONNER 2015, in particolare pp. 159-162, e, in questa sede, il saggio di REMOTTI.

<sup>2</sup> Estremamente istruttive, in tal senso, le considerazioni di Remotti sul rapporto tra il concetto di "confine" e quello di "identità": «*I confini dunque effettivamente esistono; ma esistono in quanto vengono istituiti, imposti, tracciati dalle varie società nei loro tentativi di differenziarsi le une rispetto alle altre. In altre parole, i confini esistono ma non pre-esistono alle società e ai loro tentativi di identificazione. [...] I confini esistono [...] in quanto sono preceduti dai contatti (scambi e comunicazioni) tra le società e le culture. Il dato di fondo sono i contatti; i confini sono invece i modi con cui regolamentare i contatti e impedire che una comunicazione eccessivamente intensa e scambi troppo frequenti finiscano per porre in forse l'identità sociale. I confini non delimitano dall'esterno lo scambio e la comunicazione, bensì sorgono da questi stessi fenomeni, e più precisamente come risposta ai problemi dell'identità sociale e culturale che i fenomeni dello scambio e della comunicazione pongono di continuo*» (REMOTTI 1993, pp. 28-29); «*L'identità [...] comincia a spuntare allorquando un noi decide che i confini sono i "suoi" confini, quando decide che non vi è nulla da condividere con gli altri e che dentro i propri confini non vi sono somiglianze e differenze – e tanto meno "differenze-nonostante-le-somiglianze" – ma vi è un'entità, anzi una sostanza unica, che va affermata, difesa, protetta, salvaguardata, rispetto a tutte le minacce di alterazione che l'attorniano. Non appena*

in quanto confine può contribuire a definire l'idea e la percezione dell'"identità" che ciascuno di "noi" (singolarmente e/o collettivamente) si attribuisce, poiché è il culmine – naturale o meno – di un'esistenza e, al tempo stesso, l'atto estremo dell'esperienza terrena. È l'unica storia che non possiamo raccontare ma è anche quella attraverso la quale gli altri possono raccontare noi stessi o la percezione che, pirandellianamente, essi hanno avuto della nostra "realtà" o, meglio, di se stessi attraverso la nostra "realtà". Un racconto simbolico, intimo e paradossalmente corale, che oggi siamo abituati a sperimentare nella forma del necrologio televisivo e/o nella partecipazione a un funerale.

Ma la morte, ovviamente, è anche un atto biologico, nel corso del quale il cadavere subisce una metamorfosi che lo fa transitare dalla dimensione corporea a quella minerale, tornando materia, in un processo che può essere alterato casualmente e/o intenzionalmente dalla natura e dalla cultura, dando luogo a pratiche rituali e/o culturali di ricodifica simbolica della nostra essenza terrena, anch'esse variabili da società a società in relazione alla percezione che ciascuna di esse può avere della dialettica tra vita e morte e tra morte e ciò che si suppone ne segua.

Chi si confronta col passato deve necessariamente varcare questo confine, delineandone i tratti per tramite di ciò che ne sopravvive. Un viaggio certamente non facile, per affrontare il quale è senza dubbio auspicabile poter disporre di una "coscienza antropologica" che consenta di districare quelle *ragnatele di significati* di weberiana memoria<sup>3</sup> che connotano la percezione culturale della realtà, per spingersi verso quell'*oltre* – «*in the "betwixt and between" at the boundary of the Other World*»<sup>4</sup> – nel quale siamo soliti collocare fisicamente e idealmente la dimensione funeraria. Nel fare questo, l'archeologia non può essere altro, a nostro avviso, che una "antropologia della morte", ovvero una disciplina che deve, naturalmente, continuare a conservare i suoi precipui connotati metodologici ma che, nel suo tentativo di farsi storia, necessita degli strumenti interpretativi dell'antropologia per affrontare i filtri culturali e biologici che sono soliti connotare una realtà che *non è più* e che, spesso, ci si palesa attraverso la sua estrema sintesi e frontiera: la morte.

### *Semantica e pragmatica della performance rituale*

Tale "lettura", quindi, non può prescindere dalle complesse regole della semiotica, soprattutto se la ricostruzione ambisce a spostarsi dal livello interpretativo della *parole* a quello della *langue* (intesa come insieme di *significati* e *significanti* condivisi che formano il codice di un idioma), per riprendere la nota dicotomia saussuriana che è alla base della moderna linguistica e con la quale si può forse esprimere adeguatamente la rilevanza che deve avere l'analisi del contesto in una

---

*si adotti una visione identitaria, gli altri perdono qualsiasi somiglianza con noi: gli altri diventano soltanto ed esclusivamente "altri", rappresentanti di un'alterità, concepita come una minacciosa fonte di alterazione rispetto alla sostanza identitaria del noi»* (REMOTTI 2017, p. 115).

<sup>3</sup> GEERTZ 1987, p. 41.

<sup>4</sup> LEACH 1977, p. 173.

ricostruzione archeologica volta a superare la sfera semantica dei singoli oggetti per estendersi alla comprensione delle implicazioni verbali, ideologiche, simboliche e socio-culturali (il *codice*) che essi possono veicolare se inseriti volutamente in un sistema di azioni e, soprattutto, di relazioni. Una impostazione, dunque, in linea con i principi della pragmatica (dal greco *πρᾶγμα*: “cosa, fatto, azione”), intesa come branca della semiotica (complementare alla sintattica e alla semantica) che si occupa delle relazioni tra i *segn*i e i loro *utenti*, ovvero dell’uso dei *segn*i nel suo più ampio contesto situazionale, in considerazione, tra le altre, delle variabili spazio-temporali, culturali, sociali, interazionali, cognitive e psicologiche che possono influenzare e/o connotare i soggetti/utenti coinvolti in un determinato scambio linguistico. Condizioni che, archeologicamente, si verificano in quei contesti considerati “chiusi”, frutto di azioni intenzionali individuali o collettive “messe in scena” nel rispetto di specifici codici comportamentali, socialmente condivisi e, quindi, potenzialmente intelleggibili da parte della comunità che li esprime. Una prassi che caratterizza, in particolare, tutte quelle azioni che possono rientrare nella sfera del rituale, così come è stato definito dall’antropologo cingalese Stanley Jeyaraja Tambiah, chiamando in causa le molteplici valenze del concetto di «*performance*» e fondendo alcuni spunti mutuati dalla linguistica con quelli propri della riflessione antropologica in campo simbolico:

Il rituale è un sistema di comunicazione simbolica costruito culturalmente. È costituito da sequenze di parole e atti, strutturati e ordinati e spesso espressi con molteplici mezzi, il cui contenuto e la cui disposizione sono caratterizzati in vario modo da formalismo (convenzionalità), stereotipia (rigidità), condensazione (fusione) e ridondanza (ripetizione). Nelle sue caratteristiche costitutive, l’azione rituale è performativa, in questi tre sensi: nel senso austiniiano di performativo, in cui dire qualcosa è anche fare qualcosa, in quanto atto convenzionale; nel senso, abbastanza diverso, di una rappresentazione scenica che usa molteplici mezzi di comunicazione, grazie ai quali i partecipanti sperimentano intensamente l’evento; e nel senso dei valori indicati [...] essendo connesso con (e inferito da) gli attori durante la rappresentazione<sup>5</sup>.

Alla base di questa definizione Tambiah poneva esplicitamente le teorie semiotiche sviluppate dal filosofo del linguaggio britannico John Langshaw Austin nel volume postumo *How to do Things with Words*<sup>6</sup>, nel quale, introducendo per la prima volta il concetto di «*performative utterance*» («*enunciato performativo*»), egli evidenziava come tutti gli enunciati linguistici avessero o potessero avere una dimensione performativa, in virtù del contesto in cui essi sono espressi (una cerimonia, una promessa, un atto pubblico, una scommessa, una rappresentazione teatrale, una maledizione ecc.) e delle regole/convenzioni che possono circoscriverli, traducendone

<sup>5</sup> TAMBIAH 1995, pp. 130-131. Sul tema, con rif., cfr. NIZZO 2015, pp. 449-454 e *Id.* 2017, da cui è in parte ripreso il testo che segue.

<sup>6</sup> AUSTIN 1962.

la formularità in una specifica azione che, con modalità variabili a seconda dei casi, dà sostanza e pieno compimento all'espressione verbale. Una intuizione che, negli anni a seguire, venne sistematizzata dal suo allievo John R. Searle, filosofo statunitense, teorico dei cosiddetti «*speech acts*» («*atti linguistici*») e principale sostenitore dell'*intenzionalità* dell'azione collettiva, in virtù della quale lo svolgimento di determinate azioni e la cognizione del significato simbolico di istituzioni (come il matrimonio o il concetto di proprietà) o di realtà materiali specifiche (come il denaro o i sistemi di misura) sarebbero il risultato di una codifica intenzionale percepita dalla collettività come un "fatto istituzionalizzato", in grado di descrivere e indirizzare i meccanismi che presiedono alla costruzione della realtà sociale<sup>7</sup>.

L'acquisita consapevolezza della compenetrazione tra comunicazione verbale/segnica e azione e l'approfondimento delle dinamiche che regolano la loro interdipendenza sia nel contesto linguistico che in quello extralinguistico ebbero conseguenze rilevanti anche nelle scienze sociali, consentendo di superare alcuni schematismi neopositivistici dello strutturalismo e dell'etnoscienza per porre le basi di una codifica più accorta dei processi attraverso i quali la realtà viene percepita, interpretata e rappresentata, nell'agire quotidiano o nelle sue proiezioni simboliche. Nel corso degli anni '60 e '70, analoghe acquisizioni venivano infatti compiute in seno alla cosiddetta «*antropologia simbolica*», con risultati significativi in un settore permeato di astrazioni e convenzioni comportamentali e linguistiche come quello delle pratiche religiose. La decifrazione del "linguaggio rituale" fu in particolare al centro dell'opera dell'antropologo britannico Victor W. Turner, il quale, riconoscendo nei simboli le «*unità elementari del rito*», tentò di ricostruire le dinamiche del «*processo rituale*» in una prospettiva critica fortemente contestuale volta, da un lato, a considerare le varie categorie di interferenze (sociali, politiche, culturali, ideologiche ecc.) che possono modificare, alterare o distorcere un determinato sistema di segni (e/o la sua percezione e interpretazione da parte dell'osservatore) e, dall'altro, a investigare le componenti performative che concorrono al perfezionamento di un dato rito, regolando e consolidando sia a livello individuale che collettivo quell'azione simbolica che fa di ciascuno di noi un potenziale *Homo performans*: «*non nel senso in cui può esserlo forse un animale da circo, ma nel senso che l'uomo è un animale che si rappresenta – le sue performance sono in qualche modo riflesse: rappresentando l'uomo si rivela a se stesso*»<sup>8</sup>.

Ed è proprio per il tramite dell'impostazione relativistica e contestualizzante sviluppata dall'antropologia simbolica e interpretativa che, sin dai primi anni '80, l'archeologia teorica, soprattutto in ambito anglofono, ha avviato un approfondito dibattito sui limiti e le potenzialità correlate alla codifica semiotica e sociologica del riflesso materiale delle pratiche rituali<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> SEARLE 1962; Id. 2010.

<sup>8</sup> TURNER 1986, p. 81.

<sup>9</sup> NIZZO 2015, *passim*.

*La “tanatosemiologia” della materialità funeraria*

Tra i banchi di prova privilegiati figurava l'interpretazione della documentazione funeraria, grazie al carattere sostanzialmente “intenzionale” e “chiuso” dei contesti, condizioni necessarie per dare “senso compiuto” a ciò che a tutti gli effetti è il frutto di un compromesso simbolico tra la sfera individuale e quella collettiva del/i defunto/i così come potevano essere metaforicamente codificate e filtrate attraverso le percezioni, le emozioni, le finalità, le credenze, le superstizioni e, infine, le azioni e le contraddizioni conscie o inconscie, volontarie o indotte degli interpreti della *performance* funebre, coinvolti in una “messa in scena” rituale che poteva configurarsi sia come atto di congedo che come la sintesi estrema di una esperienza terrena. Lasciando ampio spazio a cortocircuiti comunicativi, tali da rendere il “testo archeologico”, nel suo insieme, non troppo dissimile da un *monstrum* letterario e verbale come il *Finnegans Wake* di James Joyce.

Tali fattori nel loro insieme davano infatti luogo a un processo di significazione non sempre coerente, ricostruito dall'archeologia a partire dall'osservazione delle tracce più esigue di un “paesaggio rituale” fatto di corpi, di oggetti, di gesti, di strutture e di spazi interni ed esterni alla sepoltura e del loro sistema di relazioni, le cui valenze verbali possono essere almeno in parte colte solo se l'analisi contestuale è abbastanza accurata ed estesa da far emergere quei tratti caratterizzanti del rito che possono sopravvivere ed essere riconosciuti nella dimensione fisica propria della nostra disciplina<sup>10</sup>.

Con tutte le difficoltà ermeneutiche che, anche alla luce delle acquisizioni antropologiche sin qui sintetizzate, sono facilmente presumibili (*Fig. 1*); almeno sin da quando è entrata in crisi l'idea di una equivalenza isomorfica e sistemica tra la società dei vivi e la comunità dei morti caratterizzante l'approccio neopositivistico e pseudoscientifico testato dalla *New Archaeology* e si è andata affermando quell'ottica interpretativa, simbolica, contestuale e relazionale propria dell'archeologia di matrice post-processuale, attenta, tra le altre, alle variabili del genere, dell'età, dell'origine, della condizione sociale, fisica e mentale del/i defunto/i, da un lato, e dello/degli attore/i del rito, dall'altro. Connotati, questi ultimi, che, come spesso accade anche in vita, in quelle società in cui vige una qualche regolamentazione del lutto e/o una formalizzazione della sepoltura, possono risultare determinanti per sancire l'inclusione o meno di un individuo nella comunità dei defunti; con risvolti anche estremi nelle pratiche che potevano regolare il suo trattamento funerario, dando luogo ad azioni discriminanti o, addirittura, facendo sì che il suo corpo venisse privato di umanità e assimilato a un “rifiuto”.

Ne è emerso un quadro estremamente problematico, ma certo più adeguato a estendere allo studio delle società del passato quelle velleità tanatosemiologiche che sono alla base dell'antropologia della morte così come si è sviluppata a partire dalle indagini di Louis-Vincent Thomas; in una prospettiva capace di coniugare gli aspetti materiali, gestuali, psicologici, sociali, componenziali e relazionali del rito

<sup>10</sup> Nizzo 2016, pp. 417-422.



(correlati al cadavere, al corredo e alla tomba, nel più ampio contesto sepolcrale), con quelli paleobiologici (dalla paleopatologia alla paleodemografia) e, soprattutto, tanatometamorfici, tesi alla comprensione delle trasformazioni di un corpo umano dalla sfera organica a quella inorganica, siano esse azione della natura o prodotto della cultura. Nei termini che Mike Parker Pearson aveva condensato nella metafora «*reading the body*»<sup>11</sup> e che, di recente, Henri DUDAY ha codificato epistemologicamente nella cosiddetta archeotanatologia, disciplina che, mettendo in luce molti cortocircuiti ermeneutici (legati al fraintendimento di alcune delle dinamiche postdeposizionali che contribuiscono ad alterare l'assetto del cadavere rispetto al contesto o viceversa), ha riportato al centro dell'attenzione l'archeologia dei cadaveri come cardine per una critica semiotica della *performance* funebre e/o per una corretta identificazione della sua stessa esistenza o intenzionalità<sup>12</sup>. Solo in tal modo, infatti, è possibile procedere a una lettura dei processi di costruzione e decostruzione dell'identità che accompagnano le complesse fasi del controllo culturale della putrefazione, così come sono state teorizzate in una prospettiva antropologica da Francesco REMOTTI e Adriano FAVOLE, cui si deve un'acuta riflessione sulla «*vita sociale del corpo dopo la morte*» che approfondisce i problemi della “materialità” anche in rapporto a quanto di “materiale” sopravvive o *si decide* di far sopravvivere della nostra corporeità, attraverso la scelta più o meno condivisa di cosa deve “scompare, rimanere o riemergere” di un singolo individuo e, conseguentemente, di come deve essere gestita la sua dimensione organica<sup>13</sup>.

### *Semiotica e archeologia delle pratiche funebri*

Sulla base di tali presupposti e in ragione della preminente componente metaforica che è solita connotare la cerimonia funebre, il corpo umano con la sua *agency* si trova ad essere ineluttabilmente al centro della *performance* simbolica, condizionando – nell'ambito di prassi più o meno codificate e riconosciute – da un lato, la scelta delle componenti materiali del rito e, dall'altro, la strutturazione e la gestione degli spazi – interni ed esterni – destinati alla sepoltura (*Fig. 2*).

La decifrazione di questo ramificato insieme di codici, dunque, non può prescindere dall'analisi contestuale di quei fattori che possono maggiormente influenzarli: dal rituale adottato per preservare o distruggere la materialità corporea (esposizione, mummificazione, inumazione, cremazione ecc.) alla dialettica metaforica che può sovrintendere la percezione e la costruzione della tomba fino a contraddirne la connotazione funeraria per configurarla come uno spazio caratteristico del quotidiano (ad esempio una casa o parti di essa), nel quale il defunto può protrarre la sua esistenza continuando a interagire con i sopravvissuti.

Infatti, la conservazione o meno di una qualche forma di corporeità/umanità del defunto negli atti conclusivi del funerale costituisce una condizione essenziale per

<sup>11</sup> PARKER PEARSON 1999.

<sup>12</sup> DUDAY 2006; Id. 2011; NIZZO 2015, pp. 507-511.

<sup>13</sup> FAVOLE 2003; REMOTTI 2006; NIZZO 2015, pp. 486-499.

determinare l'eventuale significato attribuito dai convenuti alle varie componenti materiali coinvolte nella *performance*, in quanto parti essenziali del rito (utilizzate per abluzioni, banchetti, sacrifici ecc.) e/o per il sistema di relazioni funzionali o simboliche che esse hanno realmente intrattenuto e/o continuano fittiziamente a perpetuare. Un risultato che – in caso di deposizioni secondarie come le incinerazioni o perfino in assenza di resti biologici – può essere conseguito anche artificialmente, per tramite di un *medium* scelto tra oggetti spesso carichi di forti valenze simboliche e di uso più o meno reale (biconici, crateri, anfore, calderoni, lebeti, teche ecc.), o di proposito realizzati per scopi funerari come sarcofagi o urne cinerarie, dalle fattezze tendenzialmente antropomorfe o “reificati” in modo tale da acquisire le sembianze miniaturizzate di manufatti o edifici come templi, granai, capanne, case, letti ecc. (Figg. 3-4).

La presenza o il ripristino di specifiche coordinate spaziali, dunque, consente ai luttuati di orientare più o meno antropocentricamente la disposizione di quegli oggetti che, indipendentemente dal loro coinvolgimento diretto nelle pratiche rituali, vengono inclusi nella sepoltura in quanto percepiti come proprietà/corredo personale del defunto e/o considerati come doni/offerte funerarie, suggello estremo di una relazione interpersonale (come nel caso delle offerte muliebri nelle sepolture maschili) o bagaglio essenziale per il perpetuarsi di una esistenza oltre la morte (come nel caso degli apparati da banchetto e da simposio).

Connotazioni non sempre puntualmente riconoscibili data la natura spesso ambigua e contraddittoria del lutto, nel corso del quale le valenze funzionali, mnemoniche o simboliche che connotano la “materialità”, in tutte le sue forme possibili, possono enfatizzarsi, ricodificarsi o del tutto annullarsi in relazione al loro più ampio contesto situazionale. Dando luogo a forme più o meno provocatorie e conscie di contrattazione simbolica della realtà volte a negare la morte e/o a conseguire in essa traguardi che la vita, la società o le circostanze non hanno consentito di raggiungere, come può accadere per virtù più o meno ereditaria nel caso di bambini connotati come guerrieri o principi o in quello di donne morte prima del matrimonio e/o del parto, accompagnate da un corredo che le fa apparire come spose o madri: «*In death people often become what they have not been in life*»<sup>14</sup>.

Questo perché le pratiche funebri possono avere innanzitutto lo scopo di esprimere e dare ristoro ai sentimenti e alle emozioni dei luttuati, consentendo loro di veicolare o dare sostanza simbolica a messaggi verbali spesso mai espressi; rivolti a se stessi oltre che al defunto e agli altri attori della cerimonia, come ha magistralmente sintetizzato Pirandello nel brano già richiamato.

Una prospettiva complessa, di cui si deve tener conto per procedere all'interpretazione semiotica delle pratiche funebri (*codice*), cercando di cogliere il senso degli oggetti (*messaggio*>*referente*) non in termini assoluti ma attraverso una accorta ricostruzione degli ultimi gesti/*performance* che li hanno accompagnati e del sistema di relazioni (*canale*) che, nell'ambito del funerale (*contesto*), i luttuati (*emittenti*)

<sup>14</sup> HODDER 1982, p. 201.

attraverso di essi hanno tentato di instaurare tra loro stessi (*riceventi riflessivi*) e con il defunto (*ricevente fittizio*) per esprimere il lutto (*referente*) (Fig. 5); circostanza particolarmente significativa, ad esempio, per tutti quei manufatti che in vita possono caratterizzare e/o identificare un ruolo sociale, come armi, utensili o ornamenti, la cui disposizione nella sepoltura può fornire rilevanti indizi per l'esesesi dell'intero contesto, a seconda che essi siano collocati in prossimità del defunto (o della sua materializzazione simbolica) in modo più o meno conforme alla loro funzione (come se questi potesse d'improvviso destarsi e farne uso) (Fig. 6) o tale condizione venga invece intenzionalmente contraddetta riponendoli in disparte e/o rendendoli oggetto di una defunzionalizzazione rituale, conseguita frammentandoli, contorcendoli o, anche, capovolgendoli. Atteggiamenti, questi ultimi, che possono risultare solo in apparenza incoerenti e illogici, se si tiene conto, ad esempio, che la morte in sé può essere considerata un atto estremo di defunzionalizzazione dell'individuo per contrastare il quale (e, dunque, ripristinare una logica inversa) può essere necessario agire conformemente sulla realtà materiale; un atto che, sulla base di presupposti diversi ma non necessariamente alternativi ai precedenti, potrebbe essere invece volto a enfatizzare emotivamente la perdita o il mancato raggiungimento con la morte di una funzione metonimicamente rappresentata dai manufatti che sono oggetto di tali attenzioni rituali. Fino ad arrivare a una terza possibilità interpretativa, inclusa nella complessa sfera delle superstizioni necrofobiche, che possono far sì, paradossalmente, che si ritenga necessario privare della loro funzionalità oggetti e utensili di cui si teme un potenziale utilizzo nefasto da parte del cadavere-vivente che ne era proprietario. Evenienza, quest'ultima, che non deve essere considerata "deviante" (e, quindi, irrilevante) rispetto alle logiche del rito ma può esserne a tal punto parte integrante da determinarne i codici, per ragioni collegate alla "paura del ritorno dei morti", favorendo, ad esempio, la scelta dell'incinerazione rispetto all'inumazione e/o presupponendo una estromissione profilattica dal corredo di quegli oggetti e utensili (armi, lance, coltelli) che si riteneva potessero essere utilizzati contro i sopravvissuti<sup>15</sup>.

Limitazioni che, in altri casi, possono essere dettate da moventi diversi come quelli ideologici, in grado di controllare il linguaggio simbolico delle sepolture, come poteva avvenire in contesti contraddistinti da un marcato – sebbene a volte solo apparente – egualitarismo funerario o per effetto di leggi di tipo anti-suntuario. Dando luogo a una proiezione fortemente deviata della realtà sociale, che può essere colta solo attraverso un'analisi estensiva del paesaggio rituale, estesa oltre la sepoltura fino a comprendere l'intera realtà quotidiana, in modo tale da far emergere tutte le contraddizioni insite nei sistemi di rappresentazione simbolica, a partire dall'osservazione delle componenti della comunità che risultano escluse dai processi di significazione.

Tali presupposti costituiscono le coordinate ermeneutiche essenziali per tentare una lettura critica e situazionale della *performance* funebre attraverso i suoi residui

<sup>15</sup> Nizzo 2011a, Id. 2015, pp. 511-542.

materiali. Questi ultimi, infatti, alla stregua degli “atti linguistici” indagati con gli strumenti della pragmatica, costituiscono le unità essenziali del discorso che, in potenza, ciascuna sepoltura esprime sulla base di una grammatica rituale condivisa all’interno di una data società, con eccezioni e contraddizioni che contribuiscono dialetticamente a sostanziarla, fornendo agli interpreti ulteriori codici per restituirle quella dimensione verbale che l’uomo e la storia non sono stati in grado di tramandarci.

### *Archeologia e Antropologia della Morte*

La terza edizione del convegno di *Antropologia e Archeologia a Confronto* – traendo spunto da una più ampia riflessione retrospettiva recentemente confluita nel volume *Archeologia e Antropologia della Morte: Storia di un’Idea. La semiologia e l’ideologia funeraria delle società di livello protostorico nella riflessione teorica tra antropologia e archeologia*, Bari, Edipuglia, 2015<sup>16</sup> – ha inteso affrontare queste complesse problematiche, cercando di offrire al pubblico e agli specialisti un quadro di insieme su quelli che appaiono come i più fruttuosi approcci teoretici e le più aggiornate metodologie d’indagine messe in campo dall’antropologia culturale, dall’archeologia, dalla bioarcheologia e dall’archeotanatologia per cogliere l’essenza di questa frontiera; per decrittare il linguaggio di gesti, segni, sentimenti, riti, paure ed emozioni che contribuiscono a definirla, con un *focus* incentrato sulle società di livello protostorico estinte o persistenti ma con uno sguardo rivolto anche alla contemporaneità; come sempre con l’ambizione gianiforme di guardare al passato per cogliere l’essenza del nostro presente.

Alla profondità temporale dell’archeologia e alla sua consuetudine epistemologica con la concretezza materiale della nostra essenza e dei nostri gesti corrisponde, quasi inevitabilmente, la capacità di sintesi e relativizzazione propria dell’antropologia culturale, in grado di penetrare i complessi meccanismi dell’astrazione rituale e semiotica propria dell’agire umano, mettendo in luce la stratigrafia emozionale e le contraddizioni conscie e inconscie del nostro sentire e del nostro agire e del modo in cui tentiamo – per quanto possibile razionalmente – di comprenderli e decrittarli.

Tra le tematiche sulle quali si sono per tre giorni (20-22 maggio 2015) confrontati in un dialogo interdisciplinare (archeologico, antropologico, bioarcheologico, archeotanatologico, semiotico, filosofico) i maggiori specialisti internazionali coinvolti spiccano quelle legate alla ricostruzione del paesaggio e della *performance* rituale, all’interpretazione della prassi funeraria nei suoi esiti *formali* e in quelli *devianti* – nei duplici e spesso avvincenti risvolti della necrofilia e della necrofobia –, all’analisi e alla ricostruzione delle problematiche concernenti la percezione della morte nei suoi risvolti materiali e simbolici e nelle sue astrazioni rituali (discutendo di temi e categorie come la tanatoprassi, la tanatosemiotica, l’antropopoesi, la materialità/corporeità, l’individualità/dividualità, il *material engagement*, l’*enchainment* ecc. ecc.), alle questioni concernenti le potenzialità e i limiti della

<sup>16</sup> Nizzo 2015.

ricostruzione storica e sociologica attraverso l'indagine delle pratiche e dell'ideologia funeraria e, più in generale, alla discussione del problema di fondo di cosa sia o non sia e di cosa *significhi* o *non significhi* (in una accezione propriamente semiotica) una *sepoltura*.

Per tali ragioni si auspica che gli esiti del convegno raccolti in questi tre volumi possano fornire una sintesi approfondita e aggiornata su uno degli aspetti più controversi e complessi del dibattito storico sulle società del passato e, al contempo, un importante e per molti versi inedito momento di riflessione su una delle fasi paradossalmente più significative dell'esistenza: al limite dell'essere, quando il sé raggiunge finalmente il suo compimento nel momento stesso in cui *non è più*.

### *RomArché 2015-Limes: Aspetti organizzativi e cronaca del convegno*

L'incontro, come le sue prime due edizioni, si è inserito nel più ampio contesto culturale della manifestazione *RomArché-VI salone dell'editoria archeologica* (<[www.romarche.it](http://www.romarche.it)>), promossa dalla *Fondazione Dià Cultura* e patrocinata, tra gli altri, dal *Ministero dei beni e delle attività culturali e del turismo* e dall'*Assessorato Cultura e Turismo* di *Roma Capitale*<sup>17</sup>. Tra gli scopi del progetto<sup>18</sup>, vi sono da sempre stati la valorizzazione del patrimonio culturale (attraverso la scelta di sedi coincidenti con luoghi della cultura e/o con istituzioni culturali), la promozione dell'editoria archeologica e l'incentivo al confronto interdisciplinare, su molteplici temi, archeologici, antropologici, storico-artistici e museologici.

Il fulcro tematico dell'intero programma si è sviluppato intorno al concetto di *Limes*, inteso in senso sia astratto che concreto nell'accezione di confine-limite e in quella di via-strada<sup>19</sup>. Tutte le iniziative organizzate dal 20 al 24 maggio 2015<sup>20</sup> sono state dunque ideate al fine di approfondire le varie prospettive potenzialmente riconducibili al tema del *limes*, in modo peraltro coerente con la scelta delle sedi ospitanti, l'École

<sup>17</sup> Il progetto culturale dell'intera manifestazione è stato ideato, sviluppato e diretto da Simona SANCHIRICO e Francesco PIGNATARO per la *Fondazione Dià Cultura*, grazie al supporto dell'azienda informatica *Siaed S.p.A.* e della tipografia *System Graphic s.r.l.*, partner dell'evento sin dalla sua prima edizione. La segreteria organizzativa e logistica sono state curate da Irene CAPORICCI e Chiara LEPORATI, con l'assistenza di Alessandra BOTTA e Paolo GRAZIOLI. Oltre a quello degli enti già menzionati, *RomArché 2015* ha ottenuto il patrocinio della *SALA (Scuola Archeologica Italiana di Atene)*, dell'*AIAC (Associazione Internazionale di Archeologia Classica)*, del *CONI (Comitato Olimpico Nazionale Italiano)* e della *Guardia di Finanza*. Il programma e il progetto scientifico dell'evento così come una sintesi dei suoi esiti sono reperibili nel già menzionato sito <[www.romarche.it](http://www.romarche.it)> e, più diffusamente, nel fascicolo del mensile *Forma Urbis* (XX, 5, Maggio 2015) integralmente dedicato all'iniziativa. Come è avvenuto per il convegno, una parte significativa degli eventi è stata videodocumentata e resa disponibile sul canale *YouTube* della *Fondazione Dià Cultura*: <<https://www.youtube.com/user/ediarche>>.

<sup>18</sup> Denominata nelle sue prime tre edizioni "*Ediarché*".

<sup>19</sup> Cfr. S. SANCHIRICO, "RomArché 2015 – Limes", in *Forma Urbis* XX, 5, Maggio 2015, p. 1; F. PIGNATARO, "Limes a RomArché 2015: il progetto e il tema per una nuova comunicazione culturale", *ibidem*, pp. 31-35.

<sup>20</sup> Oltre al convegno: l'esposizione tematica e la vendita di libri archeologici (il "*VI Salone dell'Editoria Archeologica*"), con relative discussioni e presentazioni ("*Leggere in Biblio.Arché*"), le *performance* di rievocazione storica ("*Limes rivive*") incentrate sul tema del *limes/confine* dell'impero in età domiziana, il concorso di micro letteratura *on-line* ("*#Odetamo*") e una mostra di reperti archeologici e di libri antichi legati ai temi della manifestazione, realizzata con la collaborazione della biblioteca del *CONI* e del *Gruppo Tutela Patrimonio Archeologico della Guardia di Finanza*.

française de Rome e i resti musealizzati dello Stadio di Domiziano a piazza Navona, entrambe localizzate in un'area del Campo Marzio a lungo rimasta "terra di confine"<sup>21</sup>. Una scelta che, nel caso degli spazi dell'École in piazza Navona, è stata ulteriormente incentivata dal fatto che, sin dall'autunno del 2004, questi ultimi sono stati spesso utilizzati come sede del corso di archeotanatologia tenuto a Roma da Henri DUDAY. Una iniziativa nata grazie alla collaborazione tra la *Soprintendenza Archeologica di Roma*, l'École française e il CNRS, che ha consentito a molti archeologi italiani e stranieri – incluso lo scrivente – di essere iniziati e aggiornati sulle potenzialità e le ultime frontiere dell'antropologia fisica applicata all'archeologia funeraria, nella direzione magistralmente codificata da DUDAY con il termine di archeotanatologia<sup>22</sup>. Come si è accennato in precedenza, nella prospettiva del *limes/confine*, inteso come limite estremo dell'esistenza umana, si è infatti incardinato anche l'argomento prescelto per la III edizione del convegno internazionale di *Antropologia e Archeologia a Confronto*. Dedicato alla morte come ultima frontiera, l'incontro, ancor più dei precedenti<sup>23</sup>, è stato sin dalle sue fasi preliminari fortemente caratterizzato da una proiezione digitale e *social*, resa possibile anche grazie alle potenzialità della piattaforma *Academia.edu*<sup>24</sup> e alle opportunità dello *streaming* e della condivisione/partecipazione innescate dai *Social Media* (dove è stato veicolato con l'ausilio degli hashtags #AntArc2015 e #AntArc).

Il convegno, ideato dallo scrivente nell'ambito del più ampio progetto che è alla base degli incontri della serie "*Antropologia e Archeologia a Confronto*"<sup>25</sup>, si è articolato in *quattro sessioni tematiche* e in una *tavola rotonda conclusiva* pensata con lo scopo di costituire l'occasione di sintesi finale delle tematiche precedentemente discusse e un'ulteriore opportunità di confronto sulle prospettive dell'incontro.

Il programma è stato definito mediante l'individuazione di un comitato scientifico internazionale<sup>26</sup> e la scelta di *keynote speaker*, cui sono stati affidati gli interventi di apertura con lo scopo di circoscrivere e contestualizzare criticamente le questioni in discussione e di presiedere al successivo dibattito.

Per ciascuna delle quattro sessioni e per la tavola rotonda finale è stata quindi diramata una *call for papers* (avviata il 6 febbraio e chiusa il 20 marzo 2015) aperta a relatori esterni per dare loro la possibilità di presentare una proposta di intervento da sottoporre alla valutazione del comitato scientifico. L'elevato numero di candidature raccolte<sup>27</sup> e la notevole qualità di molte di esse hanno reso necessario,

<sup>21</sup> V. NIZZO, "*Limes et Campus*", in *Forma Urbis* XX, 4, Aprile 2015, pp. 4-11. Alle evidenze archeologiche di piazza Navona e agli esiti degli scavi ivi condotti dall'École française de Rome, com'è prassi per tutte le sedi ospitanti la manifestazione RomArché, è dedicato l'intero fascicolo di *Forma Urbis* XX, 4, Aprile 2015.

<sup>22</sup> Esperienza da cui è scaturito il seminale volume DUDAY 2006. Cfr. in proposito quanto specificato in NIZZO 2015, pp. 455-456, nota 54, p. 509, nota 308.

<sup>23</sup> CELLA 2011; CELLA, MELANDRI 2012.

<sup>24</sup> Per quanto noto allo scrivente, mai in precedenza utilizzata con le modalità e le finalità perseguite in questa sede, almeno in campo archeologico e antichistico.

<sup>25</sup> NIZZO 2011; NIZZO, LA ROCCA 2012.

<sup>26</sup> Composto da Stéphane BOURDIN, Henri DUDAY, Adriano FAVOLE, Michel GRAS, Christopher SMITH e dal sottoscritto.

<sup>27</sup> 129, rispetto alle circa 50 ammissibili nelle tempistiche disponibili.

d'intesa con il comitato e grazie a una preventiva verifica della disponibilità dei proponenti, convertirne alcune in *poster on-line*, divulgati in versione digitale prima dell'incontro e resi disponibili anch'essi al dibattito esclusivamente attraverso una sessione di discussione *on-line*, appositamente predisposta sul profilo "*academia.edu*" del curatore (< <https://sumitalia.academia.edu/ValentinoNizzo> >).

Tale profilo ha costituito la piattaforma ideale anche per la discussione virtuale dei *papers* prescelti per essere inseriti nel programma, divulgati *on-line* e aperti al dibattito sin da venti giorni prima dell'incontro. Gli interventi selezionati, infatti, sono stati presentati dagli autori nel corso del convegno, dopo i *keynote speech*, in forma sintetica con relazioni brevi della durata di non più di 10 minuti, sulla base di un *abstract espanso* precedentemente condiviso fra tutti i partecipanti e gli interessati. Un modo per preparare il terreno ai lavori congressuali e per fornire un'ulteriore opportunità di dialogo e di confronto, potenzialmente estesa a un pubblico più ampio di quello che era possibile includere o prevedere nella tre giorni di programma<sup>28</sup>.

All'interno del quale sono stati comunque predisposti ampi spazi di discussione, coordinati e moderati da appositi presidenti, che hanno vegliato sul rispetto dei tempi e sulla conformità dei contenuti, in modo tale da consentire a tutti gli interessati di prendere parte costruttivamente al confronto<sup>29</sup>.

Gli esiti dell'incontro – previo rilascio di apposite liberatorie da parte di tutti i partecipanti – sono stati integralmente registrati e filmati<sup>30</sup>, in modo tale da consentirne la visione *on-line* in diretta *streaming* sul canale *YouTube* della *Fondazione Dià Cultura*<sup>31</sup>, dove successivamente sono stati rimontati e caricati i video dei singoli interventi e dei dibattiti.

Le discussioni edite in questi tre volumi sono dunque il risultato (salvo indicazioni contrarie), da un lato, dei dibattiti virtuali avvenuti sul profilo "*academia.edu*" dello scrivente nei giorni che hanno preceduto e immediatamente seguito l'incontro<sup>32</sup> e, dall'altro, della trascrizione dei filmati effettuati nel corso del convegno, con gli adattamenti ritenuti essenziali per conformare la prosa orale alla sua proiezione scritta e la loro traduzione in italiano allo scopo di garantire una maggiore uniformità sul piano linguistico.

Alcuni ritardi nella consegna dei testi, l'ampiezza del materiale raccolto, la complessità dell'attività redazionale e il concorso di ulteriori fattori oltre a far slittare i tempi di edizione originariamente previsti, hanno suggerito di articolare la

<sup>28</sup> La gestione, la moderazione e la redazione dei contenuti *on-line* è stata curata – con il coordinamento scientifico dello scrivente – da Alessandra BOTTA, cui si deve un'approfondita analisi delle strategie digitali adottate nel corso della manifestazione, pubblicata in questa sede in chiusura del terzo volume (*AntArc3-3*; per una prima anticipazione cfr. A. BOTTA, "Strategie digitali per la comunicazione culturale e scientifica", in *Forma Urbis XX*, 5, Maggio 2015, pp. 42-44). Ad essa si rinvia per ulteriori approfondimenti sull'organizzazione delle discussioni *on-line* e per una valutazione critica dei loro esiti e delle loro potenzialità.

<sup>29</sup> Le principali difformità tra la presente edizione e quanto previsto in sede di convegno sono state indicate in nota a commento del programma originario della manifestazione riproposto nelle prossime pagine.

<sup>30</sup> A cura di Luigi TRILLÒ - TnT Produzioni.

<sup>31</sup> < <https://www.youtube.com/user/ediarche> >.

<sup>32</sup> Limite imposto dalla durata delle sessioni di discussione prevista dalla piattaforma "*Academia.edu*" nel 2015 e corrispondente a un arco temporale di venti giorni a partire dalla data di caricamento dei *files*.

pubblicazione degli atti in tre volumi distinti, tra loro ovviamente correlati ma, al tempo stesso, potenzialmente autonomi e, pertanto, contraddistinti ciascuno da uno specifico sottotitolo.

L'unitarietà dell'impostazione traspare, tuttavia, sia dall'architettura generale dell'edizione che dalla riproposizione in ciascuno di essi di questa *premessa*, al fine di fornire un inquadramento complessivo dell'opera anche a chi intendesse avvalersi soltanto di una delle sue parti.

Il legame con l'originaria dimensione virtuale del convegno è attualmente garantito sia dalla "sopravvivenza" *on-line* delle pagine di "*academia.edu*" destinate ad accogliere gli *abstracts* dei *posters* e dei *papers* con le discussioni connesse (Fig. 7)<sup>33</sup> sia dalla disponibilità del sito della manifestazione dedicato al convegno, con tutti i suoi contenuti (Fig. 8)<sup>34</sup>. Un'altra fondamentale testimonianza è fornita dalla già menzionata presenza sul canale *YouTube* della *Fondazione Dià Cultura* di tutti i video del convegno, cui rinviano direttamente i *QR codes* sovrapposti alle immagini che introducono i testi dei contributi pubblicati in questa sede<sup>35</sup> e presentati come relazioni nel corso del convegno, inclusi gli indirizzi di saluto – affidati a Catherine Virilouvet (*École française de Rome*), Manuel Roberto Guido (*Ministero dei Beni e delle Attività Culturali e del Turismo – Direzione Generale Musei*) e Simona Sanchirico (*Fondazione Dià Cultura*) – (Fig. 9) e la relazione introduttiva dello scrivente (Fig. 10).

*Ambito cronologico e geografico e sintesi degli approcci teorici e dei nuclei tematici suggeriti per le 5 sessioni in cui è stato articolato il convegno*

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

Pur avendo privilegiato la selezione di contributi concernenti comunità agricole di tipo preindustriale e di livello protostorico, sono stati particolarmente auspicati e incoraggiati interventi dal taglio fortemente interdisciplinare, senza specifici limiti sul piano geografico e/o su quello cronologico, purché suscettibili di un confronto e di una specifica discussione, nell'ambito teorico e metodologico tracciato per ciascuna delle sessioni individuate.

<sup>33</sup> <<https://sumitalia.academia.edu/ValentinoNizzo/Archaeology-and-Anthropology-of-Death>>; il link risulta ancora perfettamente fruibile alla data di chiusura della presente pubblicazione.

<sup>34</sup> <<http://www.romarache.it/il-convegno>>.

<sup>35</sup> L'inquadramento dei *QR codes* con specifiche applicazioni per *tablet* e *mobile* consente di accedere direttamente ai video del convegno caricati sul canale *YouTube*.



Di seguito ci si limita a fornire solo la schematizzazione dei nuclei tematici delineati e proposti in fase di presentazione e di lancio della *call for papers*, rinviando in questa sede ai capitoli introduttivi che precedono ciascuna delle sessioni<sup>36</sup> e che costituiscono un ampliamento e un aggiornamento dei testi di inquadramento che vennero predisposti in occasione del convegno per indirizzare tutti gli interessati.

#### *ANTARC3-1*

##### **1) La regola dell'eccezione: la morte atipica, il defunto atipico, il rito atipico**

- a) La morte come frontiera: lo statuto ideologico e culturale del confine tra norma e infrazione, tra umano e disumano, tra sepoltura e non sepoltura
- b) La “morte atipica”: *«the Archaeology of War, Disaster, Violence, Crime and Disease»*
- c) Il “defunto atipico”: mostruosità, pena ed emarginazione sociale
- d) Il “rito atipico”: la *«Burial Archaeology of Fear and Magic»*, dalla necrofobia alla necrofilia

#### *ANTARC3-2*

##### **2) *The social life cycle of bodies and things*: ricomporre e ripensare la realtà rituale e quella sociale tra *material engagement*, *enchainment* e *actor network theory***

- a) Il corpo come oggetto e la materialità come persona: la dialettica concettuale e rituale tra oggettificazione e personificazione
- b) *The social life cycle of bodies and things*: la configurazione del rapporto (in termini di «*network*», «*enchainment*» o «*entanglement*») tra “uomini” e “cose” nella sfera sociale e nella sua proiezione funeraria
- c) Dividualità e individualità: prospettive interpretative e attestazioni materiali dei processi di frammentazione rituale in ambito funerario
- d) Le necropoli come *networks* e come luogo di produzione del sociale

##### **3) La poetica delle emozioni: *performance* e paesaggio rituale**

- a) Percezione e significato della dimensione emozionale del rito
- b) Definizione, limiti e significato del paesaggio rituale
- c) L'archeologia della “*performance*” rituale
- d) «*Constructing deathscapes*»: costruzione e ricostruzione del “paesaggio rituale” funerario
- e) Il dialogo tra i vivi e i morti oltre la sepoltura: offerte, libagioni, culto dei morti e frammentazione rituale

#### *ANTARC3-3*

##### **4) La costruzione dell[e] identità oltre la morte: tra *tanato-metamorfosi* e *antropo-pòiesi***

- a) La costruzione dell'identità durante e oltre la morte
- b) Luoghi e corpi: “scompare, rimanere, riemergere”
- c) Le strategie del «*controllo culturale della putrefazione*» tra archeologia e antropologia
- d) Oltre la putrefazione: interventi intenzionali sul corpo oltre la morte

##### **5) Tavola rotonda: la dimensione sociale delle pratiche funerarie[?]**

<sup>36</sup> Di seguito precedute dall'indicazione del volume (*AntArc3-1*, -2, -3) in cui sono confluite.

### *Ringraziamenti*

Una iniziativa della complessità e con le ambizioni di quella descritta può essere possibile solo grazie al lavoro e alla dedizione delle molte persone che hanno contribuito a realizzarla, i cui nomi sono stati ricordati nelle pagine che precedono. A loro va tutta la mia riconoscenza per la disponibilità e la pazienza con le quali hanno saputo assecondare le richieste dello scrivente senza farne pesare troppo la stranezza. Ai professionisti direttamente coinvolti nel progetto vanno aggiunte le molte persone che, anche attraverso le rispettive istituzioni, hanno manifestato la loro considerazione consentendo generosamente di realizzarlo. *In primis* la direttrice dell'*École française de Rome*, Catherine VIRLOUVET, che, con rara disponibilità, ci ha accolti nella sua *famiglia* consentendoci di organizzare presso la sede di Piazza Navona la prima giornata del convegno, dando così modo allo scrivente di chiudere il cerchio di una fase importante del suo percorso formativo che, come accennato, si era aperto esattamente in questi spazi, nel lontano 2004, grazie al magistero di Henri DUDAY e alla straordinaria fiducia sempre disinteressatamente dimostrata da Michel GRAS. Un ringraziamento che deve essere necessariamente esteso al *Directeur des études pour l'Antiquité* dell'EFR, Stéphane BOURDIN, che ha seguito il progetto fin dai suoi primi vagiti, prendendo parte al comitato scientifico e dandoci il suo supporto in ogni difficoltà, nonché a Giulia Cirenei, del *Secrétariat de la section Antiquité*, che oltre ad assisterci nel corso del convegno ha anche contribuito in modo determinante alla redazione del volume.

All'ospitalità francese è corrisposta l'altrettanto generosa accoglienza della MKT121 srl (Gruppo Markonet) – nelle persone di Francesco e Matteo TAMBURELLA – responsabile del recupero e dell'illuminata valorizzazione dell'Area Archeologica dello Stadio di Domiziano, sede principale della manifestazione e cornice suggestiva e carica di significati per tutte le iniziative ad essa correlate.

Il mio impegno, tuttavia, non sarebbe stato possibile se non avessi potuto contare sul sostegno della *Direzione generale Musei del Ministero dei Beni e delle Attività Culturali e del Turismo* e, in particolare, di Manuel Roberto GUIDO, che ha saputo cogliere perfettamente in questo progetto quei propositi di valorizzazione e divulgazione che avrebbero caratterizzato il mio operato in seno al servizio II da lui diretto, presso il quale ero approdato soltanto da pochissimi giorni dopo aver lasciato, del tutto imprevedibilmente, il "limes" della *Soprintendenza Archeologia dell'Emilia Romagna*.

All'esperienza e alle capacità tecniche del personale della *Fondazione Dià Cultura* e della casa editrice *Editorial Service System*, combinati in una virtuosa simbiosi, si deve la realizzazione e l'edizione di questi corposi volumi, con una cura e una resa che, sempre più raramente, sono solite contraddistinguere esperienze scientifiche di questo tipo, per di più prive di finanziamenti esterni e, in massima parte, sostenute con i proventi della vendita di questi stessi atti, per esplicita intenzione dello scrivente e grazie alla fiducia riposta nel progetto dall'Editore. Una liberalità che è pari alla disinteressata generosità manifestata dalla società informatica *SIAED*

*S.p.A.*, nella persona del suo Presidente, Aldo SCIAMANNA, che ha sostenuto con encomiabile dedizione l'intera manifestazione, consentendo a studiosi e semplici cittadini di prendere parte a una iniziativa culturale articolata e complessa, tesa alla valorizzazione del patrimonio sia nella sua dimensione materiale che in quella immateriale. Non essendo possibile citare distintamente tutti i nomi di quanti hanno dato il loro apporto, mi limiterò a menzionare quelli di Laura, Andrea, Silvia e Alessandro PASQUALI, Simona SANCHIRICO, Francesco PIGNATARO, Chiara LEPORATI, Alessandra BOTTA, Paolo GRAZIOLI e Giancarlo GIOVINE.

I consigli e le critiche di cui sono debitore porterebbero questi ringraziamenti ad allungarsi ben oltre lo spazio disponibile in questa sede, senza alcuna certezza di riuscire ad essere esaustivi. È evidente che lo stimolo a realizzare progetti come questi è dato da quanti ciascuno di noi identifica come Maestri o Guide, alcuni dei quali sono stati già menzionati nelle pagine precedenti o tra le righe delle precedenti edizioni del convegno. Non posso nascondere di aver imparato moltissimo nel corso delle tre giornate del convegno, anche attraverso gli scambi, le confidenze, le battute e i suggerimenti che ciascuno dei partecipanti o degli studiosi coinvolti ha voluto dedicarmi dalle fasi preparatorie a quelle che hanno accompagnato la complessa e lunga opera di edizione. Un arricchimento che, spero, possa essere condiviso da quanti vorranno prendere in mano, sfogliare e leggere le pagine di questi volumi. A coloro i quali hanno partecipato alla sua realizzazione, rispettando le regole, i tempi e le scadenze imposte, va la mia più sentita e grata riconoscenza. Tra tutti non posso fare a meno di ricordare con profonda ammirazione il prof. Ugo FABIETTI, scomparso prima che queste pagine fossero stampate, lasciandomi il privilegio di averlo conosciuto di persona e aver avuto l'opportunità di apprendere direttamente dalle sue parole, lucide e affascinanti come i suoi scritti, la descrizione delle peculiarità e del significato del *malangan*, un caratteristico artefatto ligneo prodotto dagli indigeni della Nuova Irlanda per rappresentare in pubblico, simbolicamente, l'essenza sociale di un defunto, rendendola trascendente.

Un nome manca ancora all'appello, quello di una persona dall'intelligenza rilucente e dalla modestia e dal riserbo che sono soliti connotare gli spiriti liberi. Vincenza CORINALDESI.

Ci hai saputo accompagnare con il tuo carisma e con il tuo entusiasmo, con la tua voce profonda e con il tuo sorriso, con la tua passione e con i tuoi valori, con il tuo amore e con la tua dolcezza. Stai certa che rimarranno per sempre nitidi nei nostri cuori, come la luce riflessa da un prisma.

VALENTINO NIZZO

Museo Nazionale Etrusco di Villa Giulia – MiBACT

#### BIBLIOGRAFIA

AUSTIN 1962: J. L. AUSTIN, *How to Do Things with Words*, Oxford 1962.

CELLA 2011: E. CELLA, "Antropologi e archeologi a confronto: il convegno *on-line*", in Nizzo 2011, pp. 487-502.

- CELLA, MELANDRI 2012: E. CELLA, G. MELANDRI, “La sezione *poster* e il *forum on-line*: un’occasione di verifica delle potenzialità offerte dai nuovi media alla comunicazione scientifica”, in NIZZO, LA ROCCA 2012, pp. 529-542.
- DUDAY 2006: H. DUDAY, *Lezioni di archeotanatologia. Archeologia funeraria e antropologia sul campo*, Roma 2006.
- DUDAY 2011: H. DUDAY, “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.
- FAVOLE 2003: A. FAVOLE, *Resti di umanità. Vita sociale del corpo dopo la morte*, Roma-Bari 2003.
- GEERTZ 1987: C. GEERTZ, *Interpretazione di culture*, Bologna 1987 (ed. or. 1973).
- GEORGAKIS, ENNIS 2015: T. GEORGAKIS, P. J. ENNIS (eds.), *Heidegger in the Twenty-First Century*, New York 2015.
- HODDER 1982: I. HODDER, *Symbols in action: ethnoarchaeological studies of material culture*, Cambridge 1982.
- LEACH 1977: E.R. LEACH, “A view from the bridge”, in M. SPRIGGS (ed.), *Archaeology and Anthropology: Areas of mutual Interest*, BAR Suppl. 19, Oxford 1977, pp. 161-176.
- NIZZO 2011: V. NIZZO (a cura di), *Dalla nascita alla morte: antropologia e archeologia a confronto. Incontro di studi in onore di Claude Lévi-Strauss*, Atti del Convegno Internazionale (Roma, Museo Preistorico-Etnografico “Luigi Pigorini”, 21-5-2010), Roma 2011.
- NIZZO 2011a: V. NIZZO, “«Antenati bambini». Visibilità e invisibilità dell’infanzia nei sepolcreti dell’Italia tirrenica dalla prima età del Ferro all’Orientalizzante: dalla discriminazione funeraria alla costruzione dell’identità”, in NIZZO 2011, pp. 51-93.
- NIZZO 2015: V. NIZZO, *Archeologia e Antropologia della Morte: Storia di un’idea. La semiologia e l’ideologia funeraria delle società di livello protostorico nella riflessione teorica tra antropologia e archeologia*, Collana Bibliotheca Archaeologica 36, Bari, Edipuglia, 2015.
- NIZZO 2016: V. NIZZO, “Per una stratigrafia dei rapporti sociali: parentela, rito, tempo e filtri funerari nella necropoli di Pithekoussai”, in AA.VV., *Poleis e politeiai nella Magna Grecia arcaica e classica*, Atti del LIII Convegno Internazionale di Studi sulla Magna Grecia (Taranto 2013), Taranto 2016, pp. 417-457.
- NIZZO 2017: V. NIZZO, “«How to Do Words with Things»: la dimensione verbale della cultura materiale”, in OSANNA, RESCIGNO 2017, pp. 100-111.
- NIZZO, LA ROCCA 2012: V. NIZZO, L. LA ROCCA (a cura di), *Antropologia e archeologia a confronto: Rappresentazioni e pratiche del sacro*, Atti dell’Incontro Internazionale di Studi (Roma, Museo Nazionale Preistorico Etnografico “L. Pigorini”, 20-21 Maggio 2011), Roma 2012.
- OSANNA, RESCIGNO 2017: M. OSANNA, C. RESCIGNO (a cura di), *Pompei e i Greci*, Catalogo della Mostra, Milano 2017.
- PARKER PEARSON 1999: M. PARKER PEARSON, *Archaeology of Death and Burial*, Phoenix Mill 1999.
- REMOTTI 1993: F. REMOTTI, *Luoghi e corpi. Antropologia dello spazio, del tempo e del potere*, Torino 1993.
- REMOTTI 2017: F. REMOTTI, “Identità o cultura”, in OSANNA, RESCIGNO 2017, pp. 112-119.
- SEARLE 1969: J. R. SEARLE, *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge 1969.
- SEARLE 2010: J. R. SEARLE, *Making the social world. The structure of human civilization*, Oxford 2010.
- TONNER 2015: P. TONNER, “Did *Homo erectus* Dwell? Heidegger, Archaeology and the Future of Phenomenology”, in GEORGAKIS, ENNIS 2015, pp. 141-166.
- TURNER 1986: V. W. TURNER, *The Anthropology of Performance*, New York 1986.



Fig. 1. Vignetta satirica adeguata a rappresentare lo “specchio” dell’isomorfismo (da Nizzo 2016, p. 421, fig. 2)

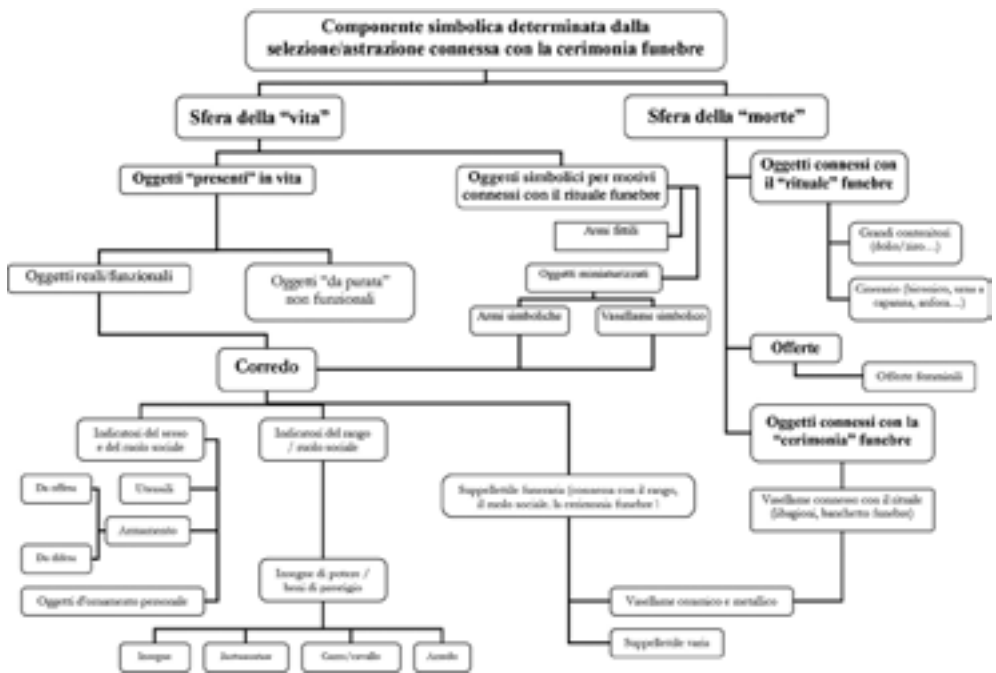


Fig. 2. Sintesi delle componenti “ideologiche” del corredo funebre (da Nizzo 2015, tav. 1a)



Fig. 3. Vulci, necropoli dell'Osteria, urna a capanna di bronzo. Prima metà VIII sec. a.C., Museo Nazionale Etrusco di Villa Giulia (foto Archivio Museo)



Fig. 4. Il maestro Ataa Oko e la moglie in posa con una bara configurata a forma di nave da guerra, secondo una pratica diffusa tra i Ga Adangbe del Ghana volta a realizzare sarcofagi secondo i desideri o le aspirazioni dei committenti; 1960 ca. (da R. TSCHUMI, *The buried treasures of the Ga. Coffin Art in Ghana*, p. 137, Benteli 2008)



## Il modello della comunicazione **verbale** nella sua trasposizione **funeraria**

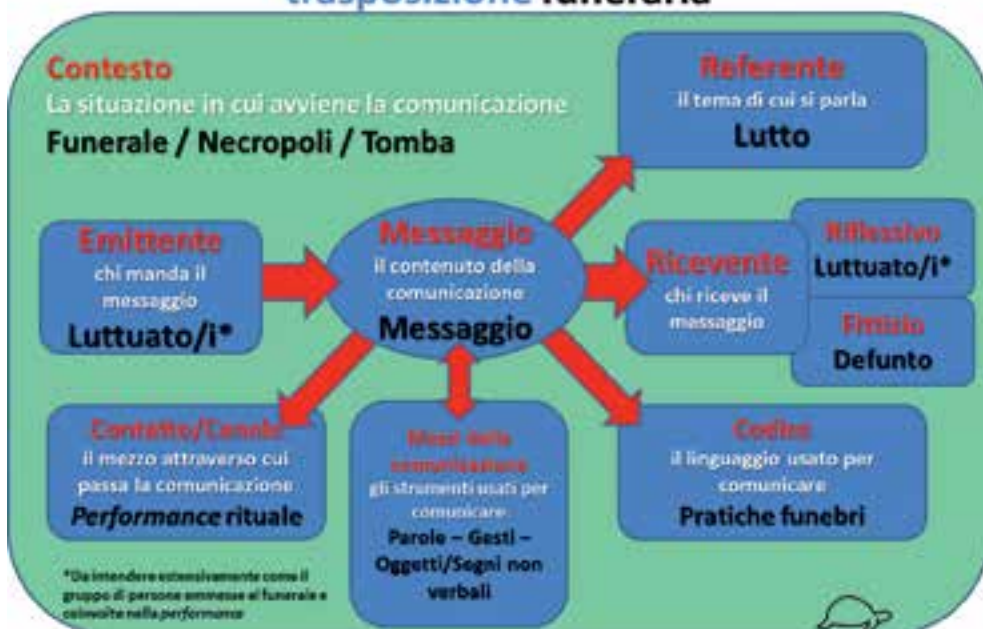


Fig. 5. Il modello della comunicazione verbale teorizzato dal linguista Roman Jakobson (in rosso), integrato e traslato nella dimensione funeraria (in nero) così come può essere colta attraverso la documentazione archeologica e la sua interpretazione (ideazione ed elaborazione V. Nizzo, con semplificazioni)



Fig. 6. Esempio di disposizione funzionale ed enfatica di utensili connotativi socialmente, come la fusaiola e la conocchia collocati intenzionalmente in prossimità del capo della defunta della tomba 47 di Osteria dell'Osa, accompagnata da un ricco corredo di ornamenti personali regolarmente indossati, quasi fosse vestita per un'importante occasione, come il matrimonio; IX sec. a.C. Museo Nazionale Romano delle Terme di Diocleziano (foto V. Nizzo)

**Valentino Nizzo** [Preview Your Personal Website](#)

PhD 2012 - **Università Federico II di Salerno** (Scienze Storiche Superiori, Ph.D.) - **42** **Anthropology** **1008**

Archaeology 2000 Studies  
 Director del Istituto Nazionale Etneo di Vico Vesuvio - **2000**

1,307 Followers · 263 Following · 167 Co-authors · 94,129 Total Views · **Top 0.2%**

[Upload](#) [Edit](#) [Share](#) [Follow](#) [Message](#) [Add to Library](#)

ALL · 14 ANTHROPOLOGY & AR · 1 BOOKS · 11 PAPERS · 12 TALKS · 16 CONFERENCE PRESEN. · MORE ▼

**Integral Record of the Convention "Archaeology and Anthropology of Death", 20-22 maggio 2015**  
 by Valentino Nizzo & Fondazione TIR Cultura  
 In this version of the Convention's Program, in addition to the academic links specific for each ... [more](#) **+**  
[Download](#) [Edit](#) 311 Views  
 43 Readers [View Impact](#)

**Archaeology and Anthropology of Death 20-22 maggio 2015, Programma definitivo**  
 by Valentino Nizzo & Francesco Figliaro  
[Download](#) [Edit](#) 481 Views  
 44 Readers [2 Related Papers](#) [View Impact](#)

**Poster Session 1-La regola dell'erectio. La morte atipica, il defunto atipico, il rito atipico.**  
 by Valentino Nizzo, Stephen Kay, Ian Barcelos Alafia, Cecilia Rossi, Reine-Marie Béland, Philippe Pargès, Marie-De Jonghe, Elena Delfo, Serena Vico, Chiara Pitt, Francesco Silvestri, Victoria Rossini, Lorenz Alagon, Alessandro D'auri & Susanna Moroni  
 Forthcoming in V. Nizzo (ed.), *Archaeology and Anthropology of Death*, Roma 2016  
[Download](#) [Edit](#) 712 Views  
 56 Readers [2 Related Papers](#) [View Impact](#)

Fig. 7. Lo screenshot della pagina del profilo *academia.edu* dello scrivente dove sono archiviati il programma, gli *abstracts* dei *posters* e quelli dei *papers* del convegno *Archeologia e Antropologia della Morte*, accessibile con *app* e programmi dedicati anche inquadrando il *QR code* sovrapposto all'immagine



Fig. 8. Lo screenshot della pagina dedicata al convegno all'interno del sito della manifestazione Romarché, accessibile con app e programmi dedicati anche inquadrando il QR code sovrapposto all'immagine



Fig. 9. Il video con gli indirizzi di saluto introduttivi al convegno affidati a Catherine VIRLOUVET (*École française de Rome*), Manuel Roberto GUIDO (*Ministero dei Beni e delle Attività Culturali e del Turismo – Direzione Generale Musei*) e Simona SANCHIRICO (*Fondazione Dià Cultura*), caricato sul canale YouTube della Fondazione Dià Cultura e accessibile con *app* e programmi dedicati inquadrando il *QR code* sovrapposto all'immagine



Fig. 10. Il video con l'introduzione al convegno curata dallo scrivente, caricato sul canale *YouTube* della Fondazione Dià Cultura e accessibile con *app* e programmi dedicati inquadrando il *QR code* sovrapposto all'immagine



## PROGRAMMA DEL CONVEGNO

**Archeologia e Antropologia della Morte**  
**III incontro di studi di Antropologia e Archeologia a confronto<sup>1</sup>**

**RomArché 2015**  
**VI Salone dell'Editoria Archeologica**  
**Limes**

**MERCOLEDÌ 20 MAGGIO 2015**  
**Sala conferenze dell'École française de Rome, Piazza Navona 62**

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

## INDIRIZZI DI SALUTO

**9.30** Catherine Virlovet, École française de Rome

**9.40** Manuel Roberto Guido, Ministero dei Beni e delle Attività Culturali e del Turismo – Direzione Generale Musei

**9.50** Simona Sanchirico, Fondazione Dià Cultura

## INTRODUZIONE AI LAVORI

**10.00** Valentino Nizzo, *Archeologia è [sic!] antropologia della morte<sup>2</sup>*

## I SESSIONE

*LA REGOLA DELL'ECCEZIONE: LA MORTE ATIPICA, IL DEFUNTO ATIPICO, IL RITO ATIPICO*

*PRESIEDONO*

*Michel Gras*

*Mike Parker Pearson*

## INTERVENTI INTRODUTTIVI

**10.20** Francesco Remotti, *Categorie mortuarie: “ciò che scompare”, “ciò che rimane”, “ciò che riemerge”*

**11.00** Henri Duday, *Sépulture ou non-sépulture? Sépultures “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*

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

<sup>2</sup> Titolo poi integrato in fase di edizione con: “Archeologia è [sic!] antropologia della morte: introduzione al convegno”.



## RELAZIONI

- 11.40** **Ian Gonzales Alaña**, *Deviant burials, nécrophobie, rite liminaire: pour une normalisation sémantique et une approche systémique des gestes funéraires et mortuaires “atypiques”*  
**JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/d3134389a2>**
- 11.50** **Maria Bonghi Jovino**, *Defunti atipici tra archeologia e antropologia. Questioni aperte*  
**JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/f253f70740>**
- 12.00** **Vera Zanoni, Lorenzo Zamboni, Massimo Saracino, Elisa Perego**, *Crossing places. Luoghi di passaggio e resti umani nella Protostoria dell'Italia nord-orientale*  
**JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/de8c019cd3>**
- 12.10** **Vera Tiesler**, *The Mortuary Pathways of Ritual Violence and Human Sacrifice among the Ancient Maya*<sup>3</sup>  
**JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/12fa888710>**
- 12.30** **Discussione**
- 13.30** **Pausa Pranzo**

## RELAZIONI

- 15.00** **Elsa Pacciani, Silvia Gori, Irene Baldi**, *Strategie di emergenza: il seppellimento in corso di una moria di durata imprevedibile*  
**JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/093b62d51d>**
- 15.10** **Stefano Vassallo**, *Le sepolture dei cittadini imeresi vittime della strage del 409 a.C.*  
**join the online discussion: <https://www.academia.edu/s/540a158035>**
- 15.20** **Giovanna Bellandi, Alessandra Mazzucchi, Daniel Gaudio**, *Dai campi di battaglia risorgimentali alla memoria della morte “gloriosa”: il caso dell'Ossario di Custoza*  
**JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/28e6c85513>**
- 15.30** **Filippo Scalisi Motta, Ángel Fuentes Domínguez, Ángel Mora Urda**, *Il caso della Tahona di Uclés: “la morte atipica” durante la Guerra Civile Spagnola*  
**JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/7bf1360d4a>**

<sup>3</sup> Titolo sostituito in fase di edizione con: “Body concepts, ritualized aggression, and human sacrifice among the ancient Maya”.

- 15.40** **Gaëlle Granier, Hélène Marino**, *Outbreak of Cholera of the XIX<sup>th</sup> century: a potential cemetery discovered in Martigues (France)*  
**JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/733e529cbe>**
- 15.50** **Gilda Bartoloni, Alessandra Piergrosi**, *Stranieri nei campi d'urne villanoviani?*  
**JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/105328589a>**
- 16.00** **Flavio De Angelis, Carla Caldarini, Romina Mosticone, Walter Pantano, Olga Rickards, Paola Catalano**, *L'inaspettata umanità: integrazione di un individuo "anomalo" in una comunità produttiva della Roma imperiale*  
**JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/ab138117e2>**
- 16.10** **Giampaolo Piga, Michele Guirguis<sup>4</sup>**, *Un caso di deposizione prona nella tomba T.252 a incinerazione primaria, necropoli fenicio punica di Monte Sirai (Carbonia, Sardegna-Italia)<sup>5</sup>*  
**JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/ff82ee5b46>**
- 16.20** **Paola Catalano, Andrea Battistini**, *Le deposizioni prona di epoca imperiale nel territorio di Roma*  
**JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/09d5b855a9>**
- 16.30** **Alessandra Sperduti, Luisa Migliorati, Antonella Pansini, Paola Francesca Rossi, Tiziana Sgrulloni, Valentina Vaccari, Ivana Fiore**, *Trattamento funerario differenziale di neonati di epoca tardo-romana. Le deposizioni di infanti e cani a Peltuinum<sup>6</sup>*  
**JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/ec298520e3>**
- 16.40** **Valeria Amoretti, Cristina Bassi, Alex Fontana**, *Associated stillborn and dog burials: the uncommon case of the cemetery of Via Tommaso Gar (TN)*  
**JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/6de2689f48>**
- 17.30** **Discussione generale<sup>7</sup>**

---

<sup>4</sup> In fase di edizione si è aggiunta agli Autori R. Pla Orquín.

<sup>5</sup> Titolo sostituito in fase di edizione con: "Sepolture atipiche e ritualità anomale nella necropoli fenicio-punica di Monte Sirai (Carbonia, Sardegna-Italia): nuove evidenze".

<sup>6</sup> In fase di edizione il contributo è stato presentato per la pubblicazione in inglese, col titolo: "Differential burial treatment of newborn infants from late roman age. Children and dogs depositions at Peltuinum".

<sup>7</sup> In fase di preparazione dell'edizione è stato accettato e inserito nella pubblicazione il contributo di M. J. Becker, "Perinatal Cemeteries and tophets in Italy: their frequency, forms, and Cultural meanings".

**GIOVEDÌ 21 MAGGIO 2015**  
**Sala conferenze dello Stadio di Domiziano, Via di Tor Sanguigna 3**

**II SESSIONE**

*THE SOCIAL LIFE CYCLE OF BODIES AND THINGS: RICOMPORRE E RIPENSARE LA REALTÀ RITUALE  
 E QUELLA SOCIALE TRA MATERIAL ENGAGEMENT, ENCHAINMENT E ACTOR NETWORK THEORY*

**9.00** Registrazione dei partecipanti

*PRESIEDONO*

*Christopher Smith*

*Mariano Pavanello*

**INTERVENTI INTRODUTTIVI**

**9.30** **Chris Fowler**, *Death and relational personhood: material media, transformations and effects*<sup>8</sup>

**10.10** **Ugo Fabietti**, *Legami di vita e di morte. Corpi spiriti e oggetti nella pratica funeraria*<sup>9</sup>

**RELAZIONI**

**10.50** **Valeria Bellomia, Ivana Fiore**, *Più che umano: palingenesi dell'osso umano come strumento musicale per accompagnare la morte. L'omichicāhuaztli mesoamericano*<sup>10</sup>

**JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/51226287f8>**

**11.00** **Pietro Scarduelli**, *Nutrire i defunti, nutrire gli ospiti: offerte e doni nei riti funerari dei Toraja e dei Tlingit*<sup>11</sup>

**JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/49b6d831c1>**

**11.10** **Mauro Geraci**, *Prometeismo e morte nell'Albania comunista. Riti dell'immortalità o dell'annullamento in Enver Hoxha e Musine Kokalari*

**JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/ddf4db4424>**

**11.20** **Claude Pouzadoux, Luca Basile**, *Società e ideologia funeraria ad Arpi nel IV secolo a.C.: il sistema di interazioni tra uomini e prodotti culturali*

<sup>8</sup> In fase di edizione il titolo è stato modificato in: "Personhood, the life course and mortuary practices in Mesolithic, Neolithic and Chalcolithic Europe".

<sup>9</sup> Titolo modificato in fase di edizione con: "Legami di vita, legami di morte. Oggetti, corpi e immagini nella pratica funeraria".

<sup>10</sup> Titolo modificato in fase di edizione con: "Più che umano: Palingenesi dell'osso umano come strumento per accompagnare la morte. L'omichicāhuaztli mesoamericano".

<sup>11</sup> Titolo modificato in fase di edizione con: "Nutrire gli ospiti per nutrire i defunti: doni e offerte nei riti funerari dei Toraja e dei Tlingit".

*nelle necropoli dell'ONC 28 e 35*

**JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/f24c435424>**

- 11.30** **Simona Carosi, Carlo Regoli**, *Esaltare l'individuo, frammentare gli individui. Alcune attestazioni rituali dall'area C della necropoli dell'Osteria di Vulci*  
**JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/12dc8ddf45>**
- 11.40** **Caterina Giostra**, *Rompere e distribuire sulle tombe longobarde: le cinture come veicolo di conservazione della memoria e di trasmissione dello status*  
**JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/3a8cfba671>**
- 11.50** **Mauro Puddu**, *Identità precarie e pratiche funerarie creative nella Sardegna di età Romana: studio post coloniale della cultura materiale intesa come continuum semiotico*  
**JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/38ee799d4c>**
- 12.00** **Andréia Martins**, *The Virtual Wake in Brazil. The unknown stranger as a vector for the online discussion of death and dying*  
**JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/f712a72226>**
- 12.10** **Petya Georgieva, Victoria Russeva**, *Human Skull Roundels-Powers and Abilities of the Dead, preserved in Bone Fragments*  
**JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/492c7c8aed>**
- 12.30** **Discussione generale**
- 13.30** *Pausa Pranzo*

### III SESSIONE

*LA POETICA DELLE EMOZIONI: PERFORMANCE E PAESAGGIO RITUALE*

**PRESIEDONO**

**Alessandro Guidi**

**Henri Duday**

**INTERVENTI INTRODUTTIVI**

- 15.00** **Andrea Cardarelli**, *La necropoli della Terramara di Casinalbo (Modena). Forme dell'organizzazione sociale e paesaggio rituale*
- 15.40** **Chiara Gemma Pussetti**, *Cantando d'amore e morte. Per un'antropologia che spezza il cuore*<sup>12</sup>

<sup>12</sup> Titolo modificato in fase di edizione con: "Cantare la morte. Per un'antropologia che spezza i cuori".

## RELAZIONI

- 16.20** **Leonardo Di Blasi, Isabella Bucci, Monica Ricciardi**<sup>13</sup>, *I sepolcri della 'piazola di Alcimo': aspetti del rituale funerario nella Necropoli della via Triumphalis (Stato Città del Vaticano)*  
**JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/50a50ec19a>**
- 16.30** **Lucia Alberti**, *Emotional landscapes: vedere o non vedere, respirare o non respirare nel paesaggio funerario di Cnosso del II millennio a.C.*  
**JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/8f3eadd325>**
- 16.40** **Nuccia Negroni Catacchio**, *Paesaggi cerimoniali funerari nella Valle del fiume Fiora (province di Grosseto e Viterbo)*<sup>14</sup>  
**JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/f3f8b42026>**
- 16.50** **Carmelo Rizzo**, *Il dialogo oltre la morte. Spazi funerari e ritualità ctonie a Pontecagnano in un contesto sociale di integrazioni e differenze*  
**JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/7865f1802e>**
- 17.00** **Federica Manfredi**, *Note di campo sull'elaborazione del lutto nell'Italia contemporanea: riflessione sui tatuaggi commemorativi e ipotesi di auto-poiesi*  
**JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/d9444ad966>**
- 17.10** **Elisabetta Dall'Ò**, *"Du berceau à la tombe". Tra riti dei vivi e riti dei morti: i contributi di Van Gennep e Cravel sul curioso caso del "Libera me" nella messa di matrimonio valdostana*  
**JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/c42d0e9750>**
- 17.20** **Gianfranco Spitilli**, *La signora dei santi e dei morti. Giannina Malaspina cantastorie*  
**JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/0ce5d3b872>**
- 17.30** **Roberta Salibra**, *Frammentazione rituale nella necropoli di Passo Marinaro*  
**JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/2c533c594f>**
- 17.40** **Fulvio Coletti, Anna Buccellato**, *Silicernium e Parentalia. Nuovi dati sul banchetto nelle feste in onore dei morti: strutture, vasellame e resti alimentari dalle necropoli del suburbio romano*  
**JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/a3bb38d938>**

<sup>13</sup> In fase di edizione si sono aggiunti agli Autori H. Duda, C. Caldarini, S. Di Giannantonio, responsabili dell'approfondimento antropologico.

<sup>14</sup> Titolo integrato in fase di edizione con: "Paesaggi cerimoniali funerari Protostorici nella valle del fiume Fiora (province di Grosseto e Viterbo)".

**18.00      Discussione generale**

**VENERDÌ 22 MAGGIO 2015**  
**Sala conferenze dello Stadio di Domiziano, Via di Tor Sanguigna 3**

**IV SESSIONE**

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

**9.00**      Registrazione dei partecipanti

**PRESIEDONO**

**Anna Maria Bietti Sestieri**

**Giovanni Casadio**

**INTERVENTI INTRODUTTIVI**

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

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

**RELAZIONI**

**10.50**    **Juan Antonio Cámara Serrano, Fernando Molina González, Liliana Spanedda, Trinidad Nájera Colino**, *Costruzione e perpetuazione delle identità sociali. L’utilizzo del rituale funerario nel sud-est della Penisola Iberica durante l’età del Bronzo antico e medio (2100-1350 cal. a.C.)*  
**JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/acc8759c48>**

**11.00**    **Raimondo Zucca, Salvatore Rubino, Gabriele Carenti, Emanuela Sias, Barbara Panico**, *Identità biologica e identità culturale dei morti di Mont’e Prama (Cabras-OR)*  
**JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/a0c404f971>**

**11.10**    **Anna De Santis, Paola Catalano, Stefania Di Giannantonio, Walter Pantano**, *Ruoli femminili non comuni nella necropoli di La Rustica – Collatia (Roma)*  
**JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/1a0d699b64>**

- 11.20** **Giovanna Rita Bellini, Giovanni Murro, Simon Luca Trigona, Rita Vargiu**, *Identità individuale e identità di gruppo: il caso della t.74 della necropoli occidentale di Aquinum (Area di servizio Casilina Est Autostrada Milano-Napoli-Castrocielo Fr)*  
**JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/b878ffe3c6>**
- 11.30** **Priscilla Munzi-Santoriello, Giuseppe Camodeca, Henri Duday, Marcella Leone**<sup>15</sup>, “All’ombra de’ cipressi e dentro l’urne...”. *La latinizzazione della necropoli cumana*  
**JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/faeaf5c076>**
- 11.40** **Massimiliano A. Polichetti**, *La morte come tecnica – il processo dell’estinzione nel Vajrayana indo-tibetano*  
**JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/490e2725b5>**
- 11.50** **Valentina Mariotti, Silvana Condemi, Maria Giovanna Belcastro**, *Lo studio dei resti umani nella ricostruzione dei rituali funerari: la necropoli iberomaurusiana di Taforalt (Marocco, 15000-12500 cal BP)*<sup>16</sup>  
**JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/26624b5c22>**
- 12.00** **Luciano Fattore, Alessia Nava, Francesco Genchi, Domenico Mancinelli, Elena Maini**, *L’area sacra di Daba (Musandam, Oman, II-I millennio a.C.). I morti oltre la morte. L’analisi tafonomica e l’interpretazione dei processi culturali e naturali sulle ossa di LCG2*  
**JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/275ccaf840>**
- 12.10** **Pascal Sellier**, *No Final Metamorphosis: Mummification as a Stage of the Funerary Chaine Operatoire*  
**JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/0e08a8640f>**
- 12.30** **Discussione generale**
- 13.30** *Pausa Pranzo*

## TAVOLA ROTONDA

### LA DIMENSIONE SOCIALE DELLE PRATICHE FUNERARIE?

#### **PRESIEDONO**

**Piero Giovanni Guzzo**

**Stefano Allovio**

<sup>15</sup> In fase di edizione si è aggiunto agli Autori J.-P. Brun.

<sup>16</sup> In fase di edizione il contributo è stato presentato per la pubblicazione in inglese, col titolo: “The study of human remains in the reconstruction of funerary rituals: the iberomaurusian necropoLis of Taforalt (Morocco, 15000-12500 Cal BP)”.

**INTERVENTI INTRODUTTIVI**

- 15.00** **Anna Maria Bietti Sestieri**, *L'archeologia come esercizio di percezione*<sup>17</sup>  
**15.45** **Mike Parker Pearson**, *Corpses, skeletons and mummies: archaeological approaches to the dead*

**RELAZIONI**

- 16.30** **Roberto Sirigu**, *L'archeologia come pratica funeraria*  
**JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/0e08a8640f>**

**INTERVENTI PROGRAMMATI**

- 16.40** **Mariano Pavanello**, *Il funerale Akan come performance dell'ordine sociale*<sup>18</sup>  
**16.50** **Alessandro Guidi**, *Società dei vivi, comunità dei morti: trent'anni dopo*  
**17.00** **Mariassunta Cuzzo**, *Apparati normativi, produzioni simboliche e interpretazione tra archeologia e antropologia*<sup>19</sup>  
**17.10** **Luca Bondioli**<sup>20</sup>, *Durch diese hohle Gasse musserkommen: l'ineludibile strettoia della determinazione di sesso ed età alla morte nei reperti odontoscheletrici umani*  
**17.20** **Luigi Maria Lombardi Satriani**, *Archeologia e Antropologia: intersezioni di sguardi e convergenze disciplinari*<sup>21</sup>  
**JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/41c7102b5c>**

**17.30-19.00 Dibattito conclusivo generale**

*Oltre ai relatori e ai presidenti in programma, hanno confermato la loro partecipazione alla discussione:*

**Giovanni Colonna, Giovanni Casadio, Filippo Maria Gambari**<sup>22</sup>

**POSTER SESSION****I SESSIONE**

***LA REGOLA DELL'ECCEZIONE: LA MORTE ATIPICA, IL DEFUNTO ATIPICO, IL RITO ATIPICO***

**JOIN THE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/26cc9d411e>**

**Susanne Moraw**, *Deviant or Adequate? A Case Study on a Late Antique Infant Cemetery*

<sup>17</sup> Il contributo non è stato consegnato in tempo per l'edizione.

<sup>18</sup> Titolo modificato in fase di edizione con: "Ezene: il rito funerario nzema come messa in scena dell'ordine sociale".

<sup>19</sup> Il contributo non è stato consegnato in tempo per l'edizione.

<sup>20</sup> In fase di edizione si è aggiunta all'Autore A. Sperduti.

<sup>21</sup> Per ragioni di salute l'Autore non ha potuto prendere parte al convegno.

<sup>22</sup> Colonna e Gambari, per motivi indipendenti dalla loro volontà, non hanno potuto prendere parte alla discussione finale.



**Francesco Ghilotti**, *La reversibilità del non ritorno. Considerazioni su alcuni illogismi accadici*

**Reine-Marie Bérard**, *Wartime Mass Graves in the Ancient Greek World: History, Archaeology and Anthropology*

**Victoria Russeva**, *Thracian pits with human remains*

**Llorenç Alapont, Stephen Kay, Rosa Albiach**, *I fuggiaschi della necropoli di porta Nola. progetto di indagine: archeologia della morte a Pompei<sup>23</sup>*

**Paola Pagano**, *La morte atipica attraverso le testimonianze epigrafiche del mondo romano*

**Cecilia Rossi, Alessandro Canci**, *Una “sepoltura” atipica in contesto rurale di età tardoromana: l’inumazione in procubitus di Massauà di Villabartolomea (Verona). Dall’analisi interdisciplinare all’interpretazione della devianza*

**Alessandra Guari**, *Sepulture anomale nelle tombe del BA I-III di Tell es-Sultan/ Gerico (scavi J. Garstang)*

**Ian Gonzalez Alaña**, *La «défunte aux entraves»: les rites nécrophobiques et l’approche systémique des pratiques funéraires et mortuaires liées aux tombes hors norme*

**Chiara Pilo**, *Un possibile “iettatore” nella necropoli di Mitza de Siddi ad Ortacesus (CA) in Sardegna*

**Flavio Enei**, *Sepulture anomale nel cimitero della chiesa paleocristiana di Santa Severa: nuovi dati sui rituali sepolcrali della popolazione medievale del litorale ceretano<sup>24</sup>*

**Philippe Pergola, Stefano Roascio, Elena Dellù**, *Esorcizzare la paura in età medievale. Una sepoltura prona da San Calocero di Albenga (SV)<sup>25</sup>*

**Marie De Jonghe, Solenn De Larminat**, *À propos d’un cas de procubitus du VII<sup>e</sup> s. av. n. è. dans la nécropole phénicienne d’Utique (Tunisie)*

**Serena Viva**, *Un caso di sepoltura anomala dal sito archeologico medievale di San Genesio<sup>26</sup>*

**Corinne Rousse, Solenn De Larminat<sup>27</sup>**, *Un contexte funéraire atypique de la fin du XIII<sup>e</sup> s. dans le complexe artisanal romain de Loron (Croatie): trésor monétaire et étude archéo-anthropologique*

## II SESSIONE

**THE SOCIAL LIFE CYCLE OF BODIES AND THINGS: RICOMPORRE E RIPENSARE LA REALTÀ RITUALE E QUELLA SOCIALE TRA MATERIAL ENGAGEMENT, ENCHAINMENT E ACTOR NETWORK THEORY**

**JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/773dde3973>**

<sup>23</sup> In fase di edizione il contributo è stato presentato per la pubblicazione in inglese, col titolo: “Investigating the archaeology of death at Pompeii. The necropolis and fugitives of the nolan gate”.

<sup>24</sup> Il contributo di F. Enei non è pervenuto in tempo per l’edizione, pertanto il riassunto inviato dall’Autore in fase di organizzazione del convegno e incluso tra gli *abstract* pubblicati *on-line* non è stato incluso negli atti.

<sup>25</sup> Titolo modificato in fase di edizione con: “Esorcizzare la paura della morte in età medievale. Una sepoltura prona da san Calocero di Albenga (SV)”.

<sup>26</sup> Titolo modificato in fase di edizione con: “Un caso di sepoltura atipica dal sito archeologico medievale di San Genesio (San Miniato, PI)”.

<sup>27</sup> In fase di edizione si è aggiunto agli Autori Fabrizio Alessandro Terrizzi.

**Daniela Costanzo**, *Eccezione rituale, “partibilità” e “oggettificazione” del corpo, strategie per definire un’identità. Il caso della tomba 93 di San Montano*<sup>28</sup>

**Daniela Fardella**, *Lo stamnos come “metafora plastica” della corporeità umana nelle sepolture a incinerazione di area frentana meridionale*

**Paola Negri Scafa**, *Cose e persone di fronte alla morte: la testimonianza della documentazione legale mesopotamica in Nuzi, a Est del Tigri*

**Maria Antonietta Iannelli, Serenella Scala**, *Ritualità funeraria e specificità sociale: la necropoli di Picarielli, Salerno*

**Ségolène Maudet**, *Les objets d’une tombe et leurs réseaux: l’exemple du mobilier funéraire de la tombe 159 de Pithécusses*

**Luciano Altomare**, *Costruzione e rappresentazione della stratificazione sociale nelle necropoli enotrie di Francavilla Marittima e Amendolara*

**Luca Scalco**, *L’altare funerario di Papias e “famiglia”: identificazione del committente e riformulazione del ruolo sociale*<sup>29</sup>

### III SESSIONE

#### *LA POETICA DELLE EMOZIONI: PERFORMANCE E PAESAGGIO RITUALE*

**JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/a19b7add1d>**

**Luigi Quattrocchi**, *Il dolore per la morte. Espressioni artistiche dal Geometrico al Tardo Classico in Grecia*<sup>30</sup>

**Clelia Petracca**, *La gestualità femminile nei riti funerari in Grecia tra VIII e VI secolo a.C.*<sup>31</sup>

**Sonia Modica**, *Paesaggio sonoro e rituale funerario: al confine tra natura, cultura e spiritualità*

**Angela Bellia**, *Musica e morte nell’iconografia delle ceramiche attiche: il cratere del Pittore di Kleophon dalla necropoli greca di Akragas (V sec. a.C.)*<sup>32</sup>

**Francesca Lai**, *Genita Mana. Ambivalenza e liminarietà della morte in associazione al genere femminile nell’antica Roma*

**Elena Ramírez Castillo**, *La musica come chiave del contagio emozionale nei cortei funebri imperiali*

**Clara Stevanato**, *La morte degli animali d’affezione nel mondo romano: per una zooepigrafia tra ritualità e sentimento*

**Matteo Venturini, Maria Giovanna Belcastro, Valentina Mariotti**, *Lo studio dei*

<sup>28</sup> Titolo integrato in fase di edizione con: “Eccezione rituale, “partibilità” e “oggettificazione” del corpo, strategie per definire un’identità. Il caso della tomba 93 di San Montano, Pithecusa”.

<sup>29</sup> Titolo modificato in fase di edizione con: “L’altare funerario di Papias e “famiglia” tra affettività e riformulazione del ruolo sociale del committente”.

<sup>30</sup> Il contributo di L. Quattrocchi non è pervenuto in tempo per l’edizione.

<sup>31</sup> Titolo integrato in fase di edizione con: “La gestualità femminile nei riti funerari in Grecia tra VIII e VI sec. a.C. Il dolore femminile tra letteratura e iconografia”.

<sup>32</sup> Titolo modificato in fase di edizione con: “Musica e morte nell’iconografia delle ceramiche attiche: considerazioni sul cratere della tomba 949 dalla necropoli greca di Akragas (V sec. a.C.)”.

*resti umani nella ricostruzione dei rituali funerari: le sepolture del sito neolitico di Passo di Corvo (Foggia)*<sup>33</sup>

**Simona Dalsoglio**, *L'analisi spaziale degli oggetti nelle sepolture per la ricostruzione del rituale funerario: il caso delle cremazioni protogeometriche del Kerameikos di Atene*

**Sabrina Batino**, *Oltre la soglia a veglia del defunto. Per una interpretazione delle oinochoai figurate in bucchero nella tomba etrusca arcaica di Villastrada*

**Lucina Giacopini, Giandomenico Ponticelli, Romina Mosticone**, *Paesaggio funerario antico. Sepolture privilegiate e pratiche funerarie*

**Gaëlle Granier, Alexia Lattard, Florence Mocchi, Titienne Bartette, Carine Cenzonz-Salvayre, Céline Huguet**, *The role of a funerary space in the construction of a ritual landscape: the domanian necropolis of Richeaume XIII, near Aquae Sextiae (France)*

**Marco Baldi**, *Verso la deificazione del sovrano: la ritualità funeraria nella Nubia meroitica*

**Giulia Pedrucci**, *L'ambiguità del latte, bevanda dei morti nel mondo greco*

**Stefania Paradiso**, *Tracce di un rituale: la libagione come nutrimento dei morti*

**Federica Maria Riso, Rossella Rinaldi, Marta Bandini Mazzanti, Donato Labate, Giovanna Bosi**, *Primi dati sulle offerte vegetali della necropoli romana dell'area archeologica Novi Sad a Modena*

**Anamarija Kurilić, Zrinka Serventi**, *The Caska necropolis – exceptions, rituals and “deathscapes”*

**Giovanna Montavecchi**, *Ravenna crocevia di popoli. Ritualità funeraria nelle necropoli di età imperiale romana*

#### IV SESSIONE

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

**JOIN THE ONLINE DISCUSSION: <https://www.academia.edu/s/89d68850b3>**

**Edina Eszenyi**, *“Deathless death”: a French-Italian case of Lucifer*<sup>34</sup>

**Ettore Janulardo**, *Piramide Cestia e Cimitero acattolico: luoghi per riemersioni mito-poietiche*<sup>35</sup>

**Marica Baldoni, Sergio Del Ferro, Francesca Romana Stasolla, Cristina Martínez-Labarga**, *Lo spazio dei morti a Leopoli-Cencelle (VT): il cimitero della chiesa di S. Pietro*

**Giulia Osti, Lara Dal Fiume**, *Plants, flesh and bones. La rielaborazione sociale del concetto di morte tradotta nell'uso di essenze vegetali nelle pratiche di preservazione*

<sup>33</sup> Il contributo è stato ritirato dagli Autori in fase di edizione.

<sup>34</sup> Contributo ritirato dall'Autrice in fase di edizione.

<sup>35</sup> Titolo modificato in fase di edizione con: “Piramide Cestia e cimitero acattolico: all'ombra di Piranesi, luoghi per riemersioni mito-poietiche”.

*dei corpi nella penisola Italiana tra Medioevo ed Età Moderna*<sup>36</sup>

**Matteo Aspesi, Andrea Jacopo Sala**, *I morti tra i vivi. Gli antenati tra Rinaldone e Africa sub-sahariana*

---

<sup>36</sup> Titolo modificato in fase di edizione con: “Plants, flesh and bones. L’uso di essenze vegetali nelle pratiche di preservazione dei corpi nella penisola Italiana tra Medioevo ed Età Moderna”.



## ABBREVIAZIONI E NORME BIBLIOGRAFICHE

### *Abbreviazioni principali*

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

### *Norme bibliografiche*

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

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

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

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

### *Discussioni*

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

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

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





## **II SESSIONE**

**THE SOCIAL LIFE CYCLE OF BODIES AND THINGS:  
RICOMPORRE E RIPENSARE LA REALTÀ RITUALE E  
QUELLA SOCIALE TRA MATERIAL ENGAGEMENT,  
ENCHAINMENT E ACTOR NETWORK THEORY**



**INTRODUZIONE E INQUADRAMENTO TEMATICO E  
PROBLEMATICO**

**THE SOCIAL LIFE CYCLE OF BODIES AND THINGS: RICOMPORRE E RIPENSARE LA REALTÀ  
RITUALE E QUELLA SOCIALE TRA MATERIAL ENGAGEMENT, ENCHAINMENT E ACTOR  
NETWORK THEORY**

*Introduzione e inquadramento tematico e problematico*

Tra le costanti della più recente riflessione teorica sugli aspetti performativi del rito spiccano soprattutto quelle connesse ai fattori cognitivi e percettivi degli “agenti”, da un lato, e degli “osservatori”, dall’altro. Entro questi termini la critica archeologica ha cominciato a muoversi a partire dagli anni ’80, grazie agli stimoli derivanti da un più serrato e dinamico confronto con il contemporaneo dibattito dell’antropologia sociale e culturale che consentivano, procedendo per approssimazione, di vagliare criticamente e, per così dire, “smontare” le principali categorie dell’intelletto “occidentale” (come quelle fondate, in particolare, sulle opposizioni oggetto/soggetto, cultura/natura, intelletto/materia ecc.), mostrandone la relatività in termini sia storici che contestuali, dal campo più vasto delle ideologie a quello più specifico del *gender*, dell’età sociale, dell’*ethnicity* ecc.<sup>1</sup>

L’archeologia, negli ultimi anni, ha variamente tentato di mutuare dall’antropologia e dalla sociologia alcuni strumenti concettuali in grado di “indirizzare” analiticamente e costruttivamente la ricerca. Sul fronte processuale l’attenzione si è andata soffermando, prevalentemente, sulla ricostruzione degli aspetti cognitivi delle società del passato così come possono essere colti dai loro resti materiali (la cosiddetta «*materiality*») attraverso quello che C. Renfrew ha recentemente definito «*material engagement approach*»<sup>2</sup>.

Una analoga attenzione per gli aspetti cognitivi della realtà materiale e per il complesso tema del “rapporto/intreccio/dipendenza uomo-cosa” («*human-thing entangled*» o «*Entanglement Theory*») ricorre anche in ambito postprocessuale ma essa, piuttosto che privilegiare funzionalisticamente l’analisi e la ricostruzione della mentalità del passato, è riversata sia sull’“oggetto/soggetto osservato” che sull’“osservatore” e sulla loro reciproca “interazione”, sulla base di una riflessione più ampia sui

<sup>1</sup> Per un inquadramento generale e, per quanto possibile, interdisciplinare delle tematiche trattate in questa sessione cfr. NIZZO 2015, pp. 460-481 e HARRIS, CIPOLLA 2017, con particolare riferimento alla trattazione dei par. 6 e 9.

<sup>2</sup> RENFREW 2005, pp. 159-163: «*The “material engagement” approach towards the study of past societies implies an emphasis upon informed and intelligent action, and the recognition in them of the simultaneous application of cognitive as well as physical aspects of the human involvement with the world. It is an approach which endeavours to transcend the duality implied in the long-standing contrasts drawn between mind and matter, soul and body, or cognition and the material world. [...] Material engagement theory considers the processes by which human individuals and communities engage with the material world through actions which have simultaneously a material reality and a cognitive or intelligent component [...]. This component is not genetically determined or transmitted [...] [t]hey are based instead upon culturally determined patterns of learned behaviour which are themselves the product of human experience and innovation over long trajectories of time and which may be regarded as the result of human agency*» (ib., pp. 159 s.). Sul concetto di «*material engagement*» cfr., inoltre, RENFREW 2001, ID. 2004, ID. 2012 e, da ultimo con ulteriori riferimenti, MALAFOURIS 2013 (con introduzione di Renfrew e ampia trattazione del tema), MALAFOURIS, KOUKOUTI 2017. Si ricordi, incidentalmente, come Renfrew fu tra i pochi archeologi coinvolti nel volume *The Social Life of Things* curato da A. Appadurai (APPADURAI 1986), cui è universalmente attribuito un ruolo determinante per la riflessione sul rapporto tra cose e uomini.

meccanismi dell'intelletto che, tenendo conto delle più recenti acquisizioni della neuroscienza<sup>3</sup>, ha evidenziato come i processi neuronali che sovrintendono alla percezione sono i medesimi che determinano la concettualizzazione di ciò che viene percepito<sup>4</sup>. L'indagine si è quindi spostata dalla codifica storica e contestuale dei significati simbolici di gesti, oggetti o immagini, all'analisi delle dinamiche che presidono alla loro formulazione e che sono fondate, in primo luogo, sulle modalità di interazione col reale, come hanno recentemente evidenziato entro una prospettiva filosofica G. Lakoff e M. Johnson, ripresi da I. Hodder e S. Hutson:

Lakoff and Johnson show, however, that all phenomena – even the most concrete of objects – are interactional. “*The qualities of things as we can experience and comprehend them depend crucially on our neural makeup, our bodily interactions with them and our purposes and interests*”.<sup>5</sup>

La centralità del corpo in tale interazione costituisce una delle principali acquisizioni dell'archeologia postprocessuale nel corso degli anni '90 (con ampie condivisioni anche sul fronte cognitivo-processuale), tale da dar luogo a uno specifico filone teorico denominato «*Embodied archaeology*»<sup>6</sup>. Le dinamiche attraverso le quali il nostro corpo interagisce con l'ambiente circostante determinano, inevitabilmente, il modo in cui quest'ultimo viene percepito e concettualizzato, con esiti che, naturalmente, possono variare a seconda di molteplici condizionamenti interni (psicologici, fisici, emozionali, neuronali ecc.) ed esterni (ambientali, ideologici, geografici, storici, culturali ecc.).

Ciò ha comportato negli ultimi tempi un generale ripensamento del concetto stesso di «*materiality*» e ha portato a focalizzare l'attenzione sulla trama di relazioni che esso presuppone, con specifico riguardo per la “corporeità” e per la sua inevitabile posizione “trasversale” tra la sfera funeraria e quella dei viventi.

<sup>3</sup> Cfr., ad esempio, GAZZANIGA 1998, Id. 2000.

<sup>4</sup> Da ultimo HODDER 2011, Id. 2011a, Id. 2012, Id. 2014, Id. 2016, lavori nei quali l'Autore, pur constatando il progressivo avvicinamento tra le varie prospettive dell'archeologia teorica anglofona (dalla «*cognitive*» alla «*behavioral archaeology*» ai vari filoni «*interpretive*», «*embodied*» e «*phenomenological*» di quella postprocessuale), non manca di evidenziarne le rispettive peculiarità, soprattutto per quel che concerne l'interpretazione del rapporto tra cultura materiale e sfera sociale (cfr. Id. 2011, p. 155 e, con particolare riguardo all'approccio cognitivo di Renfrew, Id. 2012, pp. 34 ss.). Per alcune recenti applicazioni di tale prospettiva teorica cfr. DER, FERNANDINI 2016 e, ivi, in particolare i contributi di J. Jennings e W. Yépez Álvarez, S. A. Mrozowski, I. Hodder.

<sup>5</sup> HODDER, HUTSON 2003, p. 116, con cit. da LAKOFF, JOHNSON 1999, p. 26.

<sup>6</sup> Volto a evidenziare – per tramite della riflessione sociologica di P. Bourdieu, A. Giddens e della nozione foucaultiana di *dressage* (addomesticamento corporeo) – il ruolo culturalmente attivo del corpo, come mezzo per la conoscenza e l'interazione col mondo circostante: «*We can objectify the body but seldom are we disengaged enough to do so, and never prior to inhabiting the world – being caught up in intentional actions and practices. In other words, we can treat the body as an object only because it is always already a subject. A dichotomy between subject and object is thus impossible to maintain.*» (HODDER, HUTSON 2003, p. 114). Su questi temi esiste ormai una bibliografia sterminata; ci limitiamo pertanto a menzionare tra i saggi più recenti: SWEENEY, HODDER 2002, HAMILAKIS, PLUCIENNIK, TARLOW 2002, MESKELL, JOYCE 2003, NILSSON STUTZ 2003, GILCHRIST 2004, FOWLER 2004, JOYCE 2004, SOFAER 2006, JOYCE 2008, NILSSON STUTZ 2008, FAHLANDER, OESTIGAARD 2008, REBAY-SALISBURY, SØRENSEN, HUGHES 2010, SØRENSEN, REBAY-SALISBURY 2012, GOWLAND, THOMPSON 2013, REBAY-SALISBURY 2016 e, per una acuta sintesi interdisciplinare aggiornata sull'evoluzione della percezione del corpo fin dalla Preistoria, ROBB, HARRIS 2013.

We may thus define the concept of materialities as those material objects and things that are involved in and variously influence social development. That means that there can be no clear-cut boundaries between so called natural objects and culturally modified objects. Materialities can involve a great variety of things, from artefacts, the landscape, layout and material of buildings and settlements, to trees and vegetation, animals, bodies and less evident material matters such as rain, ice and snow. What is socially significant, and to which degree, is thus something that need to be of concern in each given case. One special category of materialities that may suffice to clarify the distinction between the two concepts is the human body. There may be some that actually include the human body in the concept of material culture, but the majority would probably not see it that way. The body is, however, often an important materiality that has great effect on the outcome of social practice. The body as an actant has very little to do with the individual or person, but emphasises the appearance and bodily constitution in the process of subjectivation and categorisation as well as in practical ways of getting certain tasks done. Corporeal aspects such as body posture, sex, age, and variations in hair and skin colour are well documented aspects that certainly have great effect on the individuals' possibilities to do things as well as how they are valued and apprehended by others [...]). Thus, approaching the material aspects of death has to be an inclusive and incorporative approach which aims to address the totality and the complexity of relations of the dead and the living<sup>7</sup>.

In virtù di tali assunti, dunque, anche il corpo, la nozione di “individualità” e quella conseguente di “persona” assumono dei contorni sempre più sfumati, al punto da rendere “equivoca” la percezione biologica della corporeità, relativizzandone “culturalmente e storicamente” l'apparente analiticità:

Different cultures and ages not only attribute personhood to different things (and not all biological humans are guaranteed personhood), but construct different criteria for where a person begins and where a person ends. In other words [...] the boundary around the self is not isomorphic with the biological body, which is itself culturally and historically mutable<sup>8</sup>.

Quest'ultima prospettiva teorica è stata ulteriormente sviluppata da J. Chapman<sup>9</sup> cui si deve l'introduzione nella nostra disciplina del concetto di «*enchainment*» («*a chain of social relations achieved through exchange*») e di quello ad esso strettamente correlato di «*fragmentation*» («*to divide, for the purposes of distributing relations*

<sup>7</sup> FAHLANDER, OESTIGAARD 2008A, p. 4.

<sup>8</sup> HODDER, HUTSON 2003, p. 104; sulle molteplici prospettive della realtà corporea (biologiche, genetiche, etiche, politiche, simboliche ecc.) cfr., inoltre, l'introduzione di S. T. Sweeney e I. Hodder e i vari saggi (in particolare quelli di B. Latour, G. Pollock, T. W. Laqueur e K. Spindler, quest'ultimo sul caso esemplare dell'“Uomo del Similaun”) raccolti in SWEENEY, HODDER 2002; sulla questione identitaria connessa alla materialità corporea cfr., inoltre, con ampi richiami antropologici, FOWLER 2004, pp. 23 ss. e *passim*.

<sup>9</sup> Cfr., in particolare, CHAPMAN 1996, ID. 2000, ID. 2001, CHAPMAN, GAYDARSKA 2007, IID. 2010, IID. 2011 e IID. 2015.

*either through enchainment or accumulation*)<sup>10</sup>. Tali teorizzazioni traggono spunto dalla discussione antropologica sul tema della «*dividualità*» («*dividuality*») e della «*partibilità/parcellizzazione*» («*partibility*») della persona, oggetto di specifica attenzione soprattutto grazie alle indagini di Marilyn Strathern nell'ambito di una riflessione più ampia sulle dinamiche del genere e del dono nelle comunità melanesiane, volta a relativizzarne l'essenza rispetto a quella solitamente divenuta paradigmatica nelle moderne culture occidentali<sup>11</sup>. Per la Strathern la personalità melanesiana sarebbe il risultato diretto di una "concatenazione" di relazioni sociali, la medesima che sovrintende ai meccanismi relazionali del "dono" sui quali è fondata la loro economia e che la Strathern ha definito «*enchainment*». Chiamando in causa i concetti di «*objectification*» e «*personification*» e il ruolo centrale detenuto in questo processo dal rapporto tra "oggetti" e "persone", l'antropologa perveniva infatti a una analoga relativizzazione della nozione di "proprietà", dimostrando la sua inadeguatezza a rappresentare un sistema avulso da quei meccanismi che nel mondo occidentale vengono convenzionalmente correlati all'"individualità".

Per effetto di tale «*partibilità*» ciascuna persona poteva quindi essere considerata una entità divisibile e, al tempo stesso, costituire di per sé la sintesi dell'insieme più ampio di cui è parte (come, ad esempio, il *clan*); in questo modo essa inglobava simultaneamente tutte le concatenazioni relazionali che la contraddistinguevano nella dimensione "singolare" così come in quella "plurale" della sua essenza, facendo sì che una "parte" fosse sufficiente a rappresentare il "tutto"<sup>12</sup>. La concezione melanesiana della «*dividualità*» proposta da Strathern assumeva, dunque, caratteristiche affini a quelle postulate dal matematico B. Mandelbrot in relazione agli oggetti definiti "frattali", in quanto dotati di una struttura interna che, seppure irregolare, si ripete in modo uniforme e omogeneo in tutte le sue componenti al variare della scala spaziale (secondo il principio dell'«*auto-similitudine*»). Nel 1991 tale affinità venne notata e sviluppata da R. Wagner che ne trasse argomento per un breve saggio incentrato sulla definizione della cosiddetta «*fractal person*» e dei suoi attributi che, rendendola alternativa alla "singolarità" e alla "pluralità", consentiva di ravvisarne traccia in ciascuno di noi, per tramite della nostra stessa genealogia<sup>13</sup>.

Ricerche successive hanno evidenziato come il concetto stratherniano di «*partibilità*» non potesse essere definito sulla base di un confronto comparativistico limitato alle sole culture occidentali, ma dovesse essere verificato in termini ancor più relativistici e

<sup>10</sup> GAMBLE 2007, p. 137.

<sup>11</sup> STRATHERN 1988; cfr. inoltre *EAD.* 1992, *EAD.* 1992A, *EAD.* 1999 ed *EAD.* 2004.

<sup>12</sup> STRATHERN 2004a (ed. or. 1992), *EAD.* 1992a.

<sup>13</sup> «*A fractal person is never a unit standing in relation to an aggregate, or an aggregate standing in relation to a unit, but always an entity with relationship integrally implied. [...] People exist reproductively by being "carried" as part of another, and "carry" or engender others by making themselves genealogical or reproductive "factors" of these others. A genealogy is thus an enchainment of people, as indeed persons would be seen to "bud" out of one another in a speeded-up cinematic depiction of human life. Person as human being and person as lineage or clan are equally arbitrary sectionings or identifications of this enchainment, different projections of its fractality. But then enchainment through bodily reproduction is itself merely one of a number of instantiations of integral relationship, which is also manifest, for instance, in the commonality of shared language*»: WAGNER 1991, p. 163.

storicamente contestualizzanti, come ha sintetizzato di recente C. Fowler richiamando le varie problematiche epistemologiche poste dalla questione e operando un interessante confronto tra le tesi di Strathern sul “sistema” melanesiano («*Dividual and partible*») e le indagini di C. Busby su quello dell’India meridionale («*Dividual and permeable*»):

Partibility operates through isolating and extracting parts of the person, and permeability circulates quantities of substance between discrete yet pervious people. Both exhibit features different from the indivisibility that characterizes the western individual<sup>14</sup>.

Nonostante le indubbie criticità correlate ad astrazioni di questo tipo, le intuizioni della Strathern si sono rivelate estremamente efficaci per l’approfondimento delle problematiche della «*materialità*» e, più in generale, per una rivalutazione dei possibili nessi tra cose e persone, come traspare con chiarezza dalle riflessioni dell’antropologa J. Hoskins sulla «*biografia*» degli oggetti e sulla loro centralità per la ricomposizione della vita e della “storia” degli uomini, laddove questi ultimi non siano in grado o non vogliano raccontarla, come ella ebbe modo di verificare nella sua esperienza di ricerca tra i Kodi indonesiani e come è consuetudine per gli archeologi:

The notion of telling one’s life directly to another person did not exist in Kodi. From men, especially prominent ones, I often heard a list of accomplishments, offices, or ceremonies performed. From women, the question “*Tell me about your life*” usually initially produced little more than a list of children. But I did get some insight into personal experience and subjective reactions through a set of interviews that I was conducting on another topic—the history of exchange objects and of ritually important domestic objects.

What I discovered, quite to my surprise, was that I could not collect the histories of objects and the life histories of person separately. People and the things they valued were so complexly intertwined they could not be disentangled. The frustrations I experiences in trying to follow my planned methodology proved to be an advantage in disguise: I obtained more introspective, intimate, and “personal” accounts of many peoples’ lives when I asked them about objects, and traced the path of many objects in interviews supposedly focused on persons<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> FOWLER 2004, pp. 23 ss. (cit. da p. 32), con schema alla tab. 2.1 rielaborato da BUSBY 1997 e STRATHERN 1988; per una chiara definizione dei concetti chiamati in causa in questa sede cfr. *ivi.* il box 0.1 alle pp. 7-8. Per i risvolti antropologici più recenti della questione cfr. FOWLER 2008, MOSKO 2010, BLOCH 2012, pp. 117-142, SMITH 2012, FOWLER 2016 con ulteriori riferimenti. Tra le critiche più efficaci vi sono quelle mosse da Edward LiPuma che ritiene la stessa contrapposizione tra “dividualità” e “individualità” un’astrazione etnocentricamente deviata e teorizza una compresenza di entrambi gli attributi (sebbene con sfumature diverse, da contestualizzare storicamente e culturalmente e/o rispetto alla circostanze in cui si verificano, come, ad esempio un funerale o un esame accademico, dove può prevalere, rispettivamente, l’aspetto “dividuale/relazionale” o quello “individuale”) in ciascuna persona (LiPUMA 1998, Id. 2000; cfr. anche FOWLER 2004, pp. 34 ss.).

<sup>15</sup> HOSKINS 1998, p. 2; cfr. anche EAD. 2006. Sulla questione della «*materialità*» e della sua funzione “biografica” attraverso una prospettiva antropologica cfr., in generale, l’analisi di TER KEURS 2006 sulla cultura materiale dei



L'idea del «*life cycle of things*», chiamata in causa da J. Chapman e da B. Gaydarska nell'apertura del loro saggio del 2007 significativamente intitolato «*Parts and Wholes*» (CHAPMAN, GAYDARSKA 2007), trae spunto direttamente dagli assunti teorici sopra citati, per integrare la concezione della «*social life of things*» – mutuata da Appadurai<sup>16</sup> e ampiamente rielaborata dalla riflessione teorica di matrice postprocessuale e non solo – con la nozione stratherniana di «*enchainment*» e calarne gli effetti nella prassi archeologica. Sul piano metodologico ciò era reso possibile dall'individuazione nella documentazione della preistoria recente dei Balcani di comportamenti connessi alla frammentazione intenzionale di specifiche “realità materiali” (e, più o meno conseguentemente, anche al loro successivo “riutilizzo”), spesso dotate di una particolare rilevanza simbolica (come le statuette antropomorfe, la ceramica decorata, le cosiddette «*pintaderas*» o, anche, i resti scheletrici dei defunti) o correlate a determinati contesti dalle pregnanti valenze rituali (come le sepolture, i ripostigli o i luoghi di culto). Le evidenze raccolte sia a livello archeologico che etnografico erano tali da indurre J. Chapman, sin dalla seconda metà degli anni '90, a inquadrarne concettualmente l'articolazione in quella che sarebbe poi divenuta la «*Fragmentation Theory*» (o «*Enchainment Theory*»), una elaborazione teorica con cui egli tentava di ricostruire e spiegare le dinamiche attraverso le quali gli esseri umani utilizzano il corpo dei loro defunti (frammentando, manipolando o prelevando parte dei resti scheletrici) o elementi della cultura materiale o anche resti animali (allusivi alla cosiddetta «*pars pro toto*») per istituire concatenazioni («*enchainment*») tra passato e presente e rapporti tra individui distinti, conferendo alle varie forme possibili di “materialità” quella dimensione biografica, diacronica e sociale propria della vita umana<sup>17</sup>.

La frammentazione rituale costituirebbe pertanto una metafora estrema della «*partibilità*» umana e del sistema di relazioni ad essa correlato, ottenuta scomponendo determinati oggetti in “parti” in grado da sole, così come per tramite del loro insieme, di rappresentare il “tutto”.

Gli esiti di tali ipotesi nella sfera della ritualità funeraria sono abbastanza evidenti e sono stati variamente sviluppati dallo stesso Chapman, soprattutto per quel che concerne i risvolti performativi della gestualità connessa alla frammentazione intenzionale, consentendo di trasporre direttamente nella pratica sul campo un nutrito corpo di speculazioni teoriche attraverso le quali è divenuto possibile

---

Siassi di Papua Nuova Guinea e, sul fronte archeologico, oltre ai lavori di Chapman citati, cfr. anche BRADLEY 2002 (in particolare pp. 49 e ss.).

<sup>16</sup> APPADURAI 1986.

<sup>17</sup> CHAPMAN 1996, ID. 2000, ID. 2001, CHAPMAN, GAYDARSKA 2007, ID. 2010 e ID. 2011. Sulla “frammentazione rituale” applicata alla materialità corporea del cadavere cfr. – oltre a CHAPMAN 2000, pp. 132-181 e ID. 2010 – anche le ricerche compiute sul tema rispetto alla documentazione enea britannica da J. Brück (da ultimo in BRÜCK 2001, *EAD.* 2006, *EAD.* 2014, artefice, in quest'ultimo scritto, di una interessante equazione metaforica tra il ciclo vitale umano e quello degli edifici e/o delle realtà insediative connesse all'esistenza umana – «*settlement lifecycles*» –, tale da consentire di individuare delle analogie tra il trattamento dei resti umani e quello di determinate strutture all'atto del loro intenzionale abbandono) e, per una rassegna non esaustiva di ulteriori esempi applicativi di tale prospettiva esegetica, cfr. i recenti contributi di OUTRAM *ET ALII* 2005, JONES 2005, DUNCAN, SCHWARZ 2014, LARSSON 2015, CLEARY 2017 e quelli apparsi nel bel volume collettaneo REBAY-SALISBURY, SØRENSEN, HUGHES 2010 (tra i quali, in particolare, REBAY-SALISBURY 2010).

vagliare risposte alternative per gesti e comportamenti altrimenti privi di adeguate spiegazioni. Ciò si è verificato, ad esempio, in merito all'interpretazione di alcune peculiari forme di manipolazione dei resti scheletrici, sovente rapportate a disturbi incidentali o a pratiche devianti di tipo necrofobico, ma che a un esame più accurato sono risultate potenzialmente riconducibili a specifiche credenze rituali, come quelle correlate alle logiche dell'«*Enchainment Theory*», ossia della volontà di creare un nesso tangibile tra defunti e sopravvissuti per tramite della parcellizzazione del loro scheletro e/o di oggetti variamente legati alla loro sfera identitaria<sup>18</sup>.

Veniva in tal modo innestata nelle logiche metaforiche dell'archeologia simbolica una nuova possibilità interpretativa, fondata su di una equazione concettuale tra i comportamenti correlati alla materialità corporea dei defunti e quelli caratterizzanti la loro cultura materiale, intendendo l'una come proiezione dell'altra e viceversa e includendo nel discorso quella rete di relazioni («*enchainment*») che potevano connotare “frattalmente” una determinata persona, il suo gruppo di appartenenza e le loro varie possibili manifestazioni culturali<sup>19</sup>. L'analisi, pertanto, finiva quasi inevitabilmente per investire la più vasta discussione sul tema dell'individualità, nelle sue dinamiche antropologiche così come nei suoi riscontri materiali, almeno limitatamente al modo in cui essi tendono a stratificarsi e a essere colti nella loro dimensione/proiezione archeologica:

As much as the biography of the deceased her/himself, we should be in no doubt that corporeal completeness can also be used to make powerful statements about the categorisation strategies of society. While partial body burial may symbolise the importance of individuals and/or household relationships, the complete body may represent the power of the entire corporate group. If we can agree that standard burial as an individual corpse does not necessarily indicate the prevalence of an ideology of individuality, then we should be able to accept its converse, i.e. that partial burials are not always and necessarily concerned with the denial of individual identity!<sup>20</sup>.

La principale sfida consisteva quindi nell'enucleazione di una metodologia condivisa per individuare i residui materiali di quella «*dividualità*» teorizzata dalla Strathern, presupponendo che anche nelle realtà archeologicamente osservate potessero sussistere quelle peculiari dinamiche identitarie e relazionali riscontrate etnograficamente in India o Melanesia, sia per quel che concerne la percezione dell'esistenza di un rapporto metaforico tra persone e oggetti che per quel che riguarda la concezione stessa della società nelle forme precedentemente enunciate della «*fractality*», «*partibility*» o «*permeability*», in alternativa alla canonica opposizione tra “individualità” e “collettività” cui la mentalità occidentale è tradizionalmente assuefatta.

<sup>18</sup> CHAPMAN 2010.

<sup>19</sup> Secondo uno schema sintetizzato nel modo seguente: «*object fragments : complete object : set of objects \ human bone : human body : set of bodies (cemetery)*» (CHAPMAN 2000, pp. 6-7, fig 1.4, Id. 2010, pp. 31-32).

<sup>20</sup> CHAPMAN 2010, p. 31.

Per Chapman tale fine poteva essere conseguito sviluppando delle modalità operative affidabili per la ricostruzione della «*biography of things*» attraverso la raccolta, la verifica e l'interpretazione dei casi di frammentazione volontaria e di utilizzo sistematico degli oggetti defunzionalizzati; un aspetto, quest'ultimo, sul quale, quasi inevitabilmente, i critici della «*Fragmentation Theory*» si sarebbero più accanitamente soffermati per evidenziare le difficoltà correlate al riconoscimento di una deliberata consapevolezza in atti che potevano essere tali anche in seguito a fattori casuali o legati a una semplice esigenza di reimpiego oppure essere la diretta conseguenza di meccanismi involontari connessi alle dinamiche postdeposizionali e/o alle modalità di formazione del giacimento e, non da ultimo, alle circostanze del rinvenimento e alle caratteristiche delle procedure e della documentazione di scavo, molto spesso tali da non consentire una estensiva e accurata indagine del complesso oggetto di studio né, tanto meno, una ricomposizione esaustiva del suo processo diagenetico<sup>21</sup>.

La casistica raccolta da Chapman è piuttosto ampia ed esaustiva, seppure non sempre connotata da un rilievo statistico adeguato a renderla rappresentativa di un rituale codificato e condiviso collettivamente. Vi sono tuttavia situazioni nelle quali i comportamenti riscontrati sono innegabilmente riconducibili a una esplicita volontà simbolica, come si verifica in quei casi in cui parti del medesimo oggetto risultano collocate in sepolture distinte della stessa necropoli («*inter-burial re-fits*»), con un intervallo temporale tale da rendere presumibile una conservazione prolungata nel tempo del frammento rinvenuto nel contesto recenziore. Il proposito di istituire un “nesso materiale” tra i due o più individui contraddistinti da parti del medesimo oggetto (o, anche, da porzioni ossee del medesimo scheletro) lascia molto plausibilmente supporre che all'origine vi sia stato un gesto rituale intenzionale connesso alla sua frammentazione, conseguente spartizione e prolungata conservazione in vista della sua definitiva deposizione; un insieme di atti deliberati che si prestano dunque a essere interpretati presupponendo la volontà di creare una “concatenazione” profonda tra il mondo dei vivi e quello dei morti, tra discendenti e antenati, evocando, conseguentemente, legami di tipo parentale per tramite di “oggetti personificati” o, viceversa, di “persone oggettificate”.

Una «*objectification*» che poteva aver luogo anche per mezzo di metafore plastiche della corporeità umana, come le statuette antropomorfe in terracotta ampiamente diffuse nei Balcani, sulle quali Chapman si sofferma con particolare attenzione per verificare l'esistenza di parallelismi rituali tra il trattamento loro riservato e quello prestato alle spoglie umane. In caso di manipolazione, i resti scheletrici potevano infatti essere oggetto di distinte strategie comportamentali (non necessariamente alternative), tutte correlate alla loro “scomponibilità”, delle quali Chapman fornisce la seguente schematizzazione:

**fragmentation** – the sub-division of the skeleton into different and major parts (e.g. the torso), some or many of which were never buried in the context of the “final” burial [...]

<sup>21</sup> Cfr., ad esempio, i lavori di Milisauskas, Bailey, Fowler e altri citati in CHAPMAN, GAYDARSKA 2007, pp. 6 ss., con relative risposte e commenti.

**addition** – the deliberate incorporation of human bones from another skeleton of the same age/biological sex identity into a burial of a more or less complete burial [...]

**removal** – the extraction from the grave of a largely complete skeleton of one human bone or a small number of human bones for removal to another context [...]

**re-combination** – the creation of a hybrid body by the placing of part of one human body in juxtaposition to that of part of the body of another human of different age/sex or another species [...]

**substitution** – the replacement of a human bone in an otherwise complete burial by the bone of another species or by a material object [...]

**re-integration** – the completion of a partial skeleton by placing the missing bone back in the anthropologically correct place but clearly without the previously destroyed articulation [...] <sup>22</sup>.

Naturalmente, perché i contesti contraddistinti da tali “comportamenti” possano avere una qualche rilevanza “rituale” è necessario che sussistano indizi sufficientemente perspicui per ricollegarne la formazione a una effettiva consapevolezza culturale, cosa difficile da riconoscere non solo in presenza di eventuali “disturbi” postdeposizionali privi di velleità rituali ma, specialmente, in tutti quei casi in cui tali sepolture hanno carattere secondario, con conseguenti possibili “frammentazioni”, “selezioni”, “asportazioni” o “contaminazioni”<sup>23</sup> dei resti scheletrici tutt’altro che intenzionali, come l’antropologia fisica e, da ultimo, l’archeotanatologia hanno dimostrato, anche col supporto di un’ampia documentazione etnografica.

Nonostante tali teorizzazioni – accanto a adesioni più o meno entusiastiche – abbiano destato critiche, almeno in parte, condivisibili<sup>24</sup>, esse sollevano comunque una serie di questioni che, a nostro avviso, non possono essere trascurate nell’ambito di una riflessione matura sulle problematiche della ritualità e dell’ideologia funeraria; esse, infatti, non si limitano a introdurre nell’ambito archeologico alcuni dei risultati conseguiti dalla critica antropologica in merito alle nozioni di «*personhood*» e «*(in)dividuality*», ma sviluppano di pari passo una serie di strumenti metodologici ed euristici indispensabili per una più attenta e puntuale percezione delle varie dinamiche connesse a gesti rituali come quelli legati alla frammentazione, istituendo importanti parallelismi cognitivi e simbolici tra “corpi” e “oggetti” e, soprattutto, tra gli esiti materiali degli atteggiamenti correlati ai concetti di “personificazione” e “oggettificazione” e alla loro dialettica.

<sup>22</sup> CHAPMAN 2010, p. 33, con successiva esemplificazione dei casi riscontrati nella documentazione balcanica, ad eccezione della «*re-integration*», nota attraverso riscontri etnostorici.

<sup>23</sup> Circostanze che possono verificarsi in relazione a spazi collettivi per l’esposizione/combustione dei cadaveri (all’aperto e/o in fosse primarie o ustrini, ad esempio), nei quali gli esiti scheletrici della decomposizione o dell’incinerazione potevano più facilmente mescolarsi, confondersi o disperdersi.

<sup>24</sup> In particolare FOWLER 2004, pp. 66-71, 114, SOFAER 2006, pp. 12 ss., REBAY-SALISBURY, SØRENSEN, HUGHES 2010, KNAPPETT 2012, pp. 199 s. e, da ultimo, sulla fortuna e i criticismi di tale tesi in particolare per quel che concerne il riconoscimento dell’intenzionalità della frammentazione e la validità sistemica di tali assunti teorici e dello stesso rapporto tra «*enchainment*» e «*fragmentation*» in ambito archeologico e antropologico (a partire da una rilettura critica delle originarie teorizzazioni della Strathern), BRITTAIN, HARRIS 2010, con ulteriori riferimenti.

L'aspetto che, tuttavia, sembra suscettibile di maggiori sviluppi è quello legato alla nozione di «concatenamento», nei suoi presupposti così come nei suoi risultati; una questione che, in modo indipendente, veniva parallelamente approfondita dall'archeologia funeraria ispirata al filone filosofico-antropologico dell'«*Actor-network-theory*», sostituendo al concetto di «*enchainment*» quello affine di «*network*». La destabilizzazione e la relativizzazione del concetto di "individuo/persona" aveva comportato, sin dai primi anni '80, un progressivo e quasi inevitabile declino delle conseguenti teorizzazioni incentrate sulla nozione di "*social persona*", essenziali per l'interpretazione processuale della dimensione sociale delle pratiche funerarie. In questa progressiva opera di decostruzione delle categorie del pensiero occidentale l'unico concetto che continuava a preservare una qualche "validità" era quello correlato alla più volte richiamata "interazione", su cui la critica filosofica e antropologica aveva da tempo cominciato a soffermare la sua attenzione, dalle prime teorizzazioni sull'«*agency*» e sulla «*social life of things*» fino ai più recenti sviluppi della cosiddetta «*actor-network-theory*» («*ANT*»).

Il nodo essenziale di quest'ultima tesi verte sull'idea che la realtà sia scandita da un complesso sistema di interazioni nelle quali risultano coinvolti non solo gli uomini (individualmente e/o in gruppi), ma anche i loro prodotti culturali (oggetti, immagini, concetti, parole ecc.) così come l'ambiente naturale e/o artificiale che li circonda.

Nata da una riflessione poststrutturalista di tipo storico ed etnografico sull'evoluzione del metodo scientifico e sul rapporto intercorrente tra scienza e cultura e tra gli scienziati e i fenomeni da questi scoperti e osservati, l'*ANT*, nei suoi sviluppi successivi ad opera dei suoi principali teorici (in particolare M. Callon, J. Law e B. Latour), si è progressivamente allargata fino a estendersi all'intera trama di relazioni possibili tra gli uomini e l'universo circostante<sup>25</sup>. L'«*agency*» di cui tutti gli oggetti sono dotati fa sì che essi possano interagire col reale contribuendo ad alterarlo e/o modificarlo, ma tale interazione non esiste di per sé (in senso astratto o assoluto, come si è soliti sottintendere in ambito struttural-funzionalista o processuale), ma solo per effetto del loro contatto con una controparte umana; l'«*agency*», inoltre, non è immutabile nel tempo ma può variare a seconda del contesto storico, della prospettiva della controparte o dell'osservatore e/o, in quest'ultimo caso, degli strumenti che vengono utilizzati per esaminarla:

Even though things have lives, it is not quite correct to say they have lives "of their own". Matter is not a sort of bedrock unaffected by the transient biographies of the people that skitter across its surface. Rather, the reality of a thing depends in part on the actions of people. Latour refers to this mutually constitutive interrelationship as circulating reference: a network of associations and collaborations between people and things<sup>26</sup>.

Per i teorici dell'*ANT*, quindi, è tale «*network*» che determina la nozione di "società" ed è su di esso che deve soffermarsi la ricerca "sociologica", a partire da un

<sup>25</sup> Cfr., in particolare, LATOUR 2005 e, per una riflessione critica, SALDANHA 2003 e SAYES 2013.

<sup>26</sup> HODDER, HUTSON 2003, p. 212, LATOUR 2005, pp. 63-86, HODDER 2012, Id. 2014.

ripensamento complessivo della natura e dell'essenza delle categorie che si è soliti supporre compongono il "sociale".

Si tratta, naturalmente, di una riflessione per molti versi paradossale e destabilizzante che ha indotto i suoi stessi teorici negli anni a riprendere e a precisare le loro prime formulazioni, in modo tale da attenuare l'eccessivo relativismo, la "fluidità" o l'assenza di ortodossia da molti imputati alle loro tesi. Ciò, tuttavia, non ne ha sminuito la fortuna, come rivela l'applicazione dei principi dell'*ANT* alle discipline più disparate, dalla geografia alla medicina all'economia all'antropologia all'informatica e all'archeologia, con risvolti non sempre fedeli agli intenti originari ma, potenzialmente, altrettanto produttivi in un'epoca in cui il concetto di "*network*"<sup>27</sup> si è andato proteicamente implementando grazie al successo universale di strumenti fondati sull'"incremento" e lo "sfruttamento" delle "relazioni", come "*internet*" e i "*social networks*". L'apertura di nuove prospettive euristiche, quindi, pur non essendo sorretta da una specifica "metodologia", ha il grande merito di aver consentito il superamento di insidiosi preconcetti, indirizzando la ricerca verso nuovi obiettivi cognitivi le cui potenzialità attendono ancora di essere compiutamente esplorate. D'altronde, come precisa lo stesso Latour, «*ANT is first of all a negative argument. It does not say anything positive on any state of affairs*»<sup>28</sup>. Ma è proprio l'assenza di una argomentazione costruita come sommatoria di osservazioni "positive" che, per i teorici dell'*ANT*, rende possibile il superamento di quei caratteristici preconcetti antropocentrici sui quali si è soliti fondare la percezione del sociale, per consentire quindi di calarla in una prospettiva effettivamente "oggettiva" anche se, come egli aveva in un primo tempo ipotizzato, non più letteralmente "simmetrica"<sup>29</sup>. In tal senso, dunque, si può condividere quanto Latour afferma in merito al fatto che nessuna "interazione" può legittimamente essere considerata «*isotopica*», «*sincronica*», «*sinoptica*», «*omogenea*» e «*isobarica*».

Attraverso la decostruzione del sociale, così come viene comunemente inteso, Latour perviene a una sua ricomposizione entro una nuova ottica, nella quale assume importanza non l'idea astratta del sociale in sé ma ciò che le relazioni/associazioni che esso presuppongono producono come effetto, contribuendo a trasformare attivamente

<sup>27</sup> Sul significato del termine cfr. LATOUR 2005, pp. 129-130.

<sup>28</sup> LATOUR 2005, p. 141.

<sup>29</sup> LATOUR 2005, p. 76: «*ANT is not, I repeat is not, the establishment of some absurd "symmetry between humans and non-humans". To be symmetric, for us, simply means not to impose a priori some spurious asymmetry among human intentional action and a material world of causal relations. There are divisions one should never try to bypass, to go beyond, to try to overcome dialectically. They should rather be ignored and left to their own devices, like a once formidable castle now in ruins.*». Il tema della "simmetria" tra cultura materiale e attori umani e tra passato e presente è stato oggetto negli ultimi anni di ampie discussioni nell'ambito della cosiddetta «*symmetrical archaeology*», sviluppatasi per impulso di B. Olsen proprio a partire dalle prime teorizzazioni di Latour (in particolare LATOUR 1993, Id. 1999) come reazione all'equazione postprocessuale tra "testo" e "oggetti": «*although the textual analogy was important and productive, we come to ignore the differences between things and text: that material culture is in the world and plays a fundamentally different constitutive role for our being in this world than texts and language.*» (OLSEN 2003, p. 90). Per i più recenti sviluppi del dibattito sul tema in campo archeologico cfr. PREUCEL 2006, p. 151, OLSEN 2007, SHANKS 2007, OLSEN 2010, OLSEN ET ALII 2012, HODDER 2012, p. 94, Id. 2014, OLSEN, WITMORE 2015, HODDER, LUCAS 2017; sul superamento della prospettiva antropocentrica nello studio della cultura materiale in campo archeologico cfr., inoltre, KNAPPELT, MALAFOURIS 2008, HODDER 2011, p. 157.

la realtà o – per utilizzare il termine adottato da Callon mutuandolo intenzionalmente dalla linguistica e ripreso poi da Latour – a «*tradurla*», dando luogo a quella «*sociology of translation*» (dove il termine «*translation*» va inteso come «*a relation that does not transport causality but induces two mediators into coexisting*») che, per il suo teorizzatore, costituisce la definizione più adatta dell'«*actor-network-theory*»:

I can now state the aim of this sociology of associations more precisely: there is no society, no social realm, and no social ties, *but there exist translations between mediators that may generate traceable associations*<sup>30</sup>.

Ed è proprio nella tracciabilità di tali associazioni/traslazioni e nella comprensione del loro significato e dei loro effetti che, sulla scia dell'*ANT*, ha cominciato a cimentarsi l'indagine archeologica sia nell'ambito dell'approccio «*cognitive-processual*» che di quello postprocessuale, stimolando un generalizzato ricongiungimento delle prospettive teoriche che, recentemente, ha consentito a I. Hodder di affermare con un discreto margine di ottimismo:

So we can say with some confidence that there would be general agreement in archaeology, as well as in related disciplines, with the idea that humans and human social life depend on things. We can say that we humans depend on things as technologies, that we depend on things as tools to feed us, to keep us warm, to forge social relations in exchange, to worship. Many would accept that as humans we have evolved with certain physical and cognitive capacities because of our dependence on things. It would also be widely acceptable to say that our perceptions and our notions of desire, anger, love, are always to some degree of or for something, including other persons. Similarly, at least if one takes an interactionist view ([JORDAN 2009]), much thought may be impossible without something to think of, and certainly memory is closely tied to material mnemonics<sup>31</sup>.

I risvolti di questa quasi inaspettata convergenza, tuttavia, devono ancora produrre dei risultati apprezzabili ma le loro potenzialità, almeno per quel che concerne il ripensamento delle categorie del sociale e dell'interpretazione del rapporto «*human-things*», sono senza dubbio meritevoli di attenzione, come ha evidenziato di recente C. Knappett propugnando una integrazione tra gli strumenti metodologici della «*Social Network Analysis*» («*SNA*») e quelli teorici dell'*ANT*:

By combining SNA with ANT we can bring together people and things both methodologically and theoretically<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> LATOUR 2005, p. 108.

<sup>31</sup> HODDER 2011, p. 155.

<sup>32</sup> KNAPPETT 2011, p. 8; cfr., inoltre, per la ricezione degli stimoli teorici dell'*ANT* in campo postprocessuale HODDER, HUTSON 2003, pp. 202 e 212 s., WHITRIDGE 2004, WEBMOOR, WITMOR 2008, HODDER 2012 (in particolare pp. 91-94), ID. 2014 e, per uno sguardo di insieme sui risvolti applicativi della *Network analysis* in archeologia: KNAPPETT 2011, BRUGHMANS 2014, COLLAR ET AL. 2015 e i vari contributi raccolti in KNAPPETT 2013 e BRUGHMANS, COLLAR, COWARD 2016.

È facile immaginare come uno dei campi nei quali tale approccio potrà conseguire i frutti più interessanti sarà plausibilmente quello della “sociologia funeraria”, nel quale l’“interazione” (intesa anche in senso “performativo”) tra il defunto, coloro che partecipano alla cerimonia funebre, il contesto in cui le sue varie parti si svolgono (abitato, tomba, necropoli, paesaggio ecc.) e gli oggetti che materialmente la compongono costituiscono un insieme di associazioni dalle forti connotazioni simboliche che, oltretutto, si potenziano proprio in virtù della loro reciprocità<sup>33</sup>. La principale novità dell’approccio sopra rapidamente descritto può quindi consistere nell’acquisizione della consapevolezza del ruolo del morto come «network», veicolo comunicativo delle relazioni del gruppo di appartenenza e “attore non-umano” di tali relazioni; una sorta di processo di “materializzazione” del defunto come antenato che, anche attraverso la sua nuova condizione, continua a esprimere la sua «agency» e a farsi così interprete e attore delle relazioni del suo «network». Lo sforzo degli interpreti consiste, quindi, in una codifica di tali “trasformazioni” nel senso di quella «sociology of translation» teorizzata da Callon che fa sì che le categorie tradizionalmente statiche del sociale siano riassemblelate in un’ottica in cui prevalgono il dinamismo e la fluidità tipici delle relazioni «human-thing».

*Sintesi dei principali approcci teorici e nuclei tematici suggeriti*

- a) Il corpo come oggetto e la materialità come persona: la dialettica concettuale e rituale tra oggettificazione e personificazione.
- b) *The social life cycle of bodies and things*: la configurazione del rapporto (in termini di «network», «enchainment» o «entanglement») tra “uomini” e “cose” nella sfera sociale e nella sua proiezione funeraria.
- c) Dividualità e individualità: prospettive interpretative e attestazioni materiali dei processi di frammentazione rituale in ambito funerario.
- d) Le necropoli come *networks* e come luogo di produzione del sociale.

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

BIBLIOGRAFIA

- APPADURAI 1986: A. APPADURAI (ed.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge 1986.
- BIEHL, BERTEMES, MELLER 2001: P. F. BIEHL, F. BERTEMES, H. MELLER, *The archaeology of cult and religion*, Budapest 2001.
- BLOCH 2012: M. BLOCH, *Anthropology and the Cognitive Challenge*, Cambridge 2012.
- BRADLEY 2002: R. BRADLEY, *The Past in Prehistoric Societies*, London 2000.
- BRITAIN, HARRIS 2010: M. BRITAIN, O. HARRIS, “Enchaining Arguments and Fragmenting Assumptions: Reconsidering the Fragmentation Debate in Archaeology”, in *WorldA* 42, 2010, pp. 581-594.

<sup>33</sup> NIZZO 2015, pp. 479-481, cfr. in proposito anche *Id.* 2016.



- BRÜCK 2001: J. BRÜCK, "Body metaphors and technologies of transformation in the English Middle and Late Bronze Age", in J. BRÜCK (ed.), *Bronze Age Landscapes: Tradition and Transformation*, Oxford 2001, pp. 149-160.
- BRÜCK 2006: J. BRÜCK, "Fragmentation, Personhood and the Social Construction of Technology in Middle and Late Bronze Age Britain", in *CambrAJ* 16.3, 2006, pp. 297-315.
- BRUCK 2014: J. BRÜCK, "Cremation, gender and concepts of the self in the British Early Bronze Age", in I. KUIJT, C. QUINN, G. COONEY (eds.), *Fire and the body: Cremation as a social context*, Tuscon 2014, p.119-139.
- BRUGHMANS 2014: T. BRUGHMANS, "The roots and shoots of archaeological network analysis: a citation analysis and review of the archaeological use of formal network methods", in *Archaeological Review from Cambridge* 29(1), 2014, pp. 18-41.
- BRUGHMANS, COLLAR, COWARD 2016: T. BRUGHMANS, A. COLLAR, F. COWARD (eds.), *The connected past. Challenges to network studies in archaeology*, Oxford 2016.
- BUSBY 1997: C. BUSBY, "Permeable and Partible Persons: A Comparative Analysis of Gender and Body in South India and Melanesia", in *Journal of the Royal Anthropological Institute* 3, 1997, pp. 261-278.
- CHAPMAN 1996: J. CHAPMAN, "Enchainment, Commodification and Gender in the Balkan Neolithic and Copper Age", in *Journal of European Archaeology* 4, 1996, pp. 203-242.
- CHAPMAN 2000: J. CHAPMAN, *Fragmentation in Archaeology: People, Places and Broken Objects in the Prehistory of South Eastern Europe*, London 2000.
- CHAPMAN 2001: J. CHAPMAN, "Objects Fragmentation in the Neolithic and Copper Age of Southeast Europe", in BIEHL, BERTEMES, MELLER 2001, pp. 89-106.
- CHAPMAN 2010: J. CHAPMAN, "«Deviant» burials in the Neolithic and Chalcolithic of Central and South Eastern Europe", in REBAY-SALISBURY, SØRENSEN, HUGHES 2010, pp. 30-45.
- CHAPMAN, GAYDARSKA 2007: J. CHAPMAN, B. GAYDARSKA, *Parts and Wholes. Fragmentation in Prehistoric Context*, Oxford 2007.
- CHAPMAN, GAYDARSKA 2010: J. CHAPMAN, B. GAYDARSKA, "Fragmenting hominins and the presencing of Early Palaeolithic social worlds", in *Proceedings of the British Academy* 158, 2010, pp. 417-452.
- CHAPMAN, GAYDARSKA 2011: J. CHAPMAN, B. GAYDARSKA, "Can we reconcile individualisation with relational personhood? A case study from the Early Neolithic?", in *Documenta praehistorica* 38, 2011, pp. 21-44.
- CHAPMAN, GAYDARSKA 2015: J. CHAPMAN, B. GAYDARSKA, "Fragmentation in archaeology: Sorting through the pieces", in *Stratum Plus* 2015(2), pp. 85-110.
- CLEARY 2017: K. CLEARY, "Broken Bones and Broken Stones: Exploring Fragmentation in Middle and Late Bronze Age Settlement Contexts in Ireland", in *European Journal of Archaeology* 2017, pp. 1-25.
- COLLAR ET AL. 2015: A. COLLAR, F. COWARD, T. BRUGHMANS, B. J. MILLS, "Networks in Archaeology: Phenomena, Abstraction, Representation", in *Journal of Archaeological Method and Theory* 22,1, 2015, pp 1-32.
- DER, FERNANDINI 2016: L. DER, F. FERNANDINI (eds.), *Archaeology of Entanglement*, Walnut Creek (CA) 2016.
- DUNCAN, SCHWARZ 2014: W.N. DUNCAN, K.R. SCHWARZ, "Partible, Permeable, and Relational Bodies in a Maya Mass Grave", in OSTERHOLTZ, BAUSTIAN, MARTIN 2014, pp. 149-170.
- FAHLANDER, OESTIGAARD 2008: F. FAHLANDER, T. OESTIGAARD (eds.), *The Materiality of Death: Bodies, Burials, Beliefs*, BAR i.s. 1768, Oxford 2008.
- FAHLANDER, OESTIGAARD 2008a: F. FAHLANDER, T. OESTIGAARD (eds.), "The Materiality of Death: Bodies, Burials, Beliefs", in FAHLANDER, OESTIGAARD 2008, pp. 1-18.
- FOWLER 2004: C. FOWLER, *The Archaeology of Personhood: An Anthropological Approach*, London 2004.
- FOWLER 2008: C. FOWLER, "Fractal Bodies in the Past and Present", in D. BORIĆ, J. ROBB (eds.), *Past Bodies: Body-Centered Research in Archaeology*, Oxford 2008, pp. 47-57.

- FOWLER 2016: C. FOWLER, "Relational Personhood Revisited", in *Cambridge Archaeological Journal* 26(3), 2016, pp. 397-412.
- GAMBLE 2007: C. GAMBLE, *Origins and Revolutions: Human Identity in Earliest Prehistory*, New York 2007.
- GAZZANIGA 1998: M. S. GAZZANIGA, *The Mind's Past*, Berkeley 1998.
- GAZZANIGA 2000: M. S. GAZZANIGA, *The new cognitive neurosciences*, Cambridge 2000.
- GILCHRIST 2004: R. GILCHRIST, "Archaeology and the Life Course: A Time and Age for Gender", in MESKELL, PREUCEL 2004, pp. 142-160.
- GOWLAND, THOMPSON 2013: R. L. GOWLAND, T. THOMPSON, *Human Identity and Identification*, Cambridge 2013.
- HAMILAKIS, PLUCIENNIK, TARLOW 2002: Y. HAMILAKIS, M. PLUCIENNIK, S. TARLOW (eds.), *Thinking through the Body: Archaeologies of Corporeality*, New York 2002.
- HARRIS, CIPOLLA 2017: O. J. T. HARRIS, C. CIPOLLA, *Archaeological Theory in the New Millennium: Introducing Current Perspectives*, London – New York 2017.
- HODDER 2011: I. HODDER, "Human-thing entanglement: towards an integrated archaeological perspective", in *Journal of the Royal Anthropological Institute* n.s. 17, 2011, pp. 154-177.
- HODDER 2011a: I. HODDER, "Wheels of Time: Some Aspects of Entanglement Theory and the Secondary Products Revolution", in *JWorldPrehist* 24, 2011, pp. 175-187.
- HODDER 2012: I. HODDER, *Entangled: An Archaeology of the Relationships Between Humans and Things*, Malden 2012.
- HODDER 2012a: I. HODDER (ed.), *Archaeological Theory Today*, Cambridge 2012<sup>2</sup>.
- HODDER 2014: I. HODDER, "The Entanglements of Humans and Things: A Long-Term View", in *New Literary History* 45, 1, Winter 2014, pp. 19-36.
- HODDER 2016: I. HODDER, *Studies in Human-Thing Entanglement*, ed. on-line, s.l., 2016 (<<http://www.ian-hodder.com/books/studies-human-thing-entanglement>>).
- HODDER, HUTSON 2003: I. HODDER, S. HUTSON, *Reading the past. Current approaches to interpretation in archaeology*, Cambridge 2003<sup>3</sup> (ed. or. 1986).
- HODDER, LUCAS 2017: I. HODDER, G. LUCAS, "The symmetries and asymmetries of human-thing relations. A dialogue", in *Archaeological Dialogues* 24(2), 2017, pp. 119-137.
- HOSKINS 1998: J. HOSKINS, *Biographical objects. How things tell the stories of people's lives*, New York, London 1998.
- HOSKINS 2006: J. HOSKINS, "Agency, Biography and Objects", in C. TILLEY, W. KEANE, S. KÜCHLER, M. ROWLANDS, P. SPYER (eds.), *Handbook of Material Culture*, London 2006, pp. 74-84.
- INSOLL 2004: T. INSOLL, *Archaeology, ritual, religion*, London, New York 2004.
- JONES 2005: A. JONES, "Lives in Fragments? Personhood and the European Neolithic", in *Journal of Social Archaeology* 5, 2005, pp. 193–224.
- JOYCE 2004: R. A. JOYCE, "Embodied Subjectivity: Gender, Femininity, Masculinity, Sexuality", in MESKELL, PREUCEL 2004, pp. 82-95.
- JOYCE 2008: R. A. JOYCE, *Ancient Bodies, Ancient Lives: Sex, Gender and Archaeology*, London 2008.
- KNAPPETT 2011: C. KNAPPETT, *An archaeology of interaction: network perspectives on material culture and society*, Oxford 2011.
- KNAPPETT 2012: C. KNAPPETT, "Materiality", in Hodder 2012a, pp. 188-207.
- KNAPPETT 2013: C. KNAPPETT (ed.), *Network analysis in archaeology: New approaches to regional interaction*, Oxford 2013.
- KNAPPETT, MALAFOURIS 2008: C. KNAPPETT, L. MALAFOURIS (eds.), *Material Agency: Towards a Non-Anthropocentric Approach*. New York 2008.
- LAKOFF, JOHNSON 1999: G. LAKOFF, M. JOHNSON, *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*, New York 1999.
- LARSSON 2015: L. LARSSON, "Fragmentation during the Neolithic: Transformation and Enchainment from a South Swedish Perspective", in K. Brink, S. Hydén, K. Jennbert, L. Larsson, D. Olausson (eds.), *Neolithic Diversities: Perspectives from a Conference in Lund, Sweden*, Acta Archaeologica Lundensia S. 8°, 65, Lund 2015, pp. 233-240.

- LATOUR 1993: B. LATOUR, *We Have Never Been Modern*, Cambridge MA 1993.
- LATOUR 1999: B. LATOUR, *Pandora's hope: essays on the reality of science studies*, Cambridge (MA) 1999.
- LATOUR 2005: B. LATOUR, *Reassembling the social: an introduction to Actor-network theory*, New York, Oxford 2005.
- LI PUMA 1998: E. LI PUMA, "Modernity and forms of personhood in Melanesia", in M. LAMBEK, A. STRATHERN (eds.), *Bodies and Persons: Comparative Perspectives from Africa and Melanesia*, Cambridge 1998, pp. 53-79.
- LI PUMA 2000: E. LI PUMA, *Encompassing Others. The Magic of Modernity in Melanesia*, Ann Arbor 2000.
- MALAFOURIS 2013: L. MALAFOURIS, *How Things Shape the Mind. A Theory of Material Engagement*, Cambridge – London 2013.
- MALAFOURIS, KOUKOUTI 2017: L. MALAFOURIS, M. D. KOUKOUTI, "More than a Body: A material engagement approach", in C. MEYER, J. STREECK, J. SCOTT JORDAN (eds.), *Intercorporeality: Emerging Socialities in Interaction*, Oxford 2017, pp. 289-301.
- MESKELL, JOYCE 2003: L. M. MESKELL, R. A. JOYCE, *Embodied Lives. Figuring Ancient Maya and Egyptian Experience*, London 2003.
- MESKELL, PREUCEL 2004: L. M. MESKELL, R. W. PREUCEL (eds.), *A companion to social archaeology*, Malden 2004.
- MOSKO 2010: M. MOSKO, "Partible penitents: dividual personhood and Christian practice in Melanesia and the West", in *Journal of the Royal Anthropological Institute* 16, 2010, pp. 215-240.
- NILSSON STUTZ 2003: L. NILSSON STUTZ, *Embodied Rituals and Ritualized Bodies: Tracing Ritual Practices in Late Mesolithic Burials*, Acta Archaeologica Lundensia 8, 46, Lund 2003.
- NILSSON STUTZ 2008: L. NILSSON STUTZ, "More than Metaphor: Approaching the Human Cadaver in Archaeology", in FAHLANDER, OESTIGAARD 2008, pp. 19-28.
- NIZZO 2015: V. NIZZO, *Archeologia e Antropologia della Morte: Storia di un' Idea. La semiologia e l'ideologia funeraria delle società di livello protostorico nella riflessione teorica tra antropologia e archeologia*, Bari 2015.
- NIZZO 2016: V. NIZZO, "Lo spazio funerario. Per una stratigrafia dei rapporti sociali: parentela, rito, tempo e filtri funerari nella necropoli di Pithekoussai", in AA.VV., *Poleis e politeiai nella Magna Grecia arcaica e classica*, Atti del LIII Convegno Internazionale di Studi sulla Magna Grecia (Taranto 26-29 settembre 2013), Taranto 2016, pp. 417-457.
- OLSEN 2003: B. OLSEN, "Material culture after text: re-membering things", in *NorwAR* 36, 2003, pp. 87-104.
- OLSEN 2007: B. OLSEN, "Keeping things at arm's length: a genealogy of asymmetry", in *WorldA* 39, 2007, pp. 579-588.
- OLSEN 2010: B. OLSEN, *In Defense of Things: Archaeology and the Ontology of Objects*, Lanham 2010.
- OLSEN ET ALII 2012: B. OLSEN, M. SHANKS, T. WEBMOOR, C. WITMORE, *Archaeology: The Discipline of Things*, Berkeley 2012.
- OLSEN, WITMORE 2015: B. OLSEN, C. WITMORE, "Archaeology, symmetry and the ontology of things. A response to critics", in *Archaeological dialogues* 22(2), 2015, pp. 187-197.
- OSTERHOLTZ, BAUSTIAN, MARTIN 2014: A. OSTERHOLTZ, K. BAUSTIAN, D. MARTIN (eds.), *Commingle and Disarticulated Human Remains*, New York 2014.
- OUTRAM ET ALII 2005: A. K. OUTRAM, CH. J. KNÜSELB, S. KNIGHT, A.F. HARDING, "Understanding Complex Fragmented Assemblages of Human and Animal Remains: a Fully Integrated Approach", in *JASc* 32.12, 2005, pp. 1699-1710.
- PREUCEL 2006: R. W. PREUCEL, *Archaeological Semiotics*, Malden 2006.
- REBAY-SALISBURY 2010: K. C. REBAY-SALISBURY, "Cremations: fragmented bodies in the Bronze and Iron Ages", in REBAY-SALISBURY, SØRENSEN, HUGHES 2010, pp. 64-71.
- REBAY-SALISBURY 2016: K. REBAY-SALISBURY, *The Human Body in Early Iron Age Central Europe: Burial Practices and Images of the Hallstatt World*, New York 2016.
- REBAY-SALISBURY, SØRENSEN, HUGHES 2010: K. REBAY-SALISBURY, M.L. SØRENSEN, J. HUGHES (eds.), *Body Parts and Bodies Whole. Changing Relations and Meanings*, Oxford 2010.

- RENFREW 2001: C. RENFREW, "Symbol before concept: material engagement and the early development of society", in HODDER 2001, pp. 122-140.
- RENFREW 2004: C. RENFREW, "Towards a theory of material engagement", in *Rethinking materiality* 2004, pp. 23-32.
- RENFREW 2005: C. RENFREW, "Material Engagement and Materialisation", in C. RENFREW, P. BAHN (ed.), *Archaeology. The Key Concepts*, New York 2005, pp. 159-163,
- RENFREW 2012: C. RENFREW, "Towards a Cognitive Archaeology: Material Engagement and the Early Development of Society", in HODDER 2012A, pp. 124-145.
- Rethinking Materiality* 2004: E. DEMARRAIS, C. GOSDEN, C. RENFREW (eds.), *Rethinking Materiality: The Engagement of Mind with the Material World*, Cambridge 2004.
- ROBB, HARRIS 2013: J. ROBB, O. T. HARRIS (eds.), *The Body in History: Europe from the Palaeolithic to the Future*, Cambridge 2013.
- SALDANHA 2003: A. SALDANHA, "Actor-Network Theory and Critical Sociology", in *Critical Sociology* 29.3, 2003, pp. 419-432.
- SAYES 2013: E. SAYES, "Actor-Network Theory and methodology: Just what does it mean to say that nonhumans have agency?", in *Social Studies of Science* 44, 1, 2013, pp. 134-149.
- SHANKS 2007: M. SHANKS, "Symmetrical archaeology", in *WorldA* 39, 2007, pp. 589-596.
- SMITH 2012: K. SMITH, "From dividual and individual selves to porous subjects", in *The Australian Journal of Anthropology* 23, 2012, pp. 50-64.
- SOFAER 2006: J. R. SOFAER, *The body as material culture: a theoretical osteoarchaeology*, Topics in Contemporary Archaeology 4, Cambridge 2006.
- SØRENSEN, REBAY-SALISBURY 2012: M. L. S. SØRENSEN, K. REBAY-SALISBURY (eds.), *Embodied Knowledge: Historical Perspectives on Technology and Belief*, Oxford 2012.
- STRATHERN 1988: M. STRATHERN, *The Gender of the Gift*, Berkeley 1988.
- STRATHERN 1992: M. STRATHERN, *Reproducing the Future: Anthropology, Kinship and the New Reproductive Technologies*, London 1992.
- STRATHERN 1992a: M. STRATHERN, "Parts and wholes: refiguring relationships in a post-plural world", in A. KUPER (ed.), *Conceptualising Society*, London 1992, pp. 75-104.
- STRATHERN 1999: M. STRATHERN, *Property, substance and effect: Anthropological essays on persons and things*, London 1999.
- STRATHERN 2004: M. STRATHERN, "The whole person and its artefacts", in *Annual Review of Anthropology* 33, 2004, pp. 1-19.
- STRATHERN 2004a: M. STRATHERN, *Partial Connections*, Walnut Creek 2004<sup>2</sup> (ed. or. 1992).
- SWEENEY, HODDER 2002: S. T. SWEENEY, I. HODDER (eds.), *The Body*, Cambridge 2002.
- TER KEURS 2006: P. TER KEURS, *Condensed Reality. A study of material culture. Case studies from Siassi (Papua New Guinea) and Enggano (Indonesia)*, Leiden 2006.
- WAGNER 1991: R. WAGNER, "The fractal person", in M. GODELIER, M. STRATHERN (eds.), *Big Men and Great Men: the Personifications of Power*, Cambridge 1991, pp. 159-173.
- WEBMOOR, WITMORE 2008: T. WEBMOOR, C. WITMORE, "Things are us! A commentary on human/things relations under the banner of a «social» archaeology", in *NorwAR* 41, 2008, pp. 53-70.
- WHITRIDGE 2004: P. WHITRIDGE, "Whales, Harpoons, and Other Actors: Actor-Network Theory and Hunter-Gatherer Archaeology", in G. M. CROTHERS (ed.), *Hunters and Gatherers in Theory and Archaeology*, Carbondale 2004, pp. 445-474.

# KEYNOTE SPEECH





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

**PERSONHOOD, THE LIFE COURSE AND MORTUARY PRACTICES IN MESOLITHIC,  
NEOLITHIC AND CHALCOLITHIC EUROPE**

*Introduction*

The relationship between personhood and the treatment of the dead has become an important topic in Anglophone archaeology over the last twenty years or so. This chapter will explore the proposition that among the range of complex phenomena that intersect in funerary practices we can detect the role of *ethos*<sup>1</sup> – moral values and social ideals – on living and dying well. In some cases whether the deceased have fulfilled what such an *ethos* expects of them is among the key criteria in the selection of specific mortuary practices, including how the body is treated, whether and how the dead are commemorated, and, in the case of burial, what artefacts are selected for deposition with the dead. The ability to meet these expectations may depend on achieving certain stages in a life course. This focus on life course and *ethos* of personhood covers only a very small subset of the issues that archaeologists have identified as vital to interpreting personhood<sup>2</sup>, or the interpretation of mortuary evidence<sup>3</sup>, but still identifies some topics fundamental to the archaeological interpretation of personhood based on mortuary evidence. A sketch of some major trends in later prehistoric European mortuary practices will then be offered, highlighting how these trends relate to changes in relationships between the body and other material media, the transformation and commemoration of the dead, and themes about proper personal conduct and the attainment of personhood that we might infer were brought to the fore in the funerary process. This will underline the value of attending to the relationships vital to personhood and the life course when studying mortuary archaeology.

---

<sup>1</sup> Random House Kernerman Webster's College Dictionary defines *ethos* as "1. the fundamental character or spirit of a culture; the underlying sentiment that informs the beliefs, customs, or practices of a group or society; 2. the distinguishing character or disposition of a community, group, person, etc; 3. the moral element in dramatic literature that determines a character's action or behavior." The English term adapts a Greek word, meaning habit, custom or character. The same word, *ethos*, is used for both singular and plural. I use the term in this piece to refer to what a community values in personhood and personal conduct. This focus may be criticized for its emphasis on both norms and ideas – i.e. that it adopts an idealist stance (cfr. HARRIS 2016). However, I do not think that 'ideas' are simply 'reflected' in things: rather, ideals depend on, and stem from, practices involving the material media and cultural technologies of the day. Certain properties of things are brought to the fore in funerary practice, and as much as they may have symbolic meaning they also have experiential effects (cfr. FOWLER 2013, pp. 235-57): wolves teeth may refer to hunting and scavenging animals, but the effect of wearing them also induces a specific response in the viewer which goes well beyond the symbolic meaning. Wearing the necklace is intended to do something as well as to mean something. Including such things in the funerary context has an impact on the significance and effects of those things in other contexts, and vice versa. As should be clear from what follows, things are relational every much as persons are: things, persons, materials, practices, *and* ideas are all involved in the relational generation of personhood in ways that vary from case to case. Furthermore, *ethos* is closely related to ontology so that, for instance, Miller's (2010, pp. 12-41) discussion of how a British 'depth ontology' and a Trinidadian 'surface ontology' relate to two very different attitudes towards dress and the public negotiation of personhood involves discussing what I would define as different *ethos* of conduct in which the distinct practices of dressing relate to concepts of personhood. Below I will address the question of norms by arguing for the presence of multiple norms in any given cultural context.

<sup>2</sup> Cf. e.g. FOWLER 2016; JONES 2005; MARSHALL 2012; WILKINSON 2013.

<sup>3</sup> Cf. e.g. CARR 1995; PARKER PEARSON 1999.



*Personhood and funerary rites in anthropological perspective*

*A general comparative approach to death and personhood*

Personhood refers to the state of being a person, just as childhood refers to the state of being a child. Personhood is relational since persons are generated by relationships with and between other persons within specific material circumstances. Personhood is also processual, experienced as a process of living and dying. Each person changes repeatedly throughout life, including during dramatic events such as rites of passage which are carried out in accordance with an expected life course. Each person is also deconstituted and reconfigured after biological death; again rites of passage feature heavily in this process, although not all mortuary activity takes place within such rites<sup>4</sup>. Exactly how personhood is constituted and deconstituted varies culturally, but there are also important commonalities – for instance, persons are generally considered to consist of different aspects, such as a mind, soul and body, and different bodily substances and/or body parts may convey distinct properties. Personhood is distributed throughout material media and social relationships: personhood is not encapsulated solely in the human body, and indeed non-human entities may also be kinds of persons<sup>5</sup>. The treatment of things and places intimate to a human person may also change at dramatic points in the life course of that person, and such things may themselves acquire features of personhood<sup>6</sup>, and death transforms the value of things that were most intimate the body and person<sup>7</sup>. Certain past relationships and features of a deceased human person may be commemorated and continued after death – extended – using material media, while others are forgotten. Forgetting and remembering aspects of the dead person is a transformative process, and requires work to accomplish. As explored below, that work takes place in the context of local ideas about proper conduct and the expected course of conception, life, death and anything that happens to a person after death. Each act stands in relation to those ideas, citing, negotiating, and potentially transforming those ideas.

Folk understandings of modern, ‘Western’ persons often emphasise an experience of death as a single moment, an abrupt and clear end to the person that can be medically recorded. This corresponds to the boundedness, the indivisibility, the continuity of identity in life, of the person which is commonly brought to the fore in western daily life and narratives about individuality. This is sometimes contrasted in anthropological and archaeological literature with studies of ‘non-Western’ societies in which death is identified as part of a gradual and multi-phase process of life, death and ancestry,

---

<sup>4</sup> Mortuary activity is defined here somewhat restrictively as activity involving the remains of the dead *body*. As explained below, exactly what constitute the remains of the dead *person* can be quite different, and from an archaeological perspective may be hard to determine given that, for instance, artefacts may also be considered as integral to the deceased and can play a significant role in mourning the dead, commemorating them, and continuing social relations beyond the grave. However, for the sake of simplicity in an archaeological context, I will here refer to such activities involving curated objects as commemorative rather than mortuary activities.

<sup>5</sup> For a summary of these arguments see FOWLER 2004.

<sup>6</sup> FOGELIN, SCHIFFER 2015.

<sup>7</sup> GIBSON 2010.

in which differing features of a complex and composite person are manipulated<sup>8</sup>. Bloch<sup>9</sup> argued that if we do not perceive of a person as indivisible, then we can consider the different fates of distinct elements or aspects of the person after death, including their recombination in forming elements of other persons. This might involve name recycling, the reincarnation of the spirit of the dead, or the transmission of substance down a lineage, for instance. Bloch's classic studies of the Merina in Madagascar provides an example of a process of living, dying and (in some cases) gradually attaining ancestry<sup>10</sup>. Here the soft, fluid body of infancy and youth dries out through life and death; the corpse is buried for several years after death, but when dessicated is exhumed and moved to an ancestral tomb. The more individualistic characteristics of the person are associated with the soft, fleshy elements of the body that pass down the female line, while the most enduring relations, the aspect of the person that transcends death most notably, are associated with the bones eventually installed in the stone-walled tomb of the male ancestral line. Although the dessicated remains are wrapped in individual bundles, over time these remains disintegrate, including when they are brought out of the tomb in ceremonies when new remains, new ancestors, are added. By contrast, the communal tomb endures. In the earlier stages of the funerary process the blood feeds the land near the village; in the later stage the bones dissolve into a rich fertile 'earth' in the tomb<sup>11</sup>. The village land is transmitted in matrilineal, matrilocal descent patterns, while the membership of tombs is reckoned patrilineally. Thus, different aspects of the body, associated with different properties of personhood, are distributed differently in the landscape.

On one level such a contrast between 'Western' indivisible and individualized persons and 'non-Western' divisible or dividual persons is useful in illustrating diversity in personhood and differing ideas about who or what the body belongs to, and situating those differences in distinct practices, social institutions, and technologies (e.g. tombs commemorating the lineage compared with a photographic commemoration of the face of a dead individual). However, as Bloch<sup>12</sup> himself noted, this division is too neat and generalizing, and personhood in the west is also a relational process even when those relationships are subsumed within a view of the person that presents such relationships as the achievement of an individual<sup>13</sup>. Various bodily and non-bodily media play important roles in contemporary western processes of personal transformation, death and commemoration: examples include keeping and displaying photographs of the deceased, storing, wearing or even physically incorporating their cremated remains (e.g. kept in an urn, compressed into a diamond, worn in a piece of jewellery or mixed into ink and tattooed into the skin of a surviving loved one<sup>14</sup>,

<sup>8</sup> BLOCH 1989, pp. 13-14.

<sup>9</sup> BLOCH 1989, pp. 16-17.

<sup>10</sup> BLOCH 1971; 1982; 1989.

<sup>11</sup> BLOCH 1982, p. 215.

<sup>12</sup> BLOCH 1989.

<sup>13</sup> Cf. FOWLER 2010a, pp. 150-151; 2016.

<sup>14</sup> Cf. HEESELS *ET AL.* 2012.

passing on personal items as heirlooms, turning a social media page from a site of two-way communication and a locus for self-projection to a memorial to the dead, and maintaining a memorial at the burial site or elsewhere (e.g. a bench in a favoured location, or flowers at the site of a road-side tragedy). The physical properties of such media are important – how enduring and permanent they are, or how they do or do not display the passage of time through decaying, eroding, tarnishing, and similar processes. But over longer periods of time even the most durable and inert of memorials cease to be tended and visited, whether these are headstones in cemeteries or internet pages, and memories fade. Processes of personal transformation also take place within life too, of course, sometimes with the intention of setting up conditions for remembering a living person who will eventually be dead. For instance, Marcoux<sup>15</sup> explores how elderly people invest their intimate possessions among loved ones when they enter care homes where they expect to remain until they die. Personhood is distributed among various material media and social relations in the contemporary west as it would seem to be, and to have been, elsewhere. Indeed, it is somewhat surprising that archaeologists do not more frequently cite studies of the diverse effects of contemporary western mortuary practices and commemorative activities found in journals such as *Mortality* or *Death Studies*<sup>16</sup> alongside their ‘non-Western’ ethnographic analogies in their interpretations of past transformations of the dead. For instance, only very recently have archaeologists paid attention to contemporary theories about material practices that people may engage in to deal with grief, and the care taken to balance a physical and psychological detachment from the dead with practices that continue emotional bonds between the living and the dead<sup>17</sup>. In a novel and important development, Karina Croucher<sup>18</sup> has drawn on the idea of a dual process of exposure to and separation from the dead in reinterpreting skull curation and decoration practices in the Neolithic Near East.

Shifts in personhood occur at key life-changing moments, including at and after death, in very many contemporary communities and arguably many past ones too. Recently, drawing on sociological research<sup>19</sup> and historical and anthropological comparisons, Roberta Gilchrist<sup>20</sup> has developed the important concept of an ‘extended life course’ in a medieval context. Gilchrist proposes that the life course can be understood to begin before conception and continue after death, contrasting the ‘biological life cycle’ with the ‘social life course’<sup>21</sup>. Different treatments of the dead may be understood in terms of negotiating a way through such an extended life course for the deceased. This may relate to factors such as how the deceased had

---

<sup>15</sup> MARCOUX 2001.

<sup>16</sup> E.g. STROEBE, SCHUT 1999.

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> CROUCHER in press.

<sup>19</sup> HOCKEY, DRAPER 2005.

<sup>20</sup> GILCHRIST 2012.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 23.

lived, when in life they died, and how they died. Robb<sup>22</sup> has suggested that variations in mortuary practice in Neolithic Italy may stem from “alternative pathways in the ... lifespan”<sup>23</sup>, including lives that were cut short, and lives that were commemorated for longer after death than others. This is important in assessing how personhood is transformed at death in relation not only to a lived life but also an expected mortal life course, and the extended life course or fate of the person. Among the many different practices associated with managing passage through the medieval extended life course in Britain Gilchrist explores perhaps most relevant here are: the use of magic to heal and protect the dead, assisting with the cleansing of their soul<sup>24</sup>; rare attempts to prevent the dead (particular those who died ‘bad deaths’) from action by physically restraining their bodies<sup>25</sup>, or incorporating domestic material in their graves to distract them from returning home<sup>26</sup>; and the curation of personal items as family heirlooms<sup>27</sup>. These are specific to the British medieval Christian context she examines, but the general idea that passage through an expected life course extends to a fate after death is important at a broader cross-cultural level; some examples will be given below. As outlined above, curating and interacting with the media of the lives of the deceased by others, both in funerary and other contexts, is a vital, if difficult area of exploration in archaeological studies of personhood and the extended life course.

Mortuary and commemorative practices can also accentuate and extend some of the relationships fundamental to the identity of the deceased, while allowing others to decline. These practices transform and redistribute persons, set up new experiences, and particularly memories, of one person for others. The deceased person is transformed in the process, in various ways, but at the same time certain ideas about personhood in the face of death are also brought to the fore: the features of a person that are important to remember, the things that *matter about personhood* among the community mourning their dead. This can be observed in choices about grave goods. For instance, in late twentieth century socialist Mongolia items stereotypical to a person’s profession and ‘earlier [i.e. traditional] notions of the upstanding man or woman... for a man these are his hat and sash, for a woman her needle’ were ‘represented in the funeral rituals by the placing of typical objects in the grave’<sup>28</sup>. Such ‘grave goods’ were ‘a statement that the person lived a good life as a man or woman should’. It is worth adding that here communal property was made personal to the people tending to it: they did not always own each thing (e.g. a horse, a machine), it was not their private individual property, but was nonetheless made personal through their ongoing interaction with it at a certain stage of life. Yet “*any*

---

<sup>22</sup> ROBB 2002.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 215.

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 194-195.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 213.

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 237-251.

<sup>28</sup> HUMPHREY 2002, p. 74.

*attachment to a particular person or thing... must be broken at death*<sup>29</sup>, and this includes burying a ‘refuge object’, something intimate to the persons’ life (or a model of it), in the grave; certain other things may be inherited and can commemorate the dead. Cosmological and astrological concerns were also instrumental to the selection of the grave site and the arrangement of objects around the body. Auspicious burials took place on a south-facing slope above a river. Among the usual grave goods was a bowl containing fruits, cheese and seeds, not as food for the dead but as ‘an offering that multiplies’<sup>30</sup>. The soul would be reincarnated. In this case, personal objects need not be individual possessions, but became invested with emotional meaning and were important to the ethos of personhood and cultural order conveyed in the funerary sphere. In other ethnographic studies it is also clear that intimate objects become integral to personhood through repeated use in activities strongly related to age, sex and ‘professional’ activities<sup>31</sup>.

*The attainment of different states of personhood in a life course, and citation of an ethos of living and dying properly*

Since personhood is a process, it is also important to consider *diversity* in when people die within that (idealised) overall process within any given context, and how this relates to an overarching understanding of personhood. For instance, children under five years old at death are not admitted to Merina tombs, and those who are buried will only be exhumed and placed in a tomb if they have been good kin and assisted in tomb upkeep<sup>32</sup>. Personhood and access to ancestry are variable, and often seem to depend on how well the dead affirm some element of a dominant cultural ethos about personhood and personal conduct, and doing that can depend on attaining certain ages or stages in a life course<sup>33</sup>. I want to consider two ethnographic examples that illustrate such varied treatments of the body and uses of material media in mortuary practices, and yet highlight the presence of an underlying ethos of personhood. These cases illustrate the processual nature of personhood, and the impact of going through certain experiences in life (e.g. rites of passage) on decisions about treatment following death (including specific kinds or elements of rites of passage). My first brief example is drawn from Fang-Long Shih’s study of Taiwanese ‘bad deaths’, particularly the mortuary practices associated with those girls and women who die without marrying<sup>34</sup>. In the Confucian communities Shih studied, the transmission of life from generation to generation down the male line is a sacred duty; “the family can be viewed as shrine where the eldest son serves as a «priest»”

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> E.g. HOSKINS 1998.

<sup>32</sup> BLOCH 1971, p. 119.

<sup>33</sup> E.g. see ALVI 2001, pp. 60-61.

<sup>34</sup> SHIH 2010.

and “[t]o be granted ancestor status one must marry and have male heirs”<sup>35</sup>. The living are indebted to their ancestors for their lives. There are clear guidances on the correct rituals for ‘good’ deaths and ‘bad’ deaths. Those who have not produced descendants suffer bad deaths because nobody is indebted to them for their existence, and so no-one is obliged to tend their remains or venerate their names. Although some bad deaths (notably those of unmarried older girls and women) precipitate elaborate mortuary activities to mitigate the bad death, including temporary shrines to the deceased<sup>36</sup>, good deaths involve lengthier and different mortuary practices than ‘bad deaths’, and lead to ongoing commemoration of the dead via ancestral veneration. The name of the person is most clearly commemorated as it is engraved on the family’s ancestral tablet. There are, however, ways to translate a bad to a good death by changing the status of the person *after* death. For instance, deceased boys are sometimes later adopted as parents by men and deceased girls are sometimes married by men in a ‘ghost marriage’, thereby securing the deceased a place in an ancestral lineage<sup>37</sup>. As a whole the diverse funerary rites and activities of personal transformation and commemoration convey an ethos where attaining a generative position in an ancestral lineage is core to personhood. Some version or aspect of a person continues to persist after death, in both good and bad deaths, allowing for some possibility of changing the status of that deceased person – and effectively moving them further along the expected life course.

My second, example draws on Daniel de Coppet’s studies of the ‘Are’ Are community of the Solomon Islands, a horticultural society in which the living are in debt to the efforts of their ancestors. In life persons are composed of ‘body’, ‘breath’ and, at least for adults, ‘image’, all of which ultimately emanate from the ancestors. Funerary practices must deal with not only the body, but also sometimes the ‘image’ and ‘breath’. The bodies of people who are murdered are left in the forest. If the murder was avenged by another death, the breath dissipates, but if not it is transformed into a hostile spirit. Women dying in childbirth, infants under 40 days old and suicides are treated in a similar way. By contrast the bodies of those who die in other ways are “buried, exposed, cremated, or sunk at sea”<sup>38</sup> – but these varied treatments of the corpse are nonetheless taken to have similar effect because of the role of *other media* in funerary ceremonies, detailed below. The ‘breath’ also dissipates for this category of the dead. If the deceased did not achieve any of the key features expected of adulthood, such as marriage, their ‘image’ fades soon after death and they will receive only a simple and short funeral. If the deceased has achieved things expected of adults then they will undergo three successive funeral events: a simple one a few days after death, and two more elaborate ceremonies in coming years. Importantly, the body, breath and image are not only contained within the fabric of the human body but invested in material things, particularly crops, pigs and shell goods. Each

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>37</sup> *Ibid.*, pp. 126-129.

<sup>38</sup> DE COPPET 1981, p. 179.

person is formed through their circulation of such things in their lifetime. At the complex secondary funerals the aspects of the deceased are commemorated in piles of vegetables (conveying 'body'), pork (conveying 'breath'), and shell money (conveying 'image'). The funerary ritual temporarily brings this distributed person together, before dispersing these components among the mourners again. While the pork and vegetables are consumed or discarded at the ceremony, the shell objects continue to circulate well after that person has died; they are invested with 'ancestor-image' which is drawn out at funerary ceremonies and other exchange occasions such as marriages. Yet each funeral ceremony draws in shells associated with people who died *previously* and combines these in the name of the *most recent* deceased. In time, that person's 'ancestor-image' will *in turn* be absorbed into future 'ancestor-images' of other persons in a renewing chain of ancestry. This funerary process converts the deceased from a being with body, breath and image, to an ancestor consisting of only image. This materialized image is drawn into an endless process of enchainment, and while at first this commemorates the deceased as a known, named ancestor, eventually their name will be replaced by the names of those more recently deceased at whose funerals the shell goods will appear. In the process they too move along the expected, extended life course to ancestry. Unless the deceased was cremated, the skull, encapsulating 'image', may be recovered from the decayed corpse and lodged in a special structure in the forest where ancestors are venerated; but generally other media carry the work of commemoration and personal transformation. The media of the 'image' are hard, enduring, luminous materials –skulls and shells – which extend the personhood and memory of ancestors for a long time, but not indefinitely.

In this last case aspects of the composite person are invested in material things as well as the human body, and death marks a shift in personal composition and distribution. At the same time there are *multiple* 'norms' for mortuary treatment in part because various fates are possible, depending on factors such as means of death and achievement of certain stages or relationships in life. Funerary activity deconstitutes and transforms the person, and how much work has to be done depends on how the living perceive the relationships that constituted the person before death. The resulting variation in how the remains of the dead are treated does not accord to a simple notion of hierarchy, although it does relate to the fulfilment of activities that please the ancestors and bring a person closer to ancestry: that is to say, proper behaviour within a dominant ethos is expected as a prerequisite for achieving the longest commemoration, the most respected ancestral status, the longest extended life course. However, treatment of the human corpse can vary even when the 'fullest' funerary process is carried out. While the name of a person successfully achieving ancestral image is commemorated for many years that eventually ceases. Furthermore, the person does not seem to be commemorated through any material media that individualize the image of the dead, such as a realistic likeness (e.g. a photograph or detailed figurative image).

*Summary*

The point of this consideration of a somewhat random selection of twentieth century examples is to highlight that in distant parts of the world in the present day or recent past personhood is invested in the material world, distributed through relationships involving things, substances, bodies and places. In at least these cases, mortuary practices manipulate such media in ways that relate to the conception of key features of personhood, an ethos of personal conduct, and the attainment of certain stages of social life. The communities discussed in this section are not all organized in similar ways, nor do they have the same subsistence bases, nor the same ways of transforming and commemorating the dead; they exhibit differences as well as similarities. The history of personhood is different in each case, and the character of personhood differs too. Within each case dominant concepts about achieving a certain state of personhood can be identified and yet there are varied ways to treat the dead. One reason for that variation is attainment of whatever is idealized by the predominant community ethos as appropriate for that person, such as becoming an ancestor, a good parent or partner or child, a notable public figure, a member of a religious community, etc. Speaking generally, what is seen as appropriate personal conduct may be shared across all persons (e.g. where ‘being an individual’ is most celebrated), and/or may be carefully differentiated based on age, sex, or other criteria (e.g. becoming a parent; fulfilling a certain vision of honour, respect, modesty, etc; acquiring a certain social position). There may of course be several such ethos within a community, with some concepts potentially competing with one another, or many dimensions to an ethos<sup>39</sup>; but it seems reasonable to suggest that the means by which, and the way in which, a person is commemorated partly depends on the relationships that come to define them in the eyes of those who survive them. Such defining of the dead in the mortuary sphere involves a combination of idealization, transformation, and citation of lived experience<sup>40</sup>; archaeological comparison of human remains, funerary treatment and selected objects can sometimes discern which of these factors was most dominant in a given burial. Funerary practices are chosen selectively – for a few, some or all – and their selectivity, media and effects can be highly informative about personhood in the context concerned. This does not imply that, for instance, ‘grave goods’ are always present as possessions of the dead: they may be gifts to the dead, gifts to higher powers, provisions for a journey to an afterlife, objects polluted by death and in need of destruction, apotropaic devices, or buried in order to sever ties with the dead – or several of these at once<sup>41</sup>. However, the choice of certain things repeatedly and the exclusion of others suggests some significance accorded to the association of the chosen objects with death and the dead in the funerary sphere, while the possibility that objects (and/or body parts) were retained by the living may

---

<sup>39</sup> Cf. HARRIS, ROBB 2012 on multimodality.

<sup>40</sup> Cf. FOWLER 2001; THOMAS 1991.

<sup>41</sup> E.g. see HÄRKE 2014.



suggest continuing relations with and commemoration of the dead<sup>42</sup>. The degree and kinds of relations the living maintain with the dead are ultimately part of the ethos of what makes a ‘good’ person: one of the key relationships a person may be expected to respect is care for their deceased loved ones, including their ancestors.

This is of course not a thorough cross-cultural review, but at least one cross-cultural review has noted a close correlation between mortuary treatments and “beliefs about the soul, the afterlife, the nature of the soul’s journey to the afterlife, universal orders and their symbols, the cause of illness and death of the deceased, and responsibilities to and punishments of the deceased”, as well as “age, gender, vertical social position, horizontal social position, personal identity, and the circumstantial social classification of the deceased at the time of death”<sup>43</sup>, and also notes that the studies drawn on in such analyses often focused on recording social organization rather than attending to beliefs about life and death<sup>44</sup>.

Bearing in mind some of the dimensions of funerary practice discussed above, it is time to discuss equivalent dimensions that can be detected in prehistoric European mortuary evidence.

*Transforming and commemorating the dead in later prehistoric Europe: a long-term, broad-brush perspective*

Recently, John Robb has reminded us of the importance of ‘big histories’ – long-term, large-scale discussions of the past – and has exemplified this with a collaborative study of the body in European prehistory and history<sup>45</sup>, and a solo investigation of European prehistoric art<sup>46</sup>. Inspired and emboldened by such approaches, what follows is a large-scale, broad-brush discussion of how different mortuary practices in European later prehistory from the Mesolithic to the Early Bronze Age transformed and commemorated the dead, and what this suggests about what was valued in reflecting on personhood at the time. The role of age and place in an expected life course will be considered alongside trends and diversity in treatments of the dead. This cannot hope to be a comprehensive discussion, but aims to highlight some of the key trends in burial practice and commemoration over the long term.

*Mesolithic*

Mesolithic mortuary practices seldom left archaeological deposits. Where remains have been recovered a very wide variety of practices have been noted, including

---

<sup>42</sup> Cfr. CROUCHER in press.

<sup>43</sup> CARR 1995, p. 152.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 193.

<sup>45</sup> ROBB, HARRIS 2013, which also masterfully distils and builds on much of what has been usefully said about personhood in European prehistory in the last twenty years or so.

<sup>46</sup> ROBB 2015a; cfr. ROBB 2015b; ROBB, PAUKETAT 2012.

exposure or disarticulation, cremation, the rare collection of severed heads<sup>47</sup> including examples that may have been displayed<sup>48</sup>, the placement of remains in caves<sup>49</sup>, burials at the edges of rivers<sup>50</sup>, perhaps small groups of burials<sup>51</sup>, and in Scandinavia and Karelia, the accumulation of larger cemeteries which may have been associated with settlement. Some Southern Scandinavian Ertebølle burials are extremely rich in material culture, and hint at a wide range of materials attached to the human body in life and after death: teeth from deer and other animals, the jaws of some small animals, claws, hooves, bird feet, beaks, and bills, probably furs and feathers. Some of these are relatively enduring media, which might potentially be retained across generations – tooth beads strung as necklaces or woven as appliqués onto garments and headdresses – and some of the material adornment of the body, the composition of personal identity, seems to come and go at different stages of life, although Nilsson Stutz<sup>52</sup> has raised important doubts about the published age-at-death and sex identification of some of these burials. Nonetheless, child burials not accompanying adults included no enduring grave goods, while a flint blade was frequently placed near the belly for adult men and beads occur in the largest quantities with adult women; older adults seem to be accompanied by antlers but not necessarily personal adornments or tools (but see caveat above). Gender and life course also seem to have been important to understandings of personhood and mortuary practices in the Danube Gorges. At Vlasac women seem to have been interred whole, while children and men were disarticulated and the latter are largely represented on site by skulls and long bones<sup>53</sup>. Some of the garments worn by those buried at Vlasac were adorned with tens of hard white *Cyprinidae* pharyngeal teeth<sup>54</sup>, and, aside from dress items worn by the dead, the skulls and antlers of red deer, aurochs skulls and horns, and some human skulls were associated with some burials of intact human bodies<sup>55</sup>. At Lepenski Vir, 41 infants were buried in pits seemingly cut through the floors of houses, all but one at the rear of the building. No infants were found anywhere else on site. These were almost all neo-natal infants, whose bodies were both kept ‘within the house’ and yet buried away from the light and heat of the fire where the living gathered<sup>56</sup>. This might relate to ideas about returning spirits, and keeping bodies within ancestral communities or ‘households’ (see below). As Robb<sup>57</sup> notes, Mesolithic sculpture is very rare, limited to just the site of Lepenski Vir in the Danube Gorges; these carved boulders depict facial features, sometimes arms, legs

<sup>47</sup> E.g. Offnet, Germany.

<sup>48</sup> E.g. two of those found at Kanaljorden, Sweden – HALLGREN 2011.

<sup>49</sup> In Britain, particularly in the ninth and eighth millennia: MEIKLEJOHN *ET AL.* 2011.

<sup>50</sup> SCHULTING 2013, pp. 31-32.

<sup>51</sup> Suggested by the so-far unique Greylake, Somerset: BRUNNING, FIRTH 2012.

<sup>52</sup> STUTZ 2003.

<sup>53</sup> BORIĆ *ET AL.* 2009.

<sup>54</sup> BORIĆ *ET AL.* 2009, p. 251.

<sup>55</sup> See ZIVALJEVIC 2015 for a recent summary and interpretation.

<sup>56</sup> STEFANOVIĆ, BORIĆ 2008.

<sup>57</sup> ROBB 2015a, p. 642.

and hands, and some have fish-like features (e.g. scales). They present ambiguous human-animal forms that may reflect on a process of transformation between bodies, including during and after death. They were placed near to specific burials. They do not record individualizing features of personal identity, but Boric<sup>58</sup> has suggested that they relate to different stages in a life course, celebrating different states of personhood: infancy, childhood, adulthood and old age. This is difficult to assess to a high degree of certainty given the small number of examples, but mortuary practices at these sites do seem to vary by age and sex with adult burials close to the rear of the hearths which were the focal points of these houses.

The overall effect of these, perhaps rare, Mesolithic mortuary practices was to situate the human dead in a complex world of certain animal species, and also within the landscapes where those animals were encountered<sup>59</sup>. Interestingly, particularly in light of later periods, the trappings of the hunt itself are not common among these grave goods: people were coated with the body parts of animals, or accompanied by them (whether crafted into tools or ornaments, or unmodified), not presented in the grave as killers of animals. Something similar can be said of the Mesolithic rock art of northern Scandinavia; elk and reindeer are commonly depicted but scenes of humans *hunting* these animals are only found in one area, Alta in northernmost Norway (Fuglestad, pers. comm.). Arguably, a relation of affinity was set up between humans and deer in particular<sup>60</sup>, and in southern Scandinavia the older members of society had perhaps divested themselves of many things associated with the activities of younger adult humans before death, leaving this affinity with deer paramount<sup>61</sup>.

Some of the dead in the southern Scandinavian burials were weighed down in their graves with heavy stones covering their legs, and something similar has been noted at Vlasac<sup>62</sup>, perhaps suggesting anxieties about keeping the dead in place. But interactions with the dead did not always end with burial. An island burial ground in a lake at Zvejnieki, Latvia, included many graves which were cut into previous burials, displacing the remains, often skulls<sup>63</sup>. A rather different practice is evident at Vlasac in the Danube Gorges. Here some cremated remains were dried bones at the time of cremation, and these seem to derive from inhumations that were burnt and reburied as a response to their disturbance during new burial activity<sup>64</sup>. The cremated remains were reburied in the grave cuts that had disturbed them, and joined in that grave by the inhumation for which the grave had been cut<sup>65</sup>. In these cases the dead were returned to, engaged with and further transformed in contrasting

---

<sup>58</sup> BORIC 2005.

<sup>59</sup> Cfr. BORIC 2002; FOWLER 2004, pp. 130-154; FOWLER 2008, p. 293; RADOVANOVIC 2000; cfr. SCHULTING 1996, p. 348 on different species of bone used to make pins buried with the dead at Tévéc and Hoëdic in Brittany.

<sup>60</sup> Cfr. CONNELLER 2004.

<sup>61</sup> Cfr. FOWLER 2004, p. 151.

<sup>62</sup> BORIC ET AL. 2009, p. 273.

<sup>63</sup> STUTZ ET AL. 2013: this site has also yielded evidence for heavily decorated bodies, covered in ochre and in some cases provided with clay face masks: funerary displays and processes of wrapping and burying the dead were elaborate.

<sup>64</sup> BORIC ET AL. 2009.

<sup>65</sup> *Ibid.*

ways, but there was clearly some concern with how to engage with the dead, who had often been adorned with beads and covered with ochre and sometimes bound in place with wrappings or weights. This treatment did not preserve the integrity of an individualized body once disturbed, and such cases ended with the association of the ‘long dead’ with a recently deceased body.

Arguably, important features in the ethos of the Mesolithic funerary sphere were the proper situation of human beings in relation to one another, to animals and to places in the landscape. Not everyone achieved the same range or kind of relations with such animals and places, and this was often reiterated in their mortuary transformations although in some cases young children were provided with objects associated with activities and identities that may have been expected of them in later life (e.g. the infant in Grave 8 at Vedbaek Bøggbakken). Some of the dead were heavily adorned, wrapped, and covered in bright ochre before the graves were filled. There was perhaps a concern with relating with the ancestral dead at some ‘persistent places’ with the densest patterns of re-use (possibly related to longer periods of habitation in such places). Of course, these burial grounds are exceptional, not typical, for the Mesolithic; most people in most places were probably dissolved after death, left to the elements, disarticulated, or cremated without burying the remains. The detail of these funerary sequences have not been preserved, but that dissolution of the dead into a place or zone of the landscape may have been a significant part of their transformation, and related to the selective process of remembering and forgetting different people in different ways.

### *Neolithic*

In most parts of Europe the Neolithic period saw enormous changes in how the dead were transformed, increasing the range of diversity in mortuary practices within each region. Yet there are some broad, large-scale patterns. In contrast with Mesolithic burials, which were predominantly extended, lying on their back, Neolithic burials were predominantly buried on one side in a flexed position (commonly referred to in English, somewhat inaccurately, as crouched). For instance, Linderbandkeramik (LBK) cemeteries consisted of burials commonly placed in a flexed position on their left positioned east-west – although cemetery burial was by no means the only or necessarily most usual mortuary treatment<sup>66</sup>. Importantly, body position does not seem to have been differentiated by sex so much as according to local distinctions between neighbouring groups<sup>67</sup>. As explored below, child burials were sometimes oriented against the local norm too<sup>68</sup>. Such formally-positioned burials were commonly grouped into cemeteries from the Carpathian Basin to central Europe from the mid sixth millennium, and many burials found at LBK settlements follow the same principles, although LBK communities treated their dead in other ways

<sup>66</sup> HOFMANN 2009; VEIT 1992.

<sup>67</sup> BICKLE, FIBIGER 2014, p. 217.

<sup>68</sup> *Ibid.*

too, particularly away from settlements and cemeteries. Ochre was sometimes used in LBK burials, regardless of whether they were from cemeteries or settlement contexts<sup>69</sup>. Neolithic bodily ornaments were noticeably apportioned to specific parts of the upper body, particularly among those communities practicing flexed burial<sup>70</sup>. Some LBK *spondylus* shell arm-rings were probably hard or even impossible to remove without breaking, having been worn so long that the body had grown around them; perhaps people ‘grew into’ the identities that were expected of them<sup>71</sup>. Such shell goods were imported to central Europe from the Aegean or Adriatic, although local, fresh-water, or Atlantic animal shells were also sometimes used alongside *spondylus* in some regions<sup>72</sup>. At Aiterhofen, adult males wore *spondylus* shell ornaments, and were buried with axes and/or arrowheads, but older adult males were less likely to be buried with such things and more likely to wear ornaments made of more local shells<sup>73</sup>. Some cemeteries show signs of clustered graves sharing certain types of artefacts, perhaps related to moieties within the group<sup>74</sup>. Overall, patterns within LBK burial grounds suggest idealized presentations of the dead, almost stereotypical rather than highly idiosyncratic, although these ideals can be situated within a life sequence or process, and there were opportunities for some people (e.g. older men and women) in some areas to adorn their bodies in more idiosyncratic ways<sup>75</sup>. Arguably, personhood was understood strongly in relation to age, although other factors were clearly important<sup>76</sup>.

Regional exceptions to flexed burial arguably serve to highlight this as a distinct trend in burial practice, and suggest its deliberate local rejection in those cases<sup>77</sup>. Extended burials were favoured by some geographically disparate communities that practiced farming yet accentuated identities related to hunting through the inclusion of body parts from wild animals as grave goods<sup>78</sup>. In some cases these suggest gender and age was associated with different animal species, such as boar tusks and jaws with adult males compared with deer teeth with women and children in parts of south-east Europe<sup>79</sup>. In the burial grounds of the mid to late fifth millennium Paris Basin adult males were associated with arrowheads and the bones of wild animals and women with various kinds of tools, while children and adults were both afforded with ceramics and stone or shell ornaments<sup>80</sup>. Children were sometimes buried with

---

<sup>69</sup> VEIT 1992, p. 121.

<sup>70</sup> BORIC 2015; HOFMANN, ORSCHIEDT 2015, p. 989.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 991.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 990.

<sup>73</sup> HOFMANN 2009.

<sup>74</sup> HOFMANN 2015, p. 466.

<sup>75</sup> HOFMANN 2009; HOFMANN, ORSCHIEDT 2015, pp. 990-991.

<sup>76</sup> HOFMANN 2015.

<sup>77</sup> BORIC 2015, pp. 935, 937, 942, 945; cfr. FOWLER, SCARRE 2015, p. 1026.

<sup>78</sup> E.g. fifth millennium Lengyel, Tisza, and Paris Basin communities; *ibid.*

<sup>79</sup> BORIC 2015, p. 946.

<sup>80</sup> THOMAS *ET AL.* 2011, 782.

arrowheads (and presumably bows) that they probably could not have used in life<sup>81</sup>, underlining the way that an ideal in personal conduct and ability might be projected onto the dead and in the process transform their place in the narrative sequence of an expected life course. Infants do not seem to have been buried in the same locations as these adults and older children<sup>82</sup>. It appears there were several different sixth and fifth millennium networks among which people shared certain ritual practices (including burial practices) which involved specific ways of valuing practical activities such as hunting, clearing land, building, or farming, and among which different kinds of personal ornaments were current. Sometimes these areas of life were highlighted by tools related to these activities (and tools such as adzes or axes could clearly double up as weapons: Fibiger<sup>83</sup> convincingly calls them ‘weapon-tools’), sometimes body ornaments derived from specific animal species. In some cases the choice of grave goods seems to relate closely to dominant subsistence activities and other routine practices, in other cases they may accentuate activities that were probably rarer. It is notable that, unlike in the Mesolithic, hunting is a prevalent theme in rock art from the fifth millennium and for millennia afterwards in several parts of Europe<sup>84</sup>, visually celebrating certain practices for certain people. Fighting with bows and arrows is occasionally pictured in some of the southern Iberian, Levantine, art<sup>85</sup>, and fighting with axes or adzes is also attested by injuries on the buried dead in some regions (see below); but even if a warrior identity became significant in southern Iberia local mortuary practices do not seem to commemorate the burial sites of specific individuals (e.g. there are no carved grave markers showing armed persons).

There are fewer child burials than adults in LBK cemeteries, and the finds of more children than adults in settlement contexts does not balance that out sufficiently to produce a complete picture of mortuary differentiation<sup>86</sup>. There was significant diversity in how to treat children after death. However, children under the age of eight were buried close along the outside walls of houses at three sites<sup>87</sup>, at the least, and this suggests that one of the social variables in mortuary practice – and in the attainment of stages in personhood through the life course – was age-at-death. At Menneville, one of these sites, the children (all aged 3-7) buried along the southern ‘rear’ sides of the houses (i.e. not the long wall where the doorways were located) were buried in accordance with the normal body positioning for adults and similar grave goods. As with the burial of infants at Lepenski Vir (above), there may be a case for considering a sense of personhood involving a cyclical movement of spirits between the living world and an ancestral community: in ethnographic studies that attest to this

---

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 783.

<sup>82</sup> *Ibid.*

<sup>83</sup> FIBIGER 2014.

<sup>84</sup> ROBB 2015b, p. 980; ROBB 2015a, p. 647.

<sup>85</sup> LÓPEZ-MONTALVO 2015.

<sup>86</sup> VEIT 1992, p. 121.

<sup>87</sup> *Ibid.*, pp. 121-123.

way of thinking, children and the very elderly are closest to such ancestors<sup>88</sup>. Beng children have to be pampered, repeatedly bathed and carefully protected, enticed to stay among the living and not return quickly to the land of the ancestors where they came from: if they do die in infancy they are buried in ‘muddy patch’ behind the family house<sup>89</sup>. It is not clear whether the houses at Menneville were occupied, or had become decaying memorials to the past at the time when these children were buried, but the association with the rear of the ‘house’ is arguably similar in each scenario. Yet the disturbed or disarticulated remains of children of a similar age were also buried in enclosure ditches to the north of the site during elaborate performances that seem in some cases to have also involved the sacrifice, dismemberment and burial of animal<sup>90</sup>. The youngest and the eldest were perhaps treated more diversely than adults in ‘the prime of life’ who were perhaps subject to more monitoring of their conduct, and fulfilling rather standard expected roles. That is not to say that there was no diversity in adult identities, but that cemetery membership required a certain conformity. In a study of childhood in the LBK, Penny Bickle and Linda Fibiger<sup>91</sup> identify cases of burials of younger children with miniature artefacts: toys and guides to idealized activities in later life perhaps in some cases made by the children themselves as they practiced adult skills<sup>92</sup>. They also identify a distinct category of ‘middle childhood’ for children of a biological age around 7 to 12, based partly on appeal to anthropological parallels. LBK children who died in middle childhood were far more likely, they found, to be buried and to be accompanied by large numbers of grave goods than younger children; and the older they were the more likely children/juveniles were to be buried in a similar body position and orientation to local adults. Children aged 8-12 had a higher incidence of head trauma, and Fibiger<sup>93</sup> has identified a high number of cases where wounds were inflicted by taller adversaries, puncturing the top of the head. Based on the high proportion of these unhealed injuries that occur in settlement burials, rather than cemetery burials, she suggests violent death may be a criterion for selecting this burial location<sup>94</sup>; and found that these trauma rates were comparable with Neolithic adults<sup>95</sup>. Childhood also frequently involved times of nutritional stress. As in any period, living to adulthood was not assured, and some LBK mortuary practice seems to have acted as an arena for dwelling on the attainment of adulthood. For at least some ‘middle childhood’ children, the attainment of adulthood may have involved undertaking and/or experiencing violent acts.

Not all mortuary practices are normative, even when we take normativity to be plural (i.e. that it is normal to treat the dead differently by age-at-death, sex, by attainment of

<sup>88</sup> E.g. RICHARDS 1996, pp. 182-183; GOTTLIEB 2004, p. 227.

<sup>89</sup> GOTTLIEB 2004, p. 90.

<sup>90</sup> HACHEM *ET AL.* 1998.

<sup>91</sup> BICKLE, FIBIGER 2014.

<sup>92</sup> *Ibid.*, pp. 213-214.

<sup>93</sup> FIBIGER 2014, p. 135.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 139.

certain social relations or statuses, as I am suggesting here was frequently the case in European later prehistory), and funerary rites of passage are not extended to all. Some LBK mass burials have also been interpreted as evidence of ‘difficult deaths’ and/or those killed and excluded from normative practice by their killers<sup>96</sup>. The bodies heaped into a mass grave at Talheim – some with cranial wounds caused by adze-blades – is interpreted as remains of a massacre; perhaps the perpetrators wished it forgotten. Around the time the LBK cultural world began to become more fragmented a village at Asparn seems to have been raided, and the slain dead left unburied<sup>97</sup>, and a further mass grave with severely beaten and murdered victims has recently been identified at Schöneck-Kilianstädten<sup>98</sup>. At the latter two sites adult women were absent, and their capture by aggressors has been postulated<sup>99</sup>. The extensive processing of an enormous number of corpses (over 500), the mass deposition of jumbled and broken bones, and production of bowls out of crania at Herxheim has controversially been interpreted as the product of a hostile, predatory, even cannibalistic community preying on their neighbours at a time of regional upheaval as the LBK came to an end<sup>100</sup>, but there is no sign of lethal trauma on the skeletal remains and on this basis and others<sup>101</sup> that interpretation has been rejected: rather, the site was the locus of extreme performances of mortuary processing<sup>102</sup>. We could suggest that more usual LBK mortuary practices were core arenas in the negotiation of value-systems, and the negotiation of personal identity for the deceased, for mourners, and for the wider community. We could also suggest that the selection of each mortuary practice was often connected to the extent to which the deceased had displayed proper conduct with respect to their time of life, gender, and their expected responsibilities; unusual treatments of the dead could be understood as meaningfully diverging from this and (perhaps deliberately) denying the dead a proper funerary transformation.

The late fifth and early fourth millennium saw the spread of new technologies for transforming and commemorating the dead across large areas of northern Europe: megalithic and wooden chambered tombs. Robb<sup>103</sup> sets megalithic tombs in the context of a larger-scale investment in sizeable slabs of stone as media for commemorating the dead. This use of stone is often interpreted in terms of visible and enduring acknowledgement of deceased human ancestors<sup>104</sup>. This may be so, but the role of wood in monument building should not be overlooked in the earlier Neolithic (e.g. wooden tombs; wooden facades to tombs or long barrows; wooden posts at Scottish cursus monuments) and does not at this time appear to be deliberately

<sup>96</sup> HOFMANN, ORSCHIEDT 2015, p. 994.

<sup>97</sup> HOFMANN, ORSCHIEDT 2015, p. 994.

<sup>98</sup> MEYER *ET AL.* 2015.

<sup>99</sup> *Ibid.*

<sup>100</sup> E.g. BOULESTIN *ET AL.* 2009.

<sup>101</sup> E.g. ORSCHEIDT, HAIDLE 2012.

<sup>102</sup> *Ibid.*; TURCK *ET AL.* 2012, p. 152.

<sup>103</sup> ROBB 2015b, p. 981.

<sup>104</sup> Most comprehensively argued in a later Neolithic and Early Bronze Age context by PARKER PEARSON, RAMILISONINA 1998.



contrasted with stone. Rather, the creation of wood or stone chambers seems to have been largely equivalent in some centuries, and in some cases stone chambers were built over wooden features. There were important variations in the treatment of the dead prior to, during and after ‘burial’ in tombs: some were buried collectively in a single event and sealed under a mound, some tombs saw the successive introduction of bodies over time, in some cases bodies were exposed and disarticulated before placement in a tomb, in other cases they were introduced intact; in some cases bones were manipulated and moved around or even removed from tombs, in other cases they were not even if they may have been disturbed by later activity<sup>105</sup>. Some were cremated, many were not, and while cremation was common in some regions (e.g. north and east Ireland), this was only partly a matter of local variation. In the British Isles, mortuary treatments seem to have varied from site to site and often within a site. Although there is good evidence for the placement of previously exposed or deliberately defleshed bones in some tombs, and the deliberate disruption of skeletons and stacking of bones in others, it seems increasingly likely that in other cases in northern Europe bodies were placed in chambers intact, perhaps in a flexed position and in some cases even a crouched position (i.e. sitting upright)<sup>106</sup>. In mid to late Neolithic Ireland there is some indication of different treatment of children and adults<sup>107</sup>, but children have been found at chambered tombs and where reasonable quality data exists in Britain it suggests that the population of those interred in tombs is about equivalent to the expected mortality profile for an entire community<sup>108</sup>. While the proportion of ‘sub-adults’ and adults buried suggests no exclusion of children, there is some question about whether infants were excluded<sup>109</sup>. The presence of pig phalanges at Swedish passage grave Frälsegården has been interpreted as derived from animal skins keeping the bodies of the dead in their seated position<sup>110</sup>. If correct, the symbolism of wrapping in an animal skin may suggest membership of a category of beings, rather than an act commemorating the individuality of the dead.

At least in some cases, then, funerals at tombs may have acknowledged the passing of a single deceased person during the early stages of the mortuary process, potentially celebrating their achievements and character; but the ultimate fate of such a person was to join an ancestral community and there is little evidence that funerary treatments were particularly individualized. Indeed, ancestral veneration is commonly inferred as a key feature of Neolithic chambered tombs<sup>111</sup>. This might be objected to on the grounds that some tombs were only used for short periods<sup>112</sup>, or

<sup>105</sup> BECKETT 2011; FOWLER 2010b; FOWLER, SCARRE 2015; SJÖGREN 2015; SMITH, BRICKLEY 2009; BAYLISS, WHITTLE 2007.

<sup>106</sup> *Ibid.*; HARRIS *ET AL.* 2013; LAWRENCE 2012; SJÖGREN 2015; BAYLISS, WHITTLE 2007.

<sup>107</sup> FOWLER, SCARRE 2015, p. 1029.

<sup>108</sup> LAWRENCE 2012; SMITH, BRICKLEY 2009, pp. 88-89.

<sup>109</sup> *Ibid.*

<sup>110</sup> AHLSTRÖM 2009, cited in SJÖGREN 2015, p. 1010.

<sup>111</sup> E.g. BARRETT 1988.

<sup>112</sup> E.g. West Kennet: BAYLISS *ET AL.* 2007.

that children as well as adults were present within these monuments<sup>113</sup>. However, it is possible that specific ancestors might be venerated for a short period of historical time, and that children were sometimes buried along with their ancestors in an attempt to convert a ‘bad death’ (something akin to what was observed in the Taiwanese example above); or that certain children were conceptually close to the ancestors, commended to the care of the ancestors, or included for various other reasons which do not negate the possibility of the existence of ancestors<sup>114</sup>.

Where objects have been recovered from chambered tombs in Britain and Ireland these generally tend to be quotidian things: pots, scrapers, knives and bone pins. Axeheads are not found in these contexts, although maceheads and other enigmatic objects have been found in the heavily-decorated Irish passage graves. Objects personal to the deceased may have entered the tomb with them in some cases, then, but these were by and large not symbols of rank or prestigious goods. Rather they were pots and everyday tools, and seem most abundant in tombs that seem to have been built in periods of increased sedentism, such as early Neolithic court tombs in eastern and northern Ireland<sup>115</sup>. The long-held view of Neolithic tombs as houses for the dead still has much merit, and I have suggested elsewhere that human bodies were thought of as vessels, like pots and tombs (and, we could add, houses); after death these vessels broke down and their substances leached out, while the enduring vessels of the tombs remained, holding and even dispensing such ancestral substances<sup>116</sup>. Tomb building might perhaps have been a matter of local pride and competition, and perhaps funerals were too, but this does not seem to have been played out by putting overtly prestigious objects in tombs. Any show of prestige in building or using tombs may have been intended to demonstrate worth with respect to such ancestors. Any valuable things owned by the dead or associated with them may have been retained by the living to commemorate the dead, but the passing on of an axehead, say, might have taken place in the context of communal or lineage property or intimate commemoration by a close relative.

The use of tombs was also only one context for mortuary practice in the earlier Neolithic of northern Europe and there were numerous others, both monumental and otherwise<sup>117</sup>. In later Neolithic and Early Bronze Age Britain the dead may have been commemorated in standing stones, and timber or stone circles, but these are only potentially anthropomorphic at a most generic level, and their reference to decaying houses and other media has also been noted<sup>118</sup>. Stones were predominantly assembled into groups, and particularly circles, but equivalent circles were also crafted in wood and shaped from earth ditches and banks. In southern Scandinavia TRB ‘flat grave’ cemeteries were an alternative to contemporary megalithic structures; some cemeteries

<sup>113</sup> WATERMAN, THOMAS 2011, p. 167.

<sup>114</sup> Cfr. WATERMAN, THOMAS 2011, pp. 175-177.

<sup>115</sup> HERITY 1987.

<sup>116</sup> FOWLER 2004b; 2008; 2010b; cfr. HARRIS under review.

<sup>117</sup> E.g. caves: see DOWD 2008; LEACH 2008. See FOWLER 2010b; FOWLER, SCARRE 2015 for summaries.

<sup>118</sup> E.g. THOMAS 2010.

were dedicated to children, and age again seems to be an important concern, but burial patterning within cemeteries does not seem to have differentiated along sex or age lines<sup>119</sup>. In Britain isolated single burial cropped up periodically during the Neolithic, and several such burials in the late fourth to early third millennium were adult males accompanied by goods, including boar tusks, axes and arrowheads<sup>120</sup>. Cremation seems to have predominated in Britain during the late fourth and third millennium, and some small cemeteries of burials of cremated remains became the focus for monuments at this time, and the same locations were sometimes circumscribed by later circular monuments such as henges or palisade enclosures<sup>121</sup>. Single grave burials among third millennium Baltic Pitted Ware-using fisher-forager communities were extended on their backs, and new graves frequently cut across the heads of existing ones<sup>122</sup>. The skulls of those earlier burials were removed in the process, and these may perhaps have been retained to commemorate the dead. There are some interesting parallels in how these pottery-using hunting and fishing communities went back into the graves of their dead and much earlier Mesolithic practices a little further up the Baltic coast<sup>123</sup>. Fahlander<sup>124</sup> has suggested that the ‘grave goods’ at the Pitted Ware cemetery at Ajvide may derive from mourners leaving something of their own in the grave, telling us more about the group present at the funeral than the deceased. It is also noticeable that these hunter-fishers did not observe the strict demarcation of age and sex in grave positioning and accompaniments seen in contemporary neighbouring agricultural SGC and BAC communities<sup>125</sup>, which reinforces the idea that personhood was not presented stereotypically by age at death and sex here compared with further south and west. Nonetheless, the objects placed in Pitted Ware graves tell us about the things that mattered in people’s daily lives, that were intimate to them and part of their ethos of personal conduct.

New, Neolithic and Chalcolithic material constructions such as megalithic chambers, standing stones and stelae may in many cases have acted to stabilize, or ‘petrify’, concepts of the body, personhood and community<sup>126</sup>, then, although the use of these was varied and geographically and sometimes chronologically patchy. While a similar role has long been posited for northern European tombs as for central and southern European houses in the Neolithic – the focal architecture of the community, the locus of ancestry – the increasing use of stone in the late fifth and fourth millennium in the north stands in contrast with the more ephemeral media of anthropomorphic representation that had by this time been central to many successive generations of communities in southeast Europe; small, portable clay objects, fragile things used along with models

---

<sup>119</sup> SJÖGREN 2015.

<sup>120</sup> LOVEDAY, BARCLAY 2010, p. 123.

<sup>121</sup> E.g. Forteviot, Scotland: NOBLE, BROPHY 2011.

<sup>122</sup> SJÖGREN 2015, p. 1014.

<sup>123</sup> See above.

<sup>124</sup> FAHLANDER 2013.

<sup>125</sup> SJÖGREN 2015, p. 1014; see below.

<sup>126</sup> ROBB 2009.

of houses, furniture, animals, food, and so on in household contexts, and seemingly disposed of without ceremony when broken. As Robb<sup>127</sup> has argued, the diversity and heterogeneity in Italian Neolithic clay figurines, for instance, contrasts with the almost life-size enduring stone slabs of the northern Italian statue-stelae from later centuries. Despite the clear differences between presentations of personhood in such small figurines and imposing stelae, and the clearer association between the latter and funerary contexts, neither of these technologies seem to have commemorated something akin to the ‘image’, name or individuality of specific persons. It is possible that *some* Neolithic anthropomorphic figures from southeast Europe were effigies intended to commemorate the dead at household ancestral shrines, possibly focussed on ovens and storerooms. But the features of the figures often seem generic rather than individualizing, often emphasizing the trunk, legs and arms but not detailing the face, hands or feet – if even portraying these at all. Heads were often mask-like, schematic and heavily stylized. Some figurines also accompanied the dead, and therefore these ones seem unlikely to be effigies of the deceased. If some Neolithic and Eneolithic figurines did commemorate the dead – which is by no means established – then the dead were again presented as somewhat stereotypical figures.

Overall, Neolithic mortuary practices often, but not always, accentuated membership of a local community of the dead. The treatment of the dead was more varied in some periods and regions, and at some sites, than others. While there are some cases when certain dead individuals seem to have been treated differently to others (e.g. accorded single burial in a tomb of their own and with personal ornaments and other artefacts), this was relatively rare.

#### *Late Neolithic - Chalcolithic into Early Bronze Age*

Idealized gendered identities seem to have become increasingly wrapped into the funerary transformation and commemoration of the dead during the Chalcolithic across Europe. As with the Neolithic, the Chalcolithic can be best understood as a way of living, a bundle of social technologies, practices, and ideas which was not the same in all times and places, but self-similar enough to be recognized as significantly different to what had gone before. Making personal adornments or tools out of copper or gold is a defining element, but actually there is a case for describing what is really important as a changing relationship between bodies, things and identities and tracing that even in communities that did not practice metalworking. The earliest iteration of this relationship was in the south-east of Europe in the mid fifth millennium, but it is apparent in Central Europe in later fourth millennium communities noted for their use of Globular Amphora and Corded Ware pottery. All of these communities, and also the early third millennium Single Grave/Battleaxe cultures of north-eastern Europe, are noted for their increasingly formalized burial practices involving strong sexual differentiation: these burials are heavily defined by the things in their graves

---

<sup>127</sup> ROBB 2009.

and the orientation and positioning of the corpse. The defining role of dress and objects is notable from the earliest foreshadowing of the Chalcolithic at Varna where some graves are replete with masks and artefacts even when no body was buried there<sup>128</sup>. In this context the Varna ‘cenotaphs’ can be understood without the body of a dead person: grave 5, for instance, contained a bone anthropomorphic figurine covered by around 2000 dentalium beads and other artefacts, while objects in grave 4 were partly placed where they would ornament a body were one present and partly stand in for body parts (a pot for the head, axes for shoulders). The emphasis on tools, weapons, ornaments, masks and ceramic containers in such burials stands in contrast with the Mesolithic southern Scandinavian burials discussed earlier: even though some of the Mesolithic burials were clearly dressed (one at Zvejnieki also had a clay mask) and provided with objects it was animal body parts that adorned the dead. At Varna manufactured objects replicated animal bodies or body parts – such as the two gold bull pendants made from embossed gold plate, thirty sets of gold bull or sheep horns, and what has been interpreted as a gold sheep’s astragalus all from cenotaph grave 36 – accumulating represented rather than real animals<sup>129</sup>. Substantial tools – adzes, axes, maceheads, sickles – were associated with many adult male burials from the mid fifth millennium in southeast Europe; Boric<sup>130</sup> has pointed out the importance of many of these tools for agricultural production and skilled labour: ‘harvesting, wood-working and warring’.

None of this was new in itself (e.g. there are similarities with earlier burials here and in the LBK regions) but the formalization of a consistent relation between body position, grave goods, and biological sex was more pronounced than before. Stone statue-stelae clearly exhibited gender differentiation in the choice of details: men shown with bronze daggers, belts, sometimes bows; breasts and necklaces denoting female bodies<sup>131</sup>. These may or may not have been erected to commemorate particular persons in life or after death, but, as noted above, do not seem highly individualized; a few were incorporated in the construction of later megalithic tombs<sup>132</sup>. In most regions Chalcolithic burials were positioned on their sides with an opposition in two dimensions of the body positions of men and women. This opposition was still unified by a further dimension, usually the direction that both men and women faced. For instance, Corded Ware burials were oriented east to west and the body always faced south even though men were buried on their right with their head to the west, and women on their left with their head to the east<sup>133</sup>. Bell Beaker burials in the same region shifted the positions to north-south, with men on their left and heads

---

<sup>128</sup> GIMBUTAS 1977.

<sup>129</sup> CHAPMAN 1996; 2000. Another notable feature of these graves is the distribution of objects in distinct fills to the grave, suggesting staggered events of funerary commemoration for the deceased.

<sup>130</sup> BORIC 2015, p. 946.

<sup>131</sup> ROBB 2009; HARRIS, HOFMANN 2014.

<sup>132</sup> E.g. at Sion.

<sup>133</sup> TUREK, ČERNÝ 2001.

to the north and women on their right and heads to the south, but both faced east<sup>134</sup>. The bodies of women buried with Corded Ware were often adorned with necklaces made from the perforated teeth of carnivorous or omnivorous animals (wolves, dogs, wild cat, fox), copper head-ornaments and pottery, while men's graves included fewer beads and weapon-tools like axe-hammers as well as ceramics. Other than potentially pottery, there seems to be a lack of reference to agricultural practice. Different orientations of the dead and even choices of grave goods were practiced in northern Europe too, and in each case where sexual differentiation was marked the opposition occurred within a shared principle as to where the dead should face. For instance, east-west burials predominated with early Beaker burials in northern Britain, while north-south burial predominated in southern Britain. Across the areas of Europe where such practices were adopted artefacts were arranged *around* the body in the grave, not just worn by the dead, in consistent ways and sometimes in significant quantities. Sometimes these formed 'kits' related to specific tasks or practices, most notably archery kits and knives perhaps associated with hunting, defending the grazing herds of animals these communities seem to have relied on, or offensive combat<sup>135</sup>. Boar's tusks are also known from central European Bell Beaker graves and a few similar graves in southern Britain<sup>136</sup>. Chapman<sup>137</sup> has argued that sexual differentiation in south-east European grave goods suggests women and men held different tasks and spheres of interaction concluding 'almost all archaeologists accept the [Chalcolithic] male assumption that copper symbolic tools are important for symbolising status, thereby conveniently ignoring the opposite view of Copper Age women'. While certain groups of men and women might have invested in divergent value systems, these nonetheless repeatedly drew on restricted kinds of objects and accentuated gender and age. It may be that the new Bell Beaker burial practices in some areas were particularly adopted for the burials of men: this has long been suggested for the early Beaker burials in Britain, for instance, although the high number of antiquarian excavations and analyses make firm conclusions about this problematic. This might also extend to boys: Turek & Černý<sup>138</sup> note that the ratio of children buried with 'male' versus 'female' grave goods in central Europe was about even in Corded Ware burials, but about 75%, 'male', to 25%, 'female', in Bell Beaker burials. The incidence of child burials accorded grave goods that only adults could have used is important in both these periods: this includes boys under the age of 8 buried with stone bracers, bow-shaped pendants and arrowheads<sup>139</sup>. These again suggest that idealized identities were important, and potentially achievable *after* death: such funerals were perhaps involved in transforming 'bad' into 'good deaths'.

---

<sup>134</sup> *Ibid.*

<sup>135</sup> E.g. in east central Europe: HEYD 2007.

<sup>136</sup> FITZPATRICK 2011.

<sup>137</sup> CHAPMAN 1996, p. 234.

<sup>138</sup> TUREK, ČERNÝ 2001.

<sup>139</sup> HEYD 2007, pp. 352-357.

Overall, this suggests stereotypy in the way the dead achieve personhood<sup>140</sup>, as men or women who lived proper lives, perhaps with an increasing ‘distance’ between male and female identities and a formalizing of the character of male and female identities and activities. Harris *ET AL.*<sup>141</sup> therefore interpret this period as a watershed in personhood, a ‘change to a form of personhood in which the values and relations composing the person reference an identity held constant across different settings’. This neatly sums up one way that personhood had changed by the end of the Neolithic, although in other ways change was less evident, less enduring or less uniform. At a general level personhood was arguably still just as dependent on acting in ways deemed appropriate for one’s place in a lived process or life course. And while the spread of, say, Bell Beaker pottery and other associated kinds of artefacts and practices (notably working with copper and gold) can be seen on one hand as a single phenomenon, there were also clear regional variations in burial practices, not all of which suggest such a concern with gender differentiation or presenting a single body with a fixed identity in a funerary context<sup>142</sup>. For instance, collective burials were more common than single burial in northern France while chambered tombs were reused in the south, while in Ireland burial with Beakers was rare and did not involved the crouched position characteristic of burial in Britain.

The way one burial related to others was another important dimension which also varied regionally and changed during the later third and early second millennium, suggesting that the way kinship as well as gender was articulated in funerary activity was changing. Early Beaker burials in northern Britain were generally isolated, sometimes clustering into groups of two or even three. Garwood<sup>143</sup> has identified how small numbers of single Beaker burials in southern England formed lines or lineages spaced over hundreds of metres or even several kilometres. By contrast Bell Beaker cemeteries in Central Europe could be quite large. By 2100 BC in Britain burials more frequently clustered into groups united by round barrows or similar circular monuments. There also seems to be less concern with gender and age categories in these burials which aggregate into cemeteries, and more concern with developing connections between different burials at those cemeteries<sup>144</sup>. Child burials became more evident after 2100 BC, and some burial grounds were ostensibly reserved specifically for children<sup>145</sup>. Perhaps communities of the dead were differentiated in a variety of ways, then, including as places where the dead would join others of a similar stage in the life course. More generally, the creation of barrows incorporating groups of burials was part of a wide trend across large areas of Europe, even if

---

<sup>140</sup> Cfr. THOMAS 1991.

<sup>141</sup> HARRIS *ET AL.* 2013, p. 93.

<sup>142</sup> FOWLER 2013, pp. 71-72; HEYD 2007; SARAUW 2007, pp. 71-72; VANDER LINDEN 2015, pp. 610-611.

<sup>143</sup> Garwood 2012.

<sup>144</sup> WILKIN 2013, p. 239; FOWLER, WILKIN in press.

<sup>145</sup> *Ibid.*

burial practices at barrows varied. Heyd<sup>146</sup>, Kristiansen<sup>147</sup>, and others have suggested a shift in kinship structures at this time, and it seems that lineage or a broader sense of community and ancestry was brought to the fore in different ways in different kinds of burial grounds<sup>148</sup>. In Britain at least, if lineage was traced at cemeteries it seems unlikely everyone who would have been part of the same descent group was accorded burial in the same cemetery given the low number of burials in each phase of activity at each site; attaining this membership was again selective. While there is occasional evidence that graves were marked with posts there is little else to suggest the commemoration of specific individuals, and the growth of communities of the dead points towards the greater significance of kin and community relations in reckoning the personhood of the dead. As explored below, some personal ornaments passed from generation to generation before eventually buried with someone, potentially chaining the living and the dead across generations.

There was also important diversity and change in the later third and early second millennium across northern Europe in the degree of gendered distinction and also in what was included in the ethos of personal conduct that was performed and materialized in the deposition of grave goods. For instance, while early Beaker burials in northern Britain (c. 2500-2200 BC) exhibit a clear distinction between male and female body positioning<sup>149</sup>, burials with later Beakers, Food Vessel pottery, daggers, or no surviving media after c. 2200 BC are much more varied in their orientation. Early Beaker burials in Britain were sometimes notably rich in grave goods which were used in specific tasks such as crafting and hunting (e.g. the Amesbury ‘archer’, the burial of which Fitzpatrick<sup>150</sup> interprets as both encapsulating an ideal and relating to the lived experience of the deceased), and Fokkens<sup>151</sup> interpretation of these burials as ‘constructed ancestral identities’, in which what were effectively ‘new’ ancestors were expected to emblemize the valued skills of a community, is a useful one. But such complex kits of grave goods were far rarer in the burials of following centuries in many areas, such as the northeast of England. In this region between c. 2300 and 2000 BC there were distinct choices in what to bury with the dead – usually only one or two enduring objects, such as a bronze dagger, a flint knife, a jet necklace, or a certain type of Beaker or a Food Vessel – which go with certain orientations of burials, and decisions about whether or not other burials would later be placed with this one<sup>152</sup>. Burial with weapons conveys a rather different ethos to burials with other media, for instance, although it is important to question the interpretation of daggers and knives as simply weapons. Dagger burials are known from northern Britain, often associated

---

<sup>146</sup> HEYD 2007.

<sup>147</sup> KRISTIANSEN 2015.

<sup>148</sup> E.g. lines of graves; groups of graves; circular barrows; groups of barrows in lines or otherwise.

<sup>149</sup> Males with heads to east, lying on their left, facing south; females with their heads to the west, lying on their right and facing south: SHEPHERD 2012.

<sup>150</sup> FITZPATRICK 2011, p. 226.

<sup>151</sup> FOKKENS 2012, p. 123.

<sup>152</sup> FOWLER 2013; 2015; FOWLER, WILKIN in press.



with ‘isolated’ burials rather than cemeteries, and there are notable ‘rich’ or ‘complex’ burials of adult men with such objects<sup>153</sup>. But 81% of all Early Bronze Age burials with daggers come from the Wessex region<sup>154</sup>, and communities in other regions may have subscribed to other ethos, or celebrated diverse kinds of persons associated with different activities. Arrowheads and any other archery kit were comparatively rare in the Early Bronze Age burials of northeast England, suggesting that fighting or hunting were not aspects of identity celebrated with reference to the bodies of the dead<sup>155</sup>. Pots were by far the most common grave goods here, and I have suggested that pots and knives may have been associated with food preparation and consumption, accentuating conviviality in the mortuary context while pots had a metaphorical affinity with the human body<sup>156</sup>. By contrast, bronze axes were almost never placed in graves. Such objects may have been kept by the living, melted down and recycled into the ‘next generation’ of objects, or buried elsewhere. Burying such things in life or after death might have placed ‘pieces of persons’ in specific places. Cowie<sup>157</sup> identifies a series of deliberate placements of flat axes at prominent landscape locations, including rock outcrops, which may also have been cosmological and socio-political boundaries, while a study of bronze objects from later in the Bronze Age illustrated these are most commonly recovered at rock outcrops and near springs and along watercourses<sup>158</sup>. Curated or heirloom objects have occasionally also been detected in EBA graves, including a boar tusk from Raunds, Irthlingborough, Northamptonshire<sup>159</sup> (not here indicative of personal prowess in hunting), specific types of bronze daggers or knives, and especially the pommels of knives and daggers<sup>160</sup>, and beads or necklaces. Such things may have commemorated *other* deceased persons during the life of the person who was eventually buried with them, connecting those personal lives with culturally valued activities and things. The deposition of these objects potentially ended the commemoration of the first ‘ancestor’ they were associated with, perhaps subsuming their memory into the commemoration of the person buried with the object. There are also suggestions that personhood continued to be understood with respect to an idealized life course in later periods. In a detailed and sophisticated study of middle and later Bronze Age bronze deposition in the southern Netherlands, Fontijn<sup>161</sup> argues that the absence of weapons from the graves of older men and bronze ornaments from the graves of older women, and the presence of such objects in ‘hoards’, may suggest that some features of identity were divested at a certain stage of life or, if death came first, during the funerary rites<sup>162</sup>. The inclusion of archers’ kits with those too old or

<sup>153</sup> E.g. Gristhorpe, Yorkshire: MELTON *ET AL.* 2013.

<sup>154</sup> WOODWARD, HUNTER, BUKACH 2015, p. 521.

<sup>155</sup> FOWLER 2013, p. 242.

<sup>156</sup> FOWLER 2013, pp. 237-238, 243.

<sup>157</sup> COWIE 2004.

<sup>158</sup> YATES, BRADLEY 2010.

<sup>159</sup> HARDING, HEALY 2008, p. 163.

<sup>160</sup> WOODWARD, HUNTER, BUKACH 2015, p. 500.

<sup>161</sup> FONTIJN 2002.

<sup>162</sup> *Ibid.*, p. 231.

two young to use them in some Bell Beaker burials perhaps indicates an idealization of activities that could be contrasted with such later practices in which the later phases of life saw a movement to a new kind of identity.

The third millennium also saw diversity in the duration and nature of bodily transformation prior to deposition, or even after initial deposition. In Britain flexed burial of a single body in a grave or cist was the predominant depositional practice, but there are clear cases where more than one person was placed in the same burial feature, either successively or simultaneously<sup>163</sup>. In some cases some of the disturbed remains were removed, while some bodies seem to have been exposed prior to burial<sup>164</sup>. Recent research has identified evidence for arrested decay by examining bone microstructure: this is potentially a byproduct of some burial environments and taphonomic processes, but in some cases it was demonstrably a result of deliberate preservation of corpses<sup>165</sup>. It is not yet clear whether some of these preserved corpses were displayed in extended funerary rites and then buried, whether those placed in stone cists were sometimes brought back out and placed back in periodically, or whether such ‘mummies’ were kept among the living for some time and only later buried. There is much about this practice we do not yet know, and learning more may impact significantly on how we understand the extended life course, the commemoration of the dead, social differentiation, ancestry, and the role of burial in parts of the third millennium.

Despite the diversity in third to second millennium BC mortuary practices, the interpretation that categories in personhood were bound up with sex and age, and perhaps by kinship, chime well with much of the evidence. The quantities and kinds of things found with the dead compared with elsewhere in the landscape suggest that aspects of personhood were commonly distributed more widely than in the body of the deceased and that not all personal objects were placed in graves. The high number of burial grounds and the number of people buried at those cemeteries suggests increasing emphasis on relating the dead to one another at specific places, although this had a long heritage in some parts of Europe.

I will end this account at the point that cremation came to dominate the mortuary record in Britain, c. 2000 BC. While ‘single burial’ of an unburnt corpse was recurrent in the Neolithic and Chalcolithic to Early Bronze Age – albeit that the body was sometimes open to later manipulation or disruption, and this was only ever one of several possible burial practices – after the widespread adoption of cremation in the early to mid second millennium (varying in different parts of Europe), inhumation was practiced more sporadically and rarely across much of Europe. Readers of this volume are likely to be far better acquainted with the Middle and Late Bronze Age and the Iron Age evidence than I, and are referred to other chapters in this volume for detailed studies<sup>166</sup>. One point is vital here, however: even though cremation

<sup>163</sup> BRÜCK 2004; GIBSON 2007; PETERSON 1972.

<sup>164</sup> See GIBSON 2007 for examples.

<sup>165</sup> BOOTH *ET AL.* 2015; cfr. Parker Pearson, this conference.

<sup>166</sup> And to SORENSON, REBAY-SALISBURY 2008; HARRIS *ET AL.* 2013 for the transition to cremation.

became extremely widespread other aspects of mortuary practice were arguably very varied, and while in some regions there is a good case that the identities of certain persons were commemorated after death in a way related to hereditary ranked status, or competition for an achieved ranked status, similar evidence is lacking from or much rarer in other regions where personal dissolution and metaphorical association with a regenerative agricultural cycle come across more strongly<sup>167</sup>. There is a good case that other cosmological concerns were shared across large areas of Europe at this time, including a shared symbolic reference to the sun, ships, waterbirds, and armed and armoured men. This may have situated some or many people within a shared framework that permeated local ethos about appropriate conduct, means of transformation after death, the fate of different aspects of the person and different kinds of person, and ways to commemorate the dead. But even if there was a religion or cult among emergent elites, and if that did valorize certain persons' lives and deaths above others<sup>168</sup>, this perhaps co-existed with a widespread cosmological emphasis on cycles of life, death and regeneration that were not focussed on commemorating individual accomplishment or rank. The ways that emergent elite identities were relational goes beyond the scope of this current piece.

### *Summary*

The point of this overview is not to suggest an evolution in terms of personhood or mortuary practices, even though there were clearly long-term directions of change. Most notably, even though degrees of social differentiation shifted over time there is no clear case for a linear decline in individual personhood or a rise of individualization throughout the period<sup>169</sup>. For one thing, the diversity in mortuary practices among some of the Mesolithic burials, or the Pitted Ware Culture burials, or even the British early Neolithic may suggest more individualized and diverse ways to treat the dead than is evident in some of the later periods when the range of burial options was more restricted. Yet even if funerary practice was to some extent a matter of individual taste, there is little to suggest it commemorated a person for long as an individual 'rather than' relational person – and indeed I have argued elsewhere we should not oppose such concepts<sup>170</sup>. Indeed, thinking only in such binary terms is only of limited use: Mesolithic ways of being a person were diverse in quite different ways to Chalcolithic ones, but both related to the range of practices, experiences, tasks and roles open to the person in that community. Age and sex were important in both cases, but in different ways and to different extents, and with respect to different tasks and experiences, different objects, places and species – and probably different ideas about the extended life course and the origin and fate of different aspects of the person.

<sup>167</sup> E.g. see BRADLEY 2002; BRÜCK 2001; 2005; WILLIAMS 2003.

<sup>168</sup> Cfr. TREHERNE 1995.

<sup>169</sup> *Contra* CHAPMAN, GAYDARSKA 2011; cfr. FOWLER 2016.

<sup>170</sup> E.g. FOWLER 2016.

There are interesting recurring trends within certain regions, such as the intriguing possibility that mortuary practices among fisher-hunter-gatherer Pitted Ware-using communities echo features of Mesolithic ones in the same region. A key issue here is how the technologies of death intermesh with other technologies of the period, including art, the techniques of daily life, subsistence practices, routines of mobility and even long-distance journeying, the production, circulation and consumption of things, food, clothing and other materials, and arenas of public performance. While on the one hand it may seem banal to point out that the treatment of the dead related to the core concerns of the day, whether those be hunting, producing and consuming foodstuffs, kinds of gendered identities, age and place in a life course, on another level it is realistic to expect that the transformation of the dead rests on the cultural technologies of the time. These are core to the ethos of living and dying well, these are formative elements in the practice of life and the shape of the expected life course. And it is particularly interesting when the choice of what to convey in the funerary context is clearly selective, and does *not* accentuate what we might expect to be the most significant activities: such as the absence of reference to hunting suggested by a lack of projectiles accompanying Mesolithic burials and a lack of depiction of hunting in the art, the absence of axeheads in British Early Bronze Age graves, or the emphasis on hunting by some early farming communities. It matters which items are selected for burial, and also what happens to those things in which persons invest themselves, their care, attention, time and memory, but which are not placed in the grave. Tracing the things retained by the living presents clear archaeological challenges, but cannot be ignored. It is somewhat ironic that is most evident through those ‘heirloom’ or relic objects that were eventually placed in later graves: these may perhaps be just the tip of the iceberg.

### *Conclusion*

Studies of contemporary mortuary practices suggest choices about how to treat the dead depend partly on the relationships they were able to participate in during life and partly on ideals about personal conduct that they were either able to embody or that mourners desire for them or expected of them later in their life course. It is important to balance this with both a wider range of dimensions that play a role in funerary practice and also a critical stance on whether mortuary practices in the past were necessarily driven by the same kinds of motivations as we see in contemporary and recent historical mortuary practices. It is possible that my broad premise above – that burial practices convey something about idealized forms of personhood and the life course – is not equally appropriate in all cases, and that in some periods of European prehistory grave goods were included for very different reasons; or that remains were not buried during a funeral but long after any funeral had ended<sup>171</sup>. However, at the broad scale, and for the purposes of cultural comparison and appreciating change over time, I consider this premise to be a useful position against which

---

<sup>171</sup> E.g. if bodily remains were curated for long periods after death.

such alternatives can be set when they are clearly identified. And those alternatives will, too, tell us something more about variations in how the living transform and commemorate the personhood of the dead.

It has been suggested here that personhood is processual, changing during an extended life course from conception to well after a person has died, and that different kinds, stages or features of personhood may be attained throughout life. In some cases burial ‘reflected’ the lived stage in that life course at the time of death but in other cases it did not, and in some of the latter cases the work of burying the dead as though they were older may have helped to mitigate against a ‘bad death’ or move the deceased along the projected life course and towards a desired destiny. While this may be more pronounced in some contemporary communities than others, many prehistoric European societies do seem to have marked out life stages and participation in certain activities in their burial practices. It has also been suggested that this process of becoming a person involved ideals, embedded in social ethos. Such ethos are culturally varied, and may accentuate differences according to gender, age, and life stage, or even by special categories of esteemed or sacred persons. Accordingly, the treatment of the dead may relate to factors such as age-at-death and circumstances of death, resulting in several concurrent ‘norms’ for funerary practice. Which norm, which category, applies can also potentially be renegotiated by changing the status of the dead during the mortuary process, repositioning them with respect to the expected normal extended life course. Treatment of the corpse is only one part of a complex holistic field of relations in which life and death is often understood in terms of the key technologies of daily life, such as cycles of decay and agricultural growth, or the containment and movement of substances between vessels or bodies of different kinds<sup>172</sup>. Understanding relationships between personhood and death therefore also requires exploration of a whole range of material media, including those found in funerary deposits and those which may have been kept among the living – from human remains to personal objects and, where these can be detected, the curation of names and images. A comparative archaeological, anthropological, sociological and historical approach can highlight both commonalities in how personhood is transformed through interactions between the living and the dead, and also draw out the distinctiveness of how this achieved in any given community.

### *Acknowledgements*

Many thanks to Oliver Harris and Andrea Dolfini for their insightful and helpful comments on a draft of this chapter.

CHRIS FOWLER  
Newcastle University  
chris.fowler@ncl.ac.uk

---

<sup>172</sup> E.g. houses, tombs

## BIBLIOGRAPHY

- AHLSTRÖM 2009: T. AHLSTRÖM, *Underjordiska dödsriken-humanosteologiska undersökningar av neolitiska kollektivgravar*, Coast to coast books no 18, Göteborg 2009.
- BAYLISS ET AL. 2007: A. BAYLISS, A. WHITTLE (eds.), *Histories of the dead: building chronologies for five southern British long barrows*, in *Cambridge Archaeological Journal* 17, 2007, Supplement 1.
- BAYLISS ET AL. 2007: A. BAYLISS, A. WHITTLE, M. WYSOCKI, "Talking about my generation: the date of the West Kennet long barrow", in *Cambridge Archaeological Journal* 17, 2007, pp. 85-101.
- BECKETT 2011: J. BECKETT, "Interactions with the dead: a taphonomic analysis of burial practices in three megalithic tombs in County Clare, Ireland", in *European Journal of Archaeology* 14(3), 2011, pp. 394-418.
- BICKLE ET AL. 2014: P. BICKLE, L. FIBIGER, "Ageing, childhood, and social identity in the Early Neolithic of Central Europe", in *European Journal of Archaeology* 17(2), 2014, pp. 208-228.
- BLOCH 1971: M. BLOCH, *Placing the dead: tombs, ancestral villages and kinship organization in Madagascar*, New York 1971.
- BLOCH 1982: M. BLOCH, "Death, women and power", in M. BLOCH, J. PARRY (eds.), *Death and the Regeneration of Life*, Cambridge 1982, pp. 211-230.
- BLOCH 1989: M. BLOCH, "Death and the concept of the person", in S. CEDERROTH, C. CORLIN, J. LINDSTROM (eds.), *On the Meaning of Death*, Cambridge 1989, pp. 11-29.
- BOOTH ET AL. 2015: T. BOOTH, A. CHAMBERLAIN, M. PARKER PEARSON, "Mummification in Bronze Age Britain", in *Antiquity* 89, 2015, pp. 1155-1173.
- BORIĆ 2002: D. BORIĆ, "Apotropiasm and the temporality of colours: colourful Mesolithic-Neolithic seasons in the Danube Gorges", in A. JONES, G. MACGREGOR (eds.), *Colouring the past: the significance of colour in archaeological research*, Oxford 2002, pp. 23-43.
- BORIĆ 2005: D. BORIĆ, "Body metamorphosis and animality: volatile bodies and boulder artworks from Lepenski Vir", in *Cambridge Archaeological Journal* 15, 2005, pp. 35-69.
- BORIĆ ET AL. 2009: D. BORIĆ, J. RAIČEVIĆ, S. STEFANOVIĆ, "Mesolithic cremations as elements of secondary mortuary rites at Vlasac (Serbia)", in *Documenta Praehistorica* XXXVI, 2009, pp. 1-36.
- BORIĆ 2015: D. BORIĆ, "Mortuary practices, bodies, and persons in the Neolithic and Early-Middle Copper Age of South-East Europe", in C. FOWLER, D. HOFMANN, J. HARDING (eds.), *The Oxford Handbook of Neolithic Europe*, Oxford 2015, pp. 927-958.
- BOULESTIN ET AL. 2009: B. BOULESTIN, A. ZEEB-LANZ, C. JEUNESSE, F. HAACK, R. M. ARBOGAST, A. DENAIRE, "Mass cannibalism in the Linear Pottery Culture at Herxheim (Palatinate, Germany)", in *Antiquity* 83, 2009, pp. 968-982.
- BRADLEY ET AL. 2002: R. BRADLEY, "Death and the regeneration of life: a new interpretation of house urns in Northern Europe", in *Antiquity* 76, 2002, pp. 372-377.
- BRÜCK 2001: J. BRÜCK, "Body metaphors and technologies of transformation in the English Middle and Late Bronze Age", in J. BRÜCK (ed.), *Bronze Age Landscapes: Tradition and Transformation*, Oxford 2001, pp. 149-160.
- BRÜCK 2004: J. BRÜCK, "Early Bronze Age Burial Practices in Scotland and Beyond: Differences and Similarities", in I. SHEPHERD, G. BARCLAY (eds.), *Scotland in ancient Europe: the Neolithic and Early Bronze Age of Scotland in their European context*, Edinburgh 2004, pp. 179-188.
- BRÜCK 2005: J. BRÜCK, "Fragmentation, personhood and the social construction of technology in Middle and Late Bronze Age Britain", in *Cambridge Archaeological Journal* 16(3), 2005, pp. 297-315.
- BRUNNING, FIRTH 2012: R. BRUNNING, H. FIRTH, "An early Mesolithic cemetery at Greylake, Somerset, UK.", in *Mesolithic Miscellany* 22(1), 2012, pp. 19-21.
- CARR 1995: C. CARR, "Mortuary practices: their social, philosophical, circumstantial and physical determinants", in *Journal of Archaeological Method and Theory* 2(2), 1995, pp. 105-200.

- CHAPMAN 1996: J. CHAPMAN, "Enchainment, commodification, and gender in the Balkan Copper Age", in *Journal of European Archaeology* 4, 1996, pp. 203-242.
- CHAPMAN 2000: J. CHAPMAN, *Fragmentation in Archaeology: People, Places and Broken Objects in the Prehistory of South-Eastern Europe*, London 2000.
- CHAPMAN *ET AL.* 2011: J. CHAPMAN, G. BISSERKA, "Can we reconcile individualisation with relational personhood? A case study from the Early Neolithic", in *Documenta Praehistorica* XXXVIII, 2011, pp. 21-43.
- CONNELLER 2004: C. CONNELLER, "Becoming deer: corporeal transformations at Star Carr", in *Archaeological Dialogues* 11(1), 2004, pp. 37-56.
- COWIE 2004: T. COWIE, "Special places for special axes? Early Bronze Age metalwork from Scotland in its landscape setting", in I. SHEPHERD, G. BARCLAY (eds.), *Scotland in ancient Europe: the Neolithic and Early Bronze Age of Scotland in their European context*, Edinburgh 2004, pp. 247-261.
- CROUCHER *in press*: K. CROUCHER, "Keeping the dead close: a reinterpretation of mortuary remains from the Neolithic of Middle East", *in press*.
- DE COPPET 1981: D. DE COPPET, "The life-giving death", in S. HUMPHREYS, H. KING (eds.), *Mortality and Immortality: the Anthropology and Archaeology of death*, London 1981, pp. 175-204.
- DOWD 2008: M. DOWD, "The use of caves for funerary and ritual practices in Neolithic Ireland", in *Antiquity* 82, 2008, pp. 305-317.
- FAHLANDER 2013: F. FAHLANDER, "Intersecting generations: burying the old in a Neolithic hunter-fisher community", in *Cambridge Archaeological Journal* 23(2), 2013, pp. 227-239.
- FIBIGER 2014: L. FIBIGER, "Misplaced childhood? Interpersonal violence and children in Neolithic Europe", in C. KNÜSEL, M. SMITH (eds.), *The Routledge Handbook of the Bioarchaeology of Human Conflict*, London 2014, pp. 127-145.
- FITZPATRICK 2011: A. FITZPATRICK, *The Amesbury Archer and the Boscombe Bowmen: Bell Beaker Burials at Boscombe Down, Amesbury, Wiltshire*, Wessex Archaeology Report 27, Salisbury 2011.
- FOGELIN, SCHIFFER 2015: L. FOGELIN, M. SCHIFFER, "Rites of passage and other rituals in the life histories of objects", in *Cambridge Archaeological Journal* 25(4), 2015, pp. 815-827.
- FOKKENS 2012: H. FOKKENS, "Dutchmen on the move? A discussion of the adoption of Beaker pottery", in M. J. ALLEN, J. GARDINER, A. SHERIDAN (eds.), *Is There a British Chalcolithic? People, Places and Polity in the late 3rd Millennium*, Prehistoric Society Research Paper 4, Oxford 2012, pp. 115-125.
- FOWLER 2004: C. FOWLER, *The Archaeology of Personhood: an anthropological approach*, London 2004.
- FOWLER 2010a: C. FOWLER, "Relational Personhood as a Subject of Anthropology and Archaeology: Comparative and Complementary Analyses", in D. GARROW, T. YARROW (eds.), *Archaeology and Anthropology: Understanding Similarities, Exploring Differences*, Oxford 2010, pp. 137-159.
- FOWLER 2010b: C. FOWLER, "Pattern and diversity in the Early Neolithic mortuary practices of Britain and Ireland: Contextualising the transformation of the dead", in *Documenta Praehistorica* XXXVII, 2010, pp. 1-18.
- FOWLER 2013: C. FOWLER, *The Emergent Past: a Relational Realist Archaeology of Early Bronze Age mortuary Practices*, Oxford 2013.
- FOWLER 2015: C. FOWLER, "Continuity and change in Northumbrian Early Bronze Age mortuary rites", in R. BRANDT, H. ROLAND, M. PRUSAC (eds.), *Death and Changing Rituals: Function and Meaning in Ancient Funerary Practices*, Oxford 2015, pp. 45-91.
- FOWLER 2016: C. FOWLER, "Relational personhood revisited", in *Cambridge Archaeological Journal*, 26(3), 2016, pp. 397-412.
- FOWLER, SCARRE 2015: C. FOWLER, C. SCARRE, "Mortuary practices, bodies and persons in north-western Europe", in C. FOWLER, J. HARDING, D. HOFMANN (eds.), *The Oxford Handbook of Neolithic Europe*, Oxford 2015, pp. 1023-1047.

- GARWOOD 2012: P. GARWOOD, "The present dead: the making of past and future landscapes in the British Chalcolithic", in J. ALLEN, J. GARDINER, A. SHERIDAN (eds.), *Is There a British Chalcolithic? People, Place and Polity in the Late 3<sup>rd</sup> Millennium*, Oxford 2012, pp. 298-316.
- GIBSON 2007: A. GIBSON, "A Beaker veneer? Some evidence from the burial record", in M. LARSSON, M. PARKER PEARSON (eds.), *From Stonehenge to the Baltic: Living with Diversity in the Third Millennium BC*, International Series 1692, Oxford 2007, pp. 47-64.
- GIBSON 2010: M. GIBSON, "Death and the transformation of objects and their value", in *Thesis Eleven* 103(1), 2010, pp. 54-64.
- GILCHRIST 2012: R. GILCHRIST, *Medieval life: archeology and the life course*, Woodbridge 2012.
- GIMBUTAS 1977: M. GIMBUTAS, "Varna: a sensationally rich cemetery of the Karanovo civilisation, about 4500 BC.", in *Expedition* 19(4), 1977, pp. 39-47.
- GOTTLIEB 2004: A. GOTTLIEB, *The Afterlife is where we come from: the culture of infancy in West Africa*, Chicago 2004.
- HACHEM *ET AL.* 1998: L. HACHEM, Y. GUICHARD, J. P. FARRUGGIA, J. DUBOULOG, M. ILLET, "Enclosure and burial in the earliest Neolithic of the Aisne valley", in M. EDMONDS, C. RICHARDS (eds.), *Understanding the Neolithic of northwest Europe*, Glasgow 1998, pp. 127-140.
- HALLGREN 2011: F. HALLGREN, "Mesolithic skull depositions at Kanaljorden, Motala, Sweden", in *Current Swedish Archaeology* 19, 2011, pp. 244-246.
- HARDING, HEALY 2008: J. HARDING, F. HEALY, *A Neolithic and Bronze Age landscape in Northamptonshire: Volume 1 – the Raunds Area Project*, English Heritage 2008.
- HÄRKE 2014: H. HÄRKE, "Grave goods in early Medieval burials: messages and meanings", in *Mortality* 19(1), 2014, pp. 41-60.
- HARRIS 2013: O. HARRIS, K. REBAY-SALISBURY, J. ROBB, M. L. SØRENSEN, "The body in its social context", in J. ROBB, O. HARRIS (eds.), *The Body in History*, Cambridge 2013, pp. 64-97.
- HARRIS, HOFMANN 2014: S. HARRIS, K. HOFMANN, "From stones to gendered bodies: regional differences in the production of the body and gender on the Copper Age statue-menhirs of Northern Italy and the Swiss Valais", in *European Journal of Archaeology* 17(2), 2014, pp. 264-285.
- HARRIS CDS: O. HARRIS, "Both permeable and partible: exploring the body world of Early Neolithic Britain", in P. BICKLE, E. SIBBESSON (eds.), *Neolithic Bodies*. Oxford cds.
- HEESELS 2012: M. HEESELS, F. POOTS, E. VENBRUX, "In touch with the deceased: animate objects and human ashes", in *Material Religion* 8(4), 2012, pp. 466-489.
- HERITY 1987: M. HERITY, "The finds from Irish court tombs", in *Proceedings of the Royal Irish Academy* 87, 1987, pp. 103-281.
- HEYD 2007: V. HEYD, "Families, prestige goods, warriors and complex societies: Beaker groups of the third millennium cal. BC along the Upper and Middle Danube", in *Proceedings of the Prehistoric Society* 73, 2007, pp. 327-379.
- HOCKEY, DRAPER 2005: J. HOCKEY, J. DRAPER, "Beyond the womb and the tomb: identity (dis)embodiment and the life course", in *Body and Society* 11(2), 2005, pp. 41-57.
- HOFMANN 2009: D. HOFMANN, "Cemetery and settlement burials in the Lower Bavarian LBK.", in D. HOFMANN, P. BICKLE (eds.), *Creating communities. New advances in central European Neolithic research*, Oxford 2009, pp. 220-234.
- HOFMANN 2015: D. HOFMANN, "What have genetics ever done for us? The implications of a DNA data for interpreting identity in Early Neolithic Central Europe", in *European Journal of Archaeology* 18(3), 2015, pp. 454-476.
- HOFMANN, ORSCHIEDT 2015: D. HOFMANN, J. ORSCHIEDT, "Mortuary practices, bodies and persons in Central Europe", in C. FOWLER, J. HARDING, D. HOFMANN (eds.), *The Oxford Handbook of Neolithic Europe*, Oxford 2015, pp. 987-1004.
- HOSKINS 1998: J. HOSKINS, *Biographical objects: how things tell the stories of people's lives*, London 1998.
- HUMPHREY 2002: C. HUMPHREY, "Rituals of death as a context for understanding personal property in socialist Mongolia", in *Journal of the Royal Anthropological Institute* 8, 2002, pp. 65-87.



- JONES 2005: A. JONES, "Lives in fragments? Personhood and the European Neolithic", in *Journal of Social Archaeology* 5, 2005, pp. 193-224.
- KRISTIANSEN 2015: K. KRISTIANSEN, "The decline of the Neolithic and the rise of Bronze Age society", in C. FOWLER, D. HOFMANN, J. HARDING (eds.), *The Oxford Handbook of Neolithic Europe*, Oxford 2015, pp. 1093-1118.
- LAWRENCE 2012: D. LAWRENCE, *Orkney's First Farmers: Reconstructing biographies from osteological analysis to gain insights into life and society in a Neolithic community on the edge of Atlantic Europe*, Unpublished PhD thesis, University of Bradford.
- LEACH 2008: S. LEACH, "Odd one out? Earlier Neolithic deposition of human remains in caves and rock shelters in the Yorkshire Dales", in E. MURPHY (ed.), *Deviant burial in the archaeological record*, Oxford 2008, pp. 35-56.
- LÓPEZ-MONTALVO 2015: E. LÓPEZ-MONTALVO, "Violence in Neolithic Iberia: new readings of Levantine rock art", in *Antiquity* 89, 2015, pp. 309-327.
- MARCOUX 2001: J. S. MARCOUX, "The 'casser maison' ritual: constructing the self by emptying the home", in *Journal of Material Culture* 6(2), 2001, pp. 213-235.
- MARSHALL 2012: Y. MARSHALL, "Personhood in prehistory: a feminist archaeology in ten persons", in D. BOLGER (ed.), *A companion to gender prehistory*, Chichester 2012.
- MELTON ET AL. 2013: N. MELTON, J. MONTGOMERY, C. KNÜSEL, *Gristhorpe Man: a life and death in the Bronze Age*, Oxford 2013.
- MEYER ET AL. 2015: C. MEYER, C. LOHR, D. GRONENBORN, K. W. ALT, "The massacre mass grave of Schöneck-Kilianstädten reveals new insights into collective violence in Early Neolithic Central Europe", in *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 112(36), 2015, pp. 11217-11222.
- MEIKLEJOHN ET AL. 2011: C. MEIKLEJOHN, A. CHAMBERLAIN, R. SCHULTING, "Radiocarbon dating of Mesolithic human remains in Great Britain", in *Mesolithic Miscellany* 21(2), pp. 20-58.
- NILSSON STUTZ 2003: L. NILSSON STUTZ, *Embodied Rituals and Ritualized Bodies: tracing ritual practices in Late Mesolithic burials*, Lund 2003.
- NILSSON STUTZ ET AL. 2013: L. NILSSON STUTZ, L. LARSSON, I. ZAGORSKA, "The persistent presence of the dead: recent excavations at the hunter-gatherer cemetery at Zvejnieki (Latvia)", in *Antiquity* 87, 2013, pp. 1016-1029.
- NOBLE, BROPHY 2011: G. NOBLE, K. BROPHY, "Ritual and remembrance at a prehistoric ceremonial complex in central Scotland: excavations at Forteviot, Perth and Kinross", in *Antiquity* 85, 2011, pp. 787-804.
- PARKER PEARSON 1999: M. PARKER PEARSON, *The archaeology of death and burial*, Texas 1999.
- PARKER PEARSON, RAMILISONINA 1998: M. PARKER PEARSON, RAMILISONINA, "Stonehenge for the ancestors: the stones pass on the message", in *Antiquity* 72, 1998, pp. 308-326.
- PETERSEN 1972: F. PETERSEN, "Traditions of Multiple Burial in Late Neolithic and Early Bronze Age England", in *Archaeological Journal* 129, 1972, pp. 22-55.
- RADOVANOVIĆ 2000: I. RADOVANOVIĆ, "Houses and burials at Lepenski Vir", in *European Journal of Archaeology* 3(3), 2000, pp. 330-349.
- RICHARDS 1996: C. RICHARDS, "Life is not that simple: architecture and cosmology in the Balinese house", in T. DARVILL, J. THOMAS (eds.), *Neolithic Houses in Northwest Europe and Beyond*, Oxford 1996, pp. 173-184.
- ROBB 2002: J. ROBB, "Time and biography: osteobiography of the Italian Neolithic lifespan", in Y. HAMILAKIS, M. PLUCIENNIK, S. TARLOW (eds.), *Thinking Through the Body: Archaeologies of Corporeality*, London 2002, pp. 153-171.
- ROBB 2009: J. ROBB, "People of stone: stelae, personhood, and society in prehistoric Europe", in *Journal of Archaeological Method and Theory* 16(3), 2009, pp. 162-183.
- ROBB 2015a: J. ROBB, "Prehistoric art in Europe: a deep-time social history", in *American Antiquity* 80(4), 2015, pp. 635-654.

- ROBB 2015b: J. ROBB, "Burial and human body representations in the Mediterranean Neolithic", in C. FOWLER, D. HOFMANN, J. HARDING (eds.), *The Oxford Handbook of Neolithic Europe*, Oxford 2015, pp. 959-986.
- ROBB, HARRIS 2013: J. ROBB, O. HARRIS (eds.), *The Body in History*, Cambridge 2013.
- ROBB, PAUKETAT 2012: J. ROBB, T. PAUKETAT, *Big Histories, Human Lives: tackling Problems of Scale in Archaeology*, Santa Fe 2012.
- SARAUW 2007: T. SARAUW, "Male symbols of warrior identities? The 'archery burials' of the Danish Bell Beaker culture", in *Journal of Anthropological Archaeology* 26, 2007, pp. 65-87.
- SCHULTING 2013: R. SCHULTING, "'Tilbury Man': a Mesolithic skeleton from the Lower Thames", in *Proceedings of the Prehistoric Society* 79, 2013, pp. 19-37.
- SHEPHERD 2012: A. SHEPHERD, "Stepping out together: men, women and their Beakers in time and space", in J. ALLEN, J. GARDINER, A. SHERIDAN (eds.), *Is there a British Chalcolithic? People, place and polity in the late third millennium*, Oxford 2012, pp. 257-280.
- SHIH 2010: F. L. SHIH, "Chinese 'bad death' practices in Taiwan: maidens and modernity", in *Mortality* 15(2), 2010, pp. 122-137.
- SJÖGREN 2015: K. G. SJÖGREN, "Mortuary practices, bodies and persons in northern Europe", in C. FOWLER, D. HOFMANN, J. HARDING (eds.), *The Oxford Handbook of Neolithic Europe*, Oxford 2015, pp. 1005-1022.
- SØRENSEN, REBAY-SALISBURY 2008: M. S. SØRENSEN, K. REBAY-SALISBURY, "From substantial bodies to the substance of bodies: analysis of the transition from inhumation to cremation during the Middle Bronze Age in Europe", in J. ROBB, D. BORIC (eds.), *Past Bodies: Body-Centred Research in Archaeology*, Oxford 2008, pp. 59-68.
- STEFANOVIĆ, BORIĆ 2008: S. STEFANOVIĆ, D. BORIĆ, "New-born infant burials underneath house floors at Lepenski Vir: in pursuit of contextual meanings", in C. BONSALE, V. BORONEANȚ, I. RADOVANOVIĆ (eds.), *The Iron Gates in Prehistory. New perspectives*, BAR International Series 1893, Oxford 2008, pp. 131-170.
- STROEBE, SCHUT 1999: M. STROEBE, H. SCHUT, "The dual process of coping with bereavement: rationale and description", in *Death Studies* 23, 1999, pp. 197-224.
- THOMAS ET AL. 2011: A. THOMAS, P. CHAMON, P. MURIAL, "Unpacking burial and rank: the role of children in the first monumental cemeteries of Western Europe (4600-4300 BC)", in *Antiquity* 85, 2011, pp. 772-786.
- THOMAS 2010: J. THOMAS, "The Return of the Rinyo-Clacton Folk? The Cultural Significance of the Grooved Ware Complex in Later Neolithic Britain", in *Cambridge Archaeological Journal* 20, pp. 1-15.
- TREHERNE 1995: P. TREHERNE, "The warrior's beauty: the masculine body and self-identity in Bronze-Age Europe", in *Journal of European Archaeology* 3(1), 1995, pp. 105-144.
- TURCK ET AL. 2012: R. TURCK, B. KOBER, J. KONTNY, F. HAACK, A. ZEEB-LANZ, "Widely travelled people' at Herxheim? Sr isotopes as indicators of mobility", in E. KAISER, J. BURGER, W. SCHIER (eds.), *Population Dynamics in Prehistory and Early History. New Approaches Using Stable Isotopes and Genetics*, Berlin-Boston 2012, pp. 149-164.
- TUREK, ČERNÝ 2001: J. TUREK, V. ČERNÝ, "Society, gender and sexual dimorphism of the Corded Ware and Bell Beaker populations", in F. NICOLIS (ed.), *Bell Beakers Today: Pottery, People, Culture, Symbols in Prehistoric Europe*, Proceedings of the International Colloquium, Volume 2, Trento 2001, pp. 601-612.
- VANDER LINDEN 2015: M. VANDER LINDEN, "Bell Beaker pottery and society", in C. FOWLER, D. HOFMANN, J. HARDING (eds.), *The Oxford Handbook of Neolithic Europe*, Oxford 2015, pp. 605-620.
- VEIT 1992: U. VEIT, "Burials within settlements of the linienbandkeramik and stichbandkeramik culture of central Europe: on the social construction of death in early Neolithic society", in *Journal of European Archaeology* 1, 1992, pp. 107-140.
- WATERMAN, THOMAS 2011: A. WATERMAN, J. THOMAS, "When the bough breaks: childhood mortality and

- burial practice in Late Neolithic Atlantic Europe”, in *Oxford Journal of Archaeology* 30(2), 2011, pp. 165-183.
- WILKIN 2013: N. WILKIN, *Food Vessel pottery from Early Bronze Age funerary contexts in northern England: a typological and contextual study*, Unpublished PhD thesis, University of Birmingham 2013.
- WILKINSON 2013: D. WILKINSON, “The Emperor’s new body: personhood, ontology and the Inka sovereign”, in *Cambridge Archaeological Journal* 23(3), 2013, pp. 417-432.
- WILLIAMS 2003: M. WILLIAMS, “Growing metaphors: the agricultural cycle as metaphor in the later prehistoric period of Britain and North-western Europe”, in *Journal of Social Archaeology* 3, 2003, pp. 223-255.
- WOODWARD *ET AL.* 2015: A. WOODWARD, J. HUNTER, D. BUKACH, “Object function”, in A. WOODWARD, J. HUNTER, D. BUKACH, S. NEEDHAM, J. A. SHERIDAN (eds.), *Ritual in Early Bronze Age grave goods: an examination of ritual and dress equipment from Chalcolithic and Early Bronze Age graves in England*, Oxford 2015, pp. 496-538.
- YATES, BRADLEY 2010: D. YATES, R. BRADLEY, “The siting of metalwork hoards in the Bronze Age of south-east England”, in *The Antiquaries Journal* 90, 2010, pp. 41-72.
- ŽIVALJEVIĆ 2015: I. ŽIVALJEVIĆ, “Concepts of the body and personhood in the Mesolithic-Neolithic Danube Gorges: interpreting animal remains from human burials”, in *Issues in Ethnology and Anthropology*, n. s. 10(3), 2015, pp. 675-699.





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

**LEGAMI DI VITA, LEGAMI DI MORTE. OGGETTI, CORPI E IMMAGINI NELLA PRATICA FUNERARIA**

L'interesse dell'antropologia per la cultura materiale risale agli inizi della disciplina (alle prime collezioni ottocentesche di oggetti "primitivi"), ma fino a tempi relativamente recenti i ricercatori hanno mostrato una spiccata tendenza a separare l'interesse per la vita sociale degli esseri umani da quello per "la vita sociale delle cose". A lungo è prevalsa una prospettiva che faceva degli oggetti, delle immagini, e più in generale della materia, qualcosa di puramente *passivo*. Qualcosa cioè su cui gli uomini esercitano un'azione unilaterale, in cui gli oggetti sono enti inerti sebbene – e questo è il problema – siano capaci di suscitare negli esseri umani reazioni di vario tipo e supportare le forme di relazione che questi oggetti (manufatti) stabiliscono tra gli esseri umani stessi.

Attraverso il confronto di alcuni studi che fanno riferimento sia a contesti etnografici sia storici diversi, cercherò di mettere in evidenza, in una prospettiva comparativa, come la presenza di alcuni oggetti "che vivono e che muoiono" nello stesso rituale funebre costituisca un mezzo di produzione della trascendenza, intesa qui in senso lato come esperienza non mondana di un "altro da sé". Al tempo stesso si spera di rendere evidente come questi oggetti siano anche ciò che riafferma il tipo di la relazione che essi producono tanto tra i vivi e i morti quanto tra i vivi stessi.

Il mio scopo principale non è quello di portare in primo piano delle "analogie" tra casi molto lontani e diversi sul piano storico e culturale, ma di produrre accostamenti tra casi geograficamente e storicamente lontani per meglio specificare il senso di alcune pratiche in ciascun contesto e, se possibile, trovare similitudini non suggerite da un primo approccio puramente *impressionistico*.

*Verso la Nuova Irlanda*

La vita, e la morte, di alcuni oggetti che ormai da parecchi anni forniscono materia di controversia per antropologi ed esperti di arte esotica o, come si sarebbe detto una volta, "primitiva", saranno il nostro punto di partenza.

Nel 1929 l'antropologa Hortense Powdermaker si apprestava a lasciare il villaggio di Lesu sulla costa orientale della Nuova Irlanda (melanesia) e a far ritorno negli Stati Uniti. Parte del suo bagaglio era costituito da "strani oggetti" lignei peraltro oggi molto diffusi nei musei etnografici d'Europa, dell'America del Nord e dell'Oceania (qualcuno ne ha contati più di diecimila), e conosciuti con il nome di *malangan* (a volte trascritto come *malanggan*), termine tradotto come "somialianza", o anche "pelle" – *tak* – KÜCHLER 1992, p. 100).

Al momento del commiato, un anziano rivolse all'antropologa queste parole:

di a quelli che vedranno questi malangan che non si tratta solo di pezzi di legno scolpiti e dipinti, ma fai in modo che capiscano tutto il lavoro e la ricchezza che sono stati impiegati per fabbricarli – i grandi raccolti di taro, i molti maiali, tutte le conchiglie-monete, la cottura dei cibi per la festa ed

altre cose che avvengono in questa occasione. Queste, – disse il vecchio abitante di Lesu, – sono le cose importanti da ricordare a proposito dei malangan<sup>1</sup>.

Con questa indicazione l'anziano isolano invitava la giovane studiosa a descrivere ciò che “stava dietro” la produzione di tali oggetti, la loro dimensione diremmo noi “sociale”. Tuttavia nulla veniva suggerito in relazione alla loro natura rituale. L'assenza di riferimenti all'uso rituale (quindi pratico e simbolico al tempo stesso) di questi manufatti ci colpisce in modo particolare perché la funzione dei malangan non si esauriva certamente nel ricordare, a chi ne prendeva visione durante le feste, tutte quelle cose di cui parlava l'anziano: “i grandi raccolti di taro, la cottura dei cibi per la festa, i maiali” ecc. Il malangan, infatti, era ed è anche oggi, in primo luogo, un artefatto destinato a rappresentare pubblicamente un defunto, o un iniziato, in una festa data in suo onore. I malangan sono infatti fabbricati anche in occasione dei rituali di iniziazione dei giovani<sup>2</sup>. Ciò non contraddice la loro natura di oggetti “funebri”, ma conferma piuttosto che l'iniziazione è vista come una morte seguita da una rinascita: così come il defunto rinasce nell'indistinta ancestralità del clan, allo stesso modo l'individuo muore nell'iniziazione per rinascere con un nuovo status nella effettiva sociale del clan.

Fin dall'epoca dei primi contatti su base regolare con le popolazioni della Nuova Irlanda (metà dell'Ottocento), ciò che colpì gli osservatori occidentali (per lo più quelli interessati ad accumulare oggetti primitivi) è che, una volta celebrata la festa in onore di una persona defunta, il malangan è distrutto, abbandonato nella foresta oppure, come è successo sempre più spesso, venduto a visitatori stranieri: amministratori coloniali, etnologi, museologi e turisti, fatto che spiega la grande quantità di malangan di cui dispongono oggi musei e collezioni private<sup>3</sup>. Il malangan non resta infatti come segno della presenza del defunto, non è qualcosa come una lapide commemorativa o come una traccia personalizzata dell'individuo. Se non è destinato a corrompersi come il corpo, è comunque destinato a *scomparire* dalla scena sociale.

Per quanto possa essere considerato “sacro” (almeno nel senso che la sua costruzione avviene in un'aura di misteriosa segretezza), il malangan non era – e non è nemmeno oggi – considerato come *la copia - immagine* del defunto, almeno non nell'accezione occidentale del termine. Un malangan non è concepito per rappresentare realisticamente un soggetto umano, ma per comporre una serie di immagini che hanno solo molto indirettamente a che vedere con la persona a cui è dedicato.

Alla base della fabbricazione di questi malangan, la cui complessità simbolica è quasi sempre sfuggita agli osservatori occidentali (come ammettono alcuni studi anche recenti cfr. KÜCHLER 2002; BILLINGS 2007), vi sono infatti forme di cooperazione e di scambio sul lungo periodo tra gruppi, per cui questi manufatti sono anche la

<sup>1</sup> POWDERMAKER 1933, p. 319.

<sup>2</sup> POWDERMAKER 1933, pp. 116 e seguenti.

<sup>3</sup> PARKINSON 1999.

materializzazione dei legami sociali tra i vivi stessi, oltre che tra vivi e morti. Le cerimonie che hanno al centro l'ostensione dei malangan costituiscono l'occasione per ribadire alleanze matrimoniali, forme di cooperazione sul piano economico, comuni interessi politici, ma anche per instaurare nuove relazioni, con il risultato che la vita sociale appare come una fitta rete di connessioni tra individui, villaggi, clan, economie, beni e, naturalmente, tecniche di fabbricazione degli oggetti cerimoniali. Anche la produzione delle sculture malangan era, ed è, il risultato di un processo di cooperazione e di scambio. La morte e il rito funebre centrato sull'ostensione dei malangan si rivela un potente fattore di connessione sociale.

Un punto importante di cui si deve tenere conto è che prima della fabbricazione di un malangan il gruppo che prende l'iniziativa di celebrare la festa deve *possedere il diritto di riprodurre le immagini* che esso desidera far apparire nella scultura. Nel caso non si possiedano questi diritti, coloro che intendono organizzare la festa per un defunto, o per un rito iniziatico, doveva acquistarli da qualcuno in cambio di conchiglie a uso di moneta o, come ormai avviene da tempo, di denaro<sup>4</sup>.

Al termine della cerimonia, la comunità che l'ha organizzata è sottoposta al giudizio degli invitati. Tutto è valutato: il cibo offerto, l'abilità dei danzatori e la "qualità artistica" (ben difficilmente traducibile in termini estetici occidentali) delle sculture. Anche il diritto di riprodurre le immagini è accuratamente verificato, e una mancanza in questo campo può avere ripercussioni gravi sullo stato delle relazioni tra i gruppi<sup>5</sup>. Alcuni malangan portano una lingua protesa che pare avere una funzione di "avvertimento" nei confronti degli eventuali trasgressori del diritto riservato di riproduzione delle immagini<sup>6</sup>.

Terminata la cerimonia, le sostanze del gruppo organizzatore possono essere completamente esaurite, ma in compenso il suo prestigio può ritrovarsi notevolmente incrementato. Senza contare che i gruppi ospitati, quando se ne presenterà l'occasione, dovranno rispondere con un impegno almeno pari a quello di cui hanno beneficiato. Il malangan fabbricato per onorare il defunto è posto, prima della festa finale in suo onore, accanto alla sepoltura, dove resta per qualche tempo.

La contiguità del malangan con la tomba consentirebbe al defunto (questa è almeno la spiegazione che i locali tendono a dare) di trasferire la propria forza vitale alla scultura; si tratta di una forza che la scultura restituirà poi ai partecipanti alla festa, terminata la quale il malangan sarà abbandonato.

La possibilità che un defunto trasmetta la sua forza vitale al malangan non è in disaccordo con la pratica delle doppie esequie diffusa nell'area austronesiana (dalla Melanesia al Madagascar). Anche nella Nuova Irlanda, infatti, la persona deceduta *non è veramente* defunta fino a quando del suo corpo non resteranno che le ossa. È allora che sarà celebrato un secondo funerale, il quale assegnerà definitivamente il defunto al mondo degli spiriti ancestrali. L'idea che il malangan sia "somigliante"

<sup>4</sup> Chi ha acquistato i diritti di riproduzione delle immagini da altri gruppi mantiene il diritto di usare, o di cedere a sua volta ad altri, le immagini incorporate dal proprio malangan.

<sup>5</sup> LINCOLN 1987.

<sup>6</sup> HEINTZE 1987, p. 53.



al defunto ha infatti, in questo contesto, una connotazione molto diversa da quella che in Occidente potrebbe avere un ritratto, una statua o anche una fotografia della persona quando questa era ancora in vita. Il malangan di una persona non è *suo* nel senso di un doppio, o di una sua rappresentazione o immagine, come diremmo noi; è *suo* solo in quanto è fabbricato *per lui*, “assomiglia” a lui perché contiene la sua forza vitale.

Il “contenuto” del malangan consiste piuttosto nelle immagini che, come abbiamo detto, sono di “proprietà” del clan o che devono essere acquistate presso altri; immagini che in qualche modo circolano nel clan e al di fuori del clan, la cui conoscenza è pubblica, sebbene il diritto di riprodurle sia riservato. Marilyn Strathern segnala come le immagini contenute nel malangan, che i locali considerano un “involucro” (*tak*) del corpo, oltre che del “somigliante” del defunto, siano altri corpi, per esempio corpi di serpenti, di uccelli, ali di pappagallo e corpi di pesci destinati a preservare la forza vitale dell’individuo<sup>7</sup>.

### *Ritorno all’Europa*

Le doppie esequie, la fabbricazione di un oggetto che “ricorda” il defunto in quanto “fatto per lui”, la presentazione dell’oggetto in pubblico e poi la distruzione o l’abbandono del malangan stesso, fanno in modo che quanti si accostino all’etnografia della Nuova Irlanda vedano in esso adombrato qualcosa che ricorda un aspetto della teologia politica medievale studiato Ernst Kantorowicz (1957) in relazione ai *due corpi* del re.

Se spostiamo il nostro sguardo su un particolare rito funebre invalso per circa due secoli presso le corti di Inghilterra e di Francia, tra l’inizio del XIV e la metà del secolo XVI, troviamo le tracce, qui sì, di una forma *esplicita* di sdoppiamento. Il sovrano, una volta defunto, era affiancato dalla sua effigie fabbricata per l’occasione, la quale ne riproduceva le fattezze del volto (una preoccupazione del tutto assente nel caso del malangan). L’immagine del sovrano era ostentata prima e durante i suoi funerali.

Le effigi dei sovrani consistevano in figure tridimensionali in legno, cera, o cuoio. Esibite alle esequie, tali effigi dovevano consentire, nella prospettiva di Kantorowicz, di rendere esplicita la dottrina della duplice natura del re: la natura mortale e finita come è quella di un qualsiasi essere umano; e la natura eterna del potere regale incarnata solo momentaneamente dal sovrano. Il re doveva morire – era inevitabile – e il suo corpo si sarebbe corrotto come quello di ogni altro uomo, ma ciò che la sua effigie “rappresentava” – la sovranità – doveva essere come imperitura.

L’effigie del sovrano, che rappresentava il corpo eterno, incorruttibile della regalità, a funerali avvenuti veniva tuttavia abbandonata o distrutta. I monumenti funebri di re e regine, come quelli di vescovi e altri notabili distesi sul letto di morte sono delle immagini commemorative di marmo che, come tali, non rientrano nel fenomeno specifico preso qui in considerazione.

<sup>7</sup> STRATHERN 2001, p. 260.

Ma come lo stesso Kantorowicz ha mostrato nel suo celebre studio, vescovi, nobili e cavalieri avevano monumenti funebri che raffiguravano i loro corpi decomposti sovrastati dalle loro immagini (distese) abbigliate e coi paramenti del loro status e delle loro funzioni, un segno, questo, che l'idea della "permanenza della funzione" ricoperta da questi personaggi echeggiava quella dei sovrani.

Tuttavia tra le poche effigi del corpo del re che ci sono pervenute e questi monumenti marmorei di vescovi e nobili, c'è una differenza importante, forse decisiva. I manichini del re, seppur destinati alla distruzione a esequie avvenute, hanno gli occhi aperti, a differenza dei personaggi ritratti in mortem che compaiono nei monumenti marmorei destinati a rimanere, almeno in teoria, "per sempre": un segno, questo, del fatto che nelle effigi i re *sono* ritratti come vivi perché viva (imperitura) è la funzione che gli individui hanno solo temporaneamente rappresentato, e cioè la sovranità.

*Dal tardo Medioevo europeo verso l'antichità e ritorno*

Carlo Ginzburg, in un articolo del 1991 dedicato all'uso del termine *rappresentazione* nelle scienze umane, si è chiesto, a proposito del soggetto studiato da Kantorowicz, *come* si sia giunti alla contemporanea esposizione del corpo mortale del re e dell'effigie regale (di solito chiamate "rappresentazione"), al fatto cioè che corpo vero e corpo finto fossero esibiti simultaneamente.

Ginzburg ricorda l'accostamento proposto ai primi del Novecento da alcuni studiosi (per esempio VON SCHLOSSER 2011) tra la pratica medievale di esibire figure del sovrano in legno, cera o cuoio, e l'uso di immagini di cera in occasione dei funerali degli imperatori romani del II e III secolo. Questo accostamento tra funerali imperiali romani e funerali reali medievali merita di essere brevemente rivisitata (una operazione di tipo comparativo compiuta da uno storico), e confrontata con quanto si è sino ad ora visto a proposito dei malangan della Nuova Irlanda per trarne, a nostra volta, alcune riflessioni. Voglio ribadire come l'interesse di queste comparazioni (tanto che siano fatte da uno storico, da un antropologo) non si esaurisca in semplici accostamenti di analogie e somiglianze formali; né, tantomeno, in una prospettiva che ripercorra dei presunti principi evolutivi della cultura in generale. Le analogie sono piuttosto l'occasione per stimolare, come ho detto all'inizio, una migliore comprensione della specificità dei contesti e produrre, laddove sia possibile, delle conoscenze "per contrasto" ed eventualmente individuare delle costanti. Se per contesti così lontani tra loro come la Nuova Irlanda del XX secolo e l'Europa medievale si potrebbe essere tentati dall'analogia formale, molto più plausibile parrebbe essere la connessione tra Europa medievale e antichità romana. I riti di consacrazione degli imperatori romani hanno costituito l'oggetto di vari studi, dai quali risulta la pratica della doppia cremazione: prima del corpo dell'imperatore e poi, a distanza di pochi giorni, della sua immagine in cera<sup>8</sup>. Erano queste seconde esequie, quella della statua in cera, a sancire la sua consacrazione e a rendere l'imperatore ricevibile dagli dei, defunto ma "trasfigurato".

<sup>8</sup> BICKERMAN 1972.

### *Le doppie esequie*

Gli antichi riti funebri romani, e quelli francesi e inglesi tardomedievali, sembrano riecheggiare (anche se i primi studi non le nominano in maniera esplicita) le doppie esequie esaminate da Hertz in relazione alle popolazioni papua del Borneo<sup>9</sup>. Nel suo studio risalente al 1907 Hertz mostrò come l'individuo sia da considerarsi defunto, cioè separato dal mondo dei vivi, solo al termine del secondo rituale funebre e non prima del compimento di quest'ultimo. Il passaggio della sua "anima" al mondo dei morti è ottenibile solo dopo la completa dissoluzione del corpo, un processo che può durare anche vari anni benché favorito, come avviene ancora oggi presso numerose comunità del Madagascar, dal trattamento del cadavere<sup>10</sup>.

I funerali celebrati in occasione della morte degli imperatori nella Roma del II-III secolo e quelli dei sovrani di Inghilterra e Francia tra il XIV e il XVI secolo, avrebbero dunque assolto una funzione analoga, corrispondente all'intuizione di Hertz? Ginzburg sembra aderire a questa ipotesi. Questa analogia è tuttavia in parte ingannevole, in quanto suggerita dall'idea di una qualche continuità geo-storica tra l'impero romano e i regni medievali.

Le doppie esequie consistevano certamente in un rito che mirava alla *eternizzazione della natura* dei soggetti. Ma mentre nel caso dei riti romani si trattava di eternizzare l'imperatore (già *divo*) e di farlo entrare definitivamente nella sfera divina (dopo che la sua statua di cera era stata distrutta), nel caso del re medievale non era quest'ultimo che doveva essere eternizzato, bensì la sua funzione, quella di rappresentare un potere sovrano destinato a sopravvivere al suo corpo fisico e alla distruzione della sua effigie.

Queste differenze erano dovute, naturalmente, a due contesti culturali molto diversi. Oltre ad avere due scopi differenti (eternizzare un individuo nel primo caso e una funzione nel secondo), si deve notare che mentre la consacrazione dell'imperatore comportava la sua separazione dal sepolcro e il suo trasporto in un tempio, quella del re come personificazione del potere sovrano seguiva un altro percorso.

L'imperatore romano non sarebbe potuto essere consacrato nel tempio perché il cadavere (o le sue ceneri) avrebbe contaminato lo spazio sacro del luogo<sup>11</sup>. La consacrazione di un imperatore defunto si compiva di conseguenza in due momenti e in due luoghi diversi: con le prime esequie e con la sua inumazione (delle sue ceneri o del suo corpo) nel sepolcro; e poi, successivamente, con il secondo rito consistente nella distruzione della sua immagine nel tempio.

Per i re medievali le cose stavano diversamente. Non erano loro, abbiamo detto, a dover essere eternizzati, ma la loro funzione. E questo, secondo Kantorowicz, fu un riflesso di quello che accadde nella liturgia ecclesiastica. Ginzburg, nel suo lavoro, ricostruisce efficacemente questo accostamento tra rituale ecclesiastico e rituale politico.

<sup>9</sup> HERTZ 1994.

<sup>10</sup> BLOCH 1971; MIDDLETON 1999.

<sup>11</sup> DUPONT 1986.

### *Astrazione*

Con l'affermarsi del cristianesimo, i morti furono, come si direbbe, riammessi tra i vivi. I cimiteri nacquero come istituzioni consacrate in quanto prossime ai nuovi templi, cioè le chiese, le quali sorgevano nei nuclei abitativi<sup>12</sup>. Lo storico della tarda antichità Peter Brown (1983), ha sottolineato come questi cambiamenti nella relazione spaziale tra i vivi e i morti portarono a un più intimo contatto con quelle speciali figure di defunti che erano i martiri e i santi. Nei cimiteri erano presenti infatti i loro resti, che sono alla base della lunga e complessa storia del culto delle reliquie.

Proprio la polemica sulla natura e l'uso delle reliquie perseguita da una corrente icono-scettica (più che icono-fobica) portò, nel 1215, alla prima formulazione del dogma della transustanziazione del corpo e del sangue di Cristo nell'ostia consacrata (resa festa di precetto nel 1311 come *Corpus Domini*), la quale fu considerata da allora l'unica vera reliquia degna di essere adorata. Il dogma escludeva infatti che vi fossero altri oggetti oltre a quello impiegato nel rituale dell'eucarestia capaci di mettere in contatto l'umano con il divino. Nel caso dell'eucarestia, l'idea di contatto tra divinità e mondo terreno era d'altronde esclusa in maniera categorica, perché ciò che veniva affermato dal dogma era la stessa *presenza* del divino nell'ostia.

Anche se la devozione popolare ha poi seguito, come sappiamo, tutt'altre strade (con il culto dei santi e delle immagini sacre dove il confine tra adorazione, venerazione e contemplazione si è spesso perduto), l'istituzione del dogma della transustanziazione rese possibile qualcosa che ha del paradossale: la possibilità di produrre figure (ritratti, statue, affreschi ritraenti Gesù, la Vergine e i santi) liberandole dal sospetto che potessero essere considerate degli oggetti sacri di per sé.

Con l'istituzione del dogma, il retaggio anti-iconico del cristianesimo delle origini venne superato per dare il via alla produzione su larga scala di immagini (sacre) libere dal sospetto di essere espressione di un atteggiamento idolatrico, sebbene la Chiesa cattolica abbia dovuto confrontarsi per lungo tempo, e in alcuni casi continui a farlo anche oggi, con situazioni ritenute ambigue<sup>13</sup>. Ad ogni modo il fatto che l'unico vero oggetto in cui si manifestava la presenza divina fosse l'ostia consacrata, escludeva che le immagini o le reliquie potessero essere adorate. La possibilità di produrre immagini venne in qualche modo "sdoganata", per cui l'esplosione dell'arte medievale e poi rinascimentale fu il frutto, si sarebbe tentati di dire, di un'addizione (l'immagine) mediante sottrazione, cioè grazie alla negazione che le immagini potessero essere davvero "sacre".

In questo senso il dogma della transustanziazione può essere interpretato come un paradossale trionfo dell'astrazione: paradossale in quanto se da un lato distoglie l'attenzione del credente dalla materia e dall'immagine per spostarla sull'idea di presenza del divino nel rito, dall'altro lato colloca tale presenza addirittura in

<sup>12</sup> GUYON 1972; LAUWERS 2005.

<sup>13</sup> Questo è specialmente vero per alcuni contesti extra-europei dove il cristianesimo si è sovrapposto a religioni precedenti, come nell'America latina o in Africa.

qualcosa che viene ingerito come un cibo. Siamo di fronte a uno di quei casi in cui è evidente come la religione possa articolare la dimensione della trascendenza solo attraverso la materia, una “materia sacra” che ripropone il tema del rapporto tra anima e corpo, tra spirito e materia e forse anche, antropologicamente parlando, tra natura e cultura<sup>14</sup>.

Il XIII secolo è, come osserva Kantorowicz, lo stesso periodo in cui la dimensione dell’astrazione si afferma non solo nel campo della religione, ma anche nel campo della teologia e della liturgia politiche, come cerca di dimostrare appunto il suo studio sui due corpi del re. Lo stesso processo di astrazione implicito nel dogma della presenza concreta di Cristo nell’ostia sarebbe pertanto all’origine della comparsa, proprio tra il Due e il Trecento, di quello “strano” oggetto che a lungo è sembrato essere il corpo (artificiale) del re, e un simbolo molto “concreto” della natura astratta ed eterna della sovranità politica.

### *Ritorno alla Nuova Irlanda*

A significare l’immortalità della funzione da esse rappresentate, le effigi funebri dei re medievali avevano, come si è segnalato, gli occhi aperti, e non chiusi come quelli del re nel suo giaciglio funebre. Erano il segno di una *presenza* del re come figura istituzionale, anche dopo la morte del sovrano. Se si osservano le figure seguenti (come anche la *Fig. 1*) non potrà sfuggire la presenza, in esse, di “occhi”.

Anche i malangan della Nuova Irlanda hanno una caratteristica tipica dei manichini reali tardomedievali – la presenza dell’occhio – evocatrice della vita. Al di là delle variazioni stilistiche che li caratterizzano, tutti i malangan fabbricati per onorare un defunto portano infatti, inseriti nel corpo della scultura, uno o più “occhi” ottenuti inserendo nel legno uno o più gusci di molluschi – lumache di mare – *ancora vivi*<sup>15</sup>. Le immagini e i motivi incorporati sia nei malangan sia in altri tipi di sculture della Nuova Irlanda circolano tra individui e gruppi secondo un modello per certi aspetti assimilabile a quello del dono, sebbene immagini e motivi siano, come abbiamo detto, acquistati dietro forme di pagamento. Tali “vendite-acquisti” valorizzano però lo status dei partneri più che il valore in sé di ciò che viene ceduto in cambio, in quanto non a chiunque si cede il diritto di riproduzione dell’immagine. La logica del dono, particolarmente rilevante nelle culture dell’area del Pacifico, si basa proprio su questo criterio di distinzione. Non si scambia tutto con tutti, ma solo certe cose con certi determinati partners.

Tuttavia, a differenza di quanto avviene nello scambio di doni tra gruppi basato sulla circolazione di “beni di prestigio” (classici quelli del circuito *kula* delle isole Trobriand), le immagini dei malangan non sono durevoli, nel senso che il malangan come tale è destinato a scomparire. Le immagini-motivo della Nuova Irlanda sono ontologicamente diverse dagli oggetti scambiati nel sistema classico del dono, dove il tempo e la memoria delle relazioni tra gruppi e tra individui sono incorporati

<sup>14</sup> FABIETTI 2014.

<sup>15</sup> BODROGI 1987.

nell'età degli oggetti stessi, età che è rivelata dall'oggetto che si riveste della "patina del tempo", cioè con l'assumere, di fatto, una diversa colorazione<sup>16</sup>. I malangan, al contrario, non incorporano alcuna temporalità "oggettivata" (la loro vita è troppo breve), ma sono veicoli di una forma di memoria disincarnata, che può nascere dalla circolazione di un repertorio di immagini riproducibili. La circolazione delle immagini contenute nei malangan è centrata inoltre non tanto sulla continuità delle relazioni individuali, ma sulla continuità delle relazioni tra clan. Le immagini come tali possono essere riutilizzate per riaffermare, in occasioni particolari quali la commemorazione di un defunto o i riti iniziatici, la continuità dei clan in una forma astratta. La sua scomparsa dalla scena sociale (distruzione, abbandono, vendita) è la condizione stessa per cui esso possa funzionare. Ma funzionare non come "ricordo" dell'individuo per il quale era stato fabbricato, bensì come "veicolo", nel passaggio dell'individuo al mondo dell'ancestralità clanica intesa come sfera del trascendente. Benché il termine malangan possa essere tradotto con "somiglianza", e quindi rinviare a un'idea d'immagine-copia effimera del defunto (come è stato per le immagini in cera degli imperatori romani e per le effigi dei re medievali), nella Nuova Irlanda non abbiamo forme visive del ricordo simili a quelle sviluppate nella Roma antica o nell'Europa medievale (e moderna). Non c'è nulla, in queste isole melanesiane, che possa essere paragonato a una statua marmorea o bronzea, a un ritratto o alla fotografia di un individuo. Il malangan non è neppure qualcosa "in memoriam". Tuttavia la sua natura di "mezzo" (deperibile o rimovibile) del passaggio del morto nel mondo dell'ancestralità clanica corrisponde a un processo di astrazione. È questa sua caratteristica che ci consente di assimilare il malangan all'effigie in cera dell'imperatore romano e al manichino del re medievale, senza dimenticare che il medesimo processo di astrazione è al centro, come abbiamo visto, anche del rito dell'eucarestia dove il corpo di Cristo, distrutto per incorporazione, è ciò che fa risaltare la dimensione della trascendenza (ricordandone il sacrificio e la morte).

Ad eccezione della relazione messa in luce da Kantorowicz tra il dogma dell'eucarestia e l'idea di eternità della funzione sovrana, non esiste una qualche contiguità storica plausibile tra i vari casi che si sono esaminati e che pur presentano somiglianze (e differenze) per molti aspetti notevoli. Una cosa è certa: ci troviamo di fronte a quattro modi di produrre la dimensione della trascendenza attraverso l'uso della materia e in particolare mediante la distruzione di quest'ultima:

- L'attribuzione del carattere divino agli imperatori romani mediante la combustione delle loro immagini in cera;
- la presenza del corpo e del sangue di Cristo nell'ostia ingerita nel rito dell'eucarestia;
- la rappresentazione della regalità immortale nella costruzione-distruzione dei manichini dei sovrani tardo-medievali;
- la riaffermazione dell'eternità del clan nella fabbricazione prima, e nell'abbandono poi, dei malangan della Nuova Irlanda.

---

<sup>16</sup> WEINER 1978.

La conclusione più generale che si possa trarre, al termine di questa comparazione tra scenari tanto diversi e lontani tra loro, sia sul piano storico che geografico, è la seguente: se “Atene e Oraibi sono (davvero) parenti”<sup>17</sup> non è perché tra di essi vi siano connessioni o contatti ricostruibili filologicamente o storicamente, né (al contrario di ciò che pensava Warburg) perché tra i “primitivi” e gli antichi greci vi fosse un filo “psichico” diretto; ma piuttosto perché l’astrazione (nel nostro caso intesa come processo di produzione della trascendenza) non può mai prescindere dalla rimozione della contingenza, di ciò che, nello specifico, è la forma materiale dell’esistenza umana e del mondo. È per questo motivo che la statua, l’effigie, l’ostia consacrata e il malangan (rappresentanti della contingenza stessa) devono essere distrutti per realizzare lo scopo stesso della loro fabbricazione.

UGO FABIETTI  
Università Milano Bicocca  
Dipartimento di Scienze Umane

#### BIBLIOGRAFIA

- BICKERMAN 1972: E. BICKERMAN, “Consecratio”, in DEN BOER 1972, pp. 1-25.
- BILLINGS 2007: D. K. BILLINGS, “New Ireland Malanggan Art: A Quest for Meaning”, in *Oceania*, vol. 77, n. 3, 2007, pp. 257-285.
- BLOCH 1971: M. BLOCH, *Placing the Dead. Tombs, Ancestral Villages, and Kinship Organization in Madagascar*, London 1971.
- BODROGI 1987: T. BODROGI, “New Ireland Art in Cultural Context”, in LINCOLN 1987, pp. 13-32.
- BOER 1972: DEN. W. BOER (ed.), *Le culte des souverains dans l’Empire romain*, Genève 1972.
- BROWN 1983: P. BROWN, *Il culto dei santi. Origine e diffusione di una nuova religiosità*, Torino 1983 (Ed. orig. 1981).
- COOTE, SHELTON 1992: J. COOTE, L. SHELTON (eds.), *Anthropology, Art and Aesthetics*, Oxford 1992.
- DUPONT 1986: F. DUPONT, “L’autre corps de l’empereur-dieu”, in C. MALAMOUD, J.-P. VERNANT (éd.), *Le Temps de la réflexion. Corps des dieux*, Collection Le temps de la réflexion n° 7, Paris 1986, pp. 230-252.
- FABIETTI 2014: U. FABIETTI, *Materia sacra. Corpi, oggetti, immagini, feticci nella pratica rituale*, Milano 2014.
- GINZBURG 1998: C. GINZBURG, “Rappresentazione. La parola, l’idea, la cosa”, in C. GINZBURG, *Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza*, Milano 1998 (Ed. orig. 1996).
- GUYON 1972: J. GUYON, “La vente des tombes à travers l’épigraphie de la Rome chrétienne (IIIe, VIIe siècles): le rôle des fossores, mansionarii, praepositi et prêtres”, in *Mélanges de l’Ecole française de Rome*, Antiquité 86, n. 1, 1974, pp. 549-596.
- HEINTZE 1987: D. HEINTZE, “On Trying to Understand some Malaggans”, in LINCOLN 1987, pp. 42-55.
- HERTZ 1994: R. HERTZ, “Sulla rappresentazione collettiva della morte” in Id., *La preminenza della destra e altri saggi*, Torino 1994, pp. 53-136 (Ed. orig. 1907).
- KANTOROWICZ 1989: E. KANTOROWICZ, *I due corpi del re. L’idea di regalità nella teologia politica medievale*, Torino 1989 (Ed. orig. 1957).
- KÜCHLER 1992: S. KÜCHLER, “Making Skins: Malangan and the Idiom of Kinship in New Ireland”, in COOTE, SHELTON 1992, pp. 94-112.

<sup>17</sup> WARBURG 1998.

- KÜCHLER 2002: S. KÜCHLER, *Malanggan. Art, Memory and Sacrifice*, Oxford 2002.
- LAUWERS 2005: M. LAUWERS, *Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Paris 2005.
- LINCOLN 1987: L. LINCOLN (ed.), *Assemblage of Spirits. Idea and Image in New Ireland*, New York 1987.
- MIDDLETON 1999: K. MIDDLETON (ed.), *Ancestors, Power and History in Madagascar*, Leiden 1999.
- PARKINSON 1999: R. PARKINSON, *Thirty Years in the South Seas*, Bathurst 1999 (Ed. orig. 1909).
- PINNEY, THOMAS 2001: C. PINNEY, N. THOMAS (eds.), *Beyond Aesthetics. Art and the Technologies of Enchantment*, Oxford 2001.
- POWDERMAKER 1933: H. POWDERMAKER, *Life in Lesu. The Study of a Melanesian Society in New Ireland*, New York 1933.
- SCHLOSSER 2011: J. VON SCHLOSSER, *Storia del ritratto in cera. Un saggio*, Milano 2011 (Ed. orig. 1911).
- STRATHEM 2001: M. STRATHERN, "The Patent and the Malanggan", in PINNEY, THOMAS 2001, pp. 259-286.
- WARBURG 1989: A. WARBURG, *Il rituale del serpente*, Milano 1989 (Ed. orig. 1939).
- WEINER 1992: A. B. WEINER, *Inalienable Possessions. The Paradox of Keeping-While-Receiving*, Berkeley 1992.





Fig. 1. Malangan, Nuova Irlanda (inizi XX secolo)



Fig. 2. Malangan vicino al monumento funerario (da BILLINGS 2007)



Fig. 3. Effigie di Enrico VII d'Inghilterra (1509)



Fig. 4. Tomba del vescovo Th. Beckington (Wells Cath., 1470)



Fig. 5. Testa del manichino funebre di Enrico VII, re d'Inghilterra (1509)



Fig. 6. Tomba di Richard Fitzalan, 10th Conte di Arundel (m. 1376), e della moglie, Eleanor of Lancaster (m. 1372). Chichester Cathedral



Fig. 7. Malangan (XIX secolo)



Fig. 8. Malangan (XIX secolo)



Fig. 9. Scultura odierna a uso turistico

## **RELAZIONI**







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

**PIÙ CHE UMANO: PALINGENESI DELL'OSSO UMANO COME STRUMENTO PER  
ACCOMPAGNARE LA MORTE. L'OMICĪCĀHUAZTLI MESOAMERICANO<sup>1</sup>**

*Introduzione*

Strumenti musicali, ossa umane, manufatti-*persona*, reperti musealizzati un tempo come oggetti d'arte, testimoni di una cosmovisione preispanica sofisticata, ma anche di una più recente storia coloniale. Queste sono le molteplici identità degli *omichicāhuaztli* conservati al Museo Nazionale Preistorico Etnografico “Luigi Pigorini” di Roma che, per la prima volta nella loro storia “museale”, sono stati oggetto di uno studio interdisciplinare da parte di un gruppo di ricerca coordinato dal Museo, allo scopo di ricostruirne la biografia culturale come manufatti, le proprietà biologiche come ossa, l'organologia come strumenti musicali e l'identità indigena come testimoni di una civiltà lontana.

*I reperti*

L'oggetto di studio qui presentato si compone di due strumenti musicali appartenenti alla categoria conosciuta nella letteratura scientifica con il termine *omichicāhuaztli*, (dal náhuatl: *omitl*, “osso”, e *chicāhua* “fortificare, produrre forza”, quindi: “osso che produce forza”<sup>2</sup>) e relativi all'orizzonte culturale del Postclassico (900-1521 d.C.). Gli strumenti, oggi, sono integrati nel percorso espositivo delle Americhe, al Museo Pigorini di Roma, nella sezione dedicata al tema del sacrificio umano. I numeri di inventario con cui sono catalogati sono MNPE 4209 e 15395/G. Gli strumenti sono realizzati in femore umano ed entrambi si presentano ancora oggi accompagnati dall'oggetto con cui venivano suonati anticamente, condizione, questa, di eccezionalità rispetto alla quasi totalità degli altri conosciuti (*Fig. 1*).

Sappiamo che questo tipo di strumenti è molto diffuso in Mesoamerica: è presente in ritrovamenti archeologici che coprono un arco temporale molto ampio, che si estende sino al periodo della Conquista e ai primi secoli della Colonia<sup>3</sup>. Quest'ampia cronologia ci suggerisce una continuità d'uso molto estesa, nonostante il significato e la simbologia dello strumento si siano articolati nel tempo in forme leggermente differenti, a seconda dei contesti.

<sup>1</sup> Questo lavoro è stato possibile grazie al sostegno tecnico e scientifico dei funzionari del Museo Pigorini, in particolare Luca Bondioli, direttore del laboratorio di Bioarcheologia del Museo; Donatella Saviola, etnologa curatrice delle collezioni americane del Museo; Luciana Rossi e Francesca Quarato del laboratorio di Restauro; Antonio Tagliacozzo direttore dell'ex Laboratorio di Archeozoologia; prof.ssa Alessandra Sperduti. Infine, un ringraziamento speciale va a Davide Domenici e Sergio Botta, che hanno seguito tutte le fasi della ricerca.

<sup>2</sup> I dizionari náhuatl-castigliano di riferimento usati per questa traduzione sono: KARTTUNEN 1992, SIMÉON 2007 [1885], e MOLINA 1970 [1571].

<sup>3</sup> SELER 1992 [1898]; HAWLEY 1898; LUMHOLTZ, HRDLICKA 1898; STARR 1899; BATRES 1902; BEYER 1934a, 1934b, 1969; CASTAÑEDA, MENDOZA 1933; CASO, RUBÍN DE LA BORBOLLA 1936; RUBÍN DE LA BORBOLLA 1939; GARCÍA PAYÓN 1941, VON WINNING 1959, MARTÍ 1968; PIÑA CHÁN 1975; RODRIGUEZ LOUBET 1985, MCVICKER 2005, PEREIRA 2005; SANCHEZ, HIGELIN 2014.

Secondo la classificazione organologica occidentale, l'*omichicāhuaztli* è un idiofono a raschiamento<sup>4</sup>, ovvero uno strumento che produce il suono mediante la vibrazione del proprio corpo, senza corde, né membrane, né colonne d'aria attraverso di essa. In epoca preispanica, si realizzava in materia dura animale, in particolare usando le ossa articolari o il palco dei cervidi, oltre che, nella maggior parte dei casi rinvenuti archeologicamente, le ossa umane. Si prediligevano ossa lunghe e di diametro apprezzabile, dotate di ampia cavità midollare, come il femore, la tibia o l'omero.

Lo strumento veniva fabbricato praticando delle incisioni trasversali parallele più o meno equidistanti tra loro sulla superficie corticale dell'osso, in modo da creare delle scanalature di profondità variabile che venivano strofinate con un altro oggetto duro, secondo le fonti una conchiglia o un altro osso più piccolo. Il suono prodotto ricorda quello dell'attuale *güiro*, che è generalmente fatto di legno, zucca essiccata o metallo ed è ancora in uso oggi in buona parte dell'America Latina<sup>5</sup>. La maggior parte degli *omichicāhuaztli* di provenienza nota viene da contesti funerari e molti di loro recano tracce di frattura intenzionale, che alcuni autori interpretano come un'uccisione rituale del manufatto, prima di essere depositato accanto al corpo del defunto<sup>6</sup>, il che, in molti casi, ne rende impossibile uno studio organologico puntuale.

Il reperto MNPE 4209 è un femore umano sinistro sulla cui superficie anteriore sono state praticate 19 incisioni trasversali grossomodo equidistanti, le quali presentano un foro a ogni intervallo di 4. Questo reperto è impreziosito da una decorazione a mosaico sulla testa e sul collo del femore<sup>7</sup>, il che ne fa un *unicum* nel novero di quelli conosciuti allo stato attuale della ricerca. L'epifisi distale fu asportata in antico, per aumentare l'effetto di riverbero della cassa di risonanza interna dello strumento<sup>8</sup>. Si accompagna a una conchiglia del genere *Oliva*, con cui venivano strofinate le tacche per produrre il suono. Il reperto giunse al museo nel 1878 nell'ambito di uno scambio di oggetti che Pigorini stesso condusse col Museo Archeologico dell'Università di Bologna, ma grazie alle recenti ricerche d'archivio<sup>9</sup>, oggi sappiamo che arrivò in Europa secoli prima.

Inizialmente, lo strumento era accompagnato da un cartellino, incollato sulla faccia posteriore del femore, che molto probabilmente ne riportava una breve descrizione in latino. Di esso, però, all'epoca del trasferimento dell'oggetto al museo di Pigorini,

<sup>4</sup> La Classificazione Hornbostel-Sachs, contenuta nell'articolo che i due studiosi pubblicarono nella rivista *Zeitschrift für Ethnologie*, suddivide gli strumenti in quattro categorie organologiche principali, in base alle modalità di produzione della vibrazione sonora: *aerofoni*, *idiofoni*, *cordofoni* e *membranofoni*. Gli idiofoni sono poi suddivisi in quattro sottocategorie: *percussione*, *concussione*, *scuotimento* e *raschiamento*. Erich Moritz von Hornbostel, (CURT, SACHS 1914, pp. 553-590). Si tratta di una classificazione molto rigida che non sempre funziona se applicata agli strumenti provenienti da mondi "altri".

<sup>5</sup> Il paragone però non può spingersi oltre le caratteristiche organologiche dei due strumenti, dato che le origini del *güiro* sono africane (FACCHIN 2014, p. 305), come quelle della *quijada de burro* (FACCHIN 2014, p. 323), altro idiofono a raschiamento realizzato originariamente in Africa con la mandibola della zebra.

<sup>6</sup> PEREIRA 2005, MCVICKER 2005.

<sup>7</sup> BELLOMIA 2013.

<sup>8</sup> Per una ricostruzione completa della biografia culturale dell'oggetto, si veda DOMENICI 2016 e BELLOMIA ET AL. CDS.

<sup>9</sup> DOMENICI 2016.

non rimaneva che un frammento recante un'unica parola leggibile "Regis". Questo era, per l'archeologo italiano, un indizio a favore di un possibile uso dello strumento a corte del sovrano mexica:

"Poiché è incrostato di mosaico, ciò che rivela l'alto grado della persona alla quale appartenne, e nel frammento dell'antico cartellino ancora attaccato, rimane la parola *Regis*, non sono lontano dal credere che fosse uno di quegli *huesos* che suonavansi alla reggia dello stesso Montezuma"<sup>10</sup>.

Il reperto MNPE 15395/G è un femore umano destro, anch'esso con 19 tacche sulla superficie anteriore, forate ogni quattro. Si accompagna a un perone umano destro, col quale veniva suonato e presenta la porzione distale integra. Il suo percorso fino al museo romano è molto diverso: portato a Parigi da un prete nel 1878, venne comprato e portato in Italia da Enrico H. Giglioli (1845-1909) nel 1894<sup>11</sup>. Appartenne alla sua collezione fino alla sua morte, dopo la quale venne acquistato da Pigorini assieme all'intero lotto di oggetti della collezione<sup>12</sup>.

### *La percezione nahua del corpo umano*

Che valore deriva lo strumento dalla materia di cui è fatto? Che ruolo assume nel rito il fenomeno sonoro da esso prodotto? Perché scegliere un femore? E perché un femore umano?

Nella Mesoamerica preispanica era comune usare le ossa umane come materia prima per la fabbricazione di una vasta gamma di oggetti rituali che derivavano proprio dalla materia di cui erano fatti le loro qualità specifiche. Perciò, la ricostruzione della simbologia del corpo umano e del suo trattamento *peri* e *post-mortem* presso i Mexica è stata fondamentale per comprendere il potere di uno strumento musicale di ambito funerario, che sfrutta consapevolmente parti dello scheletro umano come materia prima.

Secondo la concezione nahua del corpo umano, era proprio nel femore (in nahuatl *queztcuauhyotl*) l'osso più resistente e robusto del corpo umano, che l'energia vitale era contenuta. Anatomicamente, questo osso appendicolare, infatti, all'interno della superficie corticale della diafisi, possiede una cavità in cui è alloggiato il midollo osseo, la cui consistenza ricordava agli indigeni quella del liquido seminale, tanto che non solo il midollo in lingua náhuatl era chiamato *omiceceyotl* o *omícetl*<sup>13</sup>, ma la produzione stessa dello sperma, destinato poi a generare la vita mescolandosi al fluido femminile, era concepita come un fenomeno che si attuava proprio nelle ossa lunghe, a spese del midollo<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> PIGORINI 1885, p. 9.

<sup>11</sup> GIGLIOLI 1901, pp. 185-186, BELLOMIA 2013, pp. 126-128.

<sup>12</sup> NOBILI 2010, pp. 14-15.

<sup>13</sup> Si veda SAHAGÚN 1982, 10.130: <*omjcelt*, letteralmente, "osso che si coagula".

<sup>14</sup> LÓPEZ AUSTIN 1984, p. 149.

### *Le ossa nel Mito*

Questa concezione del corpo e della sua componente ossea, trova riscontro in un mito contenuto nella *Leyenda de los Soles*, del Codice *Chimalpopoca*, trascritto nella metà del secolo XVI, ma sicuramente più antico. In questo racconto, la creazione dell'uomo si rivela possibile solo a partire dalle ossa "preziose" (*chalchiuh-omitl* nella versione náhuatl del mito) degli antenati, conservati nel *Mictlan*, il mondo dei morti<sup>15</sup>.

Dopo aver superato le prove cui *Mictlantecuhtli*, signore degli inferi, lo aveva sottoposto, il dio *Quetzalcoatl* prende con sé le ossa preziose, opportunamente divise in due gruppi diversi a seconda del sesso; decide di portarle al *Tamoanchan*, dove gli altri dei lo stanno aspettando riuniti. Qui le consegna alla dea *Cihuacoatl* che li macina in una ciotola di giada, dove gli altri dei presenti, primo fra tutti lo stesso *Quetzalcoatl*, perforandosi i genitali in segno di autosacrificio, li irrorano del sangue che sgorga dalle ferite. In questo modo conferiscono vita alla materia ossea morta e col loro atto sacrificale creano finalmente l'uomo.

La preziosità è un attributo che dal punto di vista indigeno ha una valenza speciale; icona panmesoamericana dell'elemento prezioso è la perla di giadeite o di turchese, elemento di grande valore simbolico nella cosmovisione mesoamericana. *Chalchiuhites* è il termine nahuatl con cui queste pietre preziose sono indicate. *Chalchiuh-atl* è il liquido prezioso, il sangue, che deve la sua preziosità al fatto di essere il cibo degli dei. *Chalchiu-omitl* è, infine, il nome con cui le ossa sono chiamate nel mito della creazione. Anche questa componente del corpo umano rientra, miticamente, nella sfera della preziosità, dal momento in cui l'atto creativo, nel contesto mitico, fa delle ossa la materia prima per eccellenza, ovvero la materia prima dell'uomo. Quindi, come il mito narrato conferma, essendo stato l'osso sin dai primordi l'elemento basilare per la creazione dell'umanità, tale materia è carica di una potenza energetica rigenerativa molto forte. Per questo è logico credere che, trattandosi nel nostro caso di un emissore sonoro in osso umano, la stessa "voce" dello strumento, ovvero il suono emesso, risulti parte indispensabile per il buon esito della cerimonia in cui lo strumento viene suonato. Ciò coincide con il significato etimologico del nome in náhuatl, una parola composta dal sostantivo *omitl* (osso) e dalla forma sostantivata del verbo *chicāhua* (conferire forza, energia).

### *Le fonti coloniali*

Secondo quanto ci dicono le due uniche fonti disponibili sul suo uso specifico, l'*omichicāhuaztli* si suonava durante le cerimonie funebri dei guerrieri morti in battaglia o sacrificati agli dei. Nella *Crónica Mexicana* di Alvarado Tezozomoc si descrive la cerimonia di commemorazione dei guerrieri morti durante la guerra di Chalco, avvenuta sotto il regno di Moctezuma I (1440-1469). Dopo aver realizzato gli involti sacri dei defunti,

<sup>15</sup> BIERHORST 1992a, 1992b.

El vulgo comenzaba un cantar y baile que dicen de la guerra, y todos los familiares de los muertos se juntaban y rodeaban el bulto, comenzando el canto; comenzaban también los parientes á llorar todos, y los vietos á bailar llorando, y los mozos en todos los actos del canto y baile tocaban el *Omichicahuaztli* de venado pero hueco y acerrado, con un caracol, que hacian resonar muy triste, y flautas roncadas, *cuauhtlapitzalli*, sonajas, que llaman *ayacachtli*<sup>16</sup>.

Mentre i familiari dei morti danzano, i giovani, anch'essi ballando e cantando, sembrano marcare ogni passo del rituale al suono degli *omichicāhuaztli* – in questo caso non sono menzionate ossa umane, ma gli strumenti sono fatti in ossa di cervo – svuotati e aperti alle estremità. Il suono, prodotto con l'uso di una conchiglia, richiama l'attenzione del missionario europeo per il suo timbro lugubre. Gli anziani ballano vicino all'involto sacro che contiene i resti del guerriero, – a volte solo simbolicamente, se il corpo del defunto non è presente –, riccamente vestito e adornato, situato nella piazza cerimoniale di fronte al tempio di *Huitzilopochtli*, il dio guerriero. Questa cerimonia dura quattro giorni, dopo i quali i sacerdoti cremano i corpi dei morti e spargono le ceneri sopra la testa dei giovani parenti. In questa descrizione apprendiamo anche che l'*omichicāhuaztli* non si suonava da solo ma con altri strumenti a percussione e a fiato come accompagnamento strumentale del *miccacuicatl*, “un cantar muy triste” (Tezozómoc, *Crónica*, cap. 25), il lamento funebre dei familiari dei defunti. La stessa storia è narrata nel capitolo 18 della *Historia* di Diego Durán. Al paragrafo 10 si legge che durante i canti e i balli della cerimonia di commemorazione dei guerrieri morti in battaglia,

Tomaban unos huesos que tienen hechos unos dientecillos a manera de escalerillas y bailaban al son de aquellos huesos, raspando por aquellos escaloncillos otros huemezuelos, lo cual no carece hoy en día de alguna superstición, pues los usan el día de sus bailes todavía<sup>17</sup>.

Dopo quattro giorni di danze a lutto, si cremavano gli involti sacri contenenti il corpo dei defunti.

Ancora una volta, non si fa menzione di ossa umane, ma solo di un generico “ossa”. L'oggetto con il quale si suona l'*omichicāhuaztli* in questo caso è un altro osso di

<sup>16</sup> ALVARADO TEZOZOMOC, 1943 [1598], cap. 25: La gente iniziava un canto e un ballo che dicono “della guerra”, tutti i familiari del morto si riunivano e attorniano l'involto, cominciando un canto; anche i parenti iniziavano a piangere tutti, e gli anziani [iniziavano] a ballare piangendo, e i giovani in tutti gli atti del canto e del ballo suonavano l'*Omichicahuaztli* di cervo, però vuoto e aperto, con una conchiglia, e lo facevano risuonare [in tono] molto triste, e flauti stridenti, *cuauhtlapitzalli*, e sonagli, che chiamavano *ayacachtli* (traduzione di V. Bellomia). Hernan de Alvarado Tezozomoc (1515/20- 1609) fu un cronista indigeno messicano, nipote del *tlatoani* dei Mexica, Moctezuma Xocoyotzin II e autore di due cronache sulla storia del Messico preispanico, una in castigliano e una in náhuatl, relative a un periodo che va dalla fine del secolo XIV all'arrivo degli Spagnoli di Cortés nel 1519.

<sup>17</sup> DURÁN 1967 [1581], 18.10: Prendevano delle ossa lavorate con dei dentelli a mo' di scalini, e ballavano al suono di quelle ossa, strofinando su quelle scalette altri ossicini, le quali [le ossa lavorate in questo modo] non mancano oggi di una certa superstizione, dato che li usano ancora oggi in occasione delle loro danze (traduzione di V. Bellomia). Diego Durán (1537-1588) frate domenicano, autore di una Storia del Messico preispanico.

dimensioni minori, – “*otros huesezuelos*”–, strofinato contro le incisioni trasversali, – “*scaloncillos*”, come conferma il perone che accompagna il femore 15395/G del Museo Pigorini.

Nel caso delle vittime di guerra o di sacrificio, la cui morte era considerata una delle più onorabili, il defunto doveva raggiungere il Sole nella sua dimora celeste, per diventarne il guardiano, e per riuscire ad arrivarci, attraverso il viaggio inframondano aveva bisogno del sostegno dei suoi familiari, giovani e anziani, attraverso un preciso rituale che includeva il canto e il ballo al suono “*triste y sombrío*” dell’*omichicāhuaztli*<sup>18</sup>. Quando il cadavere mancava, perché era stato sacrificato dai guerrieri nemici, si sopperiva alla sua mancanza materiale sostituendolo con un “involto vuoto”.

La stessa mancanza del corpo materiale del guerriero era indizio della sua morte speciale: aveva dato la sua vita lottando, per poi convertirsi in alimento per la divinità, attraverso l’istituzione del sacrificio. Con la presenza della “involto vuoto”, la cui fabbricazione permetteva la rimaterializzazione rituale del corpo all’interno del rito, si ovviava a questa assenza e si assicurava al defunto il suo trattamento abituale.

Possiamo immaginare che, nonostante la tristezza percepita dagli Spagnoli nel suono prodotto dall’*omichicāhuaztli*, lo strumento rivestisse davvero un ruolo decisivo nel compimento del rito nella sua completezza, come emissore di forza vivificante, destinata ad accompagnare il morto nel suo cammino fino alla dimora solare. Nell’ottica indigena, il nobile guerriero, il commerciante che moriva durante uno dei suoi viaggi e la donna che moriva di parto, ricevevano l’epiteto *Tonatiuh ilhuicac yauh o tonatiuh iixco yauh*, “colui/colei che va nel paradiso del Sole” o “al cospetto del Sole”<sup>19</sup>, perché andavano incontro allo stesso destino.

Tuttavia è importante ricordare che stiamo utilizzando fonti spagnole della fine del XVI secolo, spesso cronologicamente distanti dagli eventi narrati, quindi, i contenuti di queste cronache vanno letti criticamente. Ad ogni modo, rimane innegabile il fatto che stiamo di fronte a una tipologia di strumenti musicali molto particolari, significativamente assenti nella descrizione delle feste che ci offre Bernardino de Sahagún nel libro II della sua *Historia General, de las cosas de Nueva España*, dedicato alle cerimonie, e per questo di uso probabilmente molto ristretto e specifico solo di alcune cerimonie particolari legate a un ambito funerario d’élite. Tuttavia, è ragionevole supporre che il vincolo fra questo strumento e i contesti funerari descritti fosse ancora più complesso: di fatto, non solo possiamo ipotizzare che l’uso dell’*omichicāhuaztli* fosse esclusivo di questi contesti, ma, almeno in alcuni casi, che anche la stessa acquisizione della materia prima per realizzarlo avvenisse immediatamente dopo il compimento dell’atto sacrificale.

<sup>18</sup> PEREIRA 2005.

<sup>19</sup> SELER 1992 [1898]; PEREIRA 2005; si veda anche SAHAGÚN 3, appendice del capitolo 3.

### *Sacrificio umano e trattamento del corpo*

Come si legge nelle fonti coloniali, durante la festività del mese di *Tlacaxipehualiztli*, affinché il sacrificio avesse luogo, veniva scelto, fra i prigionieri di guerra, un individuo destinato a impersonare la divinità *Xipe Totec*, che doveva ritualmente morire e allo stesso tempo e senza che un'identità escludesse l'altra, fisicamente divenire alimento divino:

El dios de le tierra abre la boca, con hambre de tragar la sangre de muchos que morirán en esta guerra. Parece que se quiere regocijar el Sol y Tlaltecuhli; quieren dar de comer y de beber a los dioses del cielo y del infierno, haciéndoles convite con sangre y carne de los hombres que han de morir en esta guerra<sup>20</sup>.

Il canto appena citato continua con una preghiera affinché il guerriero, a seguito del trattamento rituale cui è stato sottoposto il suo corpo, possa raggiungere la dimora celeste del Sole per assolvere al suo compito cosmico e godere dei benefici che questa morte onorevole gli ha riservato:

Señor de las batallas, suplicoos que aquellos que permitiéredes morir en esta guerra, sean recibidos en la casa del Sol en el cielo (Tonatiuh Ilhuícatl), y sean colocados entre los valientes que han muerto en la guerra [...] los cuales están haciendo regocijo y aplauso a nuestro señor el Sol, con el cual están ricos de perpetuo gozo y riqueza y que nunca se les acabará, siempre chupando el dulzor de todas las flores dulces y suaves de gustar<sup>21</sup>.

Se questo era il destino di una delle componenti animiche di cui si costituiva il corpo umano nella concezione nahua, la componente materiale, il corpo, andava incontro a un trattamento diverso. Dal momento dell'uccisione del prigioniero, infatti, non passava troppo tempo prima che le parti del suo corpo subissero una manipolazione rituale altamente codificata, in virtù di una concezione sofisticata del corpo umano come contenitore semantico socialmente potente, capace di interagire con i vivi (*Fig. 2*). Alla capacità del femore di contenere la forza vitale dell'individuo, era legata l'usanza del guerriero di conservare nella propria casa il femore del prigioniero che aveva catturato in battaglia e poi sacrificato. Dopo che era stato consumato il sacrificio, egli:

<sup>20</sup> Antico canto al dio *Tezcatlipoca*, riportato da Matos Moctezuma (2013, p. 22): “Il dio della terra apre la bocca col desiderio di ingoiare il sangue delle moltitudini che moriranno in questa guerra. Pare che si voglia allietare il Sole e Tlaltecuhli [divinità femminile della terra]; vogliono dar da mangiare e da bere agli dei del cielo e dell'inferno, e imbandire loro un banchetto con il sangue e la carne degli uomini destinati a morire in questa guerra” (traduzione di V. Bellomia).

<sup>21</sup> Preghiera contenuta nel canto al dio *Tezcatlipoca* già citato (MATOS 2013, p. 24): “Signore delle battaglie, vi supplichiamo che coloro ai quali concederete di morire in questa guerra, siano ricevuti nella dimora celeste del Sole, (*Tonatiuh Ilhuícatl*), e siano annoverati fra i valorosi che sono morti in guerra [...] i quali stanno allietando nostro signore il Sole, in compagnia del quale rimangono sazi di perpetuo godimento e ricchezza eterna, succhiando continuamente la dolcezza di tutti i fiori dolci [nel profumo] e soavi al gusto” (traduzione di V. Bellomia).



Habiendo visitado todas las estatuas del pueblo y abiéndoles dado a gustar la sangre de su cautivo, iba luego al palacio real a descomponerse, y el cuerpo de su cautivo llevábanle a la casa que llamaban *calpulco*, donde había tenido la vigilia la noche antes, y allí le desollaban; de allí llevaba el cuerpo desollado a su casa y allí le dividía y hacía presentes de carne a sus superiores, amigos y parientes<sup>22</sup>.

Ma il rapporto che legava il catturatore al catturato non era semplicemente di sottomissione del secondo al primo: dall'atto della cattura in poi si instaurava un legame di parentela rituale, che impediva al padrone di mangiare la carne del suo sottomesso, considerando incestuosa la commistione delle due corporeità; continua il francescano:

El señor del cautivo no comía de la carne, porque hacía de cuenta que aquella era su misma carne, porque desde la ora que le cautivó le tenía por su hijo, y el cautivo a su señor por padre, y por esta razón no quería comer de aquella carne; empero comía de la carne de los otros cautivos que se habían muertos<sup>23</sup>.

La vittima prescelta per il sacrificio passava, dunque, attraverso un percorso culturalmente costruito di assoggettamento, divinizzazione, morte e oggettificazione e, infine, ripersonificazione: in questo processo trasformativo diveniva inizialmente immagine (*ixiptla*) della divinità, per poi, attraverso l'uccisione rituale, subire una riduzione a oggetto, mai completamente esaurita, in virtù della quale il cadavere veniva sezionato da operatori rituali specializzati e in alcuni casi le carni mangiate, secondo un codice ben preciso.

Inoltre, quando il guerriero tornava di nuovo sul campo di battaglia, la moglie staccava dal tetto della casa la reliquia-trofeo, la ricopriva di carta e le faceva offerte di copale, chiedendo che il marito tornasse a casa vivo<sup>24</sup>.

In aggiunta, Sahagún<sup>25</sup> ci informa che spesso, durante il sacrificio umano compiuto sempre nel mese di *Tlacaxipehualiztli*, il guerriero padrone del sacrificio, piantava nel patio di casa sua un palo in legno, simbolo della sua offerta sacrificale e con una corda vi appendeva il femore del sacrificio a mo' di trofeo, dopo averlo ritualmente scarnificato, "vestito" con un indumento annodato e avvolto con della carta. All'osso-

<sup>22</sup> SAHAGÚN 1982, 2.21: avendo fatto visita a tutte le statue del villaggio e avendo dato loro da assaporare il sangue del suo prigioniero, andava quindi al palazzo reale, e il corpo del suo prigioniero veniva portato all'edificio che chiamavano *calpulco*, dove avevano fatto la veglia la notte precedente, e una volta lì, lo scorticavano; da lì egli portava il corpo scorticato nella sua casa dove lo divideva e faceva dono della carne ai suoi superiori, amici e parenti (traduzione di V. Bellomia).

<sup>23</sup> *Ibid.*: il padrone della non ne mangiava la carne, perché percepiva che quella era la sua stessa carne, dato che dal momento in cui lo aveva catturato lo considerava suo figlio, e il prigioniero [considerava] il suo padrone suo padre, e per questo motivo non voleva mangiare quella carne; tuttavia, mangiava la carne degli altri prigionieri che erano stati sacrificati (traduzione di V. Bellomia).

<sup>24</sup> DURAN 1967, vol. 1, p. 167.

<sup>25</sup> SAHAGÚN 1982, 2.22.

trofeo, veniva poi fatta indossare una maschera e, così abbigliato, veniva chiamato *maltéutl*, “*el dios cautivo*” (il dio prigioniero), un nome che tradisce non solo la sacralità di cui il prigioniero stesso era investito, ma anche la sua nuova riduzione a *persona* (Fig. 3).

L'idea del femore come trofeo in Mesoamerica risale a epoche molto più antiche di quelle con cui si confrontò il missionario francescano: il sito di Cacaxtla, nello stato di Tlaxcala, fu fondato intorno al 600 d.C. da un gruppo di Olmeca-Xicalanca provenienti dalla Costa del Golfo del Messico, ed è famoso per le sue pitture murali dai colori vivaci e ben conservate. Gli affreschi in questione costituiscono un classico esempio della fusione di canoni artistici e di elementi ideologici diversi (in questo caso maya e teotihuacani) che caratterizzò le manifestazioni artistiche mesoamericane durante il periodo Epiclassico.

Uno dei due celebri affreschi, il “Murale della Battaglia” (Edificio B) realizzato fra il 650 e il 700 d.C., raffigura il tema del conflitto fra le forze cosmiche, quelle di sopra e quelle di sotto, il cielo e la terra, il cui equilibrio è fondamentale per il mantenimento dell'ordine cosmico: si affrontano i guerrieri-aquila e i guerrieri-giaguaro<sup>26</sup>. Proprio questi ultimi hanno la meglio e si accingono a sacrificare i primi. Il personaggio a sinistra in figura 4 appartiene all'armata vincente ed è accompagnato da un femore dipinto a macchie rosse, verosimilmente un trofeo conquistato in battaglie precedenti, simbolo dell'esperienza e del valore militare del suo proprietario:

The relationship between skeletal trophies and Epiclassic warfare is clearly depicted in the Battle Mural at Cacaxtla. Individual 7 one of the victorious jaguar warriors, is shown in battle wearing a decorated human femur, as part of his costume. Display of a human trophy in this context was probably meant to indicate the individual's rank, ferocity and, I presume, prior participation in the taking of sacrificial captives in warfare<sup>27</sup>.

Come dimostra questo esempio pittorico, anche se è trascorso un certo lasso di tempo dalla morte, il corpo oggettificato/soggettificato rimaneva attivo nel circuito rituale coinvolgente l'offerente il beneficiario della cerimonia sacrificale, rispettivamente l'uomo e la divinità.

Possiamo ipotizzare che per la fabbricazione degli strumenti musicali in esame fossero quindi materia prima privilegiata alcune parti dello scheletro degli individui sacrificati ed è ragionevole supporre che a seguito della modificazione culturale cui venivano sottoposte con la lavorazione, esse subissero, come nei casi suddetti, una ulteriore trasformazione in *persona*: all'interno della prassi rituale funeraria in cui veniva usato questo strumento, proprio le esequie funebri dei guerrieri morti in battaglia o per sacrificio, la sua stessa produzione sonora che accompagnava il viaggio del guerriero verso la Casa del Sole, guadagnava quindi una capacità di *agency*, lasciando intendere un corrispettivo semantico fortissimo insito nella materia.

<sup>26</sup> DOMENICI 2005.

<sup>27</sup> DIEHL, BERLO 1989, p. 77.

### *Analisi tafonomica*

Lo studio dei processi tafonomici e delle tracce di lavorazione e di usura che hanno interessato i reperti è un altro fronte importante di questa ricerca interdisciplinare. Tramite l'analisi microscopica delle superfici è stato possibile determinare gli strumenti utilizzati nella manifattura e ricostruire la sequenza delle varie operazioni compiute per ottenere l'*omichicāhuaztli*: recupero della materia prima, ripulitura, sgrossatura, lavorazione, fino alla successiva decorazione e infine al pattern di usura (*Fig. 5*). Le caratteristiche macroscopiche e microscopiche dei tagli permettono di ricondurre le diverse tipologie di tracce all'azione di strumenti litici.

Testimonianza del reperimento della materia prima potrebbero essere le strie trasversali localizzate sulla parte prossimale del femore MNPE 4209. Questi tagli sono osservabili in prossimità della decorazione e nelle zone in cui il materiale che faceva da collante alle tessere decorative, si è distaccato. Sul femore MNPE 15395/G le strie trasversali si trovano nell'estremità distale. Questa tipologia di tagli per orientamento e localizzazione è da riferirsi solitamente a disarticolazione e/o al taglio dei legamenti, avvalorando l'ipotesi che i femori sono stati recuperati da cadaveri in connessione.

Le tracce di raschiamento sono lunghe, numerose, longitudinali, oblique, sovrapposte e interessano varie parti dell'osso, documentando un'attenta e meticolosa ripulitura della superficie dai residui organici. Ciò ci permette di ricondurre la fabbricazione degli strumenti musicali a un momento relativamente prossimo alla morte dell'individuo, momento nel quale, come abbiamo visto, era consuetudine modificarle culturalmente. Inoltre, sappiamo che la lavorazione dell'osso, per garantire la realizzazione di strumenti ottimali, deve avvenire allo stato fresco, ovvero quando l'osso conserva ancora le sue caratteristiche di umidità ed elasticità: la prima ammortizza e devia le linee di frattura e la seconda riduce di un terzo lo stress subito durante la lavorazione<sup>28</sup>. Il femore MNPE 4209 presenta ulteriori interventi di riduzione del supporto da rifinire, rappresentati dal sezionamento trasversale dell'estremità distale. Il femore MNPE 15395/G invece è integro.

Le tracce di lavorazione sono rappresentate da fori e tacche. Le tacche sulla diafisi di entrambi i femori sono state praticate tramite la tecnica dello *sciage*, movimento di andirivieni dello strumento litico, testimoniato dalle strie sui bordi e sui fondi delle tacche (*Figg. 5, 1, 4*). I fori all'interno di alcune di esse sono stati realizzati approfondendo il solco fino al punto in cui si arriva ad avere un sottile spessore osseo, che è possibile forare con una leggera pressione (*Figg. 5, 2*).

Il reperto MNPE 4209 mostra un'ampia cavità circolare, del diametro di 35 mm, praticata alla base del collo femorale, visibile sulla sua faccia posteriore, dove probabilmente doveva essere inserito un elemento decorativo; in prossimità del margine distale è presente un piccolo foro circolare le cui superfici interne conservano dei microsolchi dovuti alle microirregolarità della punta dell'oggetto perforante (*Figg. 5, 3*). Si ipotizza che la funzione del foro fosse quella di assicurare il femore alla conchiglia tramite una

<sup>28</sup> MCGREGOR 1985.

cordicella, ipotesi avvalorata anche dalle tracce di usura sui margini del foro stesso. Anche il femore MNPE 15395/G e la fibula presentano due fori, l'uno sul grande trocantere, l'altra a ridosso dell'epifisi prossimale, realizzati probabilmente allo stesso scopo, anche se la morfologia dei fori appare qui più regolare e i bordi molto meno consumati. Dell'antico rivestimento a mosaico che copriva la porzione prossimale del femore MNPE 4209, sono ancora presenti 10 tessere in conchiglia e una in ossidiana. Ma grazie alle impronte che le tessere hanno lasciato sul collante ancora fluido durante la fase di applicazione, possiamo ricostruire l'estensione e la forma completa della decorazione a mosaico. Lo spessore del collante è stato misurato in più punti lungo il suo margine di frattura: lo strato non è uniforme e varia da un minimo di 1,6 mm sulla testa, a un massimo di 3,93 mm alla base del piccolo trocantere.

L'osservazione dell'usura graduale delle tacche ha permesso di ricostruire il pattern dei movimenti compiuti per suonare lo strumento: nel caso del reperto MNPE 4209, per esempio, le tacche centrali mostrano un grado più elevato di usura di superficie corticale, presente su entrambi i margini di ogni tacca, da cui risulta chiaro che le tacche venivano strofinate ritmicamente in entrambe le direzioni. Ciò costituisce un dato organologico importante, perché ci fornisce un chiaro indizio sulle modalità in cui lo strumento veniva suonato in antico laddove le fonti scritte, invece, rimangono piuttosto vaghe su questo tema, dato che l'annotazione di questi dettagli non rientrò mai negli interessi dei cronisti spagnoli.

Il movimento compiuto dal suonatore consisteva nello strofinare ripetutamente avanti e indietro la parte inferiore della conchiglia contro la sezione centrale della diafisi con le tacche (*Figg. 5, 2*), arrivando solo sporadicamente alle tre tacche prossimali e alle tre distali (*Figg. 5, 4*). Inoltre, la direzione delle tracce di usura sulla faccia anteriore del femore MNPE 4209, in particolare sui bordi delle tacche e sulle sporgenze fra una tacca e l'altra, risulta leggermente inclinata rispetto all'asse longitudinale dello strumento. Questo dettaglio ci porta a ipotizzare che la conchiglia passasse sulle tacche in senso obliquo, dall'angolo mediale prossimale a quello laterale distale. Il grado generale di usura dello strumento è molto elevato, probabilmente è stato suonato a lungo<sup>29</sup>.

La direzione dell'usura sul femore MNPE 15395/G, invece, è parallela all'asse della diafisi e il grado di usura è minimo, a testimonianza di come sia stato poco utilizzato<sup>30</sup>.

### *Conclusioni*

Questa ricerca ha evidenziato che i significati che ruotavano attorno allo scheletro umano non furono certo ignorati ogni volta che si scelse di usare questa come materia prima per la realizzazione di particolari oggetti di cultura materiale<sup>31</sup>. A maggior ragione, se tali oggetti afferivano alla sfera del sacro.

<sup>29</sup> A questo proposito, le fonti coloniali ci informano che la cerimonia funebre in cui lo strumento veniva suonato per accompagnare i canti, durava quattro giorni. Ma dato il valore simbolico di questi strumenti, si può ipotizzare che venissero conservati alla fine di ogni cerimonia, per poi essere risuonati in più di una cerimonia.

<sup>30</sup> Per ulteriori approfondimenti sulle caratteristiche specifiche di questo reperto, si rimanda a BELLOMIA *ET AL.* CDS.

<sup>31</sup> FRANCO 1968.

Il femore stesso, dalla tangibile robustezza e dalla presenza al suo interno del midollo osseo, deriva una serie di attribuzioni simboliche che ne fanno un elemento corporeo molto utilizzato come materia prima per gli strumenti impiegati durante le cerimonie sacrificali: in alcuni casi, il punzone rituale con cui durante un sacrificio si perforano le parti del corpo, viene chiamato direttamente *omitl*<sup>32</sup> ed è chiaramente un femore, come dimostrano le innumerevoli raffigurazioni di punzoni per l'autosacrificio, presenti nei codici di periodo preispanico, in cui all'estremità opposta a quella appuntita è visibile una protuberanza che ricorda la rotondità della testa femorale.

Partendo proprio dalla ricostruzione del contesto storico-culturale di riferimento mesoamericano, si è indagata quindi la materia stessa con cui gli strumenti furono costruiti, utilizzando i metodi d'indagine che le sono propri, per cercare di ottenere un riscontro tafonomico rispetto a quanto le fonti ci dicono sul trattamento *peri* e *post-mortem* in Mesoamerica.

Pur allontanati dai loro contesti d'origine e integrati nel patrimonio museale italiano, questi reperti continuano a fornire informazioni attraverso lo studio delle tracce che conservano e a suscitare nuovi interrogativi. Facendo interagire dati archeologici e tafonomici, fonti missionarie spagnole, raccolte di miti di epoca coloniale e dati etnografici sulle popolazioni indigene attuali, i reperti sono stati studiati su più fronti, lasciando che le diverse discipline coinvolte interagissero fruttuosamente, nella convinzione che, nel mondo amerindiano più che mai, Archeologia e Antropologia possano e debbano collaborare sempre.

La cornice teorica in cui si inserisce questo lavoro parte da una premessa fondamentale: gli oggetti del passato sono partecipi di una relazione con gli esseri umani in ogni momento della loro storia culturale, il che ci permette di riflettere sulla funzione sociale che gli oggetti archeologici "esotici" rivestono oggi nei musei occidentali e in che misura i focus che scegliamo nelle nostre ricerche specialistiche compromettono i risultati del lavoro e le conoscenze prodotte. Le relazioni che *imbrigliano* uomini e oggetti si sviluppano e cambiano nel corso dei secoli di vita di entrambi<sup>33</sup>, per cui ci aspettiamo che ancora oggi questi oggetti possano stabilire con noi stessi e le nostre discipline una relazione dialettica.

VALERIA BELLOMIA

"Sapienza" - Università di Roma, Dip.to di Storia, Culture, Religioni  
Missione Etnologica Italiana in Messico  
valeria.bellomia@uniroma1.it

IVANA FIORE

Polo Museale del Lazio, Museo Nazionale Preistorico Etnografico "L. Pigorini",  
iva\_fiore@yahoo.it

<sup>32</sup> Il riferimento è in passo di Sahagún (1982, 2.38), in cui durante una cerimonia di sacrificio che coinvolge dei bambini, vengono perforate le loro orecchie: in *omitlinic quicoyōñiah* ñnacaz, "quando si perforano le loro orecchie con un punzone" (in osso).

<sup>33</sup> KOPYTOFF 1986, THOMAS 1991, HODDER 2012.

## BIBLIOGRAFIA

- ALVARADO TEZOMOC 1943 [1598]: F. DE ALVARADO TEZOMOC, *Crónica Mexicana*, n. 41, México 1943.
- BATRES 1902: L. BATRES, *Exploraciones arqueológicas en la Calle de las Escalerillas*, México 1902.
- BELLOMIA 2013: V. BELLOMIA, *Analisi dei due strumenti musicali aztechi in ossa umane del Museo Nazionale Preistorico Etnografico Luigi Pigorini*, M.A. Tesi di laurea magistrale, “Sapienza” – Università di Roma.
- BELLOMIA ET AL. CDS: V. BELLOMIA, K. BOSS, I. FIORE, A. SPERDUTI, A. TAGLIACCOZZO, C. POSTH, *A new look on ancient musical instruments from human bones. The Mesoamerican omichicāhuaztli under the magnifying glass of Science*, cds.
- BEYER 1934a: H. BEYER, “Mexican Bone Rattles”, in M. RIES (ed.), *Studies in Middle America*, New Orleans 1934, pp. 329-349.
- BEYER 1934b: H. BEYER, *Two Bone Rattle Fragments in the Department of Middle American Research of the Tulane University of Louisiana*, Middle American Research Series, New Orleans 1934.
- BEYER 1969 [1914]: H. BEYER, “Un instrumento musical de los antiguos mexicanos. El omichicahuaztli”, in C. COOK DE LEONARD (ed.), *El Mexico Antiguo*, Tomo XI, México 1969, pp. 536-539.
- BIERHORST 1992a: J. BIERHORST, *History and Mythology of the Aztecs: The Codex Chimalpopoca. Translated from the Nahuatl by John Bierhorst*, Tucson 1992.
- BIERHORST 1992b: J. BIERHORST, *Codex Chimalpopoca: The text in Nahuatl with glossary and grammatical notes by John Bierhorst*, Tucson 1992.
- CASO, RUBÍN DE LA BORBOLLA 1936: A. CASO, D. RUBÍN DE LA BORBOLLA, *Exploraciones en Mitla, 1934-36*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Pub. 21, 1936.
- CASTAÑEDA, MENDOZA 1933: D. CASTAÑEDA, V. MENDOZA, *Instrumentos de percusión, Instrumental precortesiano. Tomo I*, México 1933.
- DE MOLINA 1970 [1571]: A. DE MOLINA, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, México 1970 [1571].
- DURAN 1967 [1581]: D. DURAN, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme* (a cura di K. Angel Maria Garibay), 2 vols., México 1967 [1581].
- DIEHL, BERLO 1989: R. A. DIEHL, J. C. BERLO, *Mesoamerica After the decline of Teotihuacan: A.D. 700-900*, Washington 1989.
- DOMENICI 2005: D. DOMENICI, *I linguaggi del potere. Arti e propaganda nell'antica Mesoamerica*, Bologna - Milano 2005.
- DOMENICI 2016: D. DOMENICI, “The Wandering ‘Leg of an Indian King’. The Cultural Biography of a Friction Idiophone Now in the Pigorini Museum in Rome, Italy”, in *Journal de la Société des Américanistes* 102, 1, 2016, pp. 43-67.
- FACCHIN 2014: G. FACCHIN, *Le percussioni: storia e tecnica esecutiva nella musica classica, contemporanea, etnica e d'avanguardia*, Varese 2014.
- FRANCO 1968: J. L. FRANCO, *Objetos de hueso de la época precolombina*, México 1968.
- GARCÍA PAYÓN 1941: J. GARCÍA PAYÓN “Manera de disponer de los muertos entre los matlatzincas del Valle de Toluca”, in *Revista mexicana de estudios antropológicos* 5(1), 1941, pp. 64-78.
- GIGLIOLI 1901: E. H. GIGLIOLI, *Materiali per lo studio dell'età della pietra, dai tempi preistorici all'epoca attuale*, Firenze 1901.
- HAWLEY 1898: E. H. HAWLEY, “Distribution of the notched rattle”, in *American Anthropologist* 11, 1898, pp. 344-346.
- HODDER 2012: I. HODDER, *Entangled: An Archaeology of the Relationships Between Humans and Things*, New York 2012.
- KARTTUNEN 1992: F. KARTTUNEN, *An Analytical Dictionary of Nahuatl*, Norman 1992.
- KOPYTOFF 1986: I. KOPYTOFF, “The cultural biography of things: commoditization as process”, in A. APPADURAI (ed.), *The Social Life of Things*, Cambridge 1986, pp. 64-91.

- LÓPEZ AUSTIN 1984: A. LÓPEZ AUSTIN, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México 1984.
- LUMHOLTZ, HRDLICKA 1898: C. LUMHOLTZ, A. HRDLICKA “Marked Human Bones from a Prehistoric Tarasco Indian Burial Place in the State of Michoacan, Mexico”, in *Bulletin of the American Museum of Natural History* X, 1898, pp. 61-79.
- MACGREGOR 1985: A. MACGREGOR, *Bone, Antler, Ivory and Horn: Technology of Skeletal Materials Since the Roman Period*, London 1985.
- MARTÍ 1968: S. MARTÍ, *Instrumentos musicales precortesianos*, México 1968.
- MATOS MOCTEZUMA 2013: E. MATOS MOCTEZUMA, “La muerte entre los mexicas. Expresión particular de una realidad universal”, in *Arqueología Mexicana*, ed. speciale núm. 52, “La muerte en México. De la época prehispánica a la actualidad”, 2013, pp. 8-33.
- MCVICKER 2005: D. MCVICKER, “Notched Human Bones from Mesoamerica”, in *Mesoamerican Voices*, 2, 2005, pp. 1-31.
- NOBILI 2010: C. NOBILI, “Luigi Pigorini, collezionisti e criteri di raccolta etnografica”, in L. LA ROCCA (a cura di), “Le Collezioni del Museo Nazionale Preistorico Etnografico L. Pigorini”, in *Forma Urbis* 5, 2010, pp. 14-15.
- PEREIRA 2005: G. PEREIRA, “The Utilization of Grooved Human Bones: A Reanalysis of Artificially Modified Human Bones Excavated by Carl Lumholtz at Zacapu, Michoacán, Mexico”, in *Latin American Antiquity* 16, 3, 2005, pp. 293-312.
- PIGORINI 1885: L. PIGORINI, “Gli antichi oggetti Messicani incrostati di mosaico esistenti nel Museo preistorico ed etnografico di Roma”, in *MemAccLinc* 12, 1885, pp. 336-342.
- PIÑA CHÁN 1975: R. PIÑA CHÁN (ed.), *Teotenango, el antiguo lugar de la Muralla: Memoria de las excavaciones arqueológicas*, 2 vols., Toluca 1975.
- RODRIGUEZ LOUBET 1985: F. RODRIGUEZ LOUBET, *Les Chichimèques: archéologie et ethnohistoire des chasseurs-collecteurs du San Luis Potosí*, México 1985.
- RUBÍN DE LA BORBOLLA 1939: D. RUBÍN DE LA BORBOLLA, “Antropología: Tzintzuntzan-Ihuatzio. Temporadas I y II”, in *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos* 3, 2, 1939, pp. 99-121.
- SACHS, HORNBOSTEL 1914: C. E. SACHS, M. VON HORNBOSTEL, “Systematik der Musikinstrumente”, in *Zeitschrift für Ethnologie* 46, 1914, pp. 553-590.
- SAHAGÚN 1938: B. DE SAHAGÚN, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México 1938.
- SAHAGÚN 1982: B. DE SAHAGÚN, *Florentine Codex: general history of the things of New Spain*, Salt Lake City 1982.
- SÁNCHEZ, HIGELIN 2014: G. SÁNCHEZ SANTIAGO, R. HIGELIN PONCE DE LEÓN, “El quego xilla en la antigua Oaxaca: Una aproximación a los idiófonos de ludimiento”, in M. STÖCKLI, M. HOWELL (eds.), *Flower World. Musical Archaeology of the Americas* 3, Berlin 2014, pp. 101-121.
- SELER 1992 [1898]: E. SELER, “Ancient Mexican Bone Rattles”, in F. E. COMPARATO (ed.), *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, Vol. III, Culver City 1992, pp. 62-73.
- SIMÉON 2007 [1885]: R. SIMÉON, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México 2007 [1885].
- STARR 1899: F. STARR, “Notched Bones from Mexico”, in *Proceedings of the Davenport Academy of Sciences* VII (1897-1899), pp. 101-107.
- THOMAS 1991: N. THOMAS, *Entangled Object. Exchange, Material Culture, and Colonialism in the Pacific*, Cambridge 1991.
- URCID 2010: J. URCID, “El sacrificio humano en el suroeste de Mesoamérica”, in L. LÓPEZ LUJÁN, G. OLIVIER (eds.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, México 2010, pp. 115-168.
- VON WINNING 1959: H. VON WINNING, “A Decorated Bone Rattle from Culhuacan, Mexico”, in *American Antiquity* 25, 1, 1959, pp. 86-93.



Fig. 1. Museo Nazionale Preistorico Etnografico “L. Pigorini”, Omichicāhuaztli esposti nella sala delle Americhe (V. Bellomia. Da DIEHL, BERLO 1989, p. 77)



Fig. 2. Festa di Tlacaxipehualiztli (da SAHAGÚN 1982)





Fig. 3. Cerimonia rituale del mese di Tlacaxipehualiztli, il femore nell'involto del dio Maltéutl (da SAHAGÚN 1982, 2, f. 26v)



Fig. 4. Sito archeologico di Cacaxtla, stato di Tlaxcala in Messico, Mural de la batalla. Edificio B, 650-700 d.C. (da DIEHL, BERLO 1989, p. 77)

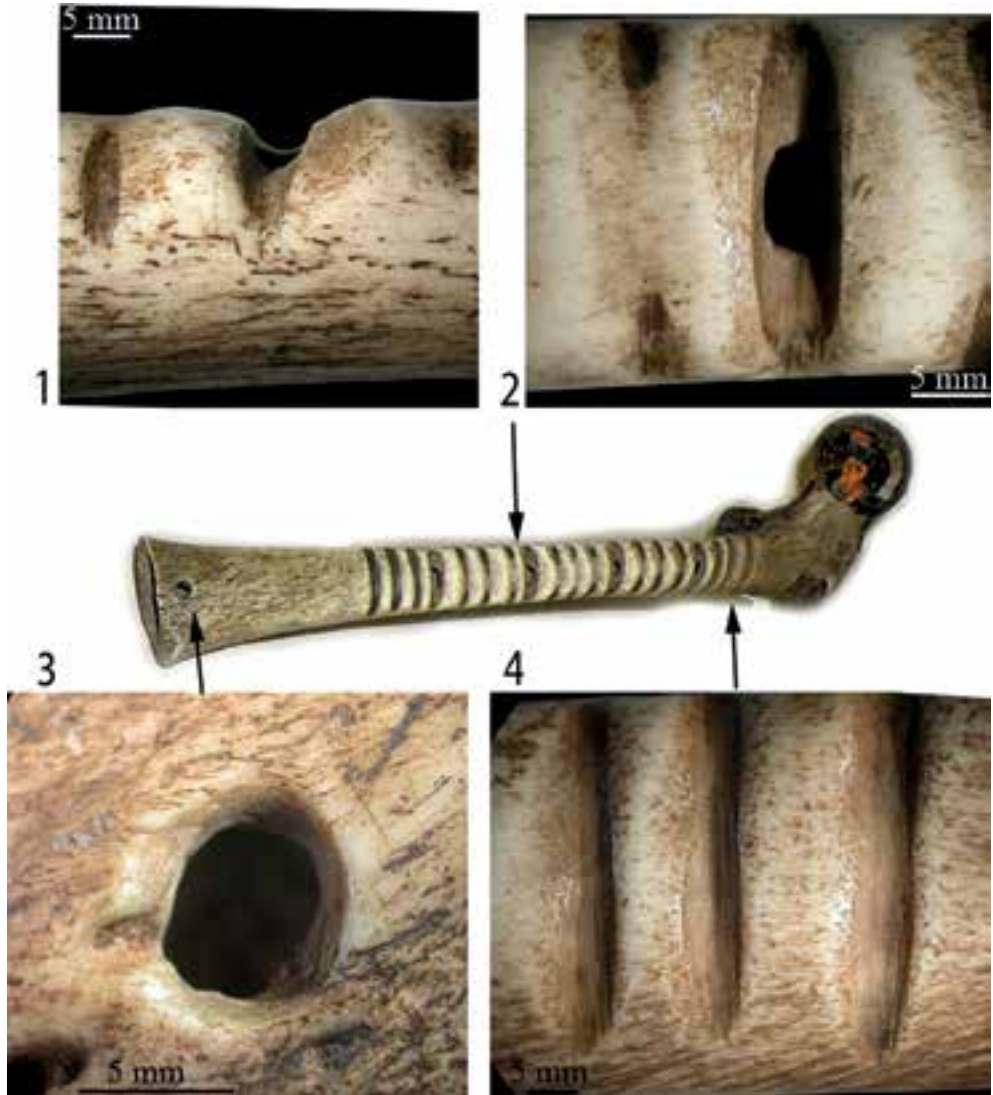


Fig. 5. Omichicāhuaztli (MNPE 4209) particolari delle tacche e del foro con posizionamento su reperto delle aree indagate, foto allo stereomicroscopio (foto I. Fiore)



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

**NUTRIRE GLI OSPITI PER NUTRIRE I DEFUNTI: DONI E OFFERTE NEI RITI FUNERARI DEI  
TORAJA E DEI TLINGIT**

*Premessa*

Il saggio di Hertz sui riti di doppia sepoltura<sup>1</sup> rappresenta una pietra miliare nella storia degli studi sul rituale e il simbolismo funerari. Già Van Gennep ne *I riti di passaggio*<sup>2</sup> riconosceva a Hertz il merito di aver colto l'importanza della fase liminare del rito funerario, un merito che è stato in seguito ribadito da Huntington e Metcalf, che in epoca più recente [1979] hanno seguito le orme di Hertz e hanno voluto rendere omaggio alle sue "precoci intuizioni"<sup>3</sup>. Hertz ha inaugurato un filone di ricerca sui riti funerari che annovera innumerevoli contributi nei quali ha prevalso la tendenza a privilegiare il modo in cui attraverso questo tipo di pratica si costruiscono specifici rapporti simbolici fra il defunto e i suoi parenti.

Ciò che non sempre è stato adeguatamente evidenziato è il coinvolgimento di un terzo soggetto. Infatti, oltre al morto e ai suoi consanguinei che allestiscono il funerale entrano spesso in gioco anche gli ospiti che in vario modo partecipano alle esequie. Nel corso dei riti funerari prendono forma categorie cognitive, si sviluppano dinamiche emotive e si strutturano relazioni sociali *fra* gli anfitrioni (i parenti del defunto) e gli ospiti da loro invitati a partecipare alle esequie. Il defunto funge da *medium* per la 'messa in forma' di questi rapporti.

La triangolazione fra i tre soggetti coinvolti (il morto, i suoi parenti nel ruolo di anfitrioni e gli ospiti invitati ad assistere o anche a partecipare in modo attivo alle esequie) emerge chiaramente dall'analisi di due specifici contesti etnografici: i Toraja, che vivono negli altipiani centrali dell'isola di Sulawesi, nell'arcipelago indonesiano e i Tlingit della Columbia Britannica.

I Toraja dell'isola di Sulawesi, possiedono pratiche funerarie molto complesse che rientrano nella categoria antropologica dei riti di doppia sepoltura. Dall'analisi di tali riti emerge una costellazione di significati simbolici depositati nell'insieme delle procedure relative al trattamento del cadavere e nelle credenze ad esse associate. La maggior parte delle sequenze rituali e delle credenze che le spiegano attiene alla complessa trasformazione dell'anima in occasione del passaggio dalla vita alla morte nonché alla rielaborazione dei rapporti fra i vivi e il trapassato. Tuttavia la fase centrale delle cerimonie funebri, che ne costituisce il momento culminante e che consiste nel sacrificio di un numero variabile di bufali in onore del defunto, nella loro macellazione e nella distribuzione della carne agli ospiti, non mette in gioco solo l'anima del morto e i suoi parenti che hanno organizzato i funerali ma anche un terzo soggetto collettivo: gli ospiti che sono stati invitati ad assistere alle esequie e che provengono da altri villaggi. I rapporti fra questi tre soggetti (anfitrioni, ospiti, anima del defunto) si configurano come un sistema triangolare che costituisce una componente essenziale della struttura simbolica del rito funerario toraja.

<sup>1</sup> HERTZ 1907.

<sup>2</sup> VAN GENNEP 1981 (I ed. 1909), p. 166.

<sup>3</sup> HUNTINGTON, METCALF 1985, p. 66.

Un analogo sistema di relazioni triangolari è presente anche in un'altra società, geograficamente molto lontana da quella toraja: i Tlingit della Columbia Britannica. Fra i Tlingit infatti, due anni dopo i funerali, i parenti del defunto organizzano una grande festa redistribuiva, un *potlatch* funerario, in cui gli ospiti svolgono un ruolo fondamentale. Prima di analizzare i significati simbolici delle relazioni fra i tre soggetti coinvolti nei riti funerari toraja e nei *potlatch* tlingit (parenti del morto, anima del defunto, ospiti) è necessaria una breve descrizione di tali pratiche.

### *I riti funerari toraja*

Per quel che concerne i riti toraja mi limito a un'esposizione estremamente sintetica perché si tratta di procedure assai lunghe e complesse che sono state dettagliatamente descritte in altri lavori, in particolare in quello di Nooy Palm<sup>4</sup> e che ho già analizzato in precedenza<sup>5</sup>. Su tali riti e più in generale sulla cultura toraja esiste una vasta bibliografia a cui rimando il lettore: oltre al monumentale lavoro di Nooy Palm<sup>6</sup>, numerosi saggi di antropologi e antropologhe americane inglesi e francesi (Crystal, Waterson, Volkman, Adams, Coville) apparsi in anni più recenti. È inoltre necessario premettere che questi rituali funerari si contrapponevano, prima della diffusione del cristianesimo, ai riti di fertilità<sup>7</sup>. L'opposizione rifletteva la bipartizione che dominava la cosmologia toraja, in cui il mondo celeste associato al nord e all'est (cioè al quadrante cosmico in cui si colloca il sole al suo sorgere) era concepito come antitetico al mondo infero, associato al sud e all'ovest (il quadrante in cui il sole tramonta). La trasposizione sul piano rituale della dicotomia cosmologica si traduceva in una netta separazione fra i riti di fertilità, eseguiti in onore delle divinità celesti, e i riti funerari; tale separazione era sia spaziale che calendariale in quanto i riti del primo e del secondo tipo non solo non potevano svolgersi nei medesimi luoghi ma dovevano anche essere organizzati in periodi diversi dell'anno. Inoltre i riti di fertilità avevano luogo di mattina mentre quelli funebri iniziavano al tramonto e proseguivano nella notte. I missionari olandesi, che cominciarono a evangelizzare i Toraja negli anni Venti del '900, rendendosi conto che una condanna in blocco delle pratiche rituali tradizionali avrebbe fortemente ostacolato l'opera di conversione, si impegnarono a separare le pratiche ritenute del tutto incompatibili con la dottrina cristiana da quelle considerate tollerabili. Pertanto consentirono ai toraja convertiti di continuare ad allestire i loro funerali ma proibirono fermamente l'esecuzione dei riti di fertilità, considerati 'pagani'. Conseguenze di questa azione furono il rapido declino di tali riti e infine la loro definitiva scomparsa. I riti di sepoltura continuano invece ad essere praticati fino ad oggi, per quanto parzialmente mutilati del loro contesto simbolico, di cui i riti di fertilità erano componente essenziale. Infatti gli uni erano legati agli altri da una complessa rete di contrappunti, simmetrie e rapporti speculari.

<sup>4</sup> NOOY PALM 1979.

<sup>5</sup> SCARDUELLI 2009, pp. 203-209.

<sup>6</sup> NOOY PALM 1979.

<sup>7</sup> SCARDUELLI 2005; Id. 2009, pp. 210-219.

Dal punto di vista nativo la funzione dei riti funerari consiste nella trasformazione dell'anima del defunto (detta *bombo*), considerata potenzialmente minacciosa, in un benevolo spirito ancestrale (*deata*) che dispensa fertilità, assicura buoni raccolti di riso, garantisce la fecondità degli animali e delle donne. In sostanza le pratiche funerarie servono ad aiutare lo spirito del morto a trovare la strada che lo conduce nell'aldilà, in modo che i viventi si liberino della sua pericolosa vicinanza ed egli possa trasformarsi in un'entità benefica. Secondo i Toraja, infatti, esiste una fase liminale fra il decesso e il momento in cui l'anima raggiunge il regno dei morti; in questa fase, che coincide con il periodo compreso fra la morte e la definitiva sepoltura, l'anima vaga inquieta e rappresenta una minaccia per i suoi discendenti. In questa ottica va letta la successione di sequenze in cui il rito funebre si articola, sequenze che coincidono con una serie di spostamenti della salma destinati a operare un progressivo allontanamento dal mondo dei vivi: il primo è il trasferimento del corpo dalla casa (la *tongkonan*), in cui viene conservato per mesi mentre i congiunti accumulano le risorse necessarie all'allestimento del funerale, al granaio (l'edificio in legno antistante alla casa, in cui la famiglia conserva il riso); in un secondo momento la salma viene portata in processione dal granaio al catafalco (una struttura di bambù alta parecchi metri) situato nel *rante*, lo spiazzo rettangolare adibito allo svolgimento dei riti funebri; dopo l'uccisione rituale, nel *rante*, di un numero di bufali variabile a seconda del rango e delle risorse dei discendenti del defunto e la distribuzione della loro carne agli ospiti, ha luogo l'ultima processione, che accompagna la salma alla sepoltura definitiva in una tomba scavata in una parete rocciosa, dove riposerà accanto a un *tau tau*, un fantoccio di legno dalle fattezze antropomorfe che rappresenta il *deata*, lo spirito ancestrale in cui il morto si è ormai trasformato.

I funerali toraja si configurano quindi come un processo destinato ad aumentare gradualmente la distanza fra il defunto e i vivi. Il corpo viene trasferito dapprima dalla casa al granaio, poi da questo al catafalco eretto nel *rante* e infine al sepolcro. Questa lunga procedura rappresenta la proiezione sul piano spaziale della graduale trasformazione dell'anima del defunto in spirito ancestrale. Ognuna delle fasi in cui si articola il funerale è associata a varie azioni cerimoniali che includono numerose uccisioni di animali di dimensioni crescenti (dapprima un pollo, poi un maiale, infine un giovane bufalo che viene identificato col defunto). Prima del trasferimento del corpo dalla casa al granaio viene costruito il *tau tau*, che rappresenta l'effigie del defunto e che è di semplice bambù per la gente comune mentre è di legno pregiato per i nobili. Anche il *tau tau*, come la salma, viene vestito e ornato di gioielli. Seguono altre uccisioni rituali di maiali e veglie notturne in cui vengono intonati lamenti funebri. Nel nono giorno ha luogo il trasferimento della salma dalla casa al granaio, preceduto dalla scelta di un bufalo che verrà poi ucciso nel *rante* e a cui è affidato il compito di condurre l'anima del morto nell'aldilà, a Puya, il regno dei morti, dove si unirà agli altri antenati.

La fase centrale e la più drammatica delle procedure funerarie è costituita dall'uccisione dei bufali in onore del defunto; agli animali viene tagliata la giugulare con una sciabola affilata, poi le carcasse sono immediatamente scuoiate e macellate e la loro carne è distribuita alle decine (non di rado più di un centinaio) di ospiti

che sono stati invitati al funerale. Questi affluiscono in gruppi separati, a seconda del villaggio di provenienza e ogni gruppo entra in processione nel *rante* portando in dono maiali vivi, appesi per le zampe a lunghe canne di bambù. Maggiore è il numero degli ospiti, maggiore è il prestigio (*siri*) acquisito dai parenti del defunto. Il dono dei maiali da parte degli ospiti si inserisce in un circuito di scambi reciproci che avvengono in occasione delle cerimonie funerarie; infatti coloro che portano uno o più suini hanno già ricevuto un dono analogo dagli anfitrioni in occasione di un funerale che hanno allestito in precedenza e in cui gli attuali anfitrioni fungevano da ospiti. Questa reciprocità dilazionata nel tempo fra soggetti collettivi che si scambiano i ruoli e basata su doni e controdoni offerti a intervalli di mesi o di anni si associa fra i Toraja non ai matrimoni, come invece avviene in molte altre società dell'arcipelago indonesiano (ad esempio i Nias o i Batak di Sumatra) ma ai funerali. Il contesto in cui viene ritualmente 'costruito' il rapporto di 'alleanza' fra i vivi e i morti diventa così occasione per riprodurre anche i rapporti di alleanza fra i vivi. Le unità sociali coinvolte sono i gruppi di discendenza cognatica (i *marapuan*), ognuno dei quali si identifica con una casa (*tongkonan*) costruita dagli antenati del gruppo. Questi rapporti vengono rinnovati e ridefiniti anche attraverso la distribuzione della carne dei bufali uccisi in onore dell'antenato. Infatti ogni porzione è destinata a un ospite il cui nome viene pronunciato ad alta voce e l'ordine secondo cui si svolge la distribuzione segue criteri di rango, età e ricchezza. I primi a ricevere la loro porzione sono i nobili (prima gli anziani, poi i giovani), seguiti dalle persone comuni (anch'esse chiamate in ordine d'età decrescente). Poiché l'ordine di chiamata e la dimensione della porzione offerta mettono in gioco l'onore (il *siri*) degli ospiti, gli anfitrioni sono molto attenti al rispetto di questi due criteri. Ogni eventuale alterazione può disonorare un ospite; trascurare qualcuno o non assegnargli il dono a cui ritiene di avere diritto sono considerati insulti destinati ad essere vendicati in un successivo funerale. Il sacrificio dei bufali in onore del defunto e la successiva distribuzione di carne legittimano lo status e il rango sia degli anfitrioni che degli ospiti: i primi aumentano il proprio prestigio in proporzione al numero dei bufali offerti, i secondi vedono confermato il proprio rango in base alla posizione loro assegnata nella distribuzione e alla dimensione del pezzo di carne. Al tempo stesso la distribuzione dei doni 'mette in scena' e rafforza i legami di parentela (affinità e consanguineità) che intercorrono fra i gruppi di discendenza cognatica che in occasione di ogni funerale si scambiano i ruoli di anfitrioni e ospiti. Ma la distribuzione della carne dei bufali fra gli ospiti, come si è già accennato, non mette in gioco solo le alleanze fra vivi; il fatto che si svolga in occasione dei funerali, quando cioè i Toraja 'costruiscono' il proprio rapporto con i defunti, ha un'importanza che viene evidenziata dalla credenza secondo cui *quello che viene donato agli ospiti raggiunge gli antenati*. In sostanza nutrendo gli ospiti si nutrono i morti, ottenendo in cambio la loro protezione. Questa triangolazione fra anfitrioni, ospiti e defunti presenta particolare interesse e merita di essere sottolineato il fatto che un analogo intreccio fra culto degli antenati, riti funebri e circuiti di doni e contro-doni si riscontra in un contesto geograficamente e culturalmente molto lontano dall'isola di Sulawesi e cioè fra i Tlingit dell'Alaska.

### *I riti funerari tlingit*

I Tlingit presentano una significativa somiglianza con i Toraja dal punto di vista della struttura sociale: sia gli uni che gli altri, in epoca pre-coloniale, presentavano una marcata gerarchizzazione caratterizzata dall'esistenza di un'élite aristocratica che era in grado di accumulare risorse che poi potevano essere 'spese' sotto forma di ridistribuzioni cerimoniali, in particolare quelle associate ai riti funerari. Nel corso di tali cerimonie la gerarchia prendeva forma e si definiva attraverso una competizione controllata per l'acquisizione di prestigio.

Anche sui Tlingit, come sui Toraja, esiste una vasta bibliografia. Tutte le principali società amerindiane del Nordovest sono state ampiamente studiate, a partire dalla ricerca pionieristica di Boas sui Kwakiutl alla fine del XIX secolo. Basti citare, fra gli altri, i lavori di Codere e di Goldman sui Kwakiutl, di de Laguna, Obert e Olson sui Tlingit e quelli comparativi sulle società del Nordovest di Drucker. Il limite dei lavori di questi antropologi americani consiste nel mancato utilizzo delle fonti russe del XIX secolo; molti viaggiatori russi (Kamenskii, Khlebnikov, Lisianskii, Litke, Venianinov, Markov, Tikhmenev, Golovin, Donskoi) hanno visitato l'Alaska fra il 1840 e l'inizio del '900, sia quando ancora apparteneva all'impero zarista sia dopo la sua cessione agli Stati Uniti nel 1867, raccogliendo interessante materiale etnografico a cui ha attinto solo Kan in anni recenti<sup>8</sup> per descrivere i riti funerari tlingit di fine Ottocento. Come per i Toraja così anche per i Tlingit si può affermare che le cerimonie funebri rappresentano uno degli aspetti della cultura precedente al processo di evangelizzazione (i Tlingit sono ortodossi a causa della colonizzazione russa) meglio conservati, nonché quello in cui ancora oggi trovano espressione i principi fondamentali dell'ordinamento sociale e simbolico tlingit: matrilinearità, dualismo e gerarchia.

Presso i Tlingit vigeva un tabù che vietava ai consanguinei di un defunto (fratelli, figli e nipoti) di toccare la salma; di conseguenza tutte le incombenze associate alla preparazione del corpo per la cremazione erano delegate agli affini. La società indigena era divisa in due metà esogame (i Corvi e le Aquile) che si scambiavano le donne; pertanto gli affini erano sempre membri dell'altra metà. Erano loro ad assumersi tutte le incombenze funerarie: lavare e vestire il defunto, dipingergli la faccia di rosso (considerato dai Tlingit il colore della vita), trasportarlo sul luogo della cremazione e infine bruciare il cadavere. Inoltre si prendevano cura dei consanguinei del morto che, a causa dei tabù funerari, oltre ad essere costretti all'astinenza sessuale, dovevano sospendere ogni attività e non potevano neppure cuocersi il cibo. Essi inoltre dovevano vestirsi di nero e dipingersi il viso dello stesso colore in segno di lutto; tale inversione cromatica (i vivi adottavano il colore della morte mentre il morto era dipinto col colore della vita) rendeva visibile un rovesciamento dei ruoli fra viventi e defunti che era una delle caratteristiche salienti delle pratiche funerarie tlingit. Tutti questi tabù rappresentavano una forma di autosacrificio tramite il quale i parenti del trapassato intendevano proteggersi dall'effetto contaminante della morte.

<sup>8</sup> Kan 1989.



Gli affini venivano poi ricompensati per i servizi resi in occasione del funerale con dei doni. Il contesto cerimoniale entro il quale i Tlingit, così come tutte le etnie indiane della costa del Nordovest (Kwakiutl, Salish, Tsimshian), offrivano doni a ospiti e alleati di altri villaggi era costituito dai *potlatch*, le grandi feste redistributive ben note agli etnografi fin dai tempi delle ricerche condotte da Franz Boas fra gli indiani Kwakiutl. Fra i Tlingit i parenti del defunto allestivano un *potlatch* commemorativo due o tre anni dopo il funerale e in tale occasione invitavano i propri affini, esibivano i beni del defunto e, per dimostrare la propria ricchezza, ne distruggevano una parte (in tali occasioni si bruciavano canoe, si dava fuoco all'olio di pesce, si spezzavano le lastre di rame istoriate che erano il principale emblema dei clan e il loro bene più prezioso); una parte di questi beni era invece destinata ad essere donata agli ospiti (gli affini che avevano in precedenza offerto i propri servizi funerari). Questi comportamenti rituali avevano molteplici significati: da un lato rappresentavano sicuramente una sfida nei confronti degli invitati, un modo per costringerli ad essere altrettanto generosi in occasione del successivo *potlatch* che essi inevitabilmente avrebbero dovuto organizzare dopo il funerale di un loro consanguineo; inoltre l'esibizione, la distruzione e il dono di ingenti quantità di beni offrivano agli anfitrioni la possibilità di legittimare, attraverso l'ostentazione di ricchezza e generosità, la rivendicazione del possesso esclusivo di particolari beni immateriali del clan, quali canti, danze ed emblemi. Da questo punto di vista la presenza degli ospiti era essenziale perché essi fungevano da testimoni di tali rivendicazioni.

Va rimarcata un'ulteriore, significativa analogia fra Tlingit e Toraja: la distruzione di beni preziosi e la distribuzione di doni agli ospiti. Nel caso dei Toraja la distruzione si manifesta nell'uccisione di numerosi bufali e i doni consistono nella loro carne distribuita agli ospiti.

Per i Tlingit il *potlatch* rappresentava l'ultimo incontro con lo spirito del defunto prima che la sua anima raggiungesse gli antenati. L'aspetto più significativo di questa festa funebre, nella prospettiva comparativa qui adottata, consiste nella credenza secondo cui i doni consegnati agli ospiti fossero offerte per gli antenati: l'essenza incorporea di questi oggetti era destinata a raggiungere le anime dei morti. Il *potlatch* funerario era dunque una modalità di comunicazione con il mondo invisibile degli spiriti; i membri dell'altra metà esogamica invitati alla festa erano utilizzati come canale attraverso cui i congiunti del morto potevano fargli pervenire i loro doni.

Fra i Tlingit come fra i Toraja gli ospiti svolgono dunque un ruolo sociale e simbolico fondamentale nei riti funebri. Tuttavia questo ruolo si presta a una duplice lettura a seconda del punto di vista adottato. Infatti da quello indigeno gli ospiti appaiono come indispensabili per instaurare un rapporto con gli spiriti dei defunti. Ma se invece analizziamo la relazione fra ospiti e anfitrioni nel contesto delle cerimonie funerarie dal punto di vista di un osservatore esterno (cioè in sostanza dal punto di vista dell'antropologo), il significato che gli indigeni attribuiscono a tale rapporto si rivela essere una forma di 'rovesciamento' della realtà: non sono gli ospiti a 'servire' come tramite fra gli anfitrioni e gli spiriti dei morti; sono piuttosto le cerimonie funebri che (grazie al coinvolgimento degli ospiti) 'servono' a instaurare e riprodurre

le relazioni sociali con altri gruppi (affini, abitanti di villaggi vicini, membri di altri clan). La rappresentazione indigena occulta la funzione reale nascondendola sotto una funzione immaginaria che si configura come il suo rovesciamento.

### *Conclusionione*

La teoria dell'alleanza sostenuta da Lévi-Strauss<sup>9</sup> individua nei matrimoni (in particolare in quelli che egli definisce matrimoni 'preferenziali' e 'prescrittivi'), cioè nello scambio delle donne, lo strumento fondamentale per l'istituzione di relazioni di alleanza fra gruppi. Tuttavia fra i Tlingit e i Toraja le alleanze (nel caso dei Tlingit fra metà esogamiche, nel caso dei Toraja fra 'case') non vengono realizzate solo attraverso i matrimoni ma anche mediante il coinvolgimento di un terzo soggetto sociale collettivo (e immaginario): gli spiriti dei morti. Questo coinvolgimento – come si è visto – avviene tramite specifiche procedure rituali (la distribuzione di carne di bufalo fra i Toraja, l'offerta di doni fra i Tlingit) associate a una specifica credenza (nutrire gli ospiti o offrire loro dei doni significa nutrire o offrire doni ai defunti) e produce come effetto un'intersezione fra due distinte sfere di relazioni: quella fra unità sociali (comunità di villaggio, gruppi che si scambiano le donne e dunque legati da vincoli di affinità) e quella fra vivi e morti. Nella rappresentazione nativa di Tlingit e Toraja i due tipi di relazione vengono collegati e resi interdipendenti.

È la messa in atto del principio di reciprocità che permette di creare questa connessione e produce il suo significato. Infatti fra i Toraja la distribuzione di carne di bufalo innesca un obbligo: chi viene invitato a un funerale e la riceve in dono dovrà, a suo tempo, in occasione di un altro funerale, ricambiare sia l'invito che il dono. Simmetricamente il defunto che la riceve tramite gli ospiti ricambierà i discendenti che lo hanno onorato assicurando la fertilità dei loro campi di riso e la fecondità dei loro animali e delle loro donne. Fra i Tlingit gli affini ricevono doni durante il *potlatch* funerario come ricompensa per i servizi funebri prestati in precedenza, quando si sono occupati della salma al posto dei figli e dei nipoti del defunto, ai quali un tabù impedisce di toccare il corpo del morto. Tale servizio verrà poi ricambiato da coloro che ne hanno usufruito quando saranno i loro affini ad essere colpiti da un lutto. I doni consegnati agli affini 'raggiungono' il defunto, che ricompenserà i discendenti con la sua benevolenza. In tal modo due diversi tipi di reciprocità, una *effettiva* e una *immaginaria*, si intrecciano e si integrano. Nella rappresentazione nativa, sia fra i Toraja che fra i Tlingit, la reciprocità *reale* è subordinata a quella *fantasmatica* in quanto si configura come mero strumento destinato ad attivare la relazione fra il defunto e i suoi discendenti.

La rilevanza di questi due casi etnografici sta nella complessità delle loro implicazioni teoriche; l'analisi evidenzia infatti l'incrocio di due tematiche che hanno avuto notevole importanza nel dibattito antropologico: da un lato quella concernente la strategia di alleanza fra gruppi, dall'altro quella relativa al rapporto fra modelli nativi e modelli dell'osservatore. Per quel che riguarda la prima tematica si è già sottolineato il fatto

<sup>9</sup> LÉVI-STRAUSS 1949.

che sia fra i Tlingit che fra i Toraja le alleanze non sono costruite solo sulla base di scambi matrimoniali ma vedono il coinvolgimento di un soggetto fantasmatico: gli spiriti dei defunti.

Al tempo stesso l'analisi di questi due casi rimanda a una questione di vasta portata: la natura della modellizzazione indigena, i rapporti fra modelli nativi e pratiche native e fra modelli nativi e modelli elaborati dall'antropologo. Si tratta di una tematica complessa, ampiamente discussa da Lévi-Strauss<sup>10</sup>, Leach<sup>11</sup>, Barth<sup>12</sup>, Keesing<sup>13</sup>, Godelier<sup>14</sup>, Bourdieu<sup>15</sup>, Geertz<sup>16</sup> e Gellner<sup>17</sup> alla quale qui si può solo fare cenno. Vi è tuttavia un aspetto della questione che ha particolare rilevanza in relazione ai due casi etnografici discussi in questo contesto e che è stato sottolineato soprattutto da Lévi-Strauss, Leach, Bourdieu, Godelier, Gellner, il fatto, cioè, che le rappresentazioni indigene *non possono essere considerate una rappresentazione adeguata delle pratiche sociali native*. Lévi-Strauss, ad esempio, nella sua ben nota analisi dell'organizzazione sociale degli indios Bororo, mette in luce la natura *deformante* del modello nativo, che 'nasconde' il reale meccanismo degli scambi matrimoniali. Leach, nel suo lavoro su un villaggio dello Sri Lanka, sottolinea il fatto che i modelli espliciti non descrivono il comportamento reale ma sono solo il modo in cui la società si autorappresenta. Anche Godelier, ricorrendo alla nozione marxiana di ideologia, ha osservato che le rappresentazioni collettive rendono opaca e falsamente intelligibile la realtà sociale, sostituendone la base materiale con una rappresentazione immaginaria che *rovescia* e quindi occulta la reale natura dei rapporti che della struttura sociale costituiscono la trama (un occultamento funzionale alle esigenze del potere e alla sua perpetuazione). Godelier e anche Gellner sottolineano che le rappresentazioni native non solo 'opacizzano' la realtà sociale ma che spesso *la loro funzione consiste proprio nel mascherarla*. Illuminante in proposito è l'analisi di Godelier del modo in cui le rappresentazioni indigene nascondono i meccanismi di sfruttamento delle comunità andine da parte del potere incaico così come l'analisi di Gellner della divergenza fra le caratteristiche attribuite dai Berberi del Marocco alla figura dell'*agurram* (arbitro, mediatore) e le caratteristiche che egli *realmente* possiede.

Anche nei due casi etnografici qui discussi le rappresentazioni indigene non forniscono all'antropologo una via d'accesso alla comprensione delle pratiche sociali ma piuttosto sembrano occultarle. Infatti dal punto di vista nativo gli scambi fra i gruppi fra i quali circolano donne, carne di bufalo, doni e servizi funebri appaiono funzionali all'instaurazione di una relazione fra i vivi e i morti. Ma – come si è detto

---

<sup>10</sup> LÉVI-STRAUSS 1958.

<sup>11</sup> LEACH 1961.

<sup>12</sup> BARTH 1966.

<sup>13</sup> KEESING 1967.

<sup>14</sup> GODELIER 1975.

<sup>15</sup> BOURDIEU 1972.

<sup>16</sup> GEERTZ 1973.

<sup>17</sup> GELLNER 1973.

– questa credenza opera un rovesciamento, un’inversione della consequenzialità che intercorre fra i due tipi di relazione (quella fra gruppi e quella fra vivi e morti) dato che in realtà il meccanismo ‘gira’ nella direzione opposta a quella indicata dai nativi: infatti non sono i rapporti fra vivi ad essere funzionali ai rapporti fra vivi e morti, sono invece questi ultimi ad essere funzionali ai primi.

In altri termini i rapporti di reciprocità immaginaria fra viventi e defunti fungono da tramite per instaurare relazioni di reciprocità fra unità sociali (abitanti di villaggi vicini e gruppi cognatici fra i Toraja, metà esogamiche fra i Tlingit). Sono i riti funerari il contesto e lo scenario in cui tali gruppi assumono i ruoli complementari di ospiti e anfitrioni e sono ancora i riti funerari che scandiscono i tempi e i ritmi dello scambio di doni e servizi attraverso cui prendono corpo quei rapporti di reciprocità dilazionata che innervano il tessuto sociale dei Toraja e dei Tlingit.

Come si è detto, per Gellner la divergenza fra rappresentazioni native e realtà è *essenziale* al funzionamento del sistema delle relazioni sociali. Questa sua tesi aiuta a comprendere il senso del ribaltamento operato dalle rappresentazioni indigene tlingit e toraja? Per rispondere a questa domanda bisogna prima chiedersi qual è la funzione dei modelli nativi. Gellner sostiene che essi forniscono la “giustificazione” delle pratiche. Usando la terminologia di Godelier e Bourdieu potremmo dire che essi riproducono le *condizioni immaginarie* di esistenza della società e che quindi hanno una funzione ‘cosmologica’: creare dei quadri mentali condivisi che generino consenso, tracciare un orizzonte cognitivo entro il quale le relazioni sociali possano essere mantenute e riprodotte grazie alle rappresentazioni collettive attraverso cui vengono lette e interpretate. Nella visione del mondo dei Toraja e dei Tlingit la dipendenza dagli spiriti è un tassello fondamentale della cosmologia e di conseguenza le relazioni con queste entità fantasmatiche sono considerate gerarchicamente superiori a quelle fra esseri umani; pertanto i rapporti di reciprocità fra unità sociali non possono che essere concepiti che come *subordinati* a quelli con il mondo invisibile.

PIETRO SCARDUELLI  
Università del Piemonte Orientale  
pietro.scarduelli@lett.unipmn.it

#### BIBLIOGRAFIA

- BARTH 1966: F. BARTH, *Models of Social Organization*, London 1966.  
BOURDIEU 1972: P. BOURDIEU, *Esquisse d'une theorie de la pratique*, Gèneve 1972 (trad. it. *Per una teoria della pratica*, Milano 2004).  
GEERTZ 1973: C. GEERTZ, *Interpretation of Cultures*, New York 1973 (trad. it. *Interpretazioni di culture*, Bologna 1987).  
GELLNER 1973: E. GELLNER, *Cause and Meaning in the Social Sciences*, London 1973; trad. it. *Causa e significato nelle scienze sociali*, Milano 1992.  
GODELIER 1975: M. GODELIER, *Rapporti di produzione, miti, società*, Milano 1975.

- HERTZ 1907: R. HERTZ, *Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort*, in *Année sociologique* 10, 1907, pp. 48-137.
- HUNTINGTON, METCALF 1979: R. HUNTINGTON, P. METCALF, *Celebration of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual*, Cambridge 1979 (trad. it. *Celebrazioni della morte*, Bologna 1985).
- KAN 1989: S. KAN, *Symbolic Immortality. The Tlingit Potlatch of the Nineteenth Century*, Washington 1989.
- KESING 1967: R. M. KESING, "Statistic Models and Decision Models of Social Structure: a Kwaio Case", in *Ethnology* 6, 1967, pp. 1-16.
- LEACH 1961: E. LEACH, *Pul Eliya: A Village in Ceylon*, Cambridge 1961.
- LÉVI-STRAUSS 1949: C. LÉVI STRAUSS, *Les strucutres élémentaires de la parenté*, Paris 1949 (trad. it. *Le strutture elementari della parentela*, Milano 1969).
- LÉVI-STRAUSS 1958: C. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Paris 1958 (trad. It. *Antropologia strutturale*, Milano 1966).
- NOOY-PALM 1979: H. NOOY-PALM, *The Sa'adan Toraja. A Study of Their Socia Life and Religion*, The Hague 1979.
- SCARDUELLI 2005: P. SCARDUELLI, "Dynamics of Cultural Change among the Toraja of Sulawesi", in *Anthropos* 100, 2005, pp. 389-400.
- SCARDUELLI 2007: P. SCARDUELLI, *Culture dell'Indonesia*, Palermo 2007.
- VOLKMAN 1985: A. VOLKMAN, *Feasts of Honor. Ritual and Change in the Toraja Highland*, Urbana (Illinois) 1985.

## DISCUSSIONI ONLINE

SANDRA BUSATTA: Alcune osservazioni sul paper di Scarduelli "Nutrire i defunti, nutrire gli ospiti: offerte e doni nei riti funerari dei Toraja e dei Tlingit". Il paper di Scarduelli è interessante, ma la sua chiave d'interpretazione, sostanzialmente strutturalista à la Lévi-Strauss, è piuttosto riduttiva nel leggere i riti funerari Toraja e Tlingit solo dal punto di vista 'etico' dell'antropologo, poiché interpreta il punto di vista 'emico' dell'indigeno come forma volontaria di 'oscuramento' della realtà sociale e trascura quell'antropologia delle emozioni à la Rosaldo (1989), che Serghei Kan (1989, pp. 20-21) giustamente ritiene assai utile come strumento interpretativo. Non entro nel merito dei rituali Toraja, in quanto al di fuori dalla mia esperienza e mi soffermo sui nativi americani, e cioè i Tlingit, che fanno parte dell'area culturale nota come la Costa Nordovest, e gli Irochesi, che abitano il Nordest del continente nordamericano, aree dove ho svolto lavoro su campo per parecchi anni. Queste popolazioni sono utili perché mostrano come, letteralmente ai lati opposti del continente, esse praticino, nel trattare la morte e nell'elaborare il lutto, modelli simili, che servono da stampo di base su cui sono formati gli altri comportamenti culturali. In altri termini, sia il potlatch della Costa Nordovest che i riti di Condoglianza irochesi sono quello che, nel suo 'Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche', Mauss (1924) chiama 'fenomeno sociale totale'. Come afferma Kan (1989, p. 7), analisi che separano la 'religione' dalla 'politica' e si concentrano su questa o quella violano lo spirito delle culture della Costa Nordovest e, aggiungo io, anche di quella irochese e in generale di qualsiasi cultura a uno stadio socio-economico pre-industriale o di industrializzazione recente. Nella sua analisi del potlatch funerario Tlingit Scarduelli dà spazio alla nozione di reciprocità letta all'interno della lévi-straussiana 'teoria dell'alleanza', come opposizione tra reciprocità effettiva (tra vivi) e immaginaria (tra vivi e morti), ignorando completamente la dimensione dell'obbligarietà di questa reciprocità, incarnata dall' 'spirito del dono' offerto ai defunti tramite gli ospiti e la metà che celebra i riti e la manipolazione del cadavere. Rifiutarsi di donare, trascurare di invitare, così come rifiutare di accettare equivalgono a una dichiarazione di guerra; come rifiutare l'alleanza e la comunione. I doni sono obbligatori e il donatario ha una specie di diritto di proprietà su tutto ciò che appartiene al donatore. Ma, come insegna ancora Mauss nel suo famoso saggio, lo 'spirito del dono' (hau) ha non solo un aspetto di obbligo, ma anche uno di competizione che può giungere a notevoli estremi. Il punto di vista di Kan, nella

sua descrizione del potlatch Tlingit, sulle emozioni come sistemi culturalmente costituiti (1989, p. 19), ci permette di vedere come le emozioni motivino l'azione umana (KAN 1989, p. 18) e quindi anche l'azione politica, un punto di vista che approfondisce notevolmente la comprensione dell'agire indigeno. Infatti Scarduelli trascura di riferire che la morte non è mai un fatto naturale, dal punto di vista 'emico' indigeno, ma è causata da un'azione ostile di un agente, umano o soprannaturale, che richiede una riparazione, come la caccia alle teste o la 'mourning war' (guerra del lutto). Se le emozioni sono lasciate libere e non sono incanalate in rituali che le rendano simboliche, tramite doni (materiali e immateriali) che servono da 'armi' per definire la posizione mai fissa nella scala di rango, queste emozioni distruggerebbero il tessuto sociale, specialmente in gravissimi momenti di crisi come il decesso di un membro della comunità, soprattutto se particolarmente importante come un capo, che richiede un riposizionamento di tutti gli individui all'interno della scala gerarchica. Gli irochesi spiegano bene questi concetti quando descrivono le metà delle cerimonie di condoglianza (FOLEY 2010): quella che svolge i riti è la metà 'con la mente chiara' e la metà in lutto è quella la cui mente è contorta dal dolore a tal punto da perdere quasi i connotati umani (vedi per esempio la metafora della testa con le serpi al posto dei capelli nel mito fondatore della Lega degli irochesi). Se le 'menti chiare' non eseguono i rituali fino alla fine, le forze maligne prendono il sopravvento e distruggono non solo l'individuo, ma anche il tessuto della società intera. "The completion of the mourning ritual allows for closure in the section of Iroquois society that has experienced a death. An ethic of cooperation based on ritual reciprocity can mend society despite overbearing political factions or ongoing personal disputes" (FOLEY 2010, p. 25). Quanto e forse più dei Tlingit e altri popoli della Costa Nordovest, gli irochesi temono le forze distruttive della competizione personale e di gruppo, il fazionalismo, e scandiscono il tempo della loro esistenza culturale con una sequenza di cerimonie di elaborazione del lutto che servono da modello non solo per i rapporti interni al clan, al villaggio o la tribù, ma anche con gli alleati, siano essi indigeni oppure europei. Essi quindi eseguono i tradizionali riti di sepoltura alla morte di una persona, la cerimonia semi-annuale Ohgi'we, che onora tutti quelli che sono morti negli ultimi sei mesi, la Festa dei Morti che si tiene ogni dieci-dodici anni per onorare tutti quelli che sono morti durante il periodo decorso dalla Festa precedente, la Cerimonia di Installazione di un Capo (uno dei cinquanta capi ereditari della Lega degli irochesi) nota anche come Cerimonia di Condoglianza (il termine usato per designare il capo successore è 'condoled chief', cioè "capo condogliato") e la Cerimonia per Salutare un Alleato al Margine della Foresta per Asciugare le Lacrime per un Lutto. Queste cerimonie contengono schemi di sistema che restano intatti nel tempo e nello spazio, tanto che sono in forma più o meno elaborata celebrate ancora oggi. Come osserva Foley (2010, p. 25): "Each condolence unleashes a spiritual force that satisfies and honors the all-powerful dead and renews both the individual mourners and the related subsystems that form Iroquois society". Non è corretto sostenere, come afferma Scarduelli nelle sue conclusioni, che "le rappresentazioni indigene non costituiscono una descrizione delle pratiche sociali, ma piuttosto sembrano occultarle". Credo sia un punto di vista etnocentrico, che si auto-esclude dalla comprensione non solo delle società indigene del passato, ma soprattutto da quelle del presente. Anche se la casta aristocratica che dominava le società irochesi e quelle della Costa Nordovest hanno perduto gran parte del loro potere, ancora oggi la lotta politica all'interno delle riserve è fortemente influenzata da simboli e termini linguistici che si rifanno a strutture ideologiche più antiche del moderno sistema democratico-elettorale. Allusioni alla presenza di sangue schiavo nell'albero genealogico di un candidato, per esempio, nelle riserve della Costa Nordovest possono costare la carriera a un politico assai più di un'accusa di mazzette o malversazione. Avevo dimenticato di dire che l'economia del dono vale anche per gli irochesi, pur non esistendo il potlatch: infatti tra le due parti vi è uno scambio di oggetti vari e in particolare di stringhe di wampum, una forma di moneta consistente in perline tubolari ottenute dalla conchiglia quahog. Nello scambio tra due parti, per esempio due gruppi alleati che si incontrano in convegno, i doni del donatore (rappresentato come 'padre' o 'zio materno') avevano il ruolo di asciugare le lacrime, schiarire la gola, sturare le orecchie, schiarire la mente del donatario (rappresentato come 'figlio' o 'nipote') oscurata dai lutti avvenuti nel periodo trascorso dall'incontro precedente.

PIETRO SCARDUELLI: L'autrice del commento al mio testo, dopo avere candidamente ammesso di non sapere alcunché dei Toraja (alle cui pratiche funerarie è dedicato il mio testo), formula alcune critiche sommarie e liquidatorie. Mi accusa di aver fatto ricorso alla teoria dell'alleanza e di non aver tenuto conto dell'antropologia delle emozioni, quella antropologia delle emozioni che Rosaldo utilizza per spiegare la caccia alle teste fra gli Ilongot delle Filippine e che io in un saggio proprio sul tema della caccia alle teste nel Sudest asiatico ho criticato sostenendo (in sintonia con altri antropologi, come ad es. Lila Abu-Lughod e Catherine Lutz) che le emozioni non sono un'esperienza naturale e preculturale ma costrutti socioculturali; nella ricerca sul campo le emozioni dei nativi non possono pertanto essere considerate un 'prius', un dato 'oggettivo', non spiegano alcunché ma al contrario devono essere spiegate, non sono un 'explicans' ma un 'explicandum'. Più in generale l'accusa di aver adottato un approccio teorico piuttosto che un altro non ha molto senso; le strategie di analisi non sono in competizione fra loro e il compito dell'antropologo non è quello di trovare la 'migliore' (chi è la più bella del reame?). L'autrice della critica evidentemente ignora i fondamenti dell'epistemologia della ricerca antropologica: non esiste una teoria 'migliore' delle altre; ogni prospettiva rappresenta una specifica strategia di analisi ed è finalizzata a cogliere una specifica categoria di dati relativi alla cultura studiata. L'autrice del commento mi accusa inoltre di avere un atteggiamento etnocentrico (!), nello specifico nei confronti dei nativi toraja e tlingit, perché sostengo che le rappresentazioni indigene non descrivono la realtà sociale ma spesso la occultano o la deformano. La signora Busatta confonde la distinzione fra punto di vista antropologico e punto di vista indigeno con quella fra Occidente e culture extra-europee: infatti il termine 'indigeno' o 'nativo' non è usato in antropologia per indicare le società extra-europee ma i membri di qualunque cultura studiata da un antropologo, compresa quella occidentale. 'Etnocentrico' è lo sguardo dell'occidentale che proietta sui nativi di altre culture i propri stereotipi, non certo quello dell'antropologo che adotta categorie analitiche. Sostenendo che la mia analisi è etnocentrica perché non si appiattisce sulle rappresentazioni native, la signora Busatta mostra di ignorare la nozione marxiana di 'ideologia' come forma di occultamento della realtà sociale e di non conoscere nemmeno le riflessioni su ruolo e funzione delle rappresentazioni native reperibili nelle opere di Lévi-Strauss, Gellner, Keesing, Godelier e Bourdieu, cioè di alcuni dei maggiori antropologi del Novecento, citati nel mio contributo. Tutti etnocentrici? Almeno sono in buona compagnia.

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- FOLEY 2010: D. FOLEY, "Iroquois Mourning and Condolence Installation Rituals: A Pattern of Social Integration and Continuity", in C. STERNBERG PATRICK (ed.), *Preserving Tradition and Understanding the Past*, Papers from the Conference on Iroquois Research 2001-2005, New York 2010, pp. 25-34 (Ed. Orig. 2001) < [http://www.nysm.nysed.gov/publications/record/vol\\_01](http://www.nysm.nysed.gov/publications/record/vol_01) >.
- KAN 1989: S. KAN, *Symbolic Immortality: The Tlingit Potlatch of the Nineteenth Century*, Washington 1989.
- MAUSS 2002: M. MAUSS, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Torino 2002 [Ed. Orig. 1924].
- ROSALDO 1989: R. ROSALDO, *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis*, London 1989.







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

**PROMETEISMO E MORTE NELL'ALBANIA COMUNISTA. RITI DELL'IMMORTALITÀ O  
DELL'ANNULLAMENTO IN ENVER HOXHA E MUSINE KOKALARI**

*L'Albania prometeica tra morti e narrazioni funebri*

Quale approfondimento delle correlazioni tra narrazioni della morte e processi di successione e transizione del potere<sup>1</sup>, porrò qui a confronto due cerimonie funebri certo antitetiche nelle funzionalità: quella per la morte di Enver Hoxha, “guida” dell'ex regime comunista albanese (“The Red Boss” ebbe a definirlo la rivista *Time* nel 1960) e quelli furtivi con cui nel 1983 ci si disfece del corpo di Musine Kokalari, raffinata scrittrice, poetessa, studiosa dissidente perseguitata dallo stesso regime. Due pratiche che esemplificano anzitutto le diverse obbligazioni funebri che la capillare burocrazia comunista riservava da un lato ai propri funzionari in auge, dall'altro a figure via via, a vario titolo decadute e condannate perché giudicate “nemiche” del partito, dello Stato, del popolo, della lotta di classe; e che quindi esemplificano anche le opposte esigenze di perpetuare o lasciar sparire coi corpi i rispettivi quadri etico-politici di cui in vita tali soggetti erano portatori. Alternativa rituale e simbolica, la reificazione o eliminazione col cadavere delle sue pregresse azioni, posizioni e narrazioni sociali, che antropologi, archeologi e studiosi dei processi conoscitivi e della memoria non hanno mai smesso di segnalare e approfondire, sin dai primi studi dedicati alle gestioni socioculturali del morire<sup>2</sup>.

Per quanto opposte possano sembrare, queste pratiche funebri paiono tuttavia rispondere a un'analogia rappresentazione prometeica della storia nazionale, tutt'oggi alimentata da un panorama letterario tanto rigoglioso d'aver suscitato una proverbiale ridefinizione dell'Albania quale paese popolato da “tre milioni di abitanti e quattro milioni di scrittori”<sup>3</sup>. Tale imponente armamentario scrittorio, se contrasta con un esiguo numero di lettori, è oggi supportato da ben tre fiere annuali del libro, centinaia di editori, forti investimenti e un'articolata rete di librerie e istituzioni che

<sup>1</sup> Si tratta di correlazioni che, pur nelle diverse prospettive esplicative, attraversano l'intera storia dell'antropologia della morte, dall'Ottocento a oggi. Dopo studi pionieristici quali quelli di James Frazer, Van Gennep, Robert Hertz, Marcel Granet, qui possiamo solo ricordare il particolare apporto dato in tal senso, nel corso del Novecento, da antropologi sociali britannici quali Meyer Fortes, Max Gluckman, Jack R. Goody, John Davis. La relazione tra pratiche funerarie, eredità e successione è stata in tal senso significativamente indagata da una ricca antropologia giuridica delle società agropastorali albanesi, di cui ad esempio fanno parte i contributi di Mary Edith Durham, Margaret Hasluck, Giuseppe Valentini, Ismet Elezi, Carleton S. Coon, Paul H. Stahl, Örjan Sojberg.

<sup>2</sup> Cfr. in particolare GOODY 1962; RAGON 1986; KERTZER 1989; REMOTTI 1993; FOUCAULT 1999.

<sup>3</sup> È stato Visar Zhiti a riferirmi tale espressione frequente negli odierni ambienti intellettuali albanesi. Si tratta di un raffinatissimo poeta perseguitato e messo in carcere durante il regime comunista per la sua storia familiare e le sue opere non conformi allo stalinismo e agli standard del realismo letterario socialista imposte da Hoxha specie dal 1973 con un plenum del partito che – col documento *Mbi lëtersinë dhe artit (Sulla letteratura e l'arte)* – intese una volta per tutte imporre le regole stilistiche, linguistiche, retoriche, simboliche, tematiche e ideologiche cui ogni artista e scrittore era obbligato a conformarsi. Dopo la caduta del regime Zhiti in Albania ha ricoperto per qualche mese l'incarico di ministro della cultura e oggi è incaricato d'affari presso l'ambasciata albanese in Vaticano. Riferendosi al ruolo fondamentale che la letteratura, specie dall'Ottocento a oggi, ha svolto nei processi politici di formazione degli Stati balcanici, anche il poeta definisce quella balcanica come la «penisola più poetica del mondo». ZHITI 2003, p. 122.

promuove una letteratura monumentale dove il nodo della morte e dell'immortalità, dell'inizio e della fine, della successione al potere, della memoria e della transizione è di cruciale importanza. Sulle implicazioni storiche, retoriche, simboliche di questo "mare di libri" mi sono infatti concentrato in una più che decennale ricerca etnografica da cui è emerso com'esso serve, per l'appunto, ai grandi cambiamenti di pagina di un'Albania che, tanto più guarda alle democrazie dell'Unione Europea e degli Stati Uniti d'America quanto più si trova a ridefinire la propria organizzazione politica ai livelli locali, nazionali e globali, facendo i conti con l'ingombrante eredità turco-ottomana, islamica, stalinista, maoista, isolazionista ma anche con la propria costruzione nazionale o con l'*albanismo* che, sin dall'Ottocento, continua a rappresentare un solido sostegno intellettuale alla salvaguardia di un confine politico-culturale ancora instabile, oggetto di continue tensioni e conflitti, sul fronte serbo come su quello greco e macedone<sup>4</sup>.

Quali fatti *narrati* e *narranti*, i funerali di Hoxha e della Kokalari vanno così compresi tra gli effetti dell'industria discorsuale, letteraria e assieme politica, che, a più di vent'anni dalla fine, indaga le allucinazioni del totalitarismo che dal 1945 fece appunto dell'Albania un *poema blindato*<sup>5</sup>, come lo definì Ismail Kadare, tra i più noti scrittori albanesi contemporanei; un *paese-poema* fatto "d'immote pagine che sonnecchiano in un angolo", lo figurava il poeta Dritëro Agolli<sup>6</sup>; un "isola rossa" fino al 1991 materialmente chiusa da fili spinati e 700.000 bunker (oggi riprodotti in miniatura come portapenne o posacenere venduti all'aeroporto di Tirana quali souvenir d'Albania) fatti impiantare da Hoxha in tutto il paese. Isola comunista oggi certo decaduta ma per altri versi viva, mutata e resistente in reti familiari che ancora s'offrono a rinnovati disegni ideologici, giudiziari, affaristici, non più comunisti ma liberisti; in un sistema d'accuse, delazioni, corruzioni e vendette che gioca ancora coi trascorsi e rimorsi del regime, in un susseguirsi di ascese e cadute dal potere; in una rinnovata raffigurazione prometeica dell'Albania e dei suoi "figli" che gli stessi "compagni" ereditarono del resto dagli "apostoli della nazione", cioè dai politici risorgimentali che dell'*albanismo* erano anche cantori e studiosi, nel 1912 riusciti a far valere le ragioni dell'Albania indipendente dall'impero turco<sup>7</sup>.

In questo grande quadro i racconti della morte di Hoxha e di Musine Kokalari sembrano riprodurre, pur da posizioni antitetiche, un immaginario albanese fatto d'immobili rivoluzioni, resistenze eterne e partigiane, vincenti perdite, sofferti ma fieri autoisolamenti, di mai scalfiti alibi d'autoctonia, di un *illirismo* e un *albanismo* per il quale oggi sono molti a sostenere, senza tante ironie che, se si darà il caso, sarà

<sup>4</sup> GERACI 2014.

<sup>5</sup> KADARE 1968.

<sup>6</sup> AGOLLI 1984, p. 9.

<sup>7</sup> Quale "differenza fondamentale rispetto alle letterature dell'Occidente", l'autorevole storico della lingua albanese Eqrem Çabej arrivò a definire quello dei poeti e scrittori albanesi quale vero e proprio "esercito di apostoli nazionali [...] cui è servito spesso cambiare la penna con il fucile; ci sono stati anche poeti che hanno saputo utilizzare entrambe le armi. [...] Nazione e politica sono state qui, fino ad oggi, tema principale della creazione letteraria". ÇABEJ 2002, p. 94.

“l’Europa a entrare in Albania” e non viceversa<sup>8</sup>. Più che la morte, quelle destinate a Hoxha e Musine Kokalari, sembrano cioè narrazioni conclamanti una fine senza fine simile a quella del semidio eschileo, le cui tragiche ambivalenze ritroviamo non a caso direttamente esplorate nelle opere d’importanti scrittori albanesi tra i quali mi limito a ricordare Ismail Kadare, Dritëro Agolli, Visar Zhiti, Ferik Ferra, Fatos Lubonja, Orneta Vorpsi, Ylljet Aliçka.

### *Un funerale senza fine*

La scomparsa di Hoxha avvenuta l’11 aprile 1985 fu annunciata con grave ritardo, senza mai menzionare una “morte” presto riconvertita in morte interrotta, senza fine, in semi eternità<sup>9</sup>. Il fatto che per il partito la società comunista e, soprattutto, la sua “guida” non potesse contemplare la morte (così come le nuvole<sup>10</sup>), fece sì che la scandalosa esposizione del suo cadavere si collegasse ad azioni rituali tese a ripristinarne il corpo e il luogo, a livello domestico e politico, come soprattutto l’onnipresenza che in vita egli aveva imposto in ogni piazza, in ogni ufficio, in ogni casa che doveva contemplarne l’icona in un’obbligatoria e aggiornata esibizione fotografica<sup>11</sup>. È nel tentativo di ripristinare *post mortem* la perenne onnipresenza di Hoxha che possiamo in questo senso collocare azioni rituali quali l’interloquire col cadavere esibito in televisione da Nexhmije, moglie del defunto dittatore, come da alti funzionari del partito che vi apponevano nuove medaglie al petto; il *funerale senza fine* in cui il partito obbligò ogni cittadino (ivi compresi neonati, malati e centenari provenienti dai più impervi villaggi e ospedali) a sfilare attorno alla bara di Hoxha, e da Zhiti ripreso in uno straordinario poema così intitolato quale tragica metafora dell’intera storia albanese<sup>12</sup>. L’assetto morale e surreale assunto dal regime comunista albanese rispetto a quelli diffusi in altri paesi dell’Europa orientale<sup>13</sup>, fece sì che a essere accertata dalle capillari forze segrete di sicurezza (Sigurimi) fosse non solo l’effettiva presenza e la partecipazione di ogni albanese al funerale ma anche il pianto, la giusta quantità di lacrime e dolore che ogni partecipante doveva manifestare in base al proprio passato biografico, alla propria posizione sociale e

<sup>8</sup> Nelle gigantografie che, nel 2009, sui muri come sulle facciate dei palazzi di Tirana celebravano la liberazione dei visti ottenuta dall’ex governo di Sali Berisha, l’aquila bicipite della bandiera albanese era raffigurata mentre avvolgeva in un abbraccio, amorevole e ferale insieme, la corona stellata dell’UE. In proposito cfr. DEVOLE 2006.

<sup>9</sup> L’annuncio così fu dato dall’agenzia di stampa (ATA) e dalla radio di Stato alle 10 dell’11 aprile 1985: “Con profondo dolore v’informiamo che alle 2,15 di oggi ha cessato di battere il cuore del dirigente beneamato e glorioso del nostro partito e del nostro popolo, il compagno Enver Hoxha”.

<sup>10</sup> La *nimbusfobia*, per la quale le nuvole erano considerate elemento infausto e di disturbo tanto da essere bandite dai canoni artistici del realismo socialista, e per la quale Stalin impiegava elicotteri costosissimi per dissolvere col ghiaccio secco i temporali che avrebbero potuto turbare le parate del partito, costituisce un capitolo importante del lavoro di Gëzim Qëndro, storico dell’arte albanese autore anche di un voluminoso studio sul surrealismo socialista. QËNDRO 2012; 2014a.

<sup>11</sup> REMOTTI 1993.

<sup>12</sup> ZHITI 2003.

<sup>13</sup> Sulle incidenze morali delle politiche messe in atto dal regime di Hoxha cfr. soprattutto il recente studio antropologico condotto da Albert P. Nikolla a partire da una scrupolosa esegesi delle fonti ufficiali e non: NIKOLLA 2011.

alla pubblica opinione di cui godeva. Pratica del cordoglio, questa, che avrebbe letteralmente portato in visibilio l'interesse scientifico di Marcel Mauss e Marcel Granet, antropologi che, come sappiamo, già all'alba del Novecento e ben prima delle grandi prosezioni di Jack R. Goody tra i LoDagaa del Ghana, furono pionieri nello studio del "linguaggio sociale dei sentimenti"<sup>14</sup>. Come ha ricordato anche lo scrittore Ylljiet Aliçka nel romanzo *Il valzer della felicità*, nella camera ardente furono piazzate addirittura delle telecamere per controllare che ogni partecipante esprimesse davanti al corpo di Hoxha un cordoglio proporzionato alla suo grado di vicinanza al partito, alla sua provenienza familiare, alla sua posizione ideologica e sociale come alla reputazione morale che il partito aveva maturato nei suoi confronti, in modo tale da prevenire ed evitare che, ad esempio, l'eccessiva dose di dolore in persone risapute come non perfettamente allineati all'ideale stalinista, se non dissidenti, non costituisse un insulto paradossale alla memoria del "comandante" defunto e della sua opera<sup>15</sup>. Si trattò, insomma, di un funerale senza fine composto di azioni rituali – un pellegrinaggio funebre lungo decine e decine di chilometri, orazioni, marce, lamentazioni, pianti, saluti estremi, baci – che tra l'altro ricordano quelli ricorrenti in ambiti, quali quelli religiosi, per altri versi ferocemente attaccati dal regime attraverso la distruzione di chiese e moschee, come con la costante opera di profanazione delle tombe di religiosi quali il monaco francescano Gjergi Fishta, sommo poeta di Scutari, i cui resti furono prelevati dal cimitero e buttati in fondo all'Adriatico<sup>16</sup>.

Contrariamente a quanto accadde alle ceneri di Fishta, durante la prima tumulazione della bara di Hoxha al cimitero dei Martiri della Nazione di Tirana, così esclamò il suo successore Ramiz Alia, quando s'accorse della lapide in marmo rosso "Enver Hoxha 1908-1985" che stava per esservi apposta: "Qui non serve mettere la data di morte! Dev'esserci solo la data di nascita, 16 ottobre 1908. Enver Hoxha ha soltanto la data di nascita e vivrà per sempre, non ha data di morte. Enver Hoxha è immortale"<sup>17</sup>. Stesso tono anche negli slogan che la propaganda comunista promosse nell'occasione richiamando la sterminata letteratura prodotta in vita dal dittatore: "Lode all'opera splendente e immortale del compagno Enver Hoxha"; "Resteremo per sempre fedeli all'opera e agli insegnamenti del compagno Enver Hoxha"<sup>18</sup>. Il

<sup>14</sup> GRANET, MAUSS 1987.

<sup>15</sup> ALIÇKA 2013.

<sup>16</sup> Gëzim Qëndro, importante storico sociale dell'arte, in passato direttore della galleria nazionale di Tirana e da tempo impegnato nello studio delle retoriche e simbologie ricorrenti nel realismo socialista albanese (QENDRO 2014a), attualmente ha in corso una serie di ricerche riguardanti proprio il riaffiorare delle prospettive religiose in forma camuffata, traslata e sotterranea nell'arte e nell'architettura di un regime che ufficialmente rimaneva però saldamente improntato all'ateismo di Stato.

<sup>17</sup> Brano dell'orazione funebre per la morte di Hoxha pronunciata da Ramiz Alia e trasmessa dalla radiotelevisione albanese di Stato (RTSh) il 14 aprile 1985.

<sup>18</sup> L'autorialità di Hoxha è impressionante: dieci diari privati e sessantotto voluminose opere di propaganda e critica filomarxista, per migliaia e migliaia di fittissime pagine imposte nelle scuole, negli uffici, nelle piazze, in ogni casa; a ogni cittadino veniva decurtata una parte significativa dello stipendio per ricevere obbligatoriamente in cambio i volumi. Emblematico, per comprendere la violenta, penetrante "pressione morale" che contraddistinse il comunismo albanese da quello sovietico e di altri paesi dell'Europa orientale (NIKOLLA 2011), è il caso, riportato

passaggio dallo *status* di defunto a quello prometeico d'immortale "gran perdente", noterà ancora Alička, s'estese così a ogni albanese: "sembrarono gran perdenti" gli impiegati dell'ufficio che decisero di non piangere più la morte dell'eterno dittatore lasciando che, distrattamente, il nastro nero da apporre sulla foto di Hoxha cadesse sotto al tavolo<sup>19</sup>.

Durante il regime comunista l'intera Albania, osservano Agolli e Kadare, sembrava composta dalle sillabe e dalle parole degli sterminati scritti politici di Hoxha che venivano introdotti in ogni famiglia (prelevando a forza parte degli stipendi) affinché ogni casa ne fosse invasa e ciascuno avesse la possibilità di assolvere ai doveri della lettura, della ripetizione, dell'interiorizzazione, talvolta della memorizzazione parola per parola, un po' come si fa nelle preghiere<sup>20</sup>. L'intera Albania, ancora in Kadare, riappare come paese di bronzo o marmo sempiterno, resistente, alto, estraneo e al tempo stesso morto; gli albanesi vagano in quel "paese tragico", divorati dalla "sete di annientamento, o di autoannientamento, destinati a sparire", a "rimanere completamente isolati in Europa"<sup>21</sup>. Immagine che più tardi ricorrerà forte in Zhiti che "chiuso nella bara" vede la "statua del grande morto o le sue armi"; o il "tesoro dello Stato", di uno "Stato becchino" che "come ogni tomba ha qualcosa di irrazionale", consistente in statue di bronzo, d'oro se non di platino, portate a spalla dagli albanesi in una storia sociale nuovamente paragonata a un "funerale senza fine"<sup>22</sup>. Kadare e Zhiti, in altri termini, segnalano il rapporto di estraneità, la speculare distanza (*scepsis*) che s'instaura tra l'isolamento storico degli albanesi e quello delle alte statue da essi issate sulle città, sulle mura, sui monti, affollate nei cimiteri dei martiri o dei fratelli come per attuare un prolungamento celeste della guerra per l'indipendenza, della resistenza partigiana nei confronti dei turchi e poi dei fascisti italiani che avevano occupato il paese dal 1939 al 1942, della vincente perdita realizzata col comunismo, in un duplicato "fors'anche peggiore dell'originale"<sup>23</sup>. Così anche le voci di Zhiti e Vorpsi si levano ad auspicare una società finalmente reale, fatta di uomini mortali e non di statue, guide, titani, semidei agonizzanti, megalomani, "mezzi immortali", "mezzi vivi e mezzi morti"; fatta di uomini che cercano di uscire dall'infinito

---

dallo scrittore Fatos Lubonja (LUBONJA 1994), di un condannato a morte che espresse come ultimo desiderio quello di poter leggere in pubblico un brano tratto dalle opere di Hoxha. Tredici sono soltanto quelle autobiografiche, alla cui redazione contribuì anche la moglie. "Nessun altro dittatore nel mondo e, in modo assoluto, nessun altro leader dell'Oriente comunista ha mai scritto tanti libri o ha desiderato lasciare così tanti ricordi. Hoxha è unico. Nel corpus delle sue memorie ha imposto la sua idea della storia, l'ha imposta quasi con violenza, tramite una versione truccata, nient'affatto veritiera ma che nessuno osava contrastare. [...] Per la scrittura e la sistemazione delle opere e delle memorie del dittatore era stata messa in funzione una intera squadra di scrittori, tra i più valenti e anche amici, una squadra di traduttori e qualche milione di dollari che serviva alla pubblicazione nelle lingue più diverse e disperse del mondo". FEVZIU 2011, pp. 325-326.

<sup>19</sup> ALIČKA 2006, pp. 35-43.

<sup>20</sup> Sulla diffusione e sulla penetrazione della letteratura propagandistica di Hoxha a livello domestico cfr. in particolare: LUBONJA 1994; NIKOLLA 2011. Sulla figura retorica delle ripetizioni nella preghiera cfr. GERACI 2002, pp. 45-60.

<sup>21</sup> KADARE 2004, pp. 24, 41-42.

<sup>22</sup> ZHITI 2003.

<sup>23</sup> KADARE 2004, pp. 24, 41-42.

funerale albanese di cui hanno perso il principio, la fine, la direzione; di sottrarsi all'eterno sbandamento di un'Albania prometeica, scivolosa come un'ellisse fatto di lettere (così è raffigurata l'Albania nella copertina del poema di Zhiti), isolato e sospeso in un tempo impermeabile alla storia. Una società non più condizionata dal tempo immobile, dalle ferite aperte, dall'antico dolore; non più forgiata col ferro o col fuoco improvvisato di un novello Prometeo, col sangue, l'inganno o col furto di un ennesimo "nuovo corso"<sup>24</sup>.

Anche un altro scrittore albanese, Pëllumb Kulla, oggi dedica un intero romanzo a *La morte di Enver Hoxha* di cui indaga proprio i risvolti prometeici del suddetto, infinito funerale<sup>25</sup>. Risvolti che, al contrario di quanto avviene in moltissimi contesti noti all'archeologia, alla storia e all'etnografia, più che a onorarne la morte e proseguirne semmai la vita in un Aldilà del resto assolutamente negato dall'ateismo imposto dallo stesso Stato comunista, sembrano qui volerne ribadire l'immortalità, l'onnipresenza, l'onnipervadenza, l'unicità quale perenne guida del futuro albanese. Attraverso la vicenda del valente truccatore presto prelevato dagli studi cinematografici di Tirana (Kinostudio<sup>26</sup>) per provvedere, in totale segretezza, ad acconciare e profumare (come fosse una statua) la salma del dittatore della cui morte non era stata ancora avvertita né la nazione né la *nomenklatura* di governo, Kulla esplora le ambivalenze simboliche e politiche di pratiche effettivamente in uso negli anni del regime comunista e oggi sempre più documentate dal grande lavoro di storici e archivisti. Pratiche quali il nascondimento della morte per giorni e giorni, il silenzio stampa e televisivo, l'uso di sosia sostitutivi per le comparse pubbliche, il congelamento e l'imbalsamazione del cadavere, l'uso di gigantografie fotografiche, il tabù imposto sulla parola "morte" in riferimento alla guida defunta, la ricerca di un funerale "più infinito" di quello per Stalin, l'ingaggio di sommi pittori, scultori e di poeti in grado di "scrivere versi per far piangere le pietre e far gemere dal dolore pure le montagne"<sup>27</sup>, come la consulenza di folkloristi capaci di trovare le strategie poetiche più adatte a promulgare in ogni villaggio l'eroica storia e l'amoroso elogio della guida, nel romanzo di Kulla mostrano come nel caso di Hoxha il problema non fosse quello di prolungare la vita di un comune mortale – secondo procedure della continuità vivi-defunti ricorrenti in molte "ideologie della morte" quale, ad esempio, quella folklorica del Sud d'Italia indagata da Ernesto de Martino o da Luigi M. Lombardi Satriani e Mariano Meligrana<sup>28</sup>. No. Qui il problema è un altro: quello di superare una morte che politicamente era stata rimossa, ovviata, eliminata; quello di prolungare la vita della guida ideale che, nell'"incubo durato mezzo secolo"<sup>29</sup>, ormai si pensava avesse davvero ottenuto il prometeico dono dell'immortalità. Il funerale senza fine punta cioè a superare il paradossale, particolare scandalo della morte di

<sup>24</sup> ZHITI 2003; VORPSI 2005.

<sup>25</sup> KULLA 2013.

<sup>26</sup> QËNDRO 2008; 2014b.

<sup>27</sup> KULLA 2013, p. 53

<sup>28</sup> DE MARTINO 2008; LOMBARDI SATRIANI, MELIGRANA 1996.

<sup>29</sup> KASORUHO 2012.

un immortale; a confermare l'eternità a chi già s'era posto e veniva pensato come imperituro, titanico fondatore della repubblica popolare, liberatore dal fascismo e al tempo stesso "guida" fatale dell'Albania comunista. In fondo il funerale senza fine è stata un'enorme macchina rituale e sentimentale per cercare faticosamente di recuperare, a livello politico e sociale, quella particolare "posizione bizzarra" che è l'immortalità, così come la definisce Roland Barthes; di risolvere sul piano performativo come su quello ideale le contraddizioni che l'immortalità porta con sé, drammatiche almeno quanto quelle che il semiologo francese scopre giorno per giorno nel suo dialogare con la madre defunta: "Nella frase 'Lei non soffre più', a cosa, a chi rinvia 'lei'? Cosa vuol dire questo presente?"<sup>30</sup>

Pur in un vasto campionario di punti di vista, queste come innumerevoli altre narrazioni letterarie, poetiche, propagandistiche, cronachistiche della morte di Hoxha sembrano attestare una diffusa, vicendevole adesione a quei contrasti etici che furono di Prometeo: il demiurgo ribelle che vinse Zeus avendogli sottratto il fuoco per ricreare il mondo a immagine e somiglianza sua come degli uomini di cui divenne così, al tempo stesso, liberatore e dittatore, e che per questo venne punito con l'incatenamento, mantenuto sempre in una condizione di vita eterna ma con il fegato roso ogni giorno da un'aquila. Lo scenario prometeico, peraltro frequentemente richiamato da moltissimi scrittori e poeti albanesi di ieri e di oggi<sup>31</sup>, servì anche in questo caso a reificare la non-morte di Hoxha, funzionale tanto ai disperati tentativi del successore Ramiz Alia di mantenere a galla l'"isola rossa", quanto all'intera popolazione che così poté sfogare mezzo secolo di sopraffazioni su una enorme statua bronzea che, proprio perché mantenuta in vita, poté essere abbattuta e fatta a pezzi dalla folla nel 1991. Come la Piramide – il suo mausoleo costruito sul grande boulevard di Tirana, ancora oggetto d'incessanti polemiche<sup>32</sup> – la tomba di Hoxha venne infine smobilitata nel '92, ridimensionata, relegata ai margini del cimitero comune dove tuttora è oggetto tanto di commemorazioni quanto di ripetute oscenità e profanazioni<sup>33</sup>.

### *La tosse della morte!*

È questo il titolo di un volume che la giovanissima Musine Kokalari pubblica a Tirana nel 1937, lo stesso anno in cui, all'età di vent'anni, si sarebbe recata a Roma per intraprendere il corso quadriennale di studi universitari in lettere, alla Sapienza.

<sup>30</sup> BARTHES 2010, pp. 11, 17.

<sup>31</sup> GERACI 2014.

<sup>32</sup> ID., pp. 227-244.

<sup>33</sup> Promosso nel 1992 dall'allora presidente della repubblica Sali Berisha lo smantellamento della prima tomba di Enver Hoxha, posta a fianco del monumento a "Madre Albania" presso il cimitero dei Martiri della Nazione di Tirana, venne definito dalla moglie Nexhmije come "l'insulto più grave che un albanese possa fare a un altro albanese" (PURGATORI 1997). L'attuale tomba, situata nel cimitero comune di Sharrë, è oggetto tanto di commemorazioni da parte di esigue formazioni neocomuniste, quanto dei continui danneggiamenti spesso denunciati da Ilir, figlio dell'ex dittatore. Il 16 ottobre 2014, in corrispondenza con la data di nascita di Hoxha, la tomba è stata anche oggetto del gesto profanatorio di un ex perseguitato politico che, pubblicamente, davanti le telecamere, ha orinato su di essa.



Titolo sotto il quale troviamo raccolti i primi “racconti etnografici”<sup>34</sup> e le poesie in cui Musine denuncia l’indigenza, lo sfruttamento, l’emarginazione sociale specie della donna che vedeva imperversare nel suo paese. Per altri versi la tosse descritta da Musine sembra presagire la morte lenta, la lunghissima *via crucis* fatta d’accuse, persecuzioni, carcerazioni, torture, deportazioni, isolamenti che la scrittrice stessa subirà dal ’42 – da quando, laureata col massimo dei voti con una tesi sul poeta nazionale albanese Naim Frashëri, rientrerà a Tirana piena di entusiasmo e grandi progettualità intellettuali – fino alla morte, avvenuta nell’83. Così i suoi versi, in cui lo scenario prometeico questa volta vede al centro una donna poverissima, allo stremo delle forze che, al momento in cui muore, “trionfa” per sempre sulle indifferenze degli uomini e della natura qui condensate da una pioggia fredda e battente:

Il vento soffia, soffia furioso.  
 Gocce di pioggia colpiscono i vetri delle finestre,  
 il dorso dei vestiti dei poveri abbandonati che vagano per la strada.

Il rombo forte dei tuoni dal cielo,  
 una tosse risuona  
 nel petto dei miserabili.

La pioggia cade di nuovo frettolosamente  
 e la tosse ancora li affoga;  
 non lascia in pace quelli che già soffrono,  
 quelli che moriranno.

Di nuovo la tosse, ancora più forte.  
 La donna non ha più forza,  
 cade a terra e alza gli occhi al cielo.  
 Versa lacrime, lacrime di disperazione e pietà...  
 Nessuno s’addolora.

Volge in alto le sue aride mani ma di nuovo piove...  
 non hanno forza.  
 Ancora tosse, accompagnata dal sangue.  
 Sangue rosso, povero,  
 che non dà forza a quel corpo malato.

<sup>34</sup> Nel panorama generale della storia della letteratura albanese, il *tregim etnografik* o “racconto etnografico” si va affermando quale vera e propria forma letteraria specie nel corso della prima metà del Novecento, in sintonia col grande sviluppo che gli studi filologici e demologici delle diverse società folkloriche albanesi avevano riscosso già sin dall’Ottocento, fornendo un importante sostegno scientifico alla causa dell’indipendenza politica e alla costruzione dell’identità nazionale. In forma di brevi bozzetti popolari dalle tonalità ora ironiche, ora malinconiche, tali racconti etnografici mettono in scena vicende tese a documentare, riprendere, esaltare ma anche a criticare aspetti linguistici, proverbiali, rituali, istituzionali e morali diversamente presenti in Albania a livello agropastorale, in una grande produzione letteraria che attraversa tutta la letteratura albanese del Novecento, da Migjeni a Lasgush Poradeci, da Ernest Koliqi a Mitrush Kuteli, da Ali Asllani fino a Ismail Kadare e ai reportage del giornalista e fotografo Fatos Baxhaku che oggi portano alla luce gli angoli inesplorati e apparentemente ovvi della società albanese contemporanea.

Negli occhi senza splendore la luce scompare pian piano.  
 Le labbra socchiuse in un sorriso beffardo.  
 Prendono respiro per l'ultima volta.  
 La tosse non l'affoga più,  
 lei trionfa.

La pioggia continua a cadere e bagna quel cadavere,  
 senza la più pallida attenzione<sup>35</sup>.

Condannata nel '47 dal Tribunale del Popolo per il suo antistalinismo e per l'attivismo politico che all'indomani della seconda guerra mondiale l'aveva vista con l'avvocato Skënder Muço tra i fondatori del partito socialdemocratico teso a promuovere l'indizione delle elezioni e a trovare una via d'uscita democratica all'incipiente dittatura di Hoxha, Musine Kokalari dopo ben quindici anni di carcere fu deportata come manovale e spazzina nella cittadina di Rreshën, sperduta tra i monti della Mirdita, nel nord dell'Albania, in un regime di assoluto isolamento ed evitazione durato sino al 13 agosto 1983 quando morì per un tumore al seno per il quale il sistema ospedaliero della repubblica popolare ritardò e con mille scuse negò lei ogni cura. Nel giorno della morte due operai, che dal partito ebbero il permesso di accostarsi al "corpo bomba"<sup>36</sup> di Musine, caricarono sul camion la bara improvvisata col legno grezzo dell'edilizia e la seppellirono di nascosto sotto le macerie. Nel '91, nei giorni stessi del crollo del regime, il nipote Hektor s'interessò alla riesumazione e trovò i polsi della zia legati col fil di ferro. I resti furono così trasferiti al cimitero di Tirana e fatti oggetto di celebrazioni che nel 2007 riconobbero Musine Kokalari come "Onore della Nazione", la più alta onorificenza elargita dallo Stato albanese. Sulle pratiche di sepoltura messe in atto nel caso di Musine Kokalari, tante sono le narrazioni, le interpretazioni, le testimonianze che si sono avvicendate nel corso degli anni, spesso anche sui giornali e con toni accesi, nel tentativo di fornirne spiegazioni definitive. Ad esempio, se da un lato il legamento e il primo sommario interrimento sono stati attribuiti alla brutale burocrazia del regime e, nel caso specifico, agli uffici comunali di Rreshën che non consentirono di dare regolare sepoltura a una dissidente e non pentita come Musine, dall'altro, nelle dichiarazioni di Shaban Doçi, che ai tempi era amico, vicino di casa e tra le pochissime persone con cui Musine si fermava a parlare di tanto in tanto, appaiono quasi come un complessivo atto di salvataggio delle spoglie rispetto a un'evitazione che il regime comunista avrebbe sicuramente inferto alla scrittrice anche dopo morta, facendone sparire il corpo così come del resto usava fare coi cadaveri dei dissidenti giustiziati. In un recente romanzo-inchiesta incentrato sull'isolamento e sulla condanna a morte avvenuta nel '75 di Beqir Balluku, ministro della difesa come tanti altri vittima della

<sup>35</sup> Pubblicato nel 1937-1938 da una piccola casa editrice di Tirana, tale raccolta di poesie e racconti dal titolo *Kolla e vdekjes! Vargje poetike dhe tregime (La tosse della morte! Versi poetici e racconti)* risulta oggi introvabile. Nel 2009 essa è stata integralmente ripubblicata nella riedizione completa delle opere della scrittrice curata e introdotta da Novruz Xh. Shehu. KOKALARI 2009, I, pp. 67-204, pp. 68-69.

<sup>36</sup> SHEHU 2009, p. 12.

paranoia e delle smanie persecutorie di Hoxha, Antonio Caiazza si sofferma proprio sull'esigenza e sulle modalità delle forze militari del regime di disfarsi dei corpi delle personalità epurate<sup>37</sup>. Modalità che, nel caso di Balluku e Musine Kokalari, risultano parimenti incentrate sull'annullamento dei funerali e sull'interramento frugale e remoto dei corpi al di fuori delle città cimiteriali: sotto una montagna di rifiuti edili nel caso di Musine; in aperta campagna, nei pressi di una piccola cabina elettrica nel caso di Balluku<sup>38</sup>. Balluku fu perfino fucilato a Vranisht, nell'entroterra di Valona, assieme ai suoi due ex viceministri Petrit Dume e Hito Çako mentre la cooperativa agricola del piccolo villaggio sperduto tra le montagne veniva sollecitata dalle autorità di Tirana a organizzare una grande festa paesana, con musiche e banchetti, a cui furono obbligati a partecipare tutti gli abitanti dei dintorni cui vennero promessi riconoscimenti e premi. In realtà la festa era solo una messinscena, un "gioco a nascondere" direbbe il poeta siciliano Lucio Piccolo<sup>39</sup>, un pretesto per portare a compimento questa ennesima purga interna al partito di Hoxha, in cui l'intero vertice dell'esercito venne accusato di tradimento, di favoreggiamento nei confronti della Jugoslavia per avere applicato le "tesi nere" (che Balluku del resto s'accingeva a riprendere rispettando decisioni prese in precedenza dal partito), e cioè un assetto militare montano simile a quello che i partigiani avevano attuato nella seconda guerra mondiale ma che, improvvisamente, i vertici comunisti avevano ritenuto insufficiente a fronteggiare eventuali attacchi esterni. Balluku, Dume e Çako furono quindi accusati d'aver sotteraneamente tramato per un indebolimento del fronte militare albanese e, per ciò, messi al muro, fucilati, infilati in sacchi di juta e poi fatti interrare in modo segreto, non informando neppure il guidatore della camionetta reclutato per urgenti trasporti e nascondimenti d'armi, che a sua volta "spezzettò l'operazione in diversi segmenti, facendo intervenire per ogni fase un gruppo differente di uomini" ignari di tutto ed evitando il contatto fra essi.

Avevano studiato doppioni dei singoli segmenti, da attuare contemporaneamente, in modo da non distinguere quello 'interessante' dagli altri, solo per fare confusione, scompaginare le carte, disorientare qualche testa calda o qualche spia. L'idea di sei fuoristrada identici, allineati, gli era venuta così<sup>40</sup>.

---

<sup>37</sup> CAIAZZA 2014.

<sup>38</sup> Durante la lunga carcerazione di Musine Kokalari, diverse autorità tra le più alte della nomenclatura governativa comunista si recarono in cella dalla scrittrice nel tentativo di raccogliere una sua eventuale autocritica, un'autoconfessione che le avrebbe subito reso più lieve la pena da scontare. L'esito di queste visite però non ebbe alcun risultato e Musine, decisamente, non mostrò mai alcuna forma di pentimento rispetto alle sue scelte etiche e politiche. Beqir Balluku, ministro della difesa poi accusato di tradimento e giustiziato dal regime di Hoxha, fu tra le autorità che andarono a trovare in carcere Musine Kokalari, e risulta paradossale come nell'immediato futuro, i cadaveri di entrambi, siano stato sottoposti a simili pratiche di occultamento e interramento. Cfr. MANDIA 1995 e SHEHU 2009 che riportano e commentano diversi documenti e dialoghi che testimoniano l'irremovibilità, la fermezza di Musine Kokalari sui suoi principi democratici nelle varie occasioni che le furono offerte per ritrattare le sue idee.

<sup>39</sup> PICCOLO 2001, pp. 59-68.

<sup>40</sup> CAIAZZA 2014, p. 282. Beqir Balluku è stata figura importante del governo comunista. Esponente del partito e ministro della difesa dal 1953 al 1974, venne fucilato nel '75 con l'accusa di tradimento ai danni dello Stato, secondo

Si tratta di pratiche di sparizione del resto drammaticamente inaugurate il 12 novembre 1944 quando il movimento partigiano che sosteneva Hoxha come capo dell'imminente regime, compì la prima grande epurazione di Stato prelevando e fucilando trentasette giornalisti e intellettuali famosi, di origine borghese, che avrebbero potuto opporre resistenza al nascente stalinismo albanese. Tra questi Vesim e Mumtaz Kokalari, fratelli della nostra Musine che, come dicevamo, qualche anno prima, tornata dalla Sapienza, si batteva per un'Albania socialdemocratica, trasformando la piccola libreria Venus gestita dal fratello Vesim in un vivace centro di cultura e di dibattito politico sul futuro dell'Albania. I corpi dei trentasette trucidati (fra cui Vesim e Mumtaz, mentre il terzo fratello, Hamit, non fu preso e si salvò perché in preda alla febbre provocata dal tifo) furono così fatti ritrovare, trucidati e accatastati nei remoti scantinati dell'hotel Bristol di Tirana più di un mese dopo, la notte di Natale<sup>41</sup>.

Aldilà delle numerose controversie che continuano così ad avvolgerne il decesso, il legamento e la doppia sepoltura, colpisce come nel loro insieme queste pratiche fossero anche qui protese, ma per ragioni antitetiche rispetto a quelle relative ai funerali di Hoxha, ad *annullare* una morte e, nel caso specifico, a rendere imperitura l'interdizione prevista dal regime per il "corpo-bomba" di Musine Kokalari. "Corpo-bomba" che, nato ad Adana (in Turchia) nel 1917, aveva trascorso tutta l'infanzia nella stessa città albanese di Argirocastro dove, nel 1908, era nato anche Enver Hoxha rispetto al quale, si dice, intercorresse non solo una lontana cuginanza<sup>42</sup> ma anche

---

un piano di epurazione e accentramento del potere messo in atto da Hoxha con la progressiva eliminazione di numerosi altri dirigenti governativi quali Koçi Xoxe (ministro dell'interno giustiziato già nel '49), Kadri Hazbiu (ministro dell'interno e della difesa fucilato nell'83), Koço Theodosi (ministro dell'industria e delle miniere giustiziato nel '77), Abdyl Këllezi (ministro delle finanze fucilato nel '75). Sulla particolare vicenda biografica di Balluku, accusato di disfattismo e revisionismo per aver disposto, anche se in ottemperanza alle indicazioni di Hoxha e del partito, piani militari che avrebbero però indebolito la strategia isolazionista albanese, oltre al recente e già citato romanzo-inchiesta di Antonio Caiazza, cfr. il recente romanzo autobiografico di Vera Bekteshi, *La villa con due porte* (BEKTESHI 2014).

<sup>41</sup> Blendi Fevziu, attraverso documenti e telegrammi che ne attestano la premeditazione, così ricostruisce la strage del 12 novembre 1944: "Dopo poco tempo che il Governo [comunista] si era installato a Tirana arrestarono quindici persone di un gruppo che si definiva Grupi Bashkimi Demokrat (Gruppo Unione Democratica). Era sorto per iniziativa di un certo numero di intellettuali, principalmente di sinistra, che avevano deciso di creare un partito socialdemocratico col quale presentarsi alle elezioni. Il gruppo fu qualificato come 'insurrezionale'. Otto persone furono subito condannate a morte, altre sette condannate fino a trent'anni di carcere. Tra loro vi era anche una donna, Musine Kokalari, figlia di un facoltoso avvocato. Una delle donne più colte, belle e emancipate d'Albania, autrice di tre libri di successo negli ultimi anni della guerra. Due suoi fratelli, Mumtaz e Vesim, furono fucilati senza giudizio, senza accusa, anche perché non erano coinvolti nella politica, negli scantinati dell'hotel Bristol il 12 novembre 1944, quando ancora Enver Hoxha non aveva preso Tirana. Il terzo, Hamit, per molti anni compagno di classe di Hoxha, si salvò per una semplice ragione: la notte in cui arrestarono i suoi fratelli lui languiva a letto ammalato con una febbre altissima e i partigiani non lo presero. [...] il 12 novembre durante la guerra, cinque squadre partigiane bussarono alle porte di cinquantadue persone per una 'verifica'. Trentasette di loro li portarono con loro, quattordici non furono trovati a casa mentre l'ultimo, Hamit Kokalari, non poterono prelevarlo a causa della febbre altissima. Dei trentasette che riuscirono a rastrellare, tra cui diversi collaboratori del fascismo, liberi intellettuali, antijugoslavi o vecchi ufficiali del regno che non avevano collaborato né con gli invasori [fascisti] né con i comunisti, alcuni vennero condotti nel sotterraneo dell'hotel Bristol. Furono giustiziati quella notte, senza giudizio, senza sentenza, senza spiegazioni. Tra loro vi erano anche due fratelli della Kokalari che avevano fondato la casa editrice Mesagjeritë shqiptare [Messaggerie albanesi], senza schierarsi politicamente ma contro i poteri e, soprattutto, lontani parenti di Enver Hoxha". FEVZIU 2011, pp. 140-141, 144-145.

<sup>42</sup> Il cognome del *fis* o del gruppo di discendenza Hoxha cui era legata anche la famiglia Kokalari, deriva dal termine *hoxha* (pronuncia *hogia*), che, nell'Albania a maggioranza musulmana, indica la figura del prete islamico, predicatore o maestro dell'Islam - il termine *hoxha*, in lingua albanese, è un vecchio prestito del turco *hoca*, tratto a

l'invaghimento e l'intenzione matrimoniale che il futuro "comandante" comunista avrebbe avuto per una giovanissima e bellissima Musine tuttavia sempre refrattaria a ogni sua attenzione. Oltre al tono politico, la *via crucis* che il Tribunale del Popolo volle dischiudere a Musine Kokalari al suo rientro a Tirana dopo la laurea in Italia, assumerebbe, in tal senso, anche quello della vendetta personale mossa contro una lontana cugina e una donna albanese ribelle che aveva perfino osato rifiutare Hoxha, nelle idee come nel corpo e nei sentimenti. Vendetta che, nella fattualità magica molto diffusa tra le società agropastorali, spiegherebbe anche l'eterno incatenamento inferto alla scrittrice defunta, l'immobilismo a lei imposto, anche sul piano simbolico, col legamento delle tibie, così come molti anni dopo il nipote ebbe modo di riscontrare durante il ritrovamento del corpo, nella periferia campestre di Rreshën, nel 1991. Da viva come da morta Musine fu sempre interdetta. A Rreshën nessuno aveva il permesso di parlarle anche quando in biblioteca prendeva i libri da una feritoria e "restava da sola in un tavolino, vicino una finestra da cui dialogava solo coi monti" o coi fiori cui dava voce nelle sue poesie. Passava molto del suo tempo seduta sulle panchine, sulla gradinata ancora visibile del giardinetto pubblico di Rreshën, forzatamente sola a leggere. Corpo pericoloso, quello di Musine, perché d'origini "borghesi", tenacemente antistalinista e per ciò stesso reso immobile anche da morto, "per evitare che potesse scoppiare da un momento all'altro"<sup>43</sup>. Il fil di ferro, che altri pensano sia stato stretto dagli agenti ai polsi della scrittrice ancora agonizzante, servì a interdire perfino la miracolosa ripresa del *corpo politico* di Musine, incatenato fino in fondo allo stesso, caucasico isolamento che fu di Prometeo.

Le letterature connesse a tali drammi funerari così rinviano alla rappresentazione di un'Albania ideale popolata da "novelli Prometei"<sup>44</sup>, aquile, confini, montagne, piramidi, catene. Un'Albania, scrive Kadare, che periodicamente si sottopone a versamenti o, meglio, a ricambi, a trasfusioni del sangue politico-sociale; sempre impegnata nell'interramento furtivo o nel rinvenimento di "armate morte", nell'annullamento del passato come, di contro, nella eternizzazione dei suoi corpi di bronzo, come quello del partigiano Memo che occupa il finale struggente del capolavoro letterario di Dritëro Agolli<sup>45</sup>. Paese che gli scrittori, in un modo o nell'altro, in produzioni letterarie più o meno vittimistiche, rappresentano quale frutto di sofferenze eterne, abnegazioni, di esclusioni come d'eroici e sanguinosi autoisolamenti che ci ricordano la stessa Albania-castello vagheggiata e difesa da Scanderbeg nel Quattrocento, quella dei *partizan* o l'Albania-gulag poi reimpiantata da Hoxha per mezzo secolo. Un paese narrato e fatale che mai s'avverte coincidente

---

sua volta dall'arabo *hodja* o *hoja* (maestro, insegnante): a questo proposito va ricordato che l'Islam è una religione ampiamente diffusa in Albania a seguito della plurisecolare dominazione ottomana conosciuta dagli albanesi fino al 1912. Nella gerarchia il ruolo di *hoxha* è seguito da quelli superiori di *myfti* e *kalf*. Specie nell'ordine islamico bektashita molto presente in Albania, l'*hoxha* può diventare *baba* se celibe, se eletto a capo spirituale (*murshid*) o se fondatore di un monastero (*teqe* o *tekke*).

<sup>43</sup> SHEHU 2009, pp. 12, 29.

<sup>44</sup> LUBONJA 1994, p. 225.

<sup>45</sup> AGOLLI 1976; KADARE 2004.

con la *nazione* rispetto alla quale, anzi, risulta sempre sfasato, irrisolto, disatteso<sup>46</sup>. Nazione prometeica eletta a terreno poetico di competizione per la costruzione di *autori e autorità* future, che servì a decretare ascese e cadute, secondo una perenne sovrapposizione che, dall'Ottocento a oggi, vede quasi la totalità delle più alte *autorità* dello Stato provenire, quali prolifiche e riconosciute *autorialità*, dai circoli intellettuali e politici di questa fervida Albania letteraria.

MAURO GERACI  
Univeresità degli Studi di Messina  
mgeraci@unime.it

## BIBLIOGRAFIA

- AGOLLI 1976: D. AGOLLI, *Komisari Memo (Il commissario Memo)*, Tiranë 1976 (Ed. orig. 1970).  
 AGOLLI 1984: D. AGOLLI, *Madre Madre Albania. Poema tradotto e interpretato da Maurizio Caprile*, Pietra Ligure 1984 (Ed. orig. 1974).  
 ALIÇKA 2006: Y. ALIÇKA, *I compagni di pietra*, Rimini 2006 (Ed. orig. 2003).  
 ALIÇKA 2013: Y. ALIÇKA, *Valsi i lumturisë* (trad. it. *Il valzer della felicità*), Tiranë 2013.  
 ANDERSON 1996: B. ANDERSON, *Comunità immaginate. Origine e diffusione dei nazionalismi*, Roma 1996 (Ed. orig. 1983).  
 BARTHES 2010: R. BARTHES, *Dove lei non è. Diario di lutto. 26 ottobre 1977 - 15 settembre 1979*, Torino 2010 (Ed. orig. 2009).  
 BEKTESHI 2014: V. BEKTESHI, *La villa con due porte*, Nardò 2014 (Ed. orig. 2009).  
 BHABHA 1997: H. K. BHABHA (a cura di), *Nazione e narrazione*, Roma 1997 (Ed. orig. 1990).  
 ÇABEJ 2002: E. ÇABEJ, *Gli albanesi tra occidente e oriente*, Lecce 2002 (Ed. orig. 1938).  
 CAIAZZA 2014: A. CAIAZZA, *La notte dei vinti*, Roma 2014.  
 DE MARTINO 2008: E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento funebre al pianto di Maria*, Torino 2008 (Ed. orig. 1958).  
 DEVOLE 2006: R. DEVOLE, *L'immigrazione albanese in Italia*, Roma 2006.  
 FEVZIU 2011: B. FEVZIU, *Enver Hoxha*, Tiranë 2011.  
 FOUCAULT 1999: M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino 1999 (Ed. orig. 1975).  
 GERACI 2002: M. GERACI, *Il silenzio svelato. Rappresentazioni dell'assenza nella poesia popolare in Sicilia*, Roma 2002.  
 GERACI 2014: M. GERACI, *Prometeo in Albania. Passaggi letterari e politici di un paese balcanico*, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2014.  
 GOODY 1962: J. R. GOODY, *Death, Property and the Ancestors. A Study of the Mortuary Customs of the LoDagaa of West Africa*, Stanford 1962.  
 GRANET, MAUSS 1987: M. GRANET, M. MAUSS, *Il linguaggio dei sentimenti*, Milano 1987.  
 HERZFELD 2003: M. HERZFELD, *Intimità culturale. Antropologia e nazionalismo*, Napoli 2003 (Ed. orig. 1997).  
 HOBBSAWM 2011: E. J. HOBBSAWM, *Nazioni e nazionalismo dal 1780. Programma, mito, realtà*, Torino 2011 (Ed. orig. 1990).  
 KADARE 1968: I. KADARE, "Il poema blindato", in I. KADARE, *Poemi e poesie scelte*, Tiranë 1968, pp. 36-42 (in Italia il poema è stato ripubblicato in J. LUSSU, *Tradurre poesia*, Roma 1999, pp. 230-235).  
 KADARE 2004: I. KADARE, *Il generale dell'armata morta*, Milano 2004 (Ed. orig. 1967).  
 KASORUHO 2012: A. KASORUHO, *Un incubo di mezzo secolo. L'Albania di Enver Hoxha*, Nardò 2012.

<sup>46</sup> ANDERSON 1996; BHABHA 1997; HERZFELD 2003; HOBBSAWM 2011.

- KERTZER 1989: D. I. KERTZER, *Riti e simboli del potere*, Roma - Bari 1989.
- KOKALARI 2009: M. KOKALARI, *Vepra (Opere)*, N. XH. SHEHU (a cura di), 2 voll., Tiranë 2009.
- KULLA 2013: P. KULLA, *Vdekja e Enver Hoxhës (La morte di Enver Hoxha)*, Tiranë 2013.
- LOMBARDI SATRIANI, MELIGRANA 1996: L. M. LOMBARDI SATRIANI, M. MELIGRANA, *Il ponte di San Giacomo. L'ideologia della morte nella società contadina del Sud*, Palermo 1996 (Ed. orig. 1982).
- LUBONJA 1994: F. LUBONJA, *Diario di un intellettuale in un gulag albanese*, intr. di E. MIRACCO, Cosenza 1994 (Ed. orig. 1994).
- MANDIA 1995: E. MANDIA, *Sonata e Hënës. Rrëfim për një jetë* (trad. it. *Sonata alla Luna. Racconto di una vita*), Tiranë 1995.
- NIKOLLA 2011: A. P. NIKOLLA, *L'uomo nuovo albanese. Tra morale comunista e crisi della transizione*, Catania 2011.
- PICCOLO 2001: L. PICCOLO, *Canti barocchi e Gioco a nascondere*, Milano 2001 (Ed. orig. 1960).
- PURGATORI 1997: A. PURGATORI, "La vedova di Hoxha, dal potere al pollaio", in *Corriere della Sera*, 27 marzo 1997, p. 9.
- QËNDRO 2008: G. QËNDRO, "Kinostudio në formën e kryqit: pse Enver Hoxha e toleroi projektimin misterioz të Moskës" (trad. it. "Cinestudio a forma di croce: perché Enver Hoxha tollerò il misterioso progetto di Mosca"), in *Milosao*, supplemento culturale del quotidiano *Gazeta Shqiptare* 4410, 23 novembre 2008, pp. 1-4.
- QËNDRO 2012: G. QËNDRO, "Nimbusfobia", in *Art & trashëgimi (Arte & eredità)* 4, Tiranë 2012, pp. 140-145.
- QËNDRO 2014a: G. QËNDRO, *Le surréalisme socialiste. L'autopsie del l'utopie*, Paris 2014.
- QËNDRO 2014b: G. QËNDRO, "Kinostudio. Kujtesa si hapësirë heterotopike" (trad. it. "Kinostudio. La memoria come spazio eterotopico"), in *Wordpress. Art and Culture* <<https://gezimqendro.wordpress.com/tag/kinostudio/>> [accesso 24 ottobre 2015].
- RAGON 1986: M. RAGON, *Lo spazio della morte*, Napoli 1986 (Ed. orig. 1981).
- REMOTTI 1993: F. REMOTTI, *Luoghi e corpi: antropologia dello spazio, del tempo e del potere*, Torino 1993.
- SHEHU 2009: N. XH. SHEHU (a cura di), "Vajza uragan Musine Kokalari" (trad. it. "La ragazza uragano Musine Kokalari"), in M. KOKALARI, *Vepra (Opere)*, N. XH. SHEHU (a cura di), 2 voll., Tiranë 2009, pp. 9-66.
- VORPSI 2005: O. VORPSI, *Il paese dove non si muore mai*, Torino 2005.
- ZHITI 2003: V. ZHITI, *Funerali i pafundmë* (trad. it. *Il funerale senza fine*), Tiranë 2003.







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

**SOCIETÀ ED IDEOLOGIA FUNERARIA AD ARPI NEL IV SEC. A. C.: IL SISTEMA DI INTERAZIONI TRA UOMINI E PRODOTTI CULTURALI NELLE NECROPOLI DELL'ONC 28 E 35<sup>1</sup>**

*Introduzione*

Quando poi ci si occupa di un essere umano, ci si accorge che i fenomeni fisiologici non sono tutto a riguardo della morte. All'avvenimento di natura organica si intrecciano e si sovrappongono un insieme complesso di credenze, emozioni e azioni che gli conferiscono carattere particolare. Il corpo del defunto non viene considerato come il cadavere di un animale qualunque: occorre sottoporlo a cure particolari, a una sepoltura secondo le regole e questo non unicamente per motivo d'igiene, ma per un obbligo prima di ogni cosa morale<sup>2</sup>.

Questa citazione ripresa da un notissimo saggio dei primi anni del '900 di R. Hertz sulla rappresentazione collettiva della morte, focalizza l'attenzione su un obbligo morale ben preciso che è rapportabile, a nostro parere, anche a un'azione intenzionale da parte della società che ha subito la perdita di un suo membro di seppellirlo secondo rituali funerari specifici e codificati che rispondano ad alcune esigenze di carattere ideologico e identitario proprie dei riti di passaggio<sup>3</sup>.

Infatti, la morte di un membro di una società porta sempre uno squilibrio in essa, soprattutto in seno a una collettività che vive equilibri socio-economici di carattere preindustriale per molti versi precari.

La codifica di un rituale, che rientri nel rispetto di una serie di norme, è dunque ricercata attraverso l'uso di particolari elementi di tipo simbolico e di interrelazioni variegata che si articolano per rispondere a un'esigenza di rafforzamento della comunità che ha perso un suo membro. Si tratta di una serie di azioni, che hanno carattere simbolico e pratico allo stesso tempo, messe in atto per dare forma non solo alle esigenze della comunità che ha subito una perdita ma anche, e soprattutto, ai singoli attori sociali legati più direttamente al defunto. Come sottolineato da A. Van Gennep il problema cardine era assicurare coesione e prospettive future a una compagine sociale nonostante il cambiamento apportato dalla morte di un suo individuo<sup>4</sup>. Sono questi gli

<sup>1</sup> In questa sede ci preme ringraziare la Soprintendenza Archeologia della Puglia nella figura del dott. Luigi La Rocca, Soprintendente archeologo per la Puglia, e del dott. Italo M. Muntoni, Funzionario archeologo referente per le attività di tutela anche nell'area archeologica di Arpi (Foggia), che hanno permesso lo studio e la presentazione dei contesti tombali inediti dell'ONC 28 presi in esame nell'ambito del progetto di ricerche condotto dal *Centre Jean Bérard* e l'Università degli Studi di Salerno in collaborazione con la Soprintendenza Archeologia della Puglia. Si ringrazia anche tutti coloro che hanno reso possibile questo studio con la ricostruzione stratigrafica e planimetrica dell'area, in particolare Priscilla Munzi (CJB), Marcella Leone (CJB), Airton Pollini (CJB) e Vito Soldani (Centro Operativo per l'Archeologia della Daunia).

<sup>2</sup> HERTZ 1907.

<sup>3</sup> Nella sconfinata bibliografia sul tema dei riti di passaggio ci preme richiamare un'opera cardine sulla questione come quella di A. Van Gennep (VAN GENNEP 2012) che utilizzeremo come base di partenza per l'analisi dei dati delle necropoli prese in esame.

<sup>4</sup> VAN GENNEP 1920, p. 352. La risposta naturale a questa tipologia di problemi, molto sentita nei lavori dello studioso tedesco, è il predisporre delle regole che controllino e disciplinino quei cambiamenti inevitabili che la morte porta con sé all'interno di una società.

aspetti sui quali vorremmo più soffermarci per comprendere in che maniera la cultura materiale di una società tenda a veicolare l'identità etnico-sociale e, dunque, anche le ideologie che la sorreggono<sup>5</sup>.

Il creare un sistema composito di interazioni, ideato dalla società dei vivi per la società dei morti, è una delle risposte più naturali e, al tempo stesso, più artificiali messe in atto per regolare un periodo di passaggio particolarmente pericoloso. Su tale complesso di rapporti che viene a instaurarsi tra necropoli, defunti, sepolture e corredi di accompagnamento vorremmo dunque concentrare il focus del contributo che si propone. In particolare ci soffermeremo sul legame di interdipendenza intercorrente tra società e cultura materiale espresso nelle necropoli seguendo una chiave di lettura ribadita, ancora di recente, dalla scuola di I. Hodder per quanto riguarda la creazione di un network includente uomini e oggetti<sup>6</sup>.

Sotto questo punto di vista i riti di separazione con i quali i defunti sono aggregati al mondo dei morti, attraverso una cerimonia che può avere uno dei suoi culmini attorno alla tomba con la deposizione della salma e l'azione specifica di legarla a determinati oggetti, sembrano assumere significato ambivalente per chi seppellisce e per chi è seppellito.

Infatti, siamo fortemente convinti che il discorso che si vuole portare avanti dovrebbe necessariamente partire da un presupposto fondamentale ribadito ancora di recente nell'ambito dell'antropologia culturale italiana:

L'interazione organismo/cultura implica l'interazione sociale, lo scambio di azioni, informazioni, prodotti. Ed è nel conteso sociale che si formano tanto i simboli quanto gli individui che li usano<sup>7</sup>.

L'approccio di studio che prospettiamo, conscio del rapporto dicotomico tra uomini e cose nella sfera sociale e nella sua proiezione funeraria, cercherà di fornire una chiave di lettura per due campioni di necropoli provenienti da un centro di estrema importanza della Daunia come Arpi e comprendenti una serie di tombe ancora inedite. L'intento sarà di fornire un contributo per una visione più dettagliata delle dinamiche sociali e delle ideologie sottese alla rappresentazione funeraria in un'area geografica particolarissima per organizzazione interna e rapporti con il mondo esterno.

<sup>5</sup> Sotto quest'aspetto rimandiamo alla pregevole sintesi introduttiva elaborata da M. Diaz Andreu sul rapporto tra identità di genere e cultura materiale (DIAZ-ANDREU 2001, pp. 361-388).

<sup>6</sup> Da ultimo possono essere trovati stimoli interessanti che riassumo gli ultimi sviluppi della teoria dell'*Entanglement* in HODDER 2014, pp. 19-36. Sui concetti base di concatenazione e rapporto ambivalente tra esseri umani e oggetti si veda HODDER 2011, pp. 154-177. In particolare per il concetto di interrelazione tra uomini e oggetti in archeologia attraverso la visione degli studi antropologici si rimanda a p. 163 segg. Al concetto di *entanglement* accosteremo volentieri anche quello di *material engagement* sviluppato a più riprese da C. Renfrew e inerente al valore intrinseco da dare alla cultura materiale nelle società antiche (RENFREW 2005, pp. 23-32).

<sup>7</sup> REMOTTI 2011, p. 87.

*Le necropoli dell'ONC 28 e 35 di Arpi*

Le interazioni su cui si vuole porre l'attenzione sono desumibili dal rapporto fra uomo e oggetto a partire da un campione di tombe proveniente da due aree distinte in località Montarozzi ad Arpi (Fig. 1).

Si tratta dell'ONC 28<sup>8</sup> indagata negli anni Novanta del secolo scorso da M. Mazzei con la scoperta della cd. domus "dei leoni e delle pantere" al di sotto della quale fu rinvenuta parte di una necropoli più antica con venti sepolture<sup>9</sup> (Fig. 2) e, a circa trecento metri in direzione SE, dell'ONC 35 oggetto di indagini archeologiche da parte di F. Tinè Bertocchi nel 1966 che misero in luce un lotto di altre diciotto tombe<sup>10</sup> (Fig. 3).

Entrambe le necropoli sembrano organizzare le proprie sepolture su un comune asse orientato NO-SE e hanno un uso circoscritto nel tempo inquadrabile tra la seconda metà/fine del V e i primi decenni del III sec. a.C. presentando tipologie tombali e modalità di seppellimento dei defunti estremamente simili.

Tra la fine del V e la prima metà del IV sec. a.C. le sepolture sono caratterizzate dall'uso esclusivo dell'inumazione rannicchiata su un fianco e posta entro fossa semplice di tipo rettangolare con copertura in pietre calcaree o in grotticella di forma quadrata, ovoidale o ancora rettangolare preceduta da *dromos* di accesso abbastanza sviluppato in lunghezza.

Nell'ONC 28 è di grande interesse la t. 400 che accoglie due individui (un adulto e un adolescente di sesso indeterminato tra i 10 e i 14 anni)<sup>11</sup> seppelliti insieme, rannicchiati su un fianco uno di fronte l'altro<sup>12</sup> (Fig. 4). Il corredo, disposto intorno la testa e lungo la parte superiore del corpo, si caratterizza per la duplice presenza della *kylix* su alto piede di tipo *Bloesch C*, *Concave lip* e della *Vicup* di imitazione attica<sup>13</sup>. L'inumato adulto aveva quasi all'altezza del bacino una serie di vaghi e un pendaglio

<sup>8</sup> Con questo acronimo si indica l'Opera Nazionale Combattenti, un ente assistenziale istituito nel 1919 per inserire i reduci della Grande Guerra nella vita civile e che durante il periodo fascista provvide a suddividere per lotti di terra vaste zone della Puglia tra le quali l'area in località Montarozzi.

<sup>9</sup> Una sintesi preliminare degli scavi nell'area dell'ONC 28 è in MAZZEI 2000, pp. 41-56; inoltre, si veda anche MAZZEI 2003, pp. 243-262. La ripresa dello studio delle stratigrafie e dei materiali dell'ONC 28 da parte del *Centre Jean Bérard* ha potuto acclarare che undici delle venti tombe risultarono al momento dello scavo già depredate in antico. Tra quest'ultime fa eccezione la t. 311, posta nel quadrato di scavo 33, che ha restituito come elemento superstite di corredo la punta di un giavelotto in ferro. Una prima serie di fondamentali dati d'insieme provenienti dal riesame dell'area è presente in POUZADOUX ET AL. 2015, pp. 1-33.

<sup>10</sup> TINÈ BERTOCCHI 1985, pp. 28 e 231-279. Per una disamina su alcune sepolture scavate tra il 1939 e il 1941 in una zona posta tra l'ONC 35 e 36 segnaliamo l'utile sintesi presente in DRAGO 1950, pp. 171-177, figg. 4-8.

<sup>11</sup> Lo studio antropologico degli scheletri dall'area dell'ONC 28 è stata effettuato dalla Dott.ssa Pauline Duneufjardin. A questo proposito pare interessante poter disporre di recenti analisi antropologiche eseguite sugli scheletri dell'ONC 28 che hanno messo in evidenza quale sia la rappresentatività demografica del campione esaminato in rapporto soprattutto all'età dei defunti. Si tratta di un tipo di informazione che può rilevarsi quanto mai utile per ragionare su sepolture formali ed eventuali strategie funerarie anche in rapporto al complesso sistema di interazioni sociali e ambientali che possono a vario livello coinvolgere una comunità. Per quanto riguarda la t. 400 si deve segnalare che, allo stato attuale delle ricerche, sembrerebbe trattarsi dell'unica inumazione bisoma presente nell'area della cd. domus "dei leoni e delle pantere" dell'ONC 28.

<sup>12</sup> La sepoltura fu rinvenuta nel quadrato di scavo numero 4.

<sup>13</sup> I due tipi di *kylikes* pongono il contesto nella seconda metà del V sec. a.C. come deducibile da numerosi confronti in ambito dauno. Si veda a tal proposito l'analisi tipologica sviluppata da M. Giorgi in FORENTUM I, pp. 193-195, tipo 1.2-1.3.

in ambra con raffigurazione di protome equina; dal lato dell'inumato più giovane furono rinvenute davanti al torace almeno due fibule ad arco semplice in bronzo e dietro la schiena un disco laminare dello stesso materiale<sup>14</sup>. Poco sotto, nell'angolo SO, era collocata una brocca geometrica che aveva all'interno dell'imboccatura una seconda brocca della stessa classe ma di dimensioni minori posizionata con funzione verosimilmente di attingitoio<sup>15</sup>.

Sempre nella medesima area si colloca in un orizzonte cronologico coevo la t. 275<sup>16</sup> (Fig. 5). Anche in questo caso il corpo del defunto, un giovane individuo tra i 5 e i 9 anni, è posto rannicchiato su un fianco. È interessante notare che pur se ridotto, il corredo che lo rappresenta abbia elementi costitutivi estremamente simili a quelli della t. 400. Ritroviamo la *kylix* su alto piede e nuovamente la brocca geometrica con all'interno un secondo contenitore, stavolta un'*oinochoe* a bocca tonda della classe a vernice nera<sup>17</sup>, posizionata a breve distanza dal corpo del defunto tra testa e petto. Nella tomba compare l'olpe, forse di produzione attica<sup>18</sup>, posta a contatto con la già citata *kylix* e una *phiale mesonphalica* a decorazione geometrica che compongono un sistema definito di vasi legati ad usi specifici come il consumo e l'offerta rituale del vino. Anche se preadolescente il defunto di questa sepoltura ha diritto, secondo le norme della società che lo seppellisce, a una rappresentazione funeraria che lo proietta, attraverso modalità e oggetti di corredo uguali a quelli di un adulto, verso prerogative particolari non raggiunte per la morte prematura<sup>19</sup>.

Nella prima metà del IV sec. a.C. sono da porre la t. 11 e la t. 15 a grotticella dell'ONC 35<sup>20</sup> (Figg. 6-7). In esse il corredo è composto in prevalenza da vasi della classe a vernice nera in cui ritroviamo con più esemplari la *kylix*, stavolta del tipo *stemless*, a cui si aggiunge, nel caso della t. 11, la presenza isolata nella necropoli dello *skyphos* posto insieme al *kantharos* accanto la testa del defunto; a questi vasi si affianca ora l'olla acroma, dotata di bugnette plastiche e posizionata sempre in uno degli angoli

<sup>14</sup> Dalla pianta di scavo della tomba si evince come dietro la testa e la parte superiore del corpo dell'inumato più giovane dovevano trovarsi anche una serie di elementi forse identificabili come vaghi di una collana. Un parallelo convincente per il disco laminare è con LO PORTO 1999, tomba PF. 2, pp. 73-75, fig. 8, n. 8 e tomba OC. 3, pp. 75-76, fig. 9, n. 6. Entrambe le sepolture a fossa di forma rettangolare si datano tra la fine del VI e i primi decenni del V sec. a.C.

<sup>15</sup> È interessante notare come nella tombe più antiche dell'ONC 28 non compaia mai l'olla geometrica ma unicamente la brocca che assume posizione e, probabilmente, funzioni del tutto simili all'interno delle sepolture.

<sup>16</sup> La tomba era situata nel quadrato di scavo 33, a circa 15 metri in direzione SO dalla tomba 400.

<sup>17</sup> L'esemplare è vicino alla Specie 5330 (MOREL 1981, pp. 352-354, tav. 163) pur differenziandosi da quest'ultima per il tipo di spalla fortemente carenata che non trova confronti precisi in nessuno dei contesti dauni presi in esame.

<sup>18</sup> Un confronto generico ma pertinente nelle linee generali è con *Athenian Agora* XII, pp. 68-69 e 248, n. 176, "oinochoe shape 5", datata al tardo V sec. a.C.

<sup>19</sup> Esempi concettualmente simili, anche se di tenore ben più elevato, sono stati elencati e discussi all'interno di una prospettiva più ampia in un recentissimo contributo di A. Bottini sui popoli anellenici della Basilicata al quale si rimanda anche per il ricco apparato bibliografico (BOTTINI 2015, pp. 16-17).

<sup>20</sup> TINÈ BERTOCCHI 1985, pp. 238-243. Le due tombe sono inserite nel gruppo VI con datazione nella prima metà del IV sec. a.C. In special modo sembra interessante il dato messo in evidenza sulle olle acrome che, seconda l'analisi prodotta, sarebbero frequenti ad Ascoli Satriano solo a partire dalla seconda metà del IV sec. a.C. in associazione con le olle della classe geometrica, mentre a Ortona, i cui corredi sembrano avere carattere più conservatore, farebbero la loro comparsa già come elementi isolati in corredi funerari del V sec. a.C.

della sepoltura. Le due tombe esibiscono inoltre armi da offesa quali cuspidi di lance e giavellotti in ferro a cui si accompagnano il doppio cinturone di tipo sabellico-sannita in bronzo con ganci a palmetta nella t. 11<sup>21</sup>, o singolo con ganci decorati da sagome di leoni stilizzati e lamina con animali marini quali ippocampi e delfini nella t. 15.

Per la t. 11 si segnala l'*unicum* della presenza di un peso da telaio tronco-piramidale posto accanto a uno dei due cinturoni presenti nella sepoltura. Quest'associazione comprendente due oggetti appartenenti a sfere concettualmente antitetiche può essere interpretata, seguendo una prospettiva più ampia e dinamica che tenga in considerazione anche gli ultimi sviluppi della *Gender Archeology*, come offerta funeraria praticata in onore del defunto<sup>22</sup>. In effetti nello spazio della camera funeraria della t. 11, l'accoppiata cinturone e peso da telaio viene a trovarsi a strettissimo contatto con un insieme di vasi a vernice nera comprendenti alcune coppette concavo-convesse, una seconda *kylix*, una coppa del tipo *bolsal* e un'*oinochoe* a bocca tonda che duplicano le presenze già osservate intorno lo scheletro del defunto e per le quali possiamo effettivamente immaginare una funzione distintiva legata a ritualità proprie della società gravitante nell'area.

In un'ottica relativa al rapporto tra uomo e oggetto è da riferire la ripetizione di un rituale già osservato nell'ONC 28 che, nel caso della t. 15, contempla in un contenitore più capiente come l'olla un vaso per attingere e versare come l'olpe a vernice nera. Questo fenomeno di reiterazione osservato in entrambe le necropoli comporta che, a prescindere dalla tipologia di oggetti adoperati nel corredo, il significato che si vuole veicolare ad alcuni di essi, attraverso le modalità del seppellimento, è sempre il medesimo. Siamo di fronte a gruppi di persone che vogliono autorappresentarsi come rispondenti a comuni norme sociali incentrate sulla selezione e l'uso di determinati indicatori della cultura materiale. È interessante notare come nella complessità di rapporti tra esseri umani e oggetti possa configurarsi anche un certo grado di ibridismo culturale in questo fenomeno forse collegabile a ritualità elaborate in ambito locale su modelli importati dall'esterno. In tal senso troviamo molto significativo l'esempio fornitoci da una forma tipicamente indigena come l'olla, presente nei contesti esaminati con l'evidente funzione di contenitore di liquidi, che nonostante l'adozione più o meno pedissequa di un costume sociale "altro", codificato attraverso forme prettamente allogene come la *kylix*, l'*oinochoe* e l'olpe, non si presta morfologicamente a mutamenti sostanziali<sup>23</sup>. Rimane sempre

<sup>21</sup> I ganci dei due cinturoni appartengono al tipo 2B della sistemazione tipologica proposta in SUANO 1991, pp. 135-139, fig. 22. Per gli aspetti simbolici e la distribuzione areale di tali manufatti si veda inoltre SUANO 2000, pp. 184-186, con cronologia suggerita per gli esemplari presi qui in considerazione che oscilla tra la seconda metà del V e la fine del IV sec. a.C.

<sup>22</sup> SUANO 2000, pp. 187-188, dove si vince dal campione di 314 sepolture con cinturone esaminate dalla studiosa in Italia meridionale che 10 (3,2% del totale) contenevano pesi da telaio. L'ipotesi che potesse trattarsi di offerte ci pare quanto mai stimolante poiché abbandona tutte le interpretazioni precedenti che vedevano il cinturone sabellico-sannita come espressione di ricchezza o del bottino/trofeo di guerra, per introdurre una valutazione qualitativa più ampia in cui si tiene conto delle molteplici e contrastanti associazioni tra i vari elementi di corredo.

<sup>23</sup> Fenomeno che sembrerebbe osservabile anche in altri siti in area dauna. Si veda ad esempio M. Osanna in LIPPOLIS, GIAMMATTEO 2008, pp. 121-129 (Salapia); DE JULIIS 1992a, pp. 56-62 (Canosa); LABELLARTE, ROSSI 1992, pp. 557-574 (Canne).

la medesima forma fabbricata con tecniche desuete alla quale può aggiungersi e non sostituirsi il cratere come osservato da F. Colivicchi in un contributo di qualche anno fa sull'uso del vino presso le popolazioni anelleniche di Puglia e Basilicata<sup>24</sup>.

Verso la metà del secolo il campione che si esamina pone alcune peculiarità in due sepolture a fossa dall'ONC 28.

In particolare la t. 525 propone all'interno di un corredo standard, composto ancora dall'olla acroma e da vasi della classe a fasce quali le brocchette con labbro svasato e le coppette monoansate, alcuni elementi di diversificazione, comprendenti un'inusuale coppia di piatti in ceramica dorata e un *poterion* di eccezione rappresentato da un *cup-skyphos* a figure nere del Gruppo del Pittore di *Haimon* di un secolo più antico<sup>25</sup> (Fig. 8).

Al passaggio nella seconda metà del IV sec. a.C. si notano alcuni cambiamenti che riguardano soprattutto il rapporto tra defunto e corredo di accompagnamento con l'evidente moltiplicarsi di quest'ultimo in relazione alla tipologia sepolcrale della tomba a grotticella.

L'area dell'ONC 28 è interessata dalla presenza della t. 605 che presenta camera funeraria di forma decisamente trapezoidale con breve *dromos* di accesso provvisto di scala e orientamento NE/SO divergente rispetto al resto nelle sepolture fin'ora osservate (Fig. 9). Per il defunto si scelgono una serie di vasi che sono da ricollegare in blocchi ad ambiti specifici. Da una parte la sfera pertinente la cura del corpo con le *lekanides* e il *guttus*, dall'altra la preparazione/cottura degli alimenti segnalata da elementi di corredo che sono miniaturizzati quali la *lopas*, la *chytra* e l'olla, ma realizzati con il corpo ceramico tipico delle produzioni da fuoco. Si moltiplicano gli elementi collegati al consumo del vino con una serie di *skyphoi* e boccaletti di Gnathia ai quali si aggiunge il *krateriskos* della classe a fasce<sup>26</sup>. Caratterizzano il corredo una conocchia in osso alla quale si accompagnano un'armilla, due oggetti in argento a forma di armi e un elemento in oro con decoro vegetale interpretabile come pendaglio<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> COLIVICCHI 2004, pp. 23-68.

<sup>25</sup> Sui due piatti in ceramica dorata, di complesso inquadramento cronologico, valgono a nostro parere i rilievi prodotti da M. Mazzei su un rinvenimento simile dalla fase di prima metà IV sec. a.C. della necropoli di *Salpia Vetus*. Si veda a tal proposito LIPPOLIS-GIAMMATTEO 2008, t. 143, pp. 185-186 e 379, tav. XVIII, nn. 12-13 e tav. XXXVI, n. 12. Interessanti soprattutto i rimandi di p. 379, ntt. 20-21. Alla seconda metà del IV sec. a.C. portano invece i paralleli con la necropoli di Masseria Casone a San Severo per i quali si veda DE JULIIS 1996, t. XXV/71, p. 68, nn. 13-15 (indicati come appartenenti alla classe policroma a tempera).

Inoltre paiono utili anche i confronti con due piatti dalla collezione Lillo-Rapisardi del Museo Diocesano di Trani purtroppo privi di contesto di provenienza (VANIA 2003, pp. 50-51 e 102, nn. 82-83).

Per una prima edizione analitica degli elementi vascolari di corredo della tomba 525 si veda BASILE cds. Per un inquadramento generale del *cup-skyphos* del Gruppo del Pittore di *Haimon* si rimanda a BEAZLEY 1956, pp. 576-581. In special modo per la forma del vaso e per i caratteri principali dei temi iconografici rappresentati si vedano due esemplari da Atene pubblicati in *Athenian Agora* XXIII, p. 286, tav. 104, nn. 1540-1541 e datati tra 480 e 470 a.C.

<sup>26</sup> Nel corredo si evidenziano inoltre una serie di coppette a vernice nera alle quali si aggiungono alcuni piatti a figure rosse posti con quest'ultime in connessione fisica con gli *skyphoi* di Gnathia. Le raffigurazioni sui piatti e le *lekanides* possono essere ricondotte al "Gruppo Launceston" attivo nella seconda metà del IV sec. a.C. (340-315 a.C.), TRENDALL-CAMBITOGLU 1982, p. 783, n. 246. Per un confronto si rimanda a DE JULIIS 1992b, p. 82, n. 141, fig. 360.

<sup>27</sup> M. Rossi in POUZADOUX ET AL. 2015, p. 13. Gli oggetti miniaturizzati conformati come armi sono stati identificati come una punta di lancia e di giavelotto. Per quest'ultimo si è avanzata l'ipotesi che si tratti di un accessorio di abbigliamento.

Una visione più ampia delle dinamiche funerarie del periodo proviene dalla necropoli dell'ONC 35 dove spiccano quasi esclusivamente tombe a grotticella e, in misura minore, sepolture a fossa<sup>28</sup>. Decisamente più ricche appaiono le prime nelle quali iniziano a farsi strada nuove forme e quindi nuovi sistemi associativi che, come vedremo in seguito, diverranno poi canonici durante i primi decenni del III sec. a.C. In questa tipologia di sepolture spicca la t. 6 che sembra reclamare caratteri di autonomia rispetto al gruppo nella quale è inserita sia per l'orientamento NE/SO sia per il tipo di deposizione plurima comprendente tre individui sia per qualità e quantità del corredo contenente ottantuno elementi tra vasellame e oggetti metallici (*Fig. 10*). Ritroviamo la ceramica da fuoco tra le cui forme spiccano ancora le olle, la *lopas*, la *chytra* e la *caccabus* posti in prevalenza sul lato ovest della camera funeraria insieme a un grande *skyphos* figurato al cui interno si sono volute inserire significativamente un'*oinochoe* e due coppette a vernice nera, un *krateriskos* e una coppa biansata a fasce. Poco attestati sono i vasi della classe di Gnathia tra i quali si nota per la prima volta l'*epichysis* collocata, probabilmente, accanto ai corpi dei tre defunti; nella classe a figure rosse compaiono forme di maggior impegno, legate canonicamente ancora alla performance simposiaca, come i due crateri a campana sulle cui funzionalità in rapporto ai contesti funerari e al banchetto delle classi agiate ha argomentato ancora di recente M. Corrente a proposito di Canosa e del territorio tra Minervino Murge e le foci dell'Ofanto<sup>29</sup>.

L'adozione dei vasi a figure rosse, che va di pari passo con la "dilatazione dello spazio sepolcrale"<sup>30</sup>, si coglie ad Arpi soltanto dalla seconda metà del IV sec. a.C. Come a Canosa e nel suo territorio, lo stesso linguaggio filellenico definisce il quadro politico ed economico della società arpana. In questo senso dobbiamo considerare i due crateri provenienti dalla t. 6 attribuibili alla produzione del Gruppo del Vaticano Z 16<sup>31</sup>, seguace del Pittore di Haifa al quale è legato anche il Gruppo della Tomba 131 di Salapia<sup>32</sup>. I vasi figurati sono anche mediatori "di un immaginario culturale"<sup>33</sup> legato, da una parte, alla sfera del banchetto sotto gli auspici di Dioniso ricordato su un lato di uno dei due crateri qui analizzati dalla figura maschile nuda recante nella mano sinistra un tirso e con la testa cinta da una tenia, dall'altra parte, al concetto della *paideia* greca suggerita dai due ammantati appoggiati a un bastone, disposti l'uno di fronte all'altro ai lati di un'ara e sotto a un dittico. In maniera del tutto

<sup>28</sup> Quest'ultime mostrano un'insolita povertà di corredo costituito solo da pochi vasi come nel caso della t. 3 nella quale sono presenti il *kantharos* e una coppia di brocche a vernice nera e della classe a fasce. TINÈ BERTOCCHI 1985, pp. 246-247, figg. 415-417.

<sup>29</sup> Sull'introduzione e il significato del cratere a campana a figure rosse si veda CORRENTE 2005, pp. 66-69. Alcuni spunti di riflessione supplementari sulla presenza e funzione del cratere (a volute e a campana) in contesti funerari dauni sono contenuti anche in POUZADOUX, CORRENTE 2014, pp. 163-178.

<sup>30</sup> CORRENTE 2005, p. 72.

<sup>31</sup> TRENDALL, CAMBITOGLU 1982, 20/98 e 99, p. 571, tav. 215, figg. 5-6; MAZZEI 1989a, pp. 90-91, con foto a colori.

<sup>32</sup> TRENDALL, CAMBITOGLU 1982, pp. 572-573. Dalla t. 6 provengono anche tre piatti a figure rosse riconducibili alla produzione del Gruppo di Zurigo 2660 (TRENDALL, CAMBITOGLU 1982, 22/402-404, p. 680; MAZZEI 1989b, pp. 94-95, con foto a colori) al quale è stato attribuito anche un piatto proveniente dalla t. 184 di Salapia (TRENDALL, CAMBITOGLU 1982, 22/398, p. 680).

<sup>33</sup> CORRENTE 2005, p. 68.



similare possiamo considerare una scena analoga presente sull'altro cratere della t. 6 dove due figure maschili ammantate sono rappresentate sotto una coppia di pesi che rimanda alla frequentazione della palestra.

Ai crateri possiamo suggestivamente accostare per contiguità fisica un piccolo nucleo di materiali comprendenti due bacili acromi con prese orizzontali a maniglia che, in almeno un caso, ne sigillavano l'imboccatura, e uno *stamnos* munito di *simpulum* in ceramica che richiama rinvenimenti simili in bronzo dal canosino Ipogeo dei Vimini<sup>34</sup>. Tali associazioni paiono poter essere valutate come altamente allusive a funzioni di carattere rituale nelle quali il contenimento, la distribuzione e l'offerta di bevande liquide doveva giocare un ruolo di un certo rilievo. Come nella tomba 605 si duplicano alcuni specifici elementi di corredo che sottolineano da una parte la pluralità dei soggetti seppelliti appartenenti al medesimo lignaggio e dall'altra, forse, un allargamento della partecipazione al cerimoniale funerario di più persone legate a vario titolo alla famiglia di appartenenza dei defunti.

Per l'ultimo periodo di frequentazione delle due aree di necropoli troviamo interessante portare come esempio la tomba a fossa 703, rinvenuta nell'ONC 28 e databile al passaggio tra il IV e il III sec. a.C.<sup>35</sup> (*Fig. 11*). In questo caso notiamo immediatamente due aspetti specifici che divergono rispetto al campione fin'ora esaminato. In primo luogo la posizione del corpo del defunto che appare supino e con le gambe flesse volte sulla sinistra; secondariamente il corredo funerario che viene drasticamente ridotto a soli quattro elementi vascolari risultanti, però, altamente significativi per il discorso che stiamo portando avanti. Infatti nell'angolo SE della tomba, nei pressi dei piedi del defunto, viene ancora una volta selezionata un'olla acroma alla quale si accompagnano una patera, una coppetta a vernice nera e un olpe parzialmente verniciata<sup>36</sup>. Quest'associazione appare quanto mai indicativa poiché sancisce la scomparsa definitiva di un elemento cardine del corredo base in area nord apula costituito dalla *kylix* a vernice nera di derivazione greca, rielaborata in vario modo nell'ambito dei rapporti tra Daunia e mondo magno greco tra la seconda metà del VI e gli ultimi decenni del IV sec. a.C. Come osservabile anche dal campione più esteso dell'ONC 35 il passaggio tra la seconda metà inoltrata del IV e i primi decenni del III sec. a.C. segnala, tra gli elementi di novità, proprio la comparsa della patera con labbo a tesa più o meno sviluppato che può presentarsi nella versione a vernice

<sup>34</sup> DE JULIIS 1990, p. 53, n. 52, figg. 170-171 e p. 79, n. 44, figg. 315-316. I due esemplari sono stati rinvenuti sia tra il materiale nella deposizione della cella A che in quello della deposizione destra all'interno della cella B. Per questo tipo di *stamnos* ci preme inoltre sottolineare un parallelo stringente con un esemplare sempre in ceramica dalla già citata tomba arpana del "Vaso dei Niobidi" per cui si veda DE JULIIS 1992b, pp. 23 e 95, n. 28, figg. 69-70 e nt. 51, dove si segnalano alcuni confronti provenienti dal territorio dauno e si pone in relazione questa produzione con modelli bronzei creati in ambito etrusco. Su questa tipologia di *stamnoi* in ceramica, derivanti da prototipi in bronzo estremamente diffusi tra l'Etruria e il mondo campano e laziale, si rimanda anche a BELLELLI 2002, p. 41, fig. 35 e nt. 66.

<sup>35</sup> La sepoltura è stata rinvenuta nel quadrato di scavo 59 posto al di là di un asse stradale in terra battuta, orientato NO/SE e situato a ovest del nucleo principale di tombe.

<sup>36</sup> Un confronto interessante è con IKER 1986, t. 194, pp. 754-756, fig. 428, nn. 1-2 e datazione del contesto proprio tra fine IV e primi decenni del III sec. a.C.

nera o acroma anche con diversi esemplari<sup>37</sup>. A margine ci preme segnalare come in questa fase di cambiamento di alcuni indicatori della cultura materiale dell'area si segnali, comunque, ancora il perdurare della tipologia di sepoltura a grotticella e del tipo a fossa. Nell'ultimo caso, soprattutto, si notano sia semplici deposizioni come la t. 14 con corredo composto proprio dall'accoppiata patera-brocchetta sia di maggiore impegno come la t. 9, impiantata nel *dromos* della tomba a grotticella 10, e caratterizzata dalla presenza del cratere a volute della classe policroma decorato con testa femminile di profilo e di due *oinochoai* scialbate<sup>38</sup>.

L'adozione di una nuova tecnica, quella "a crudo", caratterizza un cambiamento introdotto nella produzione artigianale della Daunia settentrionale sulla scia delle esperienze sviluppate a Canosa, affermando le innovazioni specifiche di Arpi e la consuetudine ormai stabilita dell'uso del cratere come simbolo di prestigio ed espressione dello status del defunto<sup>39</sup>.

### *Note conclusive*

La società che seppellisce in località Montarozzi mostra attraverso il rapporto con i defunti, le tombe e gli oggetti di corredo una ritualità composta da precisi elementi che si ripetono nel tempo. Questi elementi si sostanziano in maniera significativa attraverso l'utilizzo di un repertorio vascolare tradizionale, di carattere conservatore, esplicito mediante forme peculiari della produzione locale quali le olle acrome e il vasellame della classe geometrica o a fasce ai quali si aggiungono elementi di marca culturale allogena come le *kylikes* su alto piede a vernice nera o il *cup-skyphos* del Gruppo del Pittore di Haimon che vengono acquisiti e tesaurizzati per un lunghissimo periodo.

Solo dalla metà del IV sec. a.C. si notano alcuni evidenti elementi di novità elaborati in ambito daunio, forse proprio arpano, come i piatti della classe dorata con tondello centrale dipinto in rosso e bianco che sembrano riecheggiare alcune soluzioni della produzione policroma<sup>40</sup>.

Dall'altro canto questi primi dati sulle necropoli dell' ONC 28 e 35 ci forniscono un ulteriore punto di osservazione per valutare il decisivo ingresso della società arpana all'interno di dinamiche commerciali di più ampio respiro in cui i prodotti della cultura greca sono oramai appositamente selezionati in base alla forma e alla funzione trovando un'effettiva trasposizione, per nulla passiva, anche nei contesti funerari. L'arrivo di questi materiali, aggregati in set di vasi standard (*kylikes/skyphoi*, *olpai/oinochoai*, crateri) e la loro centralità nei corredi, segnalano un cambiamento sociale oramai del tutto consolidato e definito su più livelli dove appare già rielaborato in maniera peculiare attraverso la cultura materiale esibita nelle necropoli.

<sup>37</sup> TINÈ BERTOCCHI 1985, pp. 266-278. All'interno di una limitata variabilità morfologica possiamo riportare questo tipo di patere principalmente alla Serie 1514 (MOREL 1981, p. 118, tav. 20).

<sup>38</sup> Per quest'ultime sepolture si veda in particolare TINÈ BERTOCCHI 1985, pp. 270-277.

<sup>39</sup> In generale sulla produzione policroma di Arpi si rimanda a MAZZEI 1987, pp. 167-188.

<sup>40</sup> L'ipotesi di una produzione caratteristica dell'area di Arpi per i piatti dorati con tondello centrale rosso era stata già avanzata da M. Mazzei nell'analisi della ceramica policroma a tempera dalla necropoli della Masseria del Casone a San Severo. Si rimanda nello specifico a DE JULIIS 1996, p. 235.

In questo quadro generale e sostanzialmente omogeneo gli elementi di diversificazione spiccano in alcune tombe a grotticella, collocabili nella seconda metà del IV sec. a.C., che si segnalano per la particolare ricchezza e qualità dei corredi rispetto ai parametri standard delle altre sepolture. Siamo di fronte a una società che mostra un certo grado di benessere con alcune tombe di livello medio-alto che sembrano però non inserirsi in circuiti di ostentazione del lusso propri di altre realtà più significative<sup>41</sup>.

Questo fenomeno di discontinuità sembra essere il frutto di più istanze concomitanti che segnalano da una parte una maggiore possibilità economica di alcuni personaggi locali e, dall'altra, un mutamento sostanziale della società arpana che si apre in maniera progressiva a un *lifestyle* diverso nel quale si tendono, in alcuni casi, a escludere le vecchie regole isonomiche dell'autorappresentazione funeraria.

A questa serie di considerazioni vorremmo aggiungere una nota a parte e dal solo carattere provvisorio riguardante la preminenza che pare assumere nei corredi funerari analizzati il consumo del vino, o per meglio dire, l'utilizzo di vasi che tradizionalmente e concettualmente leghiamo all'uso della bevanda in occasione di momenti sociali di aggregazione.

In una recente prospettiva sulle forme di consumo di determinati beni nella Daunia del IV sec. a.C., si è posto l'accento proprio sui pericoli di considerare in maniera automatica certe pratiche, desumibili dall'analisi dei corredi funerari, come necessariamente aderenti a un costume sociale e a uno stile di vita di tipo ellenico (*graeco more*)<sup>42</sup>.

Sotto questo punto di vista i due complessi funerari sui quali abbiamo focalizzato la nostra attenzione possono apportare solo un parziale contributo allo sviluppo di una problematica molto complessa come quella delle modalità, reali o fittizie che siano, di consumo ritualizzato delle bevande alcoliche in territorio dauno e in contesti estremamente particolari come quelli di necropoli. Un dato evidente è rappresentato, a partire dalla metà del IV sec. a.C., dall'uso esponenziale e reiterato di forme come il *krateriskos* della classe a fasce o in stile misto prima non presente o rappresentato solo da qualche sporadico esemplare a vernice nera; si tratta di una novità in un *corpus* documentario unitario che denota una forte resistenza ai processi acculturativi da parte di una società che ha una identità locale molto radicata. Identità che, comunque, ci appare in un periodo di grande mutamento rappresentato dal IV sec. a.C. come permeata da più istanze culturali concomitanti. È in quest'ottica sincretica che ci parrebbe opportuno collocare il corredo della t. 172 dell'ONC 28, non presentato in questa sede ma in corso di studio da parte di C. Pouzadoux, in cui appare una *kylix* a figure nere, genericamente assegnabile a produzione apula, con rappresentazione antropomorfa e iscrizione graffita in alfabeto greco<sup>43</sup>.

<sup>41</sup> Per Arpi pare emblematico ancora il caso della tomba del vaso dei Niobidi. In area dauna, per la seconda metà del IV sec. a.C., colpiscono alcuni esempi sia della tipologia a fossa che a grotticella di recente pubblicazione dal territorio della vicina Ascoli Satriano. CORRENTE 2012, pp. 189-249.

<sup>42</sup> POUZADOUX, CORRENTE 2014, pp. 163-178. In particolare si veda la disamina prodotta a pp. 167-172 e le osservazioni sul rinvenimento di semi di sorba in uno *skyphos* a vernice nera dalla t. 8 della necropoli di Piano San Giovanni a Canosa che potrebbero indiziare l'esistenza (solo in ambito funerario?) di una bevanda alcolica locale differente dal vino.

<sup>43</sup> La t. 172 ha restituito un'interessante associazione comprendente oltre alla già citata *kylix* anche un'*oinochoe* scialbata con fregio zoomorfo e un piatto su alto piede in ceramica dorata. La tomba è stata rinvenuta nel quadrato di scavo 3, in un'area che ha restituito in un breve spazio altre cinque sepolture sempre del tipo a fossa.

In conclusione, i campioni non troppo estesi presi in considerazione in questo contributo impongono profonda cautela nell'interpretazione dei dati ma, al contempo, crediamo possano fornire una discreta varietà di informazioni di estrema utilità per la costruzione di un discorso che abbia come riferimenti indispensabili il rapporto tra società che seppellisce e defunti seppelliti e le modalità con le quali questo rapporto metaforico e ideologicamente mediato viene a formarsi nel tempo<sup>44</sup>.

LUCA BASILE

Università degli Studi di Napoli "L'Orientale" - Centre Jean Bérard (USR 3133-CNRS EFR)  
lucabasile1978@libero.it

CLAUDE POUZADOUX

Centre Jean Bérard (USR 3133-CNRS EFR)  
claude.pouzadoux@cns.fr

#### BIBLIOGRAFIA

- Athenian Agora* XII: B. A. SPARKES, L. TALCOTT, *Black and plain pottery of the 6th, 5th and 4th centuries B. C.*, The Athenian Agora, XII, 1-2, Princeton 1970.
- Athenian Agora* XXIII: M. B. MOORE, M. Z. P. PHILIPIDES, *Attic Black-Figured Pottery*, The Athenian Agora, XXIII, Princeton 1986.
- BASILE CDS: L. BASILE, "La tomba 525", in G. FAZIA, I. MUNTONI (a cura di), *Catalogo del Museo Civico di Foggia*, Foggia CDS.
- BEAZLEY 1956: J. D. BEAZLEY, *Attic Black-Figure Vase-Painters*, Oxford 1956.
- BELLELLI 2002: V. BELLELLI, "Artigianato del bronzo e contesti produttivi. Bilancio etrusco-campano", in *Orizzonti* 3, Pisa - Roma 2002, pp. 29-52.
- BOTTINI 2015: A. BOTTINI, "Popoli panellenici in Basilicata, mezzo secolo dopo", in *Academia.edu*, <[www.academia.edu/19671289/POPOLI\\_ANELLICI\\_IN\\_BASILICATA\\_MEZZO\\_SECOLO\\_DOPO](http://www.academia.edu/19671289/POPOLI_ANELLICI_IN_BASILICATA_MEZZO_SECOLO_DOPO)> [accesso 17-01-2016].
- COLIVICCHI 2004: F. COLIVICCHI, "L'altro vino. Vino, cultura e identità nella Puglia e Basilicata anelleniche", in *Siris* 5, 2004, Bari 2006, pp. 23-68.
- CORRENTE 2005: M. CORRENTE, "Produzione e circolazione della ceramica a figure rosse a Canosa e nel territorio: i dati delle recenti scoperte", in M. DENOYELLE, E. LIPPOLIS, M. MAZZEI, C. POUZADOUX (a cura di), *La céramique apulienne, Bilan et perspectives*, Actes de la Table Ronde organisée par l'École française de Rome (Naples, Centre Jean Bérard, 30 novembre-2 décembre 2000), Napoli 2005, pp. 59-76.
- CORRENTE 2012: M. CORRENTE (a cura di), *Lo spreco necessario. Il lusso nelle tombe di Ascoli Satriano*, Foggia 2012.
- D'AGOSTINO 1985: B. D'AGOSTINO, "Società dei vivi, comunità dei morti: un rapporto difficile", in *DialA*, n. s. I, 1985, pp. 47-58.
- DIAZ-ANDREU 2001: M. DIAZ-ANDREU, "Identità di genere e archeologia: una visione di sintesi", N. TERRENATO (a cura di), *Archeologia Teorica*, Firenze 2001, pp. 361-388.
- DE JULIIS 1990: E. M. DE JULIIS, *L'ipogeo Vimini di Canosa*, Bari 1990.
- DE JULIIS 1992a: E. M. DE JULIIS, "I principes", in R. CASSANO (a cura di), *Principi, Imperatori, Vescovi. Duemila anni di storia a Canosa*, Catalogo della mostra (Bari 27 gennaio-5 aprile 1992), Venezia 1992, pp. 56-62.

<sup>44</sup> A nostro parere su quest'ultimo tema di discussione rimane fondamentale il punto di vista espresso in D'AGOSTINO 1985, pp. 47-58.

- DE JULIIS 1992b: E. M. DE JULIIS, *La tomba del vaso dei Niobidi di Arpi*, Bari 1992.
- DE JULIIS 1996: E. M. DE JULIIS, *San Severo: la necropoli di Masseria Casone*, Bari 1996.
- DRAGO 1950: C. DRAGO, "Tombe di tipo siculo in Puglia", in *Archivio storico pugliese* 3, 1950, pp. 161-180.
- FORENTUM I: M. GIORGI, S. MARTINELLI, M. OSANNA, A. RUSSO, *Forentum I. La necropoli di Lavello, Venosa* 1988.
- HERTZ 1907: R. HERTZ, "Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort", in *Année sociologique*, première série, tome X, Paris 1907.
- HODDER 2011: I. HODDER, "Human-thing entanglement: towards an integrated archaeological perspective", in *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 17, 2011, pp. 154-177.
- HODDER 2014: I. HODDER, "The Entanglements of Humans and Things: A Long-Term View", in *New Literary History* 45, 1, 2014, pp. 19-36.
- IKER 1986: R. IKER, *Ortona VII/2. Les Tombes Dauniennes, 2° partie. Les tombes du IVe au début du IIIe siècles avant notre ère*, Bruxelles - Rome 1986.
- LABELLARTE, ROSSI 1992: P. LABELLARTE, F. ROSSI, "Canne Antenisi", in R. CASSANO (a cura di), *Principi, Imperatori, Vescovi. Duemila anni di storia a Canosa*, Catalogo della mostra (Bari 27 gennaio-5 aprile 1992), Venezia 1992, pp. 557-574.
- LIPPOLIS, GIAMMATTEO 2008: E. LIPPOLIS, T. GIAMMATTEO (a cura di), *Salpia vetus: archeologia di una città lagunare: le campagne di scavo del 1967-1968 e del 1978-1979*, Venosa 2008.
- LO PORTO 1999: F. G. LO PORTO, "Corredi di tombe daunie da Minervino Murge", in *MemAccLincei* 58, Serie miscellanea, VI-2, Roma 1999.
- MAZZEI 1987: M. MAZZEI, "Nota su un gruppo di vasi policromi, decorati con scena di combattimento, da Arpi (FG)", in *AION* 9, Napoli 1984, pp. 167-188.
- MAZZEI 1989a: M. MAZZEI, "Cratere a campana, apulo, a figure rosse", in G. FAZIA, *Il Museo Civico di Foggia*, Foggia 1989 (ristampa), pp. 90-91.
- MAZZEI 1989b: M. MAZZEI, "Piatto con testa femminile, apulo, a figure rosse", in G. FAZIA, *Il Museo Civico di Foggia*, Foggia 1989 (ristampa), pp. 94-95.
- MAZZEI 2000: M. MAZZEI, "Gli scavi di Arpi 1994. Dati preliminari", in *Profili della Daunia antica: nono ciclo di conferenze sulle più recenti campagne di scavo*, Foggia 2000, pp. 41-56.
- MAZZEI 2003: M. MAZZEI, "Condottieri epiroti nella Daunia ellenistica: l'evidenza archeologica", in *Alessandro il Molosso e i "condottieri" in Magna Grecia*, Atti del XLIII Convegno di Studi sulla Magna Grecia (Taranto, Cosenza 26-30 settembre 2003), Taranto 2004, pp. 243-262.
- MOREL 1981: J.-P. MOREL, *Céramique campanienne: les formes*, Rome 1981.
- POUZADOUX, CORRENTE 2014: CL. POUZADOUX, M. CORRENTE, "Le cratère à volutes en contexte funéraire en Daunie: de l'exception à la standardisation", in J. DE LA GENIÈRE, M. DENOYELLE (éd.), *Le cratère à volutes. Destinations d'un vase de prestige entre Grecs et non-Grecs*, Colloque international Paris, Académie des Inscriptions et Belles Lettres, (INHA, 26-27 octobre 2012), 2<sup>nd</sup> volume des Cahiers du Corpus Vasorum Antiquorum, Paris 2014, pp. 163-178.
- POUZADOUX ET AL. 2015: C. POUZADOUX, P. MUNZI, A. SANTORIELLO, ITALO M. MUNTONI, V. AMATO, L. BASILE, M. LEONE, S. PATETE, A. POLLINI, M. ROSSI, E. RIZZO, V. SOLDANI, "Arpi", in *Chronique des activités archéologiques de l'École française de Rome*, <<http://cefr.revues.org/1446>> [accesso 18-01-2016].
- REMOTTI 2011: F. REMOTTI, *Cultura. Dalla complessità all'impoverimento*, Bari 2011.
- RENFREW 2005: C. RENFREW, "Towards a theory of material engagement", in E. DEMARRAIS, C. GOSDEN, C. RENFREW (eds.), *Rethinking materiality*, Cambridge 2005, pp. 23-32.
- SUANO 1991: M. SUANO, "Alcune osservazioni sui cinturoni di bronzo di tipo sannitico", in S. CAPINI, A. DI NIRO (a cura di), *Sannium. Archeologia del Molise*, Roma 1991, pp. 135-139.
- SUANO 2000: M. SUANO, "Il cinturone sabellico-sannita come abbigliamento sociale", in A. LA REGINA (a cura di), *Studi sull'Italia sannita*, Milano 2000, pp. 183-191.
- TINÈ BERTOCCHI 1985: F. TINÈ BERTOCCHI, *Le necropoli daunie di Ascoli Satriano e Arpi*, Genova 1985.

- TRENDALL, CAMBITOGLU 1982: A. D. TRENDALL, A. CAMBITOGLU, *The Red-Figured Vases of Apulia*, vol. II, Oxford 1982.
- VAN GENNEP 1920: A. VAN GENNEP, *L' état actuel du problème totémique*, Paris 1920.
- VAN GENNEP 2012: A. VAN GENNEP, *I riti di passaggio*, Torino 2012 (Ed. orig. 1909).
- VANIA 2003: S. VANIA, *Ceramiche apule dalla collezione Lillo-Rapisardi nel Museo Diocesano di Trani*, Bari 2003.



Fig. 1. Arpi (Foggia). Pianta della città con indicazione dell'ONC 28 e dell'ONC 35 (da POUZADOUX *ET AL.* 2015, fig. 1)

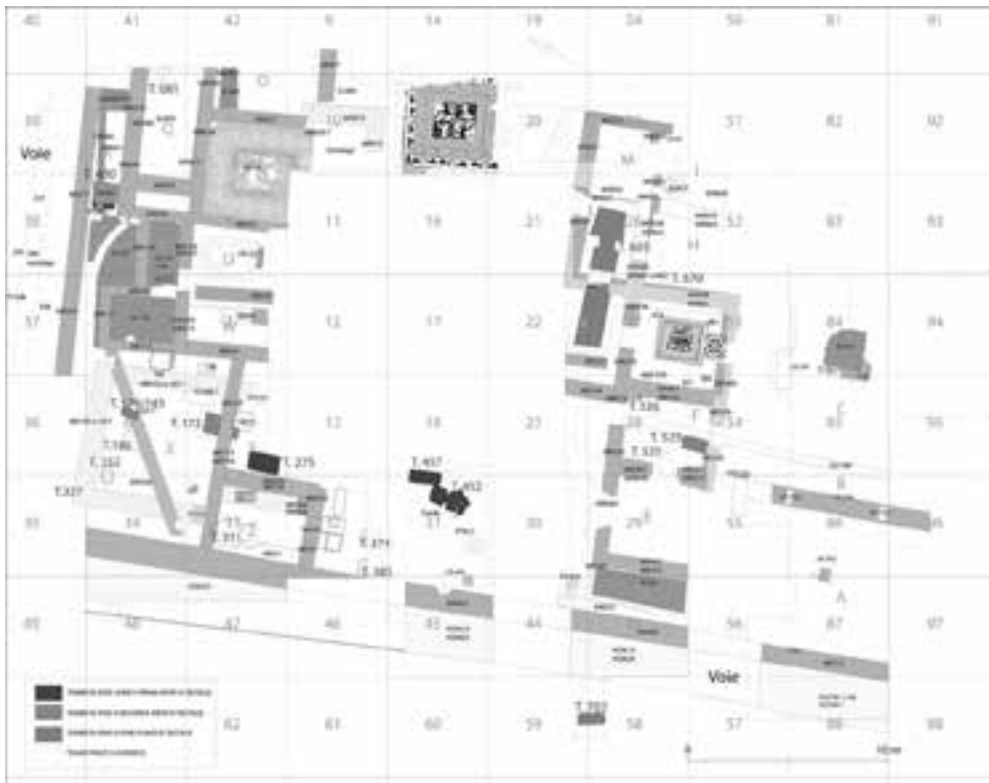


Fig. 2. Arpi, località Montarozzi. Pianta della domus cd. “dei leoni e delle pantere” nell’ONC 28 con indicazione delle tombe rinvenute (disegno V. Soldani, Centro Operativo per l’Archeologia della Daunia-Soprintendenza per i Beni Archeologici della Puglia; P. Munzi-G. Chapelin, Centre Jean Bérard)



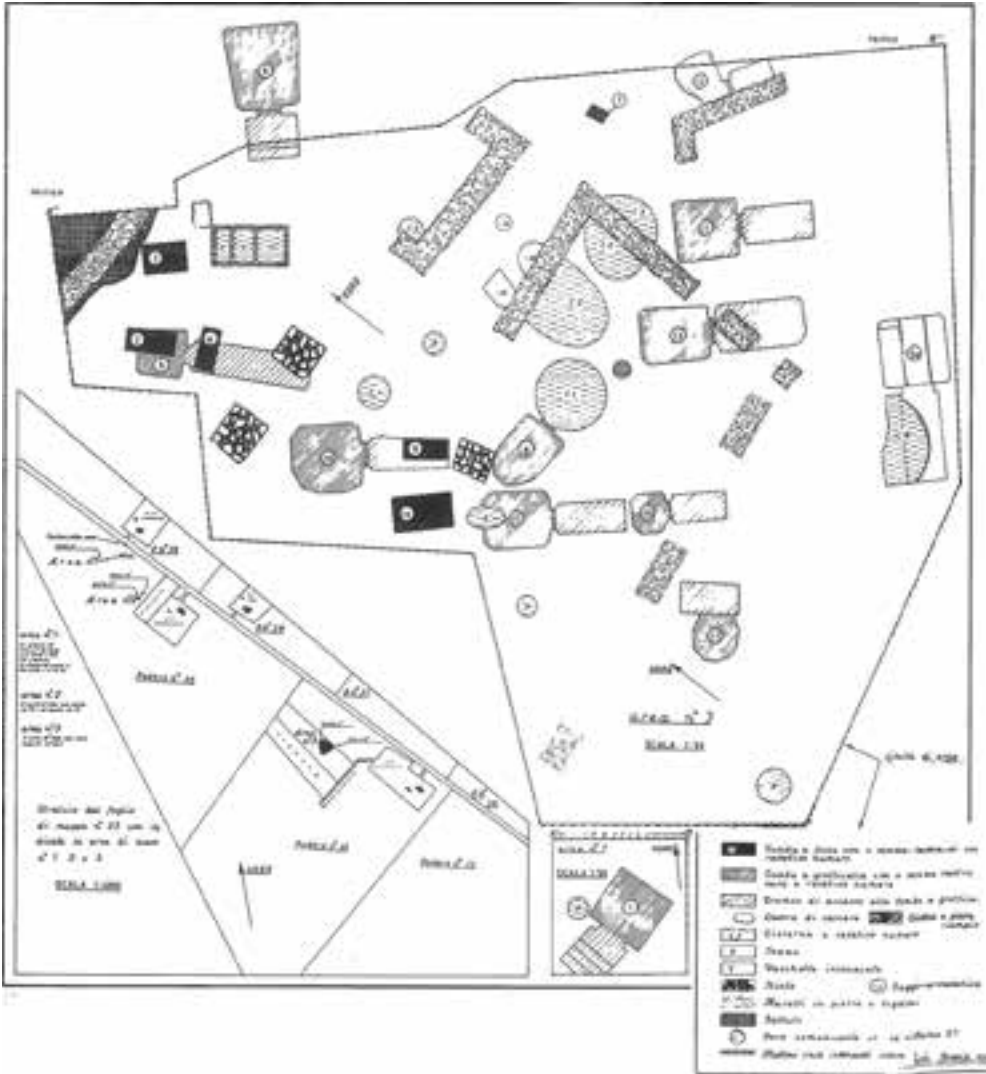


Fig. 3. Arpi, località Montarozzi. Pianta della necropoli dell'ONC 35 (da TINE BERTOCCHI 1985, fig. 10)

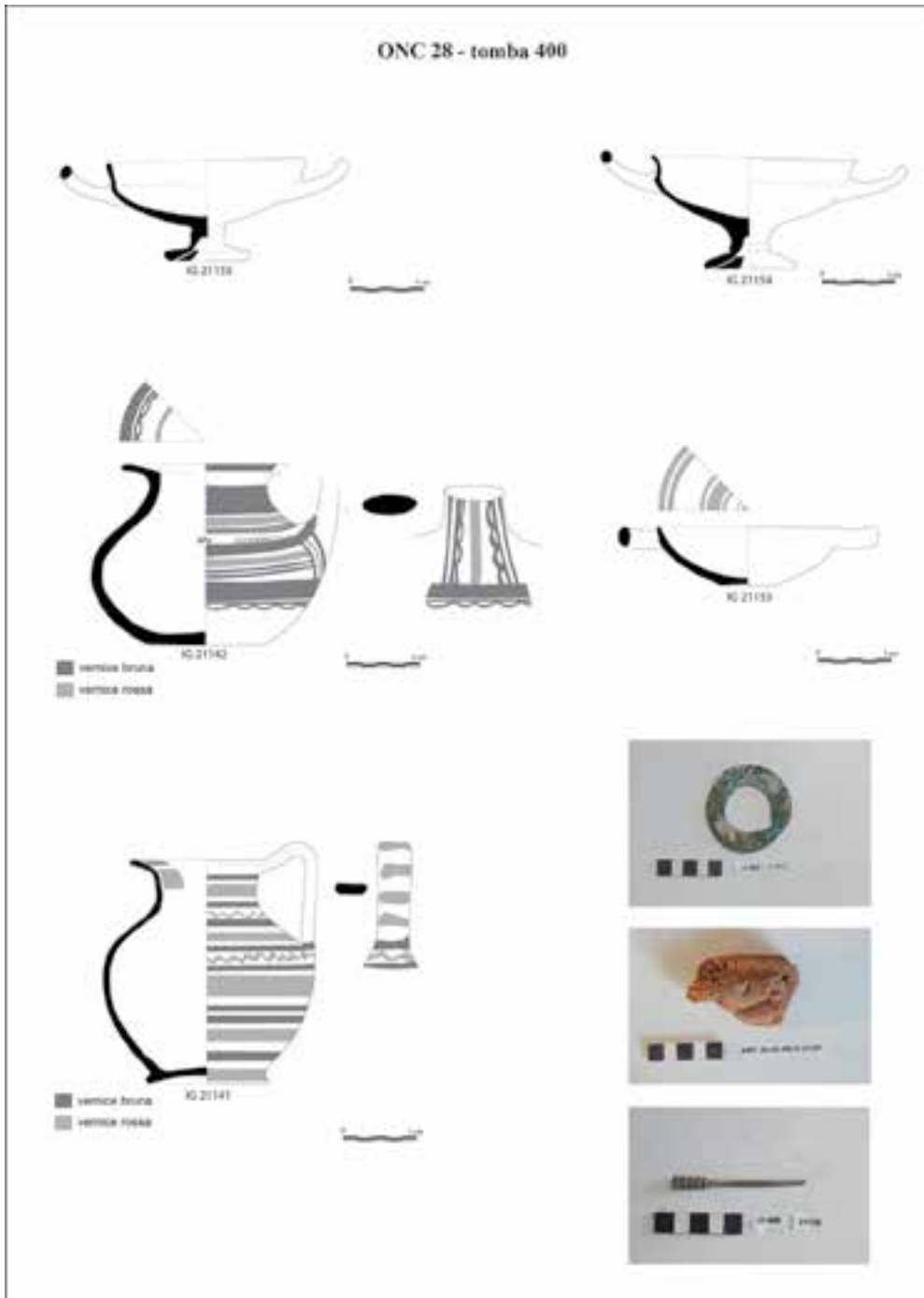


Fig. 4. Parte del corredo della t. 400 dall'area della domus cd. "de leoni e delle pantere" (disegno G. Stelo, Centre Jean Bérard; foto M. Marchesino, Centro Operativo per l'Archeologia della Daunia-Soprintendenza per i Beni Archeologici della Puglia )

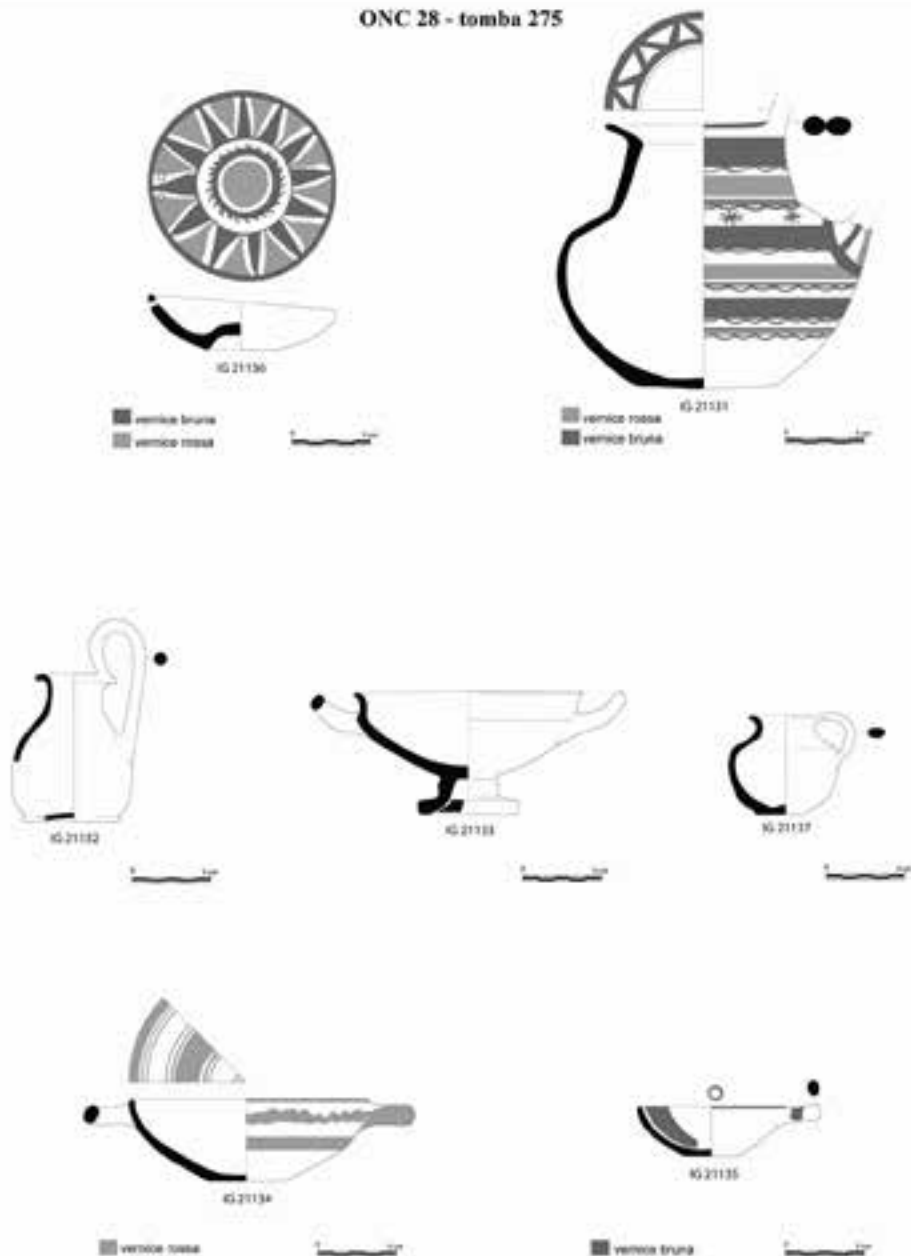


Fig. 5. Corredo della t. 275 dall'area della domus cd. "dei leoni e delle pantere" (disegno G. Stelo, Centre Jean Bérard)

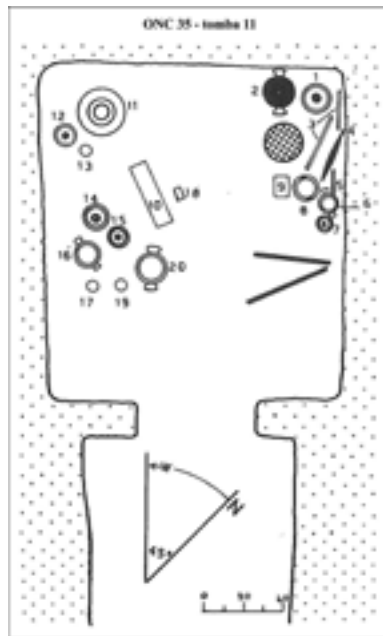


Fig. 6. Pianta e corredo della t. 11 nella necropoli dell'ONC 35 (da TINÈ BERTOCCHI 1985, fig. 400)

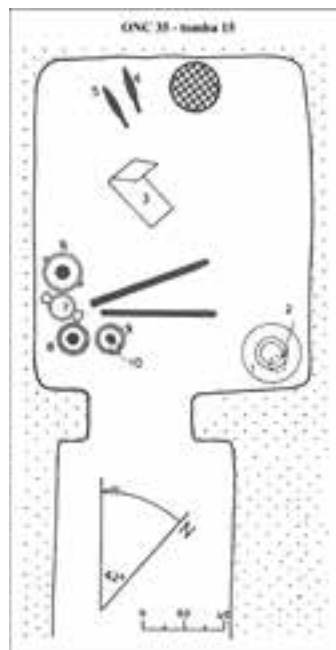


Fig. 7. Pianta e corredo della t. 15 nella necropoli dell'ONC 35 (da TINÈ BERTOCCHI 1985, fig. 405)

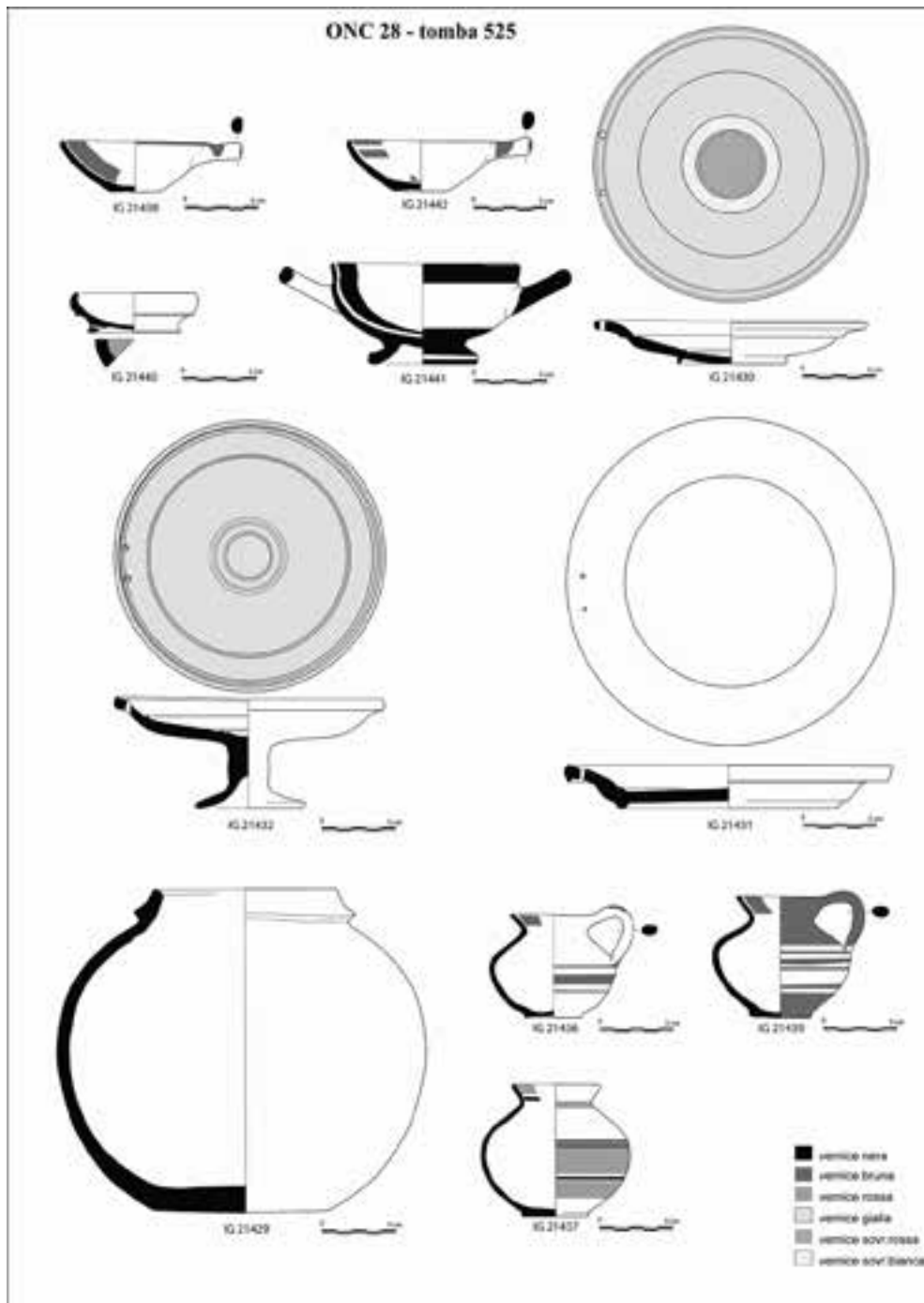


Fig. 8. Corredo della t. 525 dall'area della domus cd. "dei leoni e delle pantere" (disegno G. Stelo, Centre Jean Bérard)

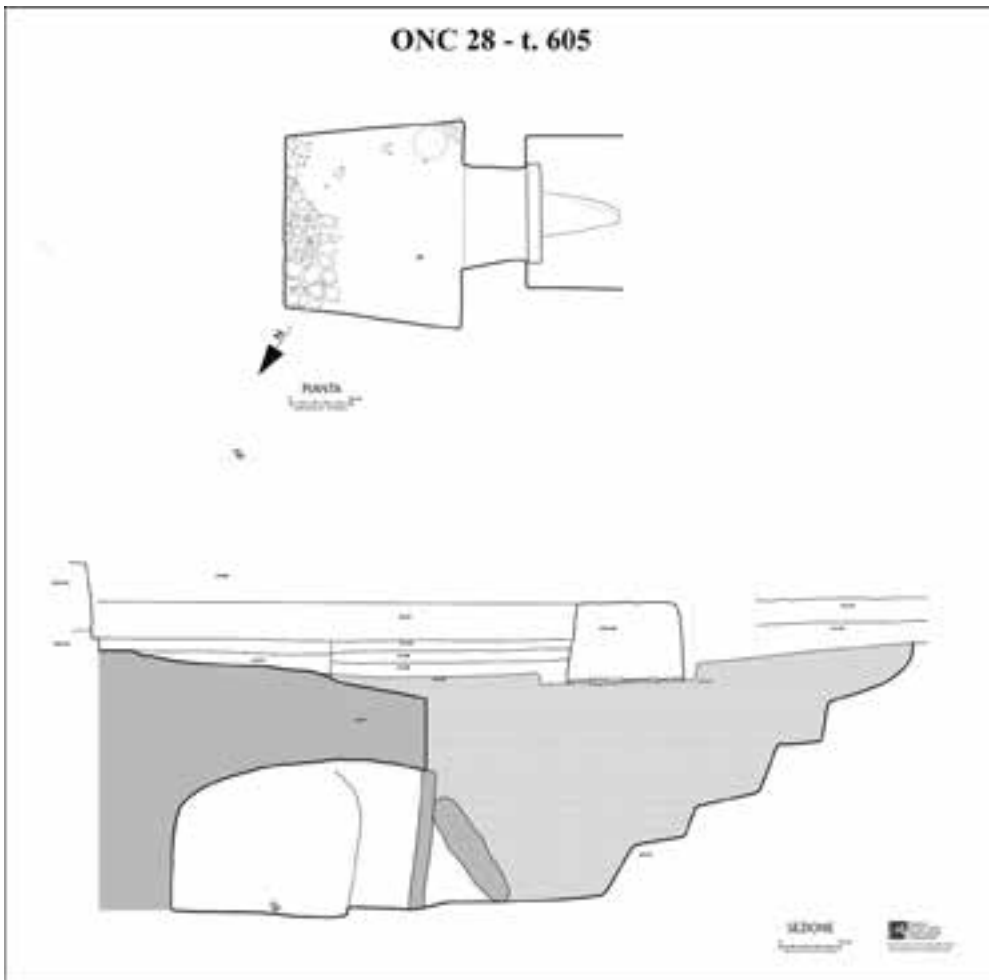


Fig. 9. Pianta e sezione della t. 605 dall'area della domus cd. "dei leoni e delle pantere" (disegno V. Soldani, Centro Operativo per l'Archeologia della Daunia-Soprintendenza per i Beni Archeologici della Puglia)

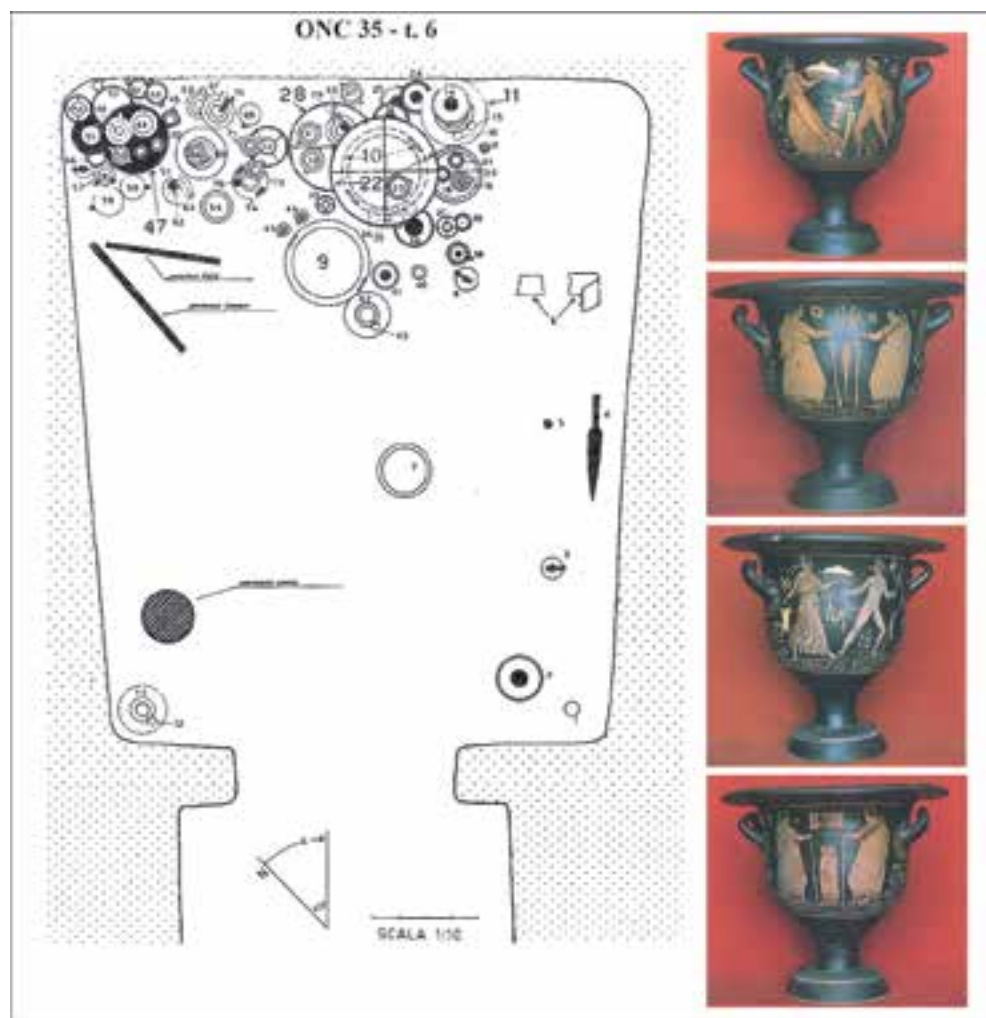


Fig. 10. Pianta e corredo della t. 6 nella necropoli dell'ONC 35 (da TINÈ BERTOCCHI 1985, fig. 418 e tav. XXIII)

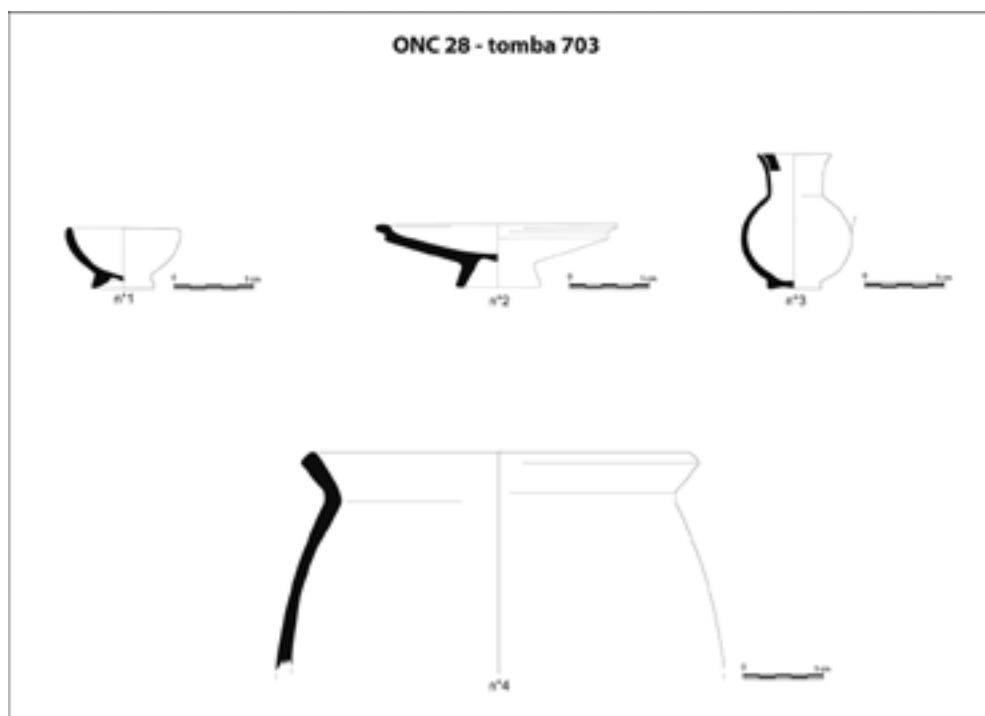


Fig. 11. Corredo della t. 703 dall'area della domus cd. "dei leoni e delle pantere" (disegni G. Stelo, Centre Jean Bérard)





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

**ESALTARE L'INDIVIDUO, FRAMMENTARE GLI INDIVIDUI. ALCUNE ATTESTAZIONI RITUALI  
DALL'AREA C DELLA NECROPOLI DELL'OSTERIA DI VULCI**

*Premessa*

La necropoli dell'Osteria ha rappresentato per secoli una delle principali aree destinate alla sepoltura degli antichi abitanti di Vulci. Le numerose tombe riportate alla luce a partire dal XVIII secolo, disposte in diversi nuclei più o meno omogenei secondo tipologia e cronologia, hanno restituito una mole impressionante di reperti, purtroppo in larga parte decontestualizzata proprio per il metodo di lavoro impiegato e i fini allora perseguiti<sup>1</sup>.

Le nuove indagini, già presentate in altra sede<sup>2</sup>, hanno interessato un'area di circa 700 mq, l'Area C, dove è emersa una situazione stratigrafica molto complessa, caratterizzata da sepolture di VII e VI secolo a.C., purtroppo in molti casi danneggiate da violazioni clandestine già in epoca antica (*Fig. 1*).

Tra tutte spicca la Tomba “delle Mani d'argento” (o Tomba 1) venuta alla luce al centro dell'intera area indagata. Prende il nome dalla coppia di mani realizzate in una lega di argento, oro e rame, di cui sono ben visibili alcuni particolari della accurata lavorazione, tra cui le unghie in foglia d'oro e altri piccoli elementi romboidali, sempre in oro (*Fig. 2*). L'eccezionalità della scoperta, dovuta nello specifico alla ricchezza del materiale impiegato, si coniuga a quanto già noto per Vulci e il suo territorio in merito alle cd. “statue polimateriche”: vere e proprie rappresentazioni della figura umana (o umana divinizzata) resa più o meno naturalisticamente, rinvenute la maggior parte nel secolo scorso<sup>3</sup>. Ma soprattutto, induce a una particolare riflessione il fatto che soltanto nel settore della necropoli dell'Osteria indagato negli ultimi anni provengono altre due testimonianze: una è quella della nota Tomba del Carro di bronzo, datata verso la fine dell'Orientalizzante Antico di cui fu persa l'esatta posizione ma che dalle foto d'archivio si comprende non essere lontana dalla Tomba delle Mani d'argento; l'altra è quella da poco resa nota<sup>4</sup> proveniente dalla appena più recente Tomba della Sfinge nel settore B della necropoli. Una particolare predilezione dunque quella dell'uso di statue polimateriche non soltanto vulcente in genere, ma, possiamo dire, propria di un gruppo aristocratico che seppelliva i suoi morti in quest'area e che trovava per particolari personaggi eminenti la stessa modalità di rappresentazione. Il significato di tali *eidola* è stato variamente interpretato: a una idea che va dalla rappresentazione di divinità (come nel caso del bustino in lamina bronzea della Tomba di Iside nella necropoli vulcente della Polledrara)<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Per una storia delle ricerche si rimanda a RICCIARDI 1989.

<sup>2</sup> CAROSI, REGOLI 2014.

<sup>3</sup> Tra queste, oltre agli esemplari di Marsiliana d'Albegna oggi al Museo Archeologico di Firenze (una maschera d'argento e un bustino di bronzo) vanno annoverate le numerosi coppie mani di bronzo sparse nelle collezioni europee delle quali, quando è nota la provenienza, questa è vulcente (per l'elenco di tali esemplari, cfr. da ultimo MORANDI 2013).

<sup>4</sup> MORETTI, RICCIARDI, EUTIZI 2014.

<sup>5</sup> Sul contesto, da ultimo, BUBENHEIMER-ERHART 2012.

alla differenziazione che vede nelle statue più naturalistiche la rappresentazione della divinità, in quelle più schematiche la restituzione della figura del defunto<sup>6</sup>. Forse la spiegazione più immediata la si ritrova nel racconto di Polibio in relazione alle *imagines maiorum* che erano parte integrante delle cerimonie funebri nella tradizione romana antica<sup>7</sup>: nel caso della Tomba delle Mani d'argento, assieme alla figura dell'antenato/a divinizzato/a, dovevano far esibizione di sé le ricchezze di sua proprietà, come gli ornamenti personali e quelli dei tessuti stanno a documentare. La ricerca etnografica documenta del resto presso alcuni popoli asiatici nord-occidentali l'uso di realizzare da parte delle donne un pupazzo del defunto che resta, dopo la morte, nella casa e che viene nutrito per vari mesi o anni, prima di essere riportato sulla tomba<sup>8</sup>.

### *Area C, zona Est: le evidenze archeologiche*

In riferimento all'argomento trattato dal consesso di questo convegno, ci soffermeremo ora sulla sequenza indagata nella porzione orientale dell'area di scavo. Qui, all'interno di un esteso taglio irregolare nel banco geologico, l'esplorazione archeologica ha messo in luce una serie di strutture in pietra ravvicinate tra loro (*Fig. 3*). Due di esse, A e B, risultano simili per tecnica costruttiva e consistono in una sorta di "recinti" di forma rettangolare delimitati da lastre calcaree, di dimensioni variabili, infisse di taglio direttamente nel banco naturale; di queste, come delle altre due, la C e la D, collocata più a nord, forniremo oltre un'ipotesi di interpretazione sulla funzione.

Il contesto stratigrafico al di fuori di questi complessi è caratterizzato da una serie di strati e riempimenti pertinenti ad azioni reiterate nel corso del tempo. Di particolare interesse la sequenza indagata a breve distanza dal recinto B, dove all'interno di un taglio antico, probabilmente il *dromos* di una tomba a camera – anche in questo caso profondamente intaccato da una violazione clandestina – è stata riconosciuta una fitta successione di azioni che, a partire dagli inizi del V secolo a.C., hanno alterato i depositi originari evidenziando una volontà di conservazione/memoria ma allo stesso tempo di manomissione di sepolture precedenti. La tomba a camera inferiore, degli inizi del VI secolo (T. 26), è stata infatti manomessa in antico e al suo interno sono stati accumulati una serie di livelli di terra, pietre di medie dimensioni, ossa umane, vasi e frammenti ceramici (*Fig. 4*). Il rinvenimento di mezza *kylix* attica a vernice nera del primo quarto del V secolo permette di circoscrivere con sicurezza la cronologia dell'azione, alla quale segue una la deposizione di un individuo in connessione anatomica, ritrovato in posizione fortemente inclinata forse a seguito di parziali cedimenti del terreno. Successivamente, dopo un ulteriore rialzamento del livello, sono stati collocati con cura 5 crani, 1 mandibola, 2 frammenti di coxale e frammenti di femore (*Fig. 5*). I crani sono pertinenti a cinque individui adulti, due maschi rispettivamente di 54-55 e 25-40 anni, oltre a tre femmine di età compresa tra

<sup>6</sup> MORANDI 2013.

<sup>7</sup> POL. VI, 53.

<sup>8</sup> VAN GENNEP 1981, p. 131.

25-35, 25-40 e 55-65 anni; i due coxali appartengono a due maschi adulti; le restanti ossa genericamente a individui adulti<sup>9</sup>. Sopra tali resti, a chiusura dell'azione, è stata deposta una piccola olla in impasto, a sua volta coperta da una pietra sbozzata. Tutta la deposizione, infine, è stata occultata per mezzo di una grossa lastra in pietra calcarea. Il successivo micro-scavo in laboratorio dell'olla ha permesso di mettere in luce al suo interno un altro esemplare più piccolo, deposto in posizione rovesciata (Fig. 6). La terra rinvenuta al loro interno è in corso di analisi<sup>10</sup>, nella speranza di individuare qualche piccola traccia del contenuto originario.

Sopra la lastra calcarea che sigilla tale sequenza, in un momento successivo, sono stati deposti in fosse terragne diverse altri due scheletri. Del più antico, un individuo adulto i cui resti sono stati ampiamente compromessi dall'azione di scavo della tomba successiva, si conservava solo la porzione degli arti inferiori, orientati nord-sud. È interessante notare che tra le due sepolture, nello specifico al di sotto del bacino dell'individuo più recente, sia stato collocato un gruppo di reperti, composto da un ciottolo di medie dimensioni, una *kylix* in bucchero e una coppetta con orlo verniciato in nero di produzione locale, forme ascrivibili alla metà del V secolo a.C. (Fig. 7) Sopra a tali reperti, come anticipato, è stato adagiato l'altro individuo, un maschio di 20-26 anni in perfetta connessione anatomica, orientato nord-ovest/sud-est (Fig. 8). Oltre, purtroppo, la sequenza è interrotta dall'azione di disturbo degli scavatori clandestini.

È dunque chiaro che in questo settore della necropoli è avvenuta una serie di azioni<sup>11</sup> in un lasso di tempo molto ristretto, ca. 50 anni, a un secolo di distanza dalla fase più rappresentativa della necropoli indagata (fine VII-inizi VI a.C.). A partire dallo stesso momento è possibile riferire pure altre azioni, questa volta localizzate in più punti dello scavo. Queste consistono nel recupero e rideposizione di oggetti più antichi, come ad esempio un *aryballos* etrusco-corinzio, probabilmente proveniente da una delle tombe a camera circostanti, collocato all'interno del recinto B, oppure alcuni frammenti di una sima in *white on red*, pertinenti alla decorazione di un probabile *oikos* localizzato nelle vicinanze, deposti in parte all'interno del vestibolo della tomba "delle Mani d'argento" e in prossimità della struttura C, al di sotto di un accumulo di pietre; ovvero nell'escavazione di fosse generalmente poco profonde, di forma e dimensioni variabili, riempite con pietre e terra nera carboniosa e, in qualche caso, con piccoli oggetti in ceramica con chiara valenza rituale<sup>12</sup>. Tra gli elementi utilizzati in tali riempimenti si segnalano frammenti di sculture funerarie in nenfro più antiche (basi o zampe di felini) (Fig. 9), oltre a ceramiche di diversa cronologia, come – oltre al già citato *aryballos* – alcune coppette in bucchero grigio. Al momento priva di confronti nel panorama delle evidenze funerarie vulcenti la piccola fossa

<sup>9</sup> Tutte le analisi di antropologia fisica sono a cura delle dott.sse Rita Vargiu e Piera Santoro.

<sup>10</sup> Tutte le analisi archeobotaniche sono a cura del prof. Marco Marchesini.

<sup>11</sup> Come rimaneggiamenti, rideposizioni di ossa selezionate insieme a oggetti che ne sanzionano la volontà rituale, nuove deposizioni.

<sup>12</sup> I campioni di terra analizzati hanno evidenziato la presenza di granuli pollinici di uva, legumi di fava, orzo e frumento, tali da far supporre, almeno per alcune di esse appunto, la natura di fossette per ospitare per offerte.

rettangolare con evidenti segni di esposizione diretta al fuoco, riempita con terra nera carboniosa, ceramica bruciata – in questo caso prevalentemente bucchero – una lama in ferro, frammenti di lamina di bronzo e piccoli frammenti di ossa combuste che permettono di avvicinarla alle *ustrinae* della tradizione romana (Fig. 10).

Le ultime evidenze riscontrabili nell'area sono ancora funerarie. In particolare, all'esterno dei cosiddetti "recinti" e più precisamente in prossimità di un loro angolo, è stata deposta un'olla in impasto (Fig. 11) (per un totale di cinque esemplari conservati) di una foggia che rimanda a tipi di IV e III secolo a.C. I dati relativi alle analisi antropologiche hanno permesso di riconoscere al loro interno la presenza di individui incinerati, diversamente associati tra loro: nella prima olla<sup>13</sup> si conservavano i resti di un adulto di genere maschile ed età compresa tra 30 e 40 anni; la seconda<sup>14</sup> ha restituito un solo frammento, purtroppo non diagnostico; la terza olla<sup>15</sup> era invece pertinente a due diversi individui, una donna di età stimata tra 35 e 50 anni e uno di genere non determinabile di circa 7-13 anni; anche la quarta olla<sup>16</sup> conteneva due deposizioni, rispettivamente un maschio di 30-50 anni e uno, ipoteticamente di genere femminile, di 20-30 anni. La quinta olla era priva di resti ossei ma ha restituito piccoli oggetti metallici.

Il panorama interpretativo dell'area è ancora in fase di sistematizzazione. Certo è che tra due fasi necropolari "primarie", quella tardo-orientalizzante e quella ellenistica, si pongono una serie di azioni che, pur caratterizzate da nuove sistemazioni e deposizioni, tendono a sottolineare la volontà di non dimenticare i fasti più antichi, nell'ottica di continuare ad esaltare gli individui che sono ormai diventati "memoria". A tal riguardo sembra importante ricordare le probabili funzioni delle strutture ritrovate accanto alle sepolture: mentre la C e la D ricordano piccoli sacelli per il culto degli antenati (lo scavo in questo settore deve essere ultimato e ampliato), i recinti A e B potrebbero essere serviti (visti i resti di fiori particolarmente appariscenti rinvenuti dalle indagini paleobotaniche nei livelli di riempimento) come spazi riservati al rituale funerario nel momento del distacco dalla vita terrena.

SIMONA CAROSI

Soprintendenza Archeologia Belle Arti e Paesaggio per l'area metropolitana di Roma,  
la provincia di Viterbo e l'Etruria meridionale  
simona.carosi@beniculturali.it

CARLO REGOLI

Sapienza - Università di Roma  
carlo.regoli@uniroma1.it

<sup>13</sup> Olla 1, davanti il "recinto" C.

<sup>14</sup> Olla 2, rinvenuta deposta di lato e in molti frammenti a Nord del "recinto" B.

<sup>15</sup> Olla 3, localizzata a Sud del "recinto" A.

<sup>16</sup> Olla 4, poco distante dal "recinto" D.

## BIBLIOGRAFIA

- BUBENHEIMER-ERHART 2012: F. BUBENHEIMER-ERHART, *Das Isisgrab von Vulci: eine Fundgruppe der Orientalisierenden Periode Etruriens*, Wien 2012.
- CAROSI, REGOLI 2014: S. CAROSI, C. REGOLI, “Vulci, lo scavo della necropoli dell’Osteria. Area C, campagna 2012”, in L. MERCURI, R. ZACCAGNINI (a cura di), *Etruria in progress. La ricerca archeologica in Etruria meridionale*, Atti del convegno, Roma 2014, pp. 112-120.
- MORANDI 2013: L. MORANDI, “La necropoli orientalizzante della Banditella a Marsiliana d’Albegna. Considerazioni sulle combinazioni di corredo e su alcuni aspetti rituali”, in *BABesch* 88, 2013, pp. 13-38.
- MORETTI SGUBINI, RICCIARDI, EUTIZI 2014: A. M. MORETTI SGUBINI, L. RICCIARDI, E. EUTIZI, “Vulci. Necropoli dell’Osteria, campagna di scavo 2011-2012: dati preliminari”, in L. MERCURI, R. ZACCAGNINI (a cura di), *Etruria in progress. La ricerca archeologica in Etruria meridionale*, Atti del convegno, Roma 2014, pp. 106-111.
- REGOLI, CAROSI 2014: C. REGOLI, S. CAROSI “La Tomba delle Mani d’argento e il suo contesto topografico: nuovi contributi all’archeologia vulcente”, in M. L. ARANCIO (a cura di), *Principi immortali. Fasti dell’aristocrazia etrusca a Vulci*, Catalogo della mostra (Roma, Museo Etrusco Nazionale di Villa Giulia), Roma 2014, pp. 17-21.
- RICCIARDI 1989, L. RICCIARDI, “La necropoli settentrionale di Vulci. Resoconto di un’indagine bibliografica e d’archivio”, in *BdA* 58, 1989, pp. 27-52.
- VAN GENNEP 1981<sup>2</sup>: A. VAN GENNEP, *I Riti di Passaggio*, Torino 1981.



Fig. 1. Vulci, Necropoli dell'Osteria, Area C. Pianta generale (foto Soprintendenza Archeologia, Belle Arti e Paesaggio per l'area metropolitana di Roma, la provincia di Viterbo e l'Etruria meridionale)



Fig. 2. Vulci, Necropoli dell'Osteria, Area C. Coppia di mani in lega di argento, oro e rame (foto Soprintendenza Archeologia, Belle Arti e Paesaggio per l'area metropolitana di Roma, la provincia di Viterbo e l'Etruria meridionale)



Fig. 3. Vulci, Necropoli dell'Osteria, Area C. Strutture nell'area orientale dello scavo (foto Soprintendenza Archeologia, Belle Arti e Paesaggio per l'area metropolitana di Roma, la provincia di Viterbo e l'Etruria meridionale)





Fig. 4. Vulci, Necropoli dell'Osteria, Area C. Interno della tomba a camera 26 (foto Soprintendenza Archeologia, Belle Arti e Paesaggio per l'area metropolitana di Roma, la provincia di Viterbo e l'Etruria meridionale)



Fig. 5. Vulci, Necropoli dell'Osteria, Area C. Deposito di crani e olla (foto Soprintendenza Archeologia, Belle Arti e Paesaggio per l'area metropolitana di Roma, la provincia di Viterbo e l'Etruria meridionale)



Fig. 6. Vulci, Necropoli dell'Osteria, Area C. Interno dell'olla posta a chiusura dell'azione di deposizione dei crani umani (foto Soprintendenza Archeologia, Belle Arti e Paesaggio per l'area metropolitana di Roma, la provincia di Viterbo e l'Etruria meridionale)



Fig. 7. Vulci, Necropoli dell'Osteria, Area C. Deposizione di un gruppo di reperti tra due sepolture (foto Soprintendenza Archeologia, Belle Arti e Paesaggio per l'area metropolitana di Roma, la provincia di Viterbo e l'Etruria meridionale)



Fig. 8. Vulci, Necropoli dell'Osteria, Area C. Sepoltura di un individuo maschile in connessione anatomica (foto Soprintendenza Archeologia, Belle Arti e Paesaggio per l'area metropolitana di Roma, la provincia di Viterbo e l'Etruria meridionale)



Fig. 9. Vulci, Necropoli dell'Osteria, Area C. Fossa con frammenti di sculture in nenfro (foto Soprintendenza Archeologia, Belle Arti e Paesaggio per l'area metropolitana di Roma, la provincia di Viterbo e l'Etruria meridionale)



Fig. 10. Vulci, Necropoli dell'Osteria, Area C. Fossa rettangolare con segni di esposizione diretta al fuoco (foto Soprintendenza Archeologia, Belle Arti e Paesaggio per l'area metropolitana di Roma, la provincia di Viterbo e l'Etruria meridionale)

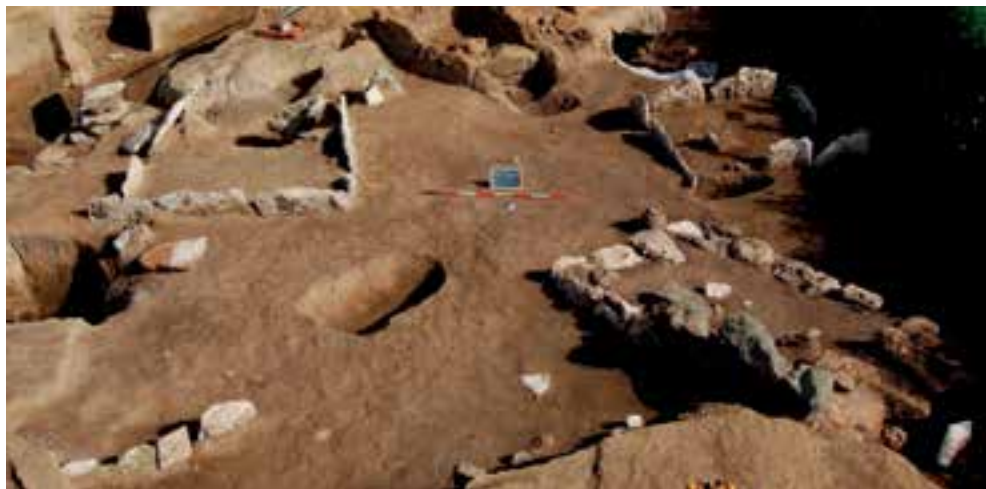


Fig. 11 Vulci, Necropoli dell'Osteria, Area C. Panoramica delle strutture "a recinto" con le olle per incinerazioni (foto Soprintendenza Archeologia, Belle Arti e Paesaggio per l'area metropolitana di Roma, la provincia di Viterbo e l'Etruria meridionale)





**ROMPERE E DISTRIBUIRE SULLE TOMBE LONGOBARDE: LE CINTURE COME VEICOLO DI CONSERVAZIONE DELLA MEMORIA E DI TRASMISSIONE DELLO STATUS***Cenni sul contesto socio-politico e culturale*

Il regno longobardo in Italia (568-774 d.C.) costituisce l'ultima fase di un lungo percorso storico, sviluppatosi per lo più al di fuori o ai margini della sfera d'influenza dell'Impero romano. Esso ha visto protagonista una popolazione, quella longobarda, dalla struttura sociale poco coesa e dalla fisionomia etnico-culturale fluida e dinamica: durante gli spostamenti, i gruppi migranti furono soggetti a fenomeni di disgregazione, perdendo nuclei che rimanevano nelle vecchie sedi, e di aggregazione, annettendo frazioni di altri popoli già presenti nei territori di nuovo stanziamento. Anche la preminenza sociale era condizionata da una forte incertezza e mobilità dello *status* aristocratico, nella quale il carisma personale poteva giocare un ruolo decisivo nella definizione dei capi, ma dove era profondamente sentita anche la tradizione di stirpe. Valori radicati (guerrieri e pagani) e la credenza in comune fondata sui miti delle origini assicuravano la coesione del gruppo dominante e il predominio sociale; il popolo-esercito teneva unita la comunità al suo re e ai suoi comandanti<sup>1</sup>.

I gruppi arrivati nella penisola sembrano portatori di cultura materiale e rituali specifici, integrati da tratti comuni e diffusi nel mondo tardoantico. Soprattutto durante le prime generazioni di stanziamento in Italia, i grandi sepolcreti si caratterizzano per la presenza di fosse terragne anche foderate in legno, con quattro pali agli angoli e sviluppo sopra terra; è diffuso il sacrificio del cavallo e a volte anche del cane, legato alla cerimonia funebre di un capo, ma forse anche rito con significato collettivo e con efficacia di lunga durata; l'inumazione è vestita ed è accompagnata dalla deposizione di armi nelle tombe maschili e gioielli in quelle femminili; si rinvencono anche offerte alimentari. Nel linguaggio figurativo che decora ogni monile e complemento dell'abito e dell'armamento domina l'animale, rappresentato in forme astratte e spesso scomposte. Nonostante le necropoli siano sempre di più affiancate dal rinvenimento di porzioni del relativo abitato, composto anche da particolari capanne semi-interrate e che restituisce la caratteristica ceramica di tradizione panonica, i contesti funerari restano a tutt'oggi le testimonianze materiali privilegiate per la conoscenza dei Longobardi in Italia<sup>2</sup>.

*Le cinture e i gesti rituali*

Strutture tombali e corredi funerari, naturalmente, rappresentano solo una parte degli elementi che dovevano comporre la cerimonia funebre, mentre gesti e parole, oltre a materiali meno duraturi come quelli organici, si considerano in genere irrimediabilmente perduti. Tuttavia, lo studio degli oggetti di corredo nelle necropoli

<sup>1</sup> Sulla storia dei Longobardi, indicativamente: GASPARRI, CAMMAROSANO 1990; JARNUT 1995; AZZARA 2002; INDELLI 2013.

<sup>2</sup> Sull'archeologia dei Longobardi in Italia, fra gli altri: CHRISTIE 1997; PAROLI 1997; PAROLI 2007; GIOSTRA CDS. Tra i più recenti cataloghi di mostre: BERTELLI, BROGIOLO 2000; BROGIOLO, CHAVARRIA ARNAU 2007.

longobarde di recente rinvenimento e meglio documentate ha permesso di cogliere alcuni gesti che venivano compiuti durante la cerimonia funebre: si sono constatate singolari quanto ricorrenti circostanze (insolite combinazioni, manomissioni e altro), recuperando una parte di quella ritualità che spesso non lascia evidenze materiali.

Nelle sepolture degli uomini liberi è costante la deposizione della cintura per la sospensione delle armi, che si riteneva dovesse proteggere il portatore, oltre che ostentare il ruolo sociale. Essa presenta articolati set di guarnizioni decorate, in lamina d'oro inciso o stampato, argento anche niellato, ferro ageminato, bronzo fuso e decorato a intaglio, oltre che in bronzo e ferro senza disegni ornamentali: spesso prive di una funzione pratica, erano utili a impreziosire l'importante accessorio e a conferirgli un carattere di rappresentatività<sup>3</sup>. A volte si assiste alla rottura volontaria e alla defunzionalizzazione di questi e altri oggetti con forte valore simbolico: alcune armi sono piegate o spezzate, come nel caso dell'imbracciatura dello scudo della tomba 82/2 della Selvicciola, a Ischia di Castro (Viterbo) o della spada della tomba 82 di Fara Olivana (Bergamo)<sup>4</sup>; i pettini – legati alla concezione della capigliatura come sede delle forze vitali – sono privati della dentatura tramite un taglio unico: è il caso, per esempio, del reperto della tomba 47 di Collegno (Torino)<sup>5</sup>. Anche le guarnizioni metalliche delle cinture potevano essere spezzate, soprattutto in presenza dei tipi di forma più allungata come quelle della tomba 60 di Collegno: in questo caso, il gesto deve essere avvenuto alla fine dell'uso della cintura, quindi verosimilmente durante la cerimonia funebre, dal momento che interessa anche i puntali, fissati solo alla sommità e che – una volta rotti – non sarebbero rimasti solidali alla cintura, ma ne sarebbe andata dispersa la porzione della punta. In alternativa, soprattutto con guarnizioni di dimensioni minori, esse potevano essere staccate dal cuoio e sparse nella fossa: ciò sembra testimoniato per esempio dai singoli pezzi trovati oltre il capo e presso i piedi dell'inumato della tomba 53 di Collegno, dove non sono stati registrati fenomeni di alterazione naturale o antropica post-deposizionale e dove il resto della cintura si trovava ancora all'altezza del bacino del defunto<sup>6</sup>.

Ma soprattutto, un secondo fenomeno sta emergendo chiaramente. Tra le guarnizioni di cintura è stato spesso osservato qualche elemento estraneo al resto dell'insieme e in genere più antico di una generazione, quindi verosimilmente non pertinente all'accessorio originario e neppure a un restauro. La cintura di provenienza – identificabile sulla base delle analogie formali e ornamentali e della lacuna ipotizzabile – si trova spesso in una tomba non lontana e di poco più antica, lasciando immaginare che il pezzo sia stato staccato, trattenuto e montato su una seconda cintura, più recente, con valore simbolico.

<sup>3</sup> Per un quadro delle guarnizioni ageminate delle cinture per la sospensione delle armi, sia del tipo “a cinque pezzi” che multiple o “a frange”: GIOSTRA 2000.

<sup>4</sup> INCITTI 1997, pp. 220, 225-230. L'arma di Fara Olivana è esposta presso il MAGO - Museo delle Grandi Opere, allestito di recente nel castello di Pagazzano (Bergamo). Lo scavo della necropoli di Fara Olivana è stato diretto dalla dott.ssa Maria Fortunati (già Soprintendenza per i Beni Archeologici della Lombardia) ed è di prossima pubblicazione, in collaborazione con chi scrive, che si occupa in particolare dello studio dei materiali.

<sup>5</sup> GIOSTRA 2004, p. 66.

<sup>6</sup> GIOSTRA 2004, pp. 64-66.

*La trasmissione delle guarnizioni di cintura*

Nella grande necropoli longobarda di Collegno (156 tombe in totale), dove la circostanza è stata rilevata con chiarezza per la prima volta in Italia, un nesso tra cinture diverse compare in alcune coppie di inumazioni vicine: tra i casi più evidenti, le tombe 69 e 60. La cintura della seconda inumazione comprendeva una placchetta estranea al resto del set e più antica di una generazione: verosimilmente proviene dalla cintura della prima deposizione, lacunosa (e a sua volta integrata da due guarnizioni più antiche e stilisticamente differenti)<sup>7</sup>. Il nesso è stato riconosciuto anche fra una riduzione e la vicina tomba di armato, più recente di una generazione. Nella prima (tomba 156), le ossa rideposte erano accompagnate da una selezione del corredo originario, che ha privilegiato la croce in lamina d'oro, che è stata ripiegata, e la cintura multipla, due oggetti carichi di rimandi simbolici e carattere di rappresentatività. La vicina tomba 142, di un armato, ha restituito una placchetta certamente proveniente dalla cintura precedente e che la completa; la sepoltura ha restituito anche altre guarnizioni isolate e disomogenee e – circostanza decisamente eccezionale – ben due *scramasax* (coltellacci a un taglio) di lunghezza analoga: anche per questi elementi si sospettano analoghi passaggi simbolici.

La ripetitività della pratica – la trasmissione di qualche guarnizione di cintura – nella stessa necropoli rende queste relazioni tracciabili nei diversi nuclei di tombe e nel susseguirsi delle generazioni. Come vedremo, l'ipotesi più plausibile è quella della trasmissione ereditaria di un simbolo di *status* da un antenato a un discendente (di padre in figlio?). In genere, deve essere avvenuta durante la cerimonia funebre dell'antenato; solo nel caso della rideposizione, potrebbe essere da collocare durante questo secondo evento. In merito a questo gesto, che sembra legare membri dello stesso gruppo parentale, l'esame antropologico ha già evidenziato a Collegno la ricorrenza di caratteri discontinui (ereditari) fra vari individui del sepolcreto, che ha fatto ipotizzare non solo rapporti familiari ma anche una forte endogamia; analisi paleogenetiche in corso puntano anche a precisare questa probabile valenza parentale del passaggio di guarnizioni di cintura.

Il rigore delle recenti indagini piemontesi permette di accreditare anche strane associazioni presenti fra le guarnizioni provenienti da vecchi ritrovamenti e di verificare l'ampia diffusione del gesto in ambito longobardo: si citano, a titolo esemplificativo, le cinture di Pisa (*Fig. 1*), Calvisano (Brescia) e Piedicastello (Trento), tutte con una guarnizione estranea al resto della cintura e più antica all'incirca di una generazione<sup>8</sup>. Il fenomeno, peraltro, richiama una pratica già nota per altri gruppi germanici stanziati Oltralpe (per esempio gli Alamanni), presso i

<sup>7</sup> GIOSTRA 2004, pp. 61-63. Al momento della pubblicazione, la necropoli era stata riportata alla luce solo in parte; in questa sede si presenta qualche anticipazione generale sul fenomeno con riferimento alle espressioni riconosciute a Collegno, che verranno riprese e trattate in modo sistematico e dettagliato da chi scrive nell'edizione definitiva dello scavo, diretto dalla dott.ssa Luisella Pejrani Baricco (già Soprintendenza per i Beni Archeologici del Piemonte). Sulla necropoli si veda anche: PEJRANI BARICCO 2007.

<sup>8</sup> Cenni in merito e relativa bibliografia in GIOSTRA 2000, *passim*, tavv. 123, 142 e 145.



quali a volte è stata documentata anche la riapertura della fossa più antica, forse proprio per prelevare alcuni elementi simbolici<sup>9</sup>.

In alternativa al singolo elemento “intruso”, cioè estraneo al resto della cintura e del corredo e trattenuto da una cintura più antica, due tombe possono restituire più guarnizioni che, associate, permettono di ricostruire l’insieme originario. La circostanza è stata constatata a Leno, dove una parte del set in bronzo fuso e decorato a intarsio della tomba 234 è stata montata su una seconda cintura, quella rinvenuta nella tomba 180 (*Fig. 2*): le due tombe, della stessa fase d’uso del sepolcreto, si trovavano in due nuclei differenti (di circa 15 sepolture ognuno) che potevano accogliere due personaggi imparentati (fratelli?) e le rispettive famiglie allargate<sup>10</sup>. La pratica rituale in esame, dunque, poteva essere effettuata con guarnizioni in differenti materiali e tecniche decorative e forse poteva prevedere varianti nelle modalità di esecuzione e nei legami parentali ad essa sottesi.

Alla luce di quanto finora esposto, è forse possibile ipotizzare – pur con molta cautela – passaggi e logiche di trasmissione analoghe anche in presenza di un elemento di cintura isolato e che non avrebbe una ragione funzionale, pur in assenza della sepoltura che restituisca il resto dell’insieme, fattore che potrebbe dipendere da svariate ragioni contingenti; questo, pur senza escludere un più semplice valore apotropaico della guarnizione stessa<sup>11</sup>. In termini speculari, ci si chiede se non si possa adottare la stessa lettura anche per una lacuna negli insiemi pressoché completi, soprattutto quando mancano parti indispensabili all’uso come la fibbia, che deve essere stata separata all’ultimo minuto: la circostanza è riscontrabile spesso nel caso delle cinture multiple con elementi metallici in oro o argento.

### *Per una lettura interpretativa*

Sembra dunque trattarsi di un rituale piuttosto codificato e condiviso ad ampio raggio, con esplicita volontà simbolica. Appare inoltre opportuno ribadire che riguarda accessori spesso riccamente decorati e carichi di rappresentatività sociale e forse anche di valore magico-apotropaico: presso i popoli nomadi delle steppe e i guerrieri delle popolazioni germaniche è infatti radicato un patrimonio di credenze che ruotano intorno alla cintura come elemento di protezione, un valore verosimilmente sottolineato dai decori animalistici legati all’immaginario pagano.

Scomporre un oggetto con un forte valore simbolico e identitario e lasciarne una parte a un secondo individuo, che la trattiene fino al momento di essere sepolto con essa, crea volontariamente un nesso tangibile fra l’autorevole defunto e un sopravvissuto, con ogni probabilità suo discendente (oppure fra due discendenti di un antenato comune, nell’eventualità di due fratelli). La pratica sembra esprimere uno stretto legame personale, verosimilmente parentale, forse anche nel solco della tradizione

<sup>9</sup> STORK 1997, pp. 428-431.

<sup>10</sup> GIOSTRA 2011, pp. 267-270.

<sup>11</sup> Parte di C. Giostra in PANTÒ, GIOSTRA, BARELLO, BEDINI, PETTI 2013, a proposito delle borse che potevano accompagnare il defunto e potevano contenere fibbie e altre guarnizioni di cintura isolate, forse con significato simbolico.

di stirpe e della memoria degli antenati, così sentite presso le popolazioni barbariche. Inoltre, in qualche misura, può veicolare simbolicamente la trasmissione di *status*: un'eredità immateriale recepita durante le esequie dell'antenato e trattenuta dal discendente fino alla morte, dove per "eredità immateriale" si intendono il prestigio sociale e il consenso, il rispetto e le relazioni sociali che contribuiscono a definire i rapporti di supremazia e di clientela.

L'uso attivo degli oggetti preziosi nelle tombe germaniche per ostentare preminenza sociale è stato collegato – come si diceva in premessa – a una società fortemente instabile e dinamica negli equilibri di potere come quella dei regni romano-barbarici, dove l'assenza dello stato determinava la mancanza di apparati amministrativi e fiscali strutturati. Nella successione, un momento cruciale di passaggio nel panorama di incertezza e informalità a lungo ancorato alla trasmissione orale, il funerale si configura come un rituale pubblico nel quale si ribadisce e si fissa nella memoria collettiva l'identità del defunto e del suo gruppo parentale: vi si attribuiva una forte rilevanza agli oggetti di corredo, non solo in una dimensione religiosa (pur assai importante e da non tralasciare), ma anche simbolica e sociale, come strumento per riaffermare davanti alla comunità legami personali e quindi successioni<sup>12</sup>.

Nella tarda età longobarda (metà del VIII secolo circa), dopo un processo di radicali trasformazioni religiose e culturali che interessarono gli usi anche funerari dei gruppi germanici a contatto con la popolazione di sostrato, alcuni testamenti scritti ci tramandano non solo la consuetudine di trasmettere agli eredi gli oggetti preziosi (quelli che definiscono la posizione sociale), ma anche l'indicazione di spezzarli e distribuirli durante la cerimonia funebre. È il caso, per esempio, delle volontà di Rottopert *vir magnificus* di Agrate, che stabilì che il giorno stesso della sua morte la moglie dovesse spezzare e distribuire ai poveri alcuni oggetti preziosi, '*pro anima mea*', accanto alla donazione di proprietà a enti ecclesiastici e quindi in una visione ormai cristiana della morte. Tra questi manufatti di pregio troviamo la sua cintura d'oro (*ringa mea aurea*), che più di ogni altro oggetto doveva qualificare in modo visivamente immediato lo *status* sociale del suo proprietario; questo esito, qualora il figlio non l'avesse riscattata<sup>13</sup>. L'evento sarebbe stato una prova di munificenza e un veicolo della memoria, oltre che lo strumento di negoziazione della posizione del defunto nel mondo dei morti. Sembra l'esito del gesto della rottura e distribuzione di guarnizioni di cintura documentato nelle sepolture del VII secolo: una conferma della forza e della diffusione radicata e duratura di tale rituale.

CATERINA GIOSTRA  
Università Cattolica del Sacro Cuore - Milano  
caterina.giostra@unicatt.it

---

<sup>12</sup> LA ROCCA 1998.

<sup>13</sup> AMBROSIONI, LUSUARDI SIENA 1986, pp. 175-179; LA ROCCA 1997.

## BIBLIOGRAFIA

- AMBROSIONI, LUSUARDI SIENA 1986: A. M. AMBROSIONI, S. LUSUARDI SIENA, "Trezzo e le terre dell'Adda nell'altomedioevo", in E. ROFFIA (a cura di), *La necropoli longobarda di Trezzo sull'Adda*, Firenze 1986, pp. 167-234.
- AZZARA 2002: C. AZZARA, *L'Italia dei Barbari*, Bologna 2002.
- BERTELLI, BROGIOLO 2000: C. BERTELLI, G. P. BROGIOLO (a cura di), *Il futuro dei Longobardi. L'Italia e la costruzione dell'Europa di Carlo Magno*, Catalogo della mostra (Brescia 2000), Milano 2000.
- BROGIOLO, CHAVARRIA ARNAU 2007: G. P. BROGIOLO, A. CHAVARRIA ARNAU (a cura di), *I Longobardi. Dalla caduta dell'impero all'alba dell'Italia*, Catalogo della mostra (Torino 2007), Milano 2007.
- CHRISTIE 1997: N. CHRISTIE, *I Longobardi. Storia e archeologia di un popolo*, Genova 1997.
- GASPARRI, CAMMAROSANO 1990: S. GASPARRI, P. CAMMAROSANO (a cura di), *Langobardia*, Venezia 1990.
- GIOSTRA 2000: C. GIOSTRA, *L'arte del metallo in età longobarda. Dati e riflessioni sulle cinture ageminate*, Studi e Ricerche di Archeologia e Storia dell'Arte 1, Spoleto 2000.
- GIOSTRA 2004: C. GIOSTRA, "Gli oggetti di corredo", in L. PEJRANI BARICCO (a cura di), *Presenze longobarde. Collegno nell'alto medioevo*, Torino 2004, pp. 52-71.
- GIOSTRA 2011: C. GIOSTRA, "La fisionomia culturale dei Longobardi in Italia settentrionale: la necropoli di Leno, Campo Marchione (BS)", in C. EBANISTA, M. ROTILI (a cura di), *Archeologia e storia delle migrazioni: Europa, Italia, Mediterraneo fra tarda età romana e alto medioevo*, Atti del Convegno internazionale di studi (Cimitile - S. Maria Capua Vetere, 17-18 giugno 2010), Cimitile 2011, pp. 255-274.
- GIOSTRA CDS.: C. GIOSTRA, "Dai ducati piemontesi alla Langobardia Maior: temi, dati e metodi dell'archeologia barbarica in Italia", in A. CROSETTO (a cura di), *Al tempo dei Longobardi in Piemonte. Nuove scoperte archeologiche*, Atti della Giornata di Studi (Asti, 11 aprile 2013), cds.
- INCITTI 1997: M. INCITTI, "La necropoli altomedievale della Selvicciola ad Ischia di Castro (VT) ed il territorio castrense in età longobarda", in PAROLI 1997, pp. 213-238.
- INDELLI 2013: T. INDELLI, *Langobardia. I Longobardi in Italia*, Padova 2013.
- JARNUT 1995: J. JARNUT, *Storia dei Longobardi*, Torino 1995.
- LA ROCCA 1997: C. LA ROCCA, "Segni di distinzione. Dai corredi funerari alle donazioni 'post obitum' nel regno longobardo", in PAROLI 1997, pp. 31-54.
- LA ROCCA 1998: C. LA ROCCA, "Donare, distribuire, spezzare. Pratiche di conservazione della memoria e dello status in Italia tra VIII e IX secolo", in G.P. BROGIOLO, G. CANTINO WATAGHIN (a cura di), *Sepulture tra IV e VIII secolo. VII Seminario sul tardo antico e l'alto medioevo in Italia centro settentrionale, Gardone Riviera 1996*, Documenti di Archeologia 13, Mantova 1998, pp. 77-87.
- Magistra Barbaritas* 1984: *Magistra Barbaritas. I Barbari in Italia*, a cura di G. PUGLIESE CARRATELLI, Milano 1984.
- PANTÒ, GIOSTRA, BARELLO, BEDINI, PETITI 2013: G. PANTÒ, C. GIOSTRA, F. BARELLO, E. BEDINI, E. PETITI, "Un nucleo di sepolture longobarde a Villa Lancia di Testona", in *Quaderni della Soprintendenza Archeologica del Piemonte* 28, 2013, pp. 89-118.
- PAROLI 1997: L. PAROLI (a cura di), *L'Italia centro settentrionale in età longobarda*, Atti del convegno (Ascoli Piceno 1995), Biblioteca di Archeologia Medievale 13, Firenze 1997.
- PAROLI 2007: L. PAROLI, *Mondo funerario*, in BROGIOLO, CHAVARRIA ARNAU 2007, pp. 203-209.
- PEIRANI BARICCO 2007: L. PEIRANI BARICCO, *Il Piemonte tra Ostrogoti e Longobardi*, in BROGIOLO, CHAVARRIA ARNAU 2007, pp. 255-267.
- STORK 1997: I. STORK, "Als Persönlichkeit ins Jenseits. Bestattungssitte und Grabraub als Kontrast", in *Die Alamannen*, Stuttgart 1997.



Fig. 1. Pisa, guarnizioni di cintura ageminate (seconda metà del VII secolo) con fibbia in stile differente (secondo quarto del VII secolo) (da *Magistra Barbaritas* 1984)



Fig. 2. Leno (Brescia), loc. Campo Marchione. Guarnizioni di cintura in bronzo dalle tt. 180 e 234 che, associate, restituiscono la cintura originaria (metà - seconda metà del VII secolo) (da *GIOSTRA* 2011)



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

**IDENTITÀ PRECARIE E PRATICHE FUNERARIE CREATIVE NELLA SARDEGNA DI ETÀ ROMANA:  
STUDIO POSTCOLONIALE DELLA CULTURA MATERIALE COME CONTINUUM SEMIOTICO***Premesse metodologiche e teoriche*

Questo articolo mira a ragionare sul concetto di identità sociale derivato dagli studi archeologici ricorrendo a una prospettiva semiotica. Per fare ciò, si concentra su un caso studio specifico relativo alle pratiche funerarie compiute da comunità della Sardegna centro occidentale.

La formazione di identità stabili e distinte tra loro ha caratterizzato l'ultimo trentennio di studi di archeologia sulle relazioni tra Roma e le sue province<sup>1</sup>. Queste identità sono state storicamente inquadrare o in un paradigma di acculturazione, come la Romanizzazione, con significati e implicazioni molto diversi nei diversi mondi accademici europei e del mondo<sup>2</sup>, o in uno di fiera resistenza a tale processo<sup>3</sup>. Tuttavia, l'ultimo decennio di studi di impronta post-coloniale ha prodotto modelli alternativi ai precedenti, derivanti in realtà dal dialogo tra i precedenti, come l'ibridizzazione<sup>4</sup>, la creolizzazione<sup>5</sup> e l'*entanglement*, tentando di attribuire sia a colonizzatori che colonizzati un contributo attivo alla formazione della nuova cultura. Eppure, l'uso di tali modelli suscita problematiche forse maggiori di quelle che intende risolvere: su tutte, la premessa che a prendere parte al processo di interazione siano solo due entità, ben distinte, omogenee, pure, e che solo l'incontro rende differenti. Infatti ciò che è ibrido necessita del riconoscimento del suo contrario: la purezza. Concetto altamente criticato, quest'ultimo, negli studi culturali. Diversi archeologi ritengono che tali problematiche scaturiscano in particolare dal processo di attribuzione di valori fissi alla cultura materiale. Valori poi traslati senza ulteriori passaggi dall'oggetto alla persona. Per intenderci, dall'oggetto Romano, alla persona Romana. Dall'oggetto Punico, alla persona Punica. Ogni mediazione esclusa. Con tutte le problematiche che ne conseguono. Questo processo di identificazione, piuttosto che di identità', ha come risultato la svalutazione dei concetti, complessi, di segno e di valore, e di conseguenza la costruzione di un Mediterraneo di età Romana fondato su numerosi dualismi: Romani/indigeni su tutti. Con questo articolo cerco di ridare rilievo al concetto di segno in relazione alla teoria semiotica sviluppata da C.S. Peirce alla fine del 1800, e in particolare a un concetto semiotico che ritengo avere un alto potenziale nella analisi identitaria, ovvero il sinechismo.

---

<sup>1</sup> Vedi, per una panoramica su tali critiche, ad esempio GARDNER 2007; CASELLA, FOWLER 2004.

<sup>2</sup> Vedi ad esempio MILLETT 1990 in Inghilterra e TORELLI 1999 in Italia.

<sup>3</sup> Vedi ad esempio HINGLEY 2005 e MATTINGLY 2007.

<sup>4</sup> JIMENEZ 2008.

<sup>5</sup> WEBSTER 2001.

*Identità e archeologia, un incontro necessario*

Le considerazioni sull'identità sono da sempre inevitabili negli studi archeologici. La conoscenza stessa del mondo materiale avviene attraverso l'attribuzione di categorie precise agli oggetti, le quali vengono collegate a gruppi di persone che se ne sono serviti. Il problema nasce quando la natura di tali categorie è fissa, immutabile, contribuendo alla creazione non di identità, ma della sua semplificazione, ovvero l'identificazione tra tali categorie oggettuali e gruppi umani, come evidenziato dagli anni '70 in poi, tra gli altri, da Bruce Trigger<sup>6</sup> in maniera molto chiara. In questo articolo sostengo che la soluzione a tali problematiche vada ricercata, tra le altre possibili, in un approccio sistematico ai contesti archeologici che riconosca e esalti la natura fortemente mutevole, relazionale, topografica e quindi semiotica della cultura materiale e dell'identità stessa.

Con questi termini intendo riferirmi alla definizione di semiotica formulata dal filosofo Americano C.S. Peirce sulla quale ha lavorato con consistenza Umberto Eco negli ultimi 50 anni, seguito da Patrizia Violi e Ugo Volli, e più di recente dagli importanti pensieri di Claudio Paolucci (2010) e Massimo Leone (2013). La principale definizione semiotica di segno formulata da C.S. Peirce è “qualcosa che sta a qualcos'altro, per qualcuno, sotto qualche rispetto o capacità” (C.P. 2.228). Definizione secondo la quale i molteplici significati di ciò che per noi è un segno di qualcosa d'altro – un vaso in sigillata italica, ad esempio – vadano interpretati tramite una filosofia in cui le posizioni relazionali occupate da degli elementi empirici hanno un primato rispetto agli elementi stessi<sup>7</sup>. Una seconda definizione estremamente influente impostata sulla semiotica Peirceana è quella di Umberto Eco, che definisce il segno come “ogni cosa che può essere usata per mentire”<sup>8</sup>. Entrambe le definizioni sono centrali nella mia applicazione di un ragionamento semiotico all'interpretazione di contesti funerari. Tuttavia, nonostante le ampie prospettive (e sotto un certo aspetto inevitabilità) derivanti dall'incontro tra semiotica e archeologia, solo pochi archeologi hanno dedicato ampio spazio a tale, inevitabile, intreccio con la semiotica di C.S. Peirce<sup>9</sup> (ad esempio LELE 2006; PREUCEL 2006; SIRIGU 2003, 2004, 2005, 2006, 2012). L'esempio riportato da Appiah<sup>10</sup> nel suo libro, *Cosmopolitanism*, può esserci d'aiuto per comprendere meglio la rilevanza di tali definizioni. Un esempio tratto dal libro racconta di come durante i funerali in Ghana, certe comunità lascino sul posto della sepoltura, dopo averne bevuto il contenuto, delle bottiglie di coca cola. Ecco, la presenza di tali bottiglie in suolo Ghanese è senza dubbio interessante a livello di interpretazioni di mercato all'interno del modello della globalizzazione e della diffusione delle merci. Tuttavia, non approfondire il contesto unico – finora – nel quale

<sup>6</sup> TRIGGER 1978, p. 116; 1989, p. 237.

<sup>7</sup> PAOLUCCI 2010: pp. 84-91.

<sup>8</sup> ECO 1975: p. 14.

<sup>9</sup> Si veda PREUCEL (2006: pp. 21-66), per una sintesi degli approcci semiotici utilizzati in archeologia, particolarmente per apprezzare la distinzione tra il lavoro di Peirce, a cui qui si fa riferimento, e quello fondamentale di de Saussure.

<sup>10</sup> APPIAH 2006.

un prodotto così comune in tutto il mondo viene utilizzato in Ghana, significherebbe rinunciare a una fetta enorme di conoscenza della società umana. Società, in senso globale, che interagisce con il mondo materiale, piuttosto che identificarsi con esso. In questa prospettiva, l'archeologia funeraria, filtrata semioticamente, possiede un enorme potenziale, dovuto da una parte all'uniformità del suo oggetto di studio, la morte, che inevitabilmente unisce tutte le culture (un po' come la coca cola dell'esempio precedente), e dall'altra all'estrema diversità con cui realtà locali articolano il loro rapporto con essa a livello comunitario prima (un po' come la coca cola in Ghana) e via via in scala crescente poi (un po' come la Coca Cola nel mondo). Similarità e differenza si intrecciano inevitabilmente, creando delle soluzioni uniche nonostante l'utilizzo di una cultura materiale simile.

Dunque, se analizzate attraverso uno studio micro e macro-stratigrafico dei resti archeologici, ritengo che le pratiche funerarie contribuiscano a produrre una nuova conoscenza delle costruzioni identitarie di un gruppo umano, facendone emergere le complessità, instabilità, e fugacità, le quali generano il bisogno, per tale gruppo, di ricorrere a soluzioni creative o tradizionali al fine di rinegoziare, quando prossimi, i propri limiti identitari. Questo contributo è incentrato sulle pratiche funerarie registrate nella provincia Romana della Sardegna, e particolarmente sul cambio di atteggiamento che le popolazioni di Masullas tennero, nel IV secolo D.C., verso le antiche sepolture della necropoli di Sa Mitza Salida.

*La necropoli di Sa Mitza Salida, Masullas (OR): quadro generale*

Il sito<sup>11</sup>, scavato da Donatella Mureddu e dalla Soprintendenza dei Beni Archeologici per le Province di Cagliari e Oristano tra il 1994 e il 1997, è situato nella parte centro occidentale della Sardegna, a pochi km a est dell'arteria romana a *Karalibus Turrem*, che attraversa ancora oggi l'isola da nord a sud.

La necropoli fu utilizzata tra il I e il V secolo d.C. Essa accoglie esclusivamente inumati, contenuti all'interno di 54 tombe a fossa rettangolare, quasi tutte monosome e tutte dotate di corredo. Il defunto è trattato in maniera uniforme nella larga maggioranza dei casi. Esso giace supino, con gambe distese, braccia lungo i fianchi o sul bacino, e testa poggiata su un supporto di materiale organico o di pietra. L'analisi dei materiali facenti parte dei corredi funerari – per la maggior parte ceramiche, monete e vetri, offre anch'essa un quadro abbastanza omogeneo. Tra le classi ceramiche principali primeggia la ceramica comune, includendo diverse imitazioni locali di coppe e patere in ceramica Sigillata Italica, a cui è stato attribuito di recente il nome di Sigillata Sarda<sup>12</sup>.

La presenza massiccia di ceramiche locali imitanti le fattezze di classi provenienti dalla penisola, quali la sigillata italica, è spesso stata usata come segno di una spontanea Romanizzazione della popolazione locale, tendente all'adozione di

<sup>11</sup> Ringrazio la dott.ssa Donatella Mureddu, che mi ha garantito pieno accesso alla documentazione di scavo dai miei studi di tesi per la Laurea Triennale all'Università di Cagliari.

<sup>12</sup> TRONCHETTI 2014



materiali associati alla cultura Romana, e alla loro cospicua imitazione, probabilmente per sopperire al costo eccessivo delle importazioni. Il valore di tale corrispondenza logica sarà oggetto di discussione più avanti nel testo.

Abbondano anche le ceramiche in Sigillata Africana, e le Pareti Sottili, mentre per quanto riguarda la Vernice nera, solo la versione locale a pasta grigia è presente con qualche esemplare. Tra i tipi ceramici, i tegami, le bottiglie, le coppe, i piatti, e i balsamari, sono i più presenti. Anche le lucerne sono ben rappresentate. Inoltre, i singoli elementi dei corredi funerari avevano tutti una disposizione molto simile in relazione al corpo del defunto. Nella maggioranza delle tombe, una bottiglia veniva sistemata vicino al cranio del defunto, generalmente orientato con la testa a nord-ovest, un tegame in ceramica comune, probabilmente lavorato a mano, stava invece ai piedi del defunto. Delle coppe e dei piatti erano invece sistemati vicino al bacino o ai piedi, un unguentario vicino alla testa, e infine una moneta era o stretta nella mano del defunto o sul petto. Sono rare le tombe in cui meno di quattro oggetti componevano il corredo, e si tratta soprattutto di casi che vanno dal IV al V secolo d.C. In linea generale però, la grande parte di tali oggetti – bottiglia, tegame, coppa e patera, unguentario, moneta, boccale – sono presenti nelle tombe di Masullas, e testimoniano della consumazione di cibi e bevande tra i membri della comunità presenti ai funerali, occasione per stringere i legami comunitari nell'occasione della perdita di un loro membro.

#### *Analisi contestuale delle tombe*

Nonostante l'abbondanza di materiali e di informazioni sui contesti funerari riportate dai diari di scavo<sup>13</sup> scritti durante le campagne di indagine della necropoli di Sa Mitza Salida, sono stati assenti, finora, i tentativi di una analisi contestuale, ovvero relazionale, dei materiali del corredo in rapporto al corpo del defunto, al fine di comprendere quali azioni si svolgessero durante il rito funebre. Questo è dovuto principalmente al fatto che i contesti funerari sono stati spesso e tradizionalmente utilizzati quasi esclusivamente al fine di datare con precisione i materiali in essi contenuti, per quindi poter fornire, per comparazione, delle cronologie precise di contesti domestici o di altro tipo. Tale costume, particolarmente proficuo dagli anni 50 in poi, nasce dalla premessa che le tombe costituiscono dei contesti chiusi, privi di sconvolgimenti successivi (al contrario dei contesti domestici, per esempio), all'interno dei quali le persone inserivano solo materiali utilizzati in quel preciso momento storico. In realtà, tale premessa è tutta da dimostrare. Infatti, se è vero che tante tombe vengono utilizzate solo al momento della deposizione di un defunto, è anche vero che indagini accurate hanno dimostrato una frequente riapertura di queste per i più svariati motivi. Tali ragioni possono essere del tutto fortuite, come il casuale taglio di una tomba antica nel tentativo di installarne un'altra, di cui si hanno

<sup>13</sup> Gli scavi sono stati eseguiti sotto la direzione scientifica della Dr. Donatella Mureddu e sotto la direzione dei lavori del geom. Michele Sannia. I disegni delle planimetrie e delle tombe sono a cura del disegnatore geom. Luca Cabras.

numerosi esempi anche a Cagliari<sup>14</sup>; oppure possono essere totalmente volontarie, come nei casi individuati a Sa Mitza Salida.

A parte poche eccezioni<sup>15</sup>, la distribuzione dei materiali all'interno di ogni sepoltura e la loro relazione con il corpo del defunto sono state scarsamente oggetto d'analisi. Ancora meno lo è stata la presenza e la posizione, nelle tombe della Sardegna di età Romana, di ossa umane in relazione all'inumato principale. Le manipolazioni di sepolture saranno il centro dei prossimi paragrafi e il principale oggetto di riflessione di questo articolo.

### *Sepulture manipolate da Masullas: le tombe 9bis e 43B*

Gli esempi di manipolazione di sepolture antiche rinvenuti a Masullas sono stati qui raggruppati in due tipi. Il primo tipo, ricorrente dal II al IV secolo è identificabile con il fenomeno di *reduction*. Il termine, teorizzato da Henry Duda<sup>16</sup> come la sistemazione ordinata di ossa pertinenti a una sepoltura precedente a lato della sepoltura di un nuovo individuo, ha avuto tanta fortuna di recente<sup>17</sup>.

Il secondo tipo, registrato in due tombe (9bis e 43B) di metà IV secolo, consiste nell'introduzione, all'interno di una nuova deposizione, di ossa specifiche – particolarmente crani – appartenenti a un inumato diverso dal principale, e in contatto con questo.

La sepoltura 9bis è una tomba a cassone, coperta da grandi lastre litiche, e situata nel lato di sud-est del sito. Accoglieva un solo defunto, deposto in posizione supina, con la testa a SE, un bicchiere vitreo tra le mani portate al petto e, vicino ai piedi, un cranio privo di mandibola rivolto a NO. Poco distante dal cranio deposto ai piedi dell'inumato principale, al fondo della tomba, stava una coppa in vernice rossa. L'elemento del corredo che funge da *terminus post quem* è il bicchiere vitreo, di forma Isings 34<sup>18</sup> databile al IV secolo d.C. La coppa invece fa parte del gruppo di vasellame imitante i prodotti della Sigillata Italica, nominato da Tronchetti<sup>19</sup> Sigillata Sarda, e generalmente trovato in contesti appartenenti al I o al massimo al II secolo d.C. La presenza di un elemento così discordante rispetto al bicchiere vitreo in termini cronologici può avere due spiegazioni plausibili. La prima è che si tratti di un elemento di corredo appartenente a una deposizione precedente, poi rimossa per fare spazio alla nuova sepoltura nel IV secolo. La seconda spiegazione è che la coppa appartenesse al corredo originario della tomba dalla quale fu asportato il cranio poi deposto ai piedi dell'inumato 9bis.

Simile, ma più complesso, è il caso della tomba 43B, orientata E-W, di pochi decenni posteriore alla precedente. Alla quota iniziale dello scavo furono prima evidenziate alcune pietre facenti parte del tumulo che ricopriva la tomba, al di sotto delle quali

<sup>14</sup> SALVI 2000.

<sup>15</sup> Vedi SALVI 2000 su Tuvixeddu.

<sup>16</sup> DUDAY 2009.

<sup>17</sup> Si veda PEARCE 2013.

<sup>18</sup> ISINGS 1957, p. 48, n. 34.

<sup>19</sup> TRONCHETTI 2014.

era stato deposto un primo inumato, il cui scheletro, ben conservato e completo in ogni sua parte, è stato rinvenuto supino, il braccio sinistro lungo il fianco, quello destro ripiegato sul bacino, secondo un modello ben attestato a Masullas, e cranio rivolto a sud; lo scheletro si trovava in uno strato molto superficiale, poggiato sopra altre pietre del tumulo. Insieme all'inumato si trovavano pochi frammenti di un tegame, un piatto, e pochi frammenti di una brocca. Al di sotto di questo primo inumato e al di sotto delle pietre del tumulo, se ne trovava un secondo, unico caso di sovrapposizione di tombe a Masullas, anch'esso completo, sul quale erano stati posizionati al di sotto delle lastre litiche di copertura, tre crani. Anche questo secondo inumato era in posizione supina, il braccio sinistro ripiegato appena sopra il bacino, il destro disteso lungo il fianco. Vicino al cranio, posto all'estremità est del cassone, era deposta una moneta bronzea e poco distanti da questa si trovavano una bottiglia e un tegame. Poco al di sopra, all'estremità est del cassone, erano state deposte altre due brocche in ceramica comune, una lucerna, e una barra in piombo, avvolta a spirale. Al fianco della tibia si trovavano anche alcuni frammenti bronzei probabilmente pertinenti ad applicazioni per i calzari.

Nei lati lunghi della fossa sono stati quindi evidenziati i bordi di un cassone litico. In questa sede, il fulcro dell'interesse è la tomba più antica, databile tra seconda metà del IV e inizi V secolo d.C., a cui rimanda principalmente la coppa in sigillata Africana D, che rimanda alla forma Hayes 69<sup>20</sup> in Sigillata Africana D.

I tre crani allineati sopra al corpo dell'inumato principale, supino, presentano caratteristiche fisiche discordanti. Uno di essi, posizionato sul bacino, preservava la mandibola, indicazione che era stato asportato dal corpo di un individuo deceduto di recente, per il quale non era ancora trascorso il tempo sufficiente – dai sei mesi a un anno – a provocare il decadimento del legamento mandibolare. Gli altri due crani, posizionati sul ginocchio e ai piedi dell'inumato principale, non preservavano invece la mandibola, e sono per questa ragione da ritenersi provenienti da sepolture più antiche – almeno di un anno – rispetto a quella da cui proviene il primo cranio.

#### *Manipolazioni tombali come ricerca di un continuum interrotto*

Le due tombe descritte nel paragrafo precedente sono solo alcune di quelle che presentano delle evidenti manipolazioni del defunto a Masullas. La chiave di lettura delle due sepolture va proprio ricercata, alla conclusione di una attenta analisi contestuale interna alle due tombe, nelle restanti tombe della necropoli. Infatti, in almeno quattro di esse, databili dal I al III secolo il cranio è mancante, causa asportazione dopo la sepoltura, in alcuni casi avvenuta molto tempo dopo quest'ultima, vista la presenza della mandibola ancora *in situ*. Inoltre, in questi casi, l'ottimo stato di conservazione del resto dello scheletro, le cui parti erano ancora in connessione anatomica, è un segno importante della voluta rimozione del cranio combinata alla intenzione di non disturbare il resto della sepoltura. Attenzione,

<sup>20</sup> HAYES 1972, pp. 117, 119, fig. 20, forma 69, n. 1.

rispetto per il defunto, e sentimento di pietà verso un membro della comunità di Masullas, seppur appartenente a un'altra epoca, sono quindi significati dalla particolare disposizione degli scheletri.

Una interpretazione incentrata sulla identità comunitaria può essere determinante per comprendere la natura di tali manipolazioni. Il motivo di questa necessità va ricercato nel fatto che le manipolazioni interessino non le singole tombe in maniera isolata e autosufficiente, bensì le diverse tombe della necropoli in relazione una all'altra, con parti di defunti rimosse da certe tombe e inserite in altre, come a cercare un collegamento fra individui, ma anche, forse, tra gruppi comunitari e, possibilmente, tra epoche differenti. L'assenza o la presenza della mandibola nei crani introdotti nelle tombe 9bis e 43B è determinante, come anticipato nel paragrafo precedente, per stabilirne la provenienza. Il legamento mandibolare è tra i più persistenti, e decade intorno ai sei mesi dalla morte dell'individuo, con variazioni dipendenti dalle condizioni ambientali. Uno dei tre crani presenti nella sepoltura 43B ha la mandibola ancora in connessione anatomica. Ciò significa che il cranio era stato rimosso da una seconda sepoltura relativamente recente (meno di un anno/sei mesi), ovvero prima del decadimento dei legamenti mandibolari. Inoltre, le analisi dello scheletro hanno dimostrato che questo cranio è compatibile con altre ossa rinvenute nella sepoltura, non pertinenti all'inumato principale, tra cui dei femori, entrambi appartenenti con tutta probabilità a una donna di venticinque anni (comunicazione personale della dottoressa Stefania Unida<sup>21</sup>, Maggio 2014). Così sia il cranio completo che le ossa degli arti inferiori potrebbero appartenere a una deposizione che in precedenza occupava la tomba 43B, e che fu deposta meno di un anno prima della precedente. Tuttavia, pur accettando questo stato di cose, la sua disposizione non è certamente classificabile come caso di *reduction/*riduzione. Infatti, il cranio e i femori dell'individuo non vennero spostati di lato dall'inumazione principale, ma anzi, piuttosto che fare posto a quest'ultima, interagiscono con essa, in maniera uniforme rispetto al trattamento degli altri due crani, allineati sopra l'inumato principale. Gli altri due crani invece non hanno mantenuto la mandibola. Questo significa che i legamenti erano già decaduti al momento della loro rimozione dalle tombe d'origine. Questo vale anche per il cranio depositato ai piedi del defunto della tomba 9bis. Queste circostanze incoraggiano a indagare le altre tombe della necropoli di Sa Mitza Salida in cui il cranio è assente, e in particolare quelle precedenti in termini cronologici alla 43B e 9bis, alla ricerca di ulteriori segni che favoriscano un'interpretazione di questo fenomeno.

Le tombe prive di cranio a Sa Mitza Salida sono 8. La tomba 44, datata al I secolo d.C., è una delle più probabili, visto che presenta ancora in posizione l'osso mandibolare ma non la calotta cranica. La tomba 33, datata al II secolo, e la 36, datata al III, mostrano l'assenza del cranio, nonostante la mandibola sia anche essa assente, ma questo può essere dovuto alla loro condizione di conservazione e non

---

<sup>21</sup> La dottoressa Unida ha messo a disposizione del sottoscritto la sua tesi di Laurea Specialistica in Antropologia, ancora inedita, dal titolo Analisi Osteometrica sui reperti di età Romana della necropoli di Sa Mitza Salida – Mausullas (OR).

va preso necessariamente come un segno della asportazione del cranio integro prima del decadimento del legamento mandibolare. Altre sepolture mostrano l'assenza del cranio, accompagnata, tuttavia, da quella di altre ossa, e sono dunque sepolture più facilmente interpretabili come appartenenti a resti di una deposizione secondaria.

Pertanto, i segni più chiari di assenza del cranio nelle sepolture di Sa Mitza Salida non riconducibile ad altri fattori se non alla rimozione volontaria da parte umana provengono dalle tombe a fossa 44, 33, e 36.

Non vi è alcuna certezza biologica che le tombe qui indicate come possibili fonti per i crani aggiunti alle tombe 43B e 9bis siano tali, perché nessuna analisi sulle ossa è stata effettuata per poter confermare o smentire la loro provenienza. Quello che propongo, invece, con convinzione, è che l'interpretazione logica dei dati disponibili mi permette di utilizzare i segni raccolti nella maniera seguente. Per ragioni da investigare, i membri della comunità di Masullas, o in ogni caso di una comunità che utilizzò il cimitero di Sa Mitza Salida nel IV secolo d.C., introdussero una nuova pratica funeraria consistente nella rimozione del cranio da sepolture del II e III secolo d.C. e il loro utilizzo nelle nuove sepolture 9bis e 43B. Alcune delle tombe circostanti si presentano senza cranio. Il collegamento è d'obbligo ed è logicamente accettabile pensare che i crani aggiuntivi provengano dalle sepolture in cui essi mancano, suggerendo una continuità sia spaziale che temporale tra gli individui sepolti a Sa Mitza Salida.

*Continuità interrotta e ricercata: le possibilità del sinechismo Peirceano a Masullas*

Quello della continuità è un concetto che trova grande spazio nella teoria semiotica di C.S. Peirce, brevemente introdotta nel secondo paragrafo, sotto il nome di sinechismo. La parola, coniata da Peirce nell'Inglese *synechism*, deriva dalla parola Greca *συνεχής*, continuo. Il filosofo Americano decise di coniare dalla parola greca il termine inglese *synechism* aggiungendo lo stesso suffisso utilizzato per formare i nomi che indicano le dottrine filosofiche che propongono visioni opposte del mondo. Infatti, dove il materialismo è la dottrina per cui la materia è tutto, l'idealismo quella per cui l'idea è tutto, e il dualismo quella che tende a dividere tutto in due, Peirce propone una visione del mondo alternativa incentrata sul sinechismo, ovvero la tendenza a considerare tutto come continuo (EP: 1), imprescindibilmente legato a ciò che segue e a ciò che precede, per via dei segni.

L'assenza di crani all'interno di sepolture di I-III secolo, la manipolazioni di tali tombe, l'aggiunta di crani come parte del corredo di tombe di IV secolo e il contatto diretto di questi con il corpo dei defunti, costituiscono un concatenamento di segni – di interpretanti, in termini semiotici – fondamentale per la ricostruzione di una pratica funeraria sorta a Masullas intorno alla metà del IV secolo, e per l'interpretazione delle esigenze, e delle strutture comunitarie e sociali dei gruppi umani che utilizzavano la necropoli. I dati raccolti dimostrano infatti che tali elementi erano mutati rispetto al passato, e che il rituale eseguito per i tre secoli precedenti, caratterizzato da una

uniformità accettata da tutta la comunità, non era più funzionale ai problemi e alle strutture di quel periodo.

Di fatto, dai primi quattro secoli di storia del sito si evince una forte coesione identitaria trasmessa attraverso l'esecuzione di pratiche funerarie analoghe tra loro, comprendenti il lavaggio e la deposizione del cadavere, la condivisione di bevande e cibo tra i membri delle comunità presenti al funerale. Attività, queste ultime, rappresentate dai vari oggetti di cultura materiale depositi nella tomba insieme al defunto, quali coppe, patere, bottiglie, tegami, unguentari, tutti posti in relazione a parti precise del corpo, e infine la copertura della tomba stessa. Queste pratiche restituiscono una serie di sepolture molto simili l'una all'altra, armonicamente tenute insieme da un riconoscimento identitario reciproco, che permetteva evidentemente ai membri della comunità di pensare agli altri membri come parte di uno stesso modo di essere, di agire, di vivere i rapporti sociali. Una identità, insomma, evidentemente accettata collettivamente e messa in pratica dai membri della/e comunità di Masullas. Al contrario, nella metà circa del IV secolo, una insoddisfazione e una tensione identitarie sembrano muovere i membri della comunità di Masullas, una tensione che noi possiamo cogliere, per una certa casualità, dai segni lasciati nelle pratiche di preparazione delle tombe 9bis e 43B. La partecipazione dei vivi sembra non essere più sufficiente affinché la comunità di Masullas si riconosca in sé stessa, nei suoi membri, e nelle attività che coinvolgono il defunto. La sistemazione del corredo in maniera metodica, condivisa, l'orientamento e il trattamento del cadavere stesso, la condivisione di cibi e bevande, non bastano alla comunità perché i propri membri risolvano in sé stessa il loro rapporto con la struttura sociale e le problematiche, probabilmente sorte da poco, che da quella sono causate.

*Nuove pratiche funerarie, identità dinamiche in dialogo col passato di Masullas*

Il coinvolgimento degli antenati – se così possiamo chiamare i defunti delle tombe più antiche – sembra invece determinante a tal fine. E non basta la certezza della loro invisibile presenza all'interno delle tombe della necropoli per fornire elementi di risoluzione della tensione identitaria. Piuttosto, la loro persona è richiesta in maniera tangibile, concreta, tattile, visibile. Dunque, nel IV secolo d.C., a Masullas, la comunità che utilizza la necropoli di Sa Mitza Salida decide di riaprire delle tombe specifiche, scelte in base ai dei criteri per ora non conosciuti, ne rimuove i crani con rispetto e cura notevoli, tali da non disturbare il resto delle ossa, e li inserisce nelle nuove sepolture, in contatto col nuovo defunto, come parte del suo corredo. La soluzione temporanea alla tensione identitaria è, in quel periodo specifico, ricercata nel passato, un passato dal quale si cerca di ridurre la distanza creatasi nel presente tramite un concatenamento fisico con chi, agli occhi della comunità di Masullas, è stato un membro di quel passato ed era quindi segno di una coesione perduta. In termini semiotici, tale concetto è stato brillantemente formulato da Paolucci a proposito del compito del filosofo enciclopedista, che è quello di “connettere, costruendo concatenamenti

che avvicinino quello che ci pare separato attraverso la costruzione di anelli intermedi<sup>22</sup>. Ciò pare succedere proprio a Sa Mitza Salida nel IV secolo, quando la comunità di Masullas cerca di colmare un distacco con un passato talmente lontano da necessitare la congiunzione col presente attraverso anelli intermedi che sono stati cercati e trovati nelle tombe antiche, nei crani degli antenati. Tale passato è profondamente radicato nel sito, nel territorio di Masullas e nella fisicità delle persone che lo hanno utilizzato in precedenza contribuendo a costruire una nuova identità che va nettamente al di là di identificazioni con macro-categorie etniche, quali Romano, Punico, indigeno, che raramente rendono giustizia alla problematica negoziazione dell'identità sociale umana. Una identità sociale non è infatti tale solamente tramite l'identificazione di un gruppo di persone con un gruppo di materiali, ad esempio Romani, o con le pratiche che incorporano tali materiali come ricordato sia da Casella e Fowler<sup>23</sup> che da Pitts<sup>24</sup>. Ciò che definisce l'identità di una comunità è invece l'insieme di scelte che i suoi membri compiono in maniera dialogica nei confronti delle pratiche, delle scelte e dei materiali adottati sia nello stesso sito in passato, che in altri siti contemporanei. In questo caso, i membri della comunità di Masullas prendono delle decisioni nette nei confronti delle pratiche funerarie del passato di Sa Mitza Salida, e decidono di interagire in maniera fisica con i defunti che di queste pratiche erano il centro. Questo segnala non solo un cambio nelle pratiche funerarie ma anche una tensione e instabilità delle identità che tali pratiche significavano, mediavano, nel passato. Un cambio del genere può essere causato da molteplici motivi, ognuno dei quali provocò nella popolazione di Masullas la necessità di rispondere a una struttura sociale probabilmente mutata, a delle condizioni di vita differenti, a quella che può essere definita una crisi strutturale non dipendente dalla comunità di Masullas stessa ma magari esterna ad essa, come ad esempio l'autorità imperiale.

Le conclusioni raggiunte fino a questo momento con l'applicazione di uno studio semiotico, e in particolare del principio del *sinechismo* Peirciano, a un gruppo di tombe di Masullas segnate da un rituale differente rispetto alla tradizione del cimitero, contribuiscono a mettere in risalto il tentativo della comunità di Masullas di ricercare una continuità col passato, probabilmente interrotta da una successione di eventi. Tuttavia questo non permette di comprendere quali questi eventi possano essere. La risposta a tale quesito può essere raggiunta solamente ampliando la visione del problema a livello storico, analizzando ad esempio i rapporti tra l'autorità imperiale e la gestione della terra nel IV secolo. Ricordo infatti che Masullas sorge in una delle aree più fertili dell'isola e maggiormente interessate dall'attività agricola. Uno studio incentrato su una sintesi tra una metodologia semiotica e una struttura

<sup>22</sup> PAOLUCCI 2010: p. 301. Paolucci fa ampio riferimento al concetto enciclopedico di striatura di uno spazio liscio, ovvero divisione di un *continuum*, e lisciatura dello spazio striato, ovvero abbattimento di tali divisioni per ricercare la continuità e successivamente e inevitabilmente crearne delle altre.

<sup>23</sup> FOWLER 2004, pp. 1, 8.

<sup>24</sup> PITTS 2007, p. 96.

interpretativa Marxista può contribuire a interpretare le cause di un tale cambiamento rituale a livello storico e a livello di gestione dei mezzi di produzione, rendendo una fotografia più completa della comunità inserita in tutto il suo contesto storico. È su questo tipo di interpretazione, necessaria, che incentrerò il mio prossimo contributo all'analisi delle pratiche funerarie di Masullas.

MAURO PUDDU  
University of Cambridge  
Mauro483@hotmail.it

## BIBLIOGRAFIA

- APPIAH 2006: K. APPIAH, *Cosmopolitanism: ethics in a world of strangers*, London 2006.
- CASELLA, FOWLER 2004: E. C. CASELLA, C. FOWLER, *The archaeology of plural and changing identities: beyond identification*, New York 2004.
- DUDAY 2009: C. DUDAY, *The archaeology of the dead: lectures in archaeoethanatology* (trad. by Anna Maria Cipriani and John Pearce), Oxford 2009.
- ECO 1975: U. ECO, *Trattato di Semiotica Generale* Milano 1975.
- GARDNER 2007: A. GARDNER, *An archaeology of identity: soldiers and society in late Roman Britain*, Walnut Creek 2007.
- HAYES 1972: J.W. HAYES, *Late Roman Pottery*, London 1972.
- HINGLEY 2005: R. HINGLEY, *Globalizing Roman culture: unity, diversity and empire*, London 2005.
- ISINGS 1957: C. ISINGS, *Roman Glass From Dated Finds*, Groningen 1957.
- JIMENEZ 2008: A. JIMENEZ, "A Critical Approach to the Concept of Resistance: New 'Traditional' Rituals and Objects in Funerary Contexts of Roman Baetica", in C. FENWICK, M. WIGGINS, D. WYTHE (eds.), *TRAC 2007: Proceedings of the Seventeenth Annual Theoretical Roman Archaeology Conference*, Oxford 2008.
- LEONE 2013: M. LEONE, *Religious Conversion and Identity: The Semiotic Analysis of Texts*, Routledge Studies in Religion, London-New York 2013.
- MATTINGLY 2007: D. MATTINGLY, *An imperial possession: Britain in the Roman Empire, 54 BC-AD 409*, London 2007.
- MILLETT 1990: M. MILLETT, *The Romanization of Britain: an essay in Archaeological Interpretation*, Cambridge 1990.
- PAOLUCCI 2010: C. PAOLUCCI, *Strutturalismo e Interpretazione*, Milano 2010.
- PEIRCE 1992-1998: C. S. PEIRCE, (E.P.) *The essential Peirce: selected philosophical writings*, eds. Nathan Houser and Christian Kloesel), Bloomington 1992-1998..
- PEARCE 2000: J. PEARCE, "Burial, society and context in the provincial Roman World", in J. PEARCE, M. MILLETT, M. STRUCK, *Burial, Society and Context in the roman world*, Oxford 2000.
- PEARCE 2013: J. PEARCE, *Contextual Archaeology of Burial Practice. Case Studies from Roman Britain*, *BAR British Series* 588, Oxford 2013.
- PITTS 2007: M. PITTS, "The Emperor's New Clothes? The Utility of Identity in Roman Archaeology", in *American journal of Archaeology* 111, 4, 2007, pp. 693-713.
- PREUCEL 2006: R. PREUCEL, *Archaeological Semiotics*, Oxford 2006.
- SALVI 2000: D. SALVI, "Tomba su Tomba. Indagini di scavo condotte a Tuvixeddu nel 1997. Relazione Preliminare", in *Rivista di Studi Fenici* 28, 1, 2000, pp. 57-58.
- SIRIGU 2001: R. SIRIGU, "Archeologia come semiotica della realtà materiale", in *Quaderni della Soprintendenza Archeologica per le province di Cagliari e Oristano* 18, 2001, pp. 163-217.



- SIRIGU 2003: R. SIRIGU, “L’interpretazione archeologica del dato materiale come semiosi”, in *Quaderni della Soprintendenza Archeologica per le province di Cagliari e Oristano* 20, 2003, pp. 179-206.
- SIRIGU 2004a: R. SIRIGU, “Un percorso di lettura nell’ipertesto museale: la “morte povera” in età romana”, in *Quaderni della Soprintendenza Archeologica per le province di Cagliari e Oristano* 1, 2003, pp. 107-150.
- SIRIGU 2004: R. SIRIGU, “Archeologia moderna: scienza normale o scienza straordinaria?”, in *Aristeo* 1, 2004, pp. 5-32.
- SIRIGU 2005: R. SIRIGU, “I reperti come segni del passato: riflessioni sul rapporto tra archeologia e semiotica”, in *Annali della facoltà di Lettere e Filosofia dell’università di Cagliari* 60, 2005, pp. 5-30.
- SIRIGU 2012: R. SIRIGU, “Monti Prama. Approccio semiotico all’analisi di un testo archeologico”, in AA.VV., *La preistoria e la protostoria della Sardegna*, Atti della XLIV Riunione Scientifica dell’Istituto Italiano di Preistoria e Protostoria (Cagliari, Barumini, Sassari 23-28 novembre 2009), vol. 3, Comunicazioni, Firenze 2012, pp. 1229-1235.
- TORELLI 2000: M. TORELLI, “Archeologia, religione e società romana arcaica”, in A. CARANDINI, R. CAPPELLI (a cura di), *Roma. Romolo, Remo e la fondazione della città*, Roma 2000, pp. 63-67.
- TRIGGER 1978: B. TRIGGER, *Time and traditions: essays in archaeological interpretation*, Edinburgh 1978.
- TRIGGER 1989: B. TRIGGER, *A history of archaeological thought*, Cambridge 1989.
- TRONCHETTI 1996: C. TRONCHETTI, *La ceramica della Sardegna romana*, Milano 1996.
- TRONCHETTI 2014: C. TRONCHETTI, ‘Prima nota sulla sigillata Sarda’, in *Quaderni della Soprintendenza Archeologica per le province di Cagliari e Oristano* 25, 2014, pp. 285-295.
- UNIDA 2005: S. UNIDA, *Analisi osteometrica sui reperti di età romana della necropoli di Mitza Salida (OR)*, Tesi di Laurea in Scienze Naturali, Università degli Studi di Cagliari, 2005.
- WALLACE-HADRILL 2000: A. WALLACE-HADRILL, “The Roman revolution and material culture”, in A. GIOVANNI (ed.) *La révolution romaine après Ronald Syme. Bilans et perspectives*, Genève 2000, pp. 283-313.
- WEBSTER 2001: J. WEBSTER, “Creolizing the Roman Provinces”, in *American Journal of Archaeology* 105, 2, 2001, pp. 209-225.

**THE VIRTUAL WAKE IN BRAZIL. THE UNKNOWN STRANGER AS A VECTOR FOR THE ONLINE DISCUSSION OF DEATH AND DYING\***

*Introduction*

Discussions about the uses and limits of the dead body<sup>1</sup> are once more present within society. Therefore, this paper addresses the dead body in its last moment among the living – the wake, in the Brazilian culture, – seized by virtuality – the virtual wake, as a facilitator for online conversations on death and dying. After the 1800s, dying was transferred from Brazilian homes, parishes and social circles to hospitals, funerary companies and distant cemeteries<sup>2</sup>. This change culminated in the medicalization of death<sup>3</sup>, shifting the way it was perceived and becoming a taboo<sup>4</sup>. Nowadays, death in Brazil is becoming public again through computers, via Internet. Nevertheless, first approaches to death in the Brazilian virtual world were morbid<sup>5</sup>, through a gloomy perspective by websites<sup>6</sup> focused on advertising images of dead people as an attempt to show “life as it is”. Nonetheless, this message is allied with the inherent human curiosity towards death, especially if it involves ordinary people in extraordinary situations or celebrities<sup>7</sup>.

*The virtual wakes in Brazil*

In the second half of the years 2000, it was possible to take death out of that morbid spectrum. The increase to Internet access and the development of user-friendly interfaces allowed us to use the web as a way to overcome the loss of a loved one<sup>8</sup>, to mourn virtually, create virtual cemeteries, send virtual flowers, light virtual candles and write virtual wills<sup>9</sup>. Moreover, it became possible to watch a virtual wake. The virtual wake is the online broadcast of a conventional wake, a strong and special part of the Brazilian funerary tradition, intended as the last moment with the deceased involving a set of rituals of prayer, bonding and vigil<sup>10</sup>.

---

\* N.d.r.: per fini di completezza rispetto a quello che è stato l'esito della discussione, sia online sia in fase di convegno, si pubblica, in questa sede, il testo dell'abstract espanso licenziato dall'Autore non essendo pervenuto, in tempo per l'edizione, il testo definitivo del contributo.

<sup>1</sup> MONCUR, BIKKER, KASKET, TROYER 2012.

<sup>2</sup> REIS 2003.

<sup>3</sup> MENEZES 2004.

<sup>4</sup> BAUDRILLARD 1996.

<sup>5</sup> Morbid is defined by the Oxford Advanced Learner's Dictionary as “having or expressing a strong interest in sad or unpleasant things, especially disease or death”. <http://www.oxforddictionaries.com/definition/learner/morbid>

<sup>6</sup> Like *Assustador* ([www.assustador.com](http://www.assustador.com) – no longer available) and *Cabuloso* ([www.cabuloso.xpg.uol.com.br](http://www.cabuloso.xpg.uol.com.br)).

<sup>7</sup> WALTER 2009.

<sup>8</sup> See “Rituals of grief go online”. The New York Times. Retrieved from <http://www.nytimes.com/2006/04/27/technology/27myspace.html>.

<sup>9</sup> WALTER, HOURIZI, MONCUR, PITSILLIDES 2012.

<sup>10</sup> REIS 2003.

In 2001, a Brazilian funerary company started placing a camera in the room where a body was being viewed, creating a “way to decrease distance from family and friends who for some reason are far and unable to attend the wake itself”. All interested families must hire the Virtual Wake as a service, costing around £30 (R\$120)<sup>11</sup> and authorize the images to be broadcasted in the company’s website in an open or private manner. The wake broadcasts have gained prominence inside Orkut, a very popular social network in Brazil between 2004 and 2011. Inside Orkut, a community called Dead People Profiles was created in December 2004, with the aim to list profiles of the social network users that have died. In 2007, a topic inside the community was created for the visualization of the virtual wakes with links to funerary companies’ cameras. That allowed members to not only watch the virtual wakes, but to critique and discuss what they were seeing, including relations to their own experiences with death and dying, their self-proclaimed supernatural encounters and even suicide.

ANDRÉIA MARTINS

Centre for Death and Society, University of Bath  
adsm20@bath.ac.uk

#### BIBLIOGRAFIA

- BAUDRILLARD 1993: J. BAUDRILLARD, *Symbolic Exchange and Death*, London 1993 (Ed. orig. 1976).
- MENEZES 2004: R. MENEZES, *Em busca da boa morte: Antropologia dos cuidados paliativos*, Garamond 2004.
- MONCUR, BIKKER, KASKET, TROYER 2012: W. MONCUR, J. BIKKER, E. KASKET, J. TROYER, *The Role of Technology after the End of Life*, Paper presented at the ACM SIGCHI Conference on Human Factors in Computing Systems, Austin, Texas, USA, May 2012 <<http://chi2012.acm.org/>>.
- REIS 2003: J. J. REIS, *Death is a Festival: funeral rites and rebellion in nineteenth century Brazil*, Chapel Hill 2003.
- WALTER 2009: T. WALTER, “Jade’s Dying Body: The Ultimate Reality Show”, in *Sociological Research Online* 14(5)1, 2009 <<http://www.socresonline.org.uk/14/5/1.html>>.

---

<sup>11</sup> About a dozen companies now offer it; however, one keeps the service free of charge.





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

**HUMAN SKULL ROUNDELS—POWERS AND ABILITIES OF THE DEAD, PRESERVED IN BONE FRAGMENTS***Introduction*

Archaeological data about rituals, performed after the death of the individual always attracted attention of scholars as a synthesis of beliefs and concepts about the structure of nature and specific reflection of life. The culture of the Eneolithic period elaborated a highly complicated system of burial rituals, which regulated the place of dead members in the social order of the community in life and after-life. A special position of dead members of the group in social structure is clearly pronounced in rituals, performed long after death of predecessors on their burial place, over skeletal remains and bones. Here are placed under discussion artefacts, prepared from skull bones and preserved in dwelling environment, or in a context clearly different from burial one. These are five round objects – roundels and a big portion of an intentionally cut human calotte. Roundels are found in the burnt layer from the Late Eneolithic at Kozareva Mogila, associated with the Kodjadermen-Gumelnița-Karanovo VI culture and cut skull vault –, in an earlier layer<sup>1</sup>. From other side the exploration of the necropolis of the settlement (complexes with earlier dating, than the layers on the settlement, which provided human bone artefacts) revealed clear ritual interventions performed some time after burial.

*About the site and the context of the discovery of the human skull artefacts*

The archaeological site Kozareva Mogila-settlement and necropolis, is located in the vicinity of the town of Kableskovo, Pomorie municipality, about 4.5 km from the modern shoreline of the Black Sea. The earliest strata, whose dating is certain, are from the Early Eneolithic, followed by Late Eneolithic. It is possible that there are earlier levels as well<sup>2</sup>. The uppermost laying horizons from the Bronze Age and the Hellenistic Age strata are largely destroyed by modern pits. The most recent preserved layer that has been explored within a larger area is a burned horizon from the Late Eneolithic. The found materials place this horizon contemporarily to the final stage of the Varna and Kodjadermen-Gumelnița-Karanovo VI cultures<sup>3</sup>. Two almost fully preserved large partially dug-in buildings, constructed of wood and clay, have been excavated in the studied area (*Fig. 1*). Both must have had second floors, with construction of wood, thickly covered with clay. A highly destroyed potter's kiln full of vessels and ceramic loom weights is found in one of these two buildings. Three of the roundels, registered as Roundel-B, C and E (*Fig. 2: 4-7; Fig. 3: 1-2, 5; Fig. 4*), are discovered there. All three are found in the northern part of the building, comparatively near to the kiln, but at three different places. All three roundels are completely preserved in between the burnt remains of the destroyed building. Two

<sup>1</sup> The investigations held under the supervision of prof. P. Georgieva, Sofia University, department Archaeology.

<sup>2</sup> GEORGIEVA 1998.

<sup>3</sup> GEORGIEVA 2003.

large potter's kilns constructed inside buildings were discovered there<sup>4</sup>. The fire likely started from one of them, since it was found full of vessels. Whole vessels have been found everywhere in this layer, most often close together in heaps or one inside another, some remained unfinished. Large and small lumps of kneaded clay ready for making pottery have also been found, as well as related tools. From these finds can be derived a conclusion that the settlement functioned as a large potter's workshop. There is neither a furnace nor a fireplace in the other building. The other two roundels, A and D, were found there. Roundel-A (*Fig. 2:1-3*) was found among the burned wall destructions. Roundel-D (a roundel fragment) (*Fig. 3: 3-4*) was found near the floor of the lower level. Here the burnt layer was disturbed later and that may have caused the fragmentation of the find.

The big fragment of a human skull cap, Artifact F (*Fig. 5*), which resembles a bowl, originates from an unburned earlier layer, dated still in the Late Eneolithic. As the find was encountered by chance while scraping the base of the burnt layer there is little information about its archaeological environment.

#### *Results. Description of finds*

So far have been studied five complete or fragmentary preserved objects with circular form with a round perforation in the approximate centre – roundels. Two of them Roundel A (*Fig. 2:1-3*) and B (*Fig. 2: 4-7*) have been made from frontal bones, with dimensions respectively 78 x 77 mm (up to 82 mm) and 92 x 98 mm and perforations of about 9 mm and 8 mm. The first one (Roundel A) bears a defect – pit after destruction of the outer table with a diameter of 10 mm (detail – *Fig. 4*), on the place between *glabella* and *metopion* craniometrical sites. The inner table of the bone remains unaffected. The bottom of this pit is well covered with new bone formation presenting no bone reaction, the latter also absent from the surrounding bone. The find is explainable with trauma, possibly after an incomplete trepanation, performed during life of the individual. Other two of these objects Roundel C (*Fig. 3:1-2, 5*) and D (*Fig. 3: 3-4*) – one complete and a fragment are prepared from parietal bone. The first one (complete) has diameters of 58 x 61 mm and perforation of 6.5 mm. Dimensions of the second one are reconstructed to reach 85 and 82 mm for its diameters and 0.7 mm perforation after preserved part and known for the formal features of the rest of these artifacts. The last roundel, Roundel-E (*Fig. 4*), is prepared from an occipital bone and presents reconstructed diameters of 85 x 82 mm and perforation with a reconstructed diameter of 7 mm.

Another artifact made from a human skull, Artifact-F (*Fig. 5*), is a big part of a skull vault (*calota*), separated by a cut and comprising nearly completely preserved frontal bone, a big part of the right parietal with destroyed areas of *margo squamosus* and *occipitalis*, and a fragment of the left one – a narrow strip, about 15 mm, parallel to the sagittal suture. The skull was possibly whole during this manipulation and the

---

<sup>4</sup> GEORGIEVA 2010.

cut included a part of the occipital bone as well, but now the area is missing after taphonomic destruction. The rest of the skull has not been found in the material. The obtained fragment probably had an elliptic form. Preserved length of the cut is 150 mm, it has sharp edge, with no smoothing, and the structure implies a manipulation on “wet” bone, or shortly after the death of the individual when the bone was rich in collagen ingredient. The section shows no bone reaction. No clear scratches are visible during macroscopic observation of the surface of the outer table.

The edges of the five cranial roundels are smoothed from both – the endo- and ecto-cranial sides, so at the middle of the rim forms a slight elevation (*Fig. 2: 6*). On the outer surface (with respect to the outer table of the skull bone) are visible scratches on some of the roundels (*Fig. 2: 7; Fig. 3: 5*). The case of the occipital bone is characterised by a flattening after the smoothing of the outer surface of the place of occipital relief—the linea nuchea and theinion area (*Fig. 4: 1*). The perforations at the roundel’s approximate centers do not show bone reaction, nor a smoothing and covering of spongy bone from new bone formation. A small enlargement of the perforation is visible from the inner side as well, which allows two interpretations—an elaboration of the hole during making, or attrition from carrying on a string.

#### *Anthropological identification*

In determination of number of skulls, which were used in preparation of the described objects at first place are used identified bones from same anatomical sites. Artifact-F comes from an earlier layer and is therefore obviously made from a distinct skull. Roundel-A and Roundel-B are made from frontal bones, duplicate the site, present on the skull vault Artifact-F, leading to a conclusion that all they are prepared from different skulls. Roundel-C and Roundel-D are made from parietal bones and repeat the anatomical sites of the Artifact-F. These facts imply the making of these objects from the skulls of at least three individuals. It appears as most possible option, that every single object of these was made from a distinct skull.

More information about the age and sex of the individual is available from the partial skull cap, Artifact-F. In both roundels from parietal bones, Roundel-C and Roundel-D are visible traces of a segment of a sagittal suture. Traces from the coronal suture are partially preserved at the rim of the Roundel-A. Lack of obliteration of the ectocranial surface means the individuals should have been younger than 40-50 years at the time of death according to Olivier-Simpson’s tables<sup>5</sup>, or possibly between the 25-30 and 40-45 age range. Judging by the developed relief of the superciliary arches and the *glabella region*, the inclination of the frontal bone, and the developed relief of the temporal lines (superior and inferior) observed in the skull vault fragment, the individual could be supposed of the male sex. The same sex identification, with much lower reliability, could be applied to the individual

---

<sup>5</sup> ALEKSEEV, DEBETS 1964.



from whom the Roundel-B was obtained, after parts of superciliary arches which allow a reconstruction of the developed relief of the region, more typical of males, applying methods for sex estimation based on cranial bone features<sup>6</sup>. It should be mentioned here that the examination of the material from the necropolis for anthropological features reveals a relatively developed relief on the superciliary area also in females, whose sex was ascertained according to sex-determining features of skeletal areas other than the skull, mostly pelvic bone fragments. The estimated ages of the individuals from whose skulls these artifacts were made correspond well to the preliminary results for the age distribution of the fourteen individuals from the necropolis, where nine fall into the age group of 20-40 years, two died younger and three at older age. In general, preserved fragments do not show pathological changes-no *cribra orbitalia* characteristic of prehistoric populations observed on the skull cap fragment, no changes in the frontal sinuses of the skull vault fragment and of Roundel-B. Uncertain traces of plaque accumulation are hardly visible on the endocranial surface of Roundel-E. Deepened pits from arachnoid granulations are observed on the inner surface of the skull cap fragment, Artifact-F, sometimes interpreted as a result of increased endocranial pressure resulting in migraine attacks. Traces from a similar condition are hardly recognizable also on Roundel-A with slightly more pronounced imprint of the meningeal vessels on its inner surface (the inner table of skull) near the zone of the upper orbital margin.

Summarizing, all studied roundels from Kozareva Mogila show typologically stable features: a circular shape and a relatively small perforation in the approximate center. All of them are made from skull vault bones, the found skull cap fragment also comes from this anatomical area. Most probably the making of each artifact was a single activity including the cutting of a circular piece from the squamous part of the skull vault bone and the perforation of a hole in its approximate center. Most possible for their preparation were used different skulls, all of them originating from adult individuals. Dimensions and rim structure of roundels don't allow these artefacts to be considered as resulting from the trepanations of living individuals. A newly discovered find places the problem if the central holes were traces from such manipulations. Based on the skull cap fragment, Artifact-F, bones, used in artifact preparation, were probably extracted shortly after the death of the individual. It is unclear if perforating a hole was intentional, or it was merely a result of the kind of tool used for cutting, as proposed after later trepanning instrument. It might be that it remains from a survived manipulation and could be a reason or a previous stage of a ritual on which the individual was subjected pre-and post mortally. Since any possible technique used to obtain these roundels, given the available instruments of the time, should have been different from modern steel trepan, there is more reason to suppose a functional role of the central hole. Most of the artifacts show scratches on their outer surface (regarding to the outer table of the skull bone). Again it remains unclear if these marks remain after preparation of roundels, both,

---

<sup>6</sup> WALRATH ET AL. 2004.

voluntary, or un-voluntary, or they are a result of a kind of an action, in which the objects could have been included. This question also stays for the flattening, made on the same side on the roundel, prepared from the occipital bone (Roundel E), which removed the normal relief of this anatomical site. On Roundel C are visible scratches different to those seen on the Roundel B, which could have been caused by scalping. They are rather small and don't resemble much other reported finds of scalping, but it could be a result of different tool and technique of the process.

### *Discussion*

One of questions, which arises in attempts for interpretation is the origin of skulls, from which the studied artifacts are made. The excavated area of the site of Kosareva Mogila includes a section of necropolis of the settlements, on which so far are uncovered 36 graves from prehistoric period, most of which from Late Eneolithic period<sup>7</sup>. The grave pits could be recognized during excavation before reaching the bones only for a small portion of the graves. One or several ceramic vessels and, more rarely, copper objects, flint blades, and stone tools have been placed as inventory in most graves. The investigated complexes from Late Eneolithic in the necropolis can be related chronologically to a somewhat earlier stage of the development of the settlement, than the layer, which provided skull roundels and are most likely synchronous with the layer in which the skull cap fragment Artifact-F was found. All buried bodies were placed in a flexed position, on the left or right side. Here, grave N 14 presents situation in relation to the discussed objects, found on the settlement. Its pit is recognised only after the bones are reached. Its shape is close to a rectangle with dimensions 1.55 m by 0.65 m. The buried individual was laid in a hocker position on the left side, oriented north (the head) to south, with no significant difference in relation to other studied graves from the period, neither in its position, nor in the grave goods, placed next to the skeleton (small biconical vessel to the east of the head, turned bottom up) and placing its dating in the Late Eneolithic. The buried is identified as a female at about 25-30 to 35 years of age at the time of death. Bones proved high fragmentation on field (characteristic for the materials from other contemporary graves as well) and only in the laboratory examination of the skull fragments is ascertained that part of the bones, from the skull, mostly from and the left parietal (the side on which the head had been laid on field) are missing. In that time, skull fragments were found at about 40 cm to the north-east from this grave pit at relatively same depth, in a small pit with fuzzy outlines. In the course of the laboratory investigation they prove to have originated from the skull of the individual from grave 14. Breakage surfaces of the skull fragments from both grave #14 and the nearby pit have a grain-like structure, indicating that the separation of the fragments occurred after the decomposition of the collagen component of the bone, i.e. comparatively long after death. This is also indicated by the absence of

---

<sup>7</sup> GEORGIEVA 2012; GEORGIEVA *ET AL.* 2013; 2014.

traces of scalping on the external table of bone surfaces. It should be reconstructed an event during which the grave was opened some time after the burial and a part of the skull vault was taken from the skull, mostly from the left side (a fragment of the right parietal and several fragments of the left parietal). Approximately half of circular perforation with a diameter of about 8 mm is preserved on the fragment from the right parietal. The walls of perforation and bone around it are not affected by any bone reaction. Spongy surface on perforation is smoothed, possibly mechanically during the act of perforation. It means that perforation was performed after death, by boring with a sharp instrument. During the excavation of grave N 14 the parts, visible from above (of the right-hand side of the skull) did not show marks of disturbing the skull after the burial, which possibly have been intentionally aimed. There remains a problem why and when after their separating the fragments were buried in the small pit to the north of the grave. Even after skull fragments from both – the grave N 14 and the nearby pit are studied together the skull still misses fragments. It cannot be stated if they were removed intentionally, rather than missing because of a natural destruction. The latter is more probable as the dimensions of the missing fragments do not match the dimensions of the human bone artifacts discovered within the settlement, but it is possible, of course, that smaller objects of this kind were made as well. There remains also the question why the removed fragments were returned in the graveyard and buried next to the grave, from which they have been obtained. That circumstance leads us to suppose that at the moment of bone return the grave had already been filled. It remains unclear whether the act of excavating the grave and obtaining the skull fragments was legitimate, part of a ritual performed by people close to the buried individual, or not and if the act of reburial means that the skull fragments have been appraised as unsuitable for the intended purpose or those who have taken them were forced to bring them back as unauthorized to perform such an action.

The skeletal remains in graves N 12 and N 17, also dated in the Late Eneolithic, again can be regarded as related to the human bone artifacts found in the settlement. No traces of intervention following the burial are detected in both cases, neither in the field situation, nor during laboratory investigation. The buried individual in grave N 12 is determined to be a young male, about 20-25 years old, buried with a polished stone scepter made of serpentinite, a remarkably long flint blade (33.5 cm!), and a copper awl this grave appears as one of the richest in status symbol inventory. Two defects from cutting are found on his skull. One, situated at the back side of the right parietal, disturbs the bone for a length of 65 mm. Its walls are oblique, oriented up - down the cranial vault. The other cut is located in the bregmatic area with a length of about 43 mm, disturbing the right parietal and the frontal bone. No marks of bone reaction are visible in the section walls, with the outer table, the diploë layer, and the inner table sections having an even structure, which is a specific feature of cutting bone rich in collagen, or “wet bone”. Both defects are lacking any cracks at their ends and corners, which indicates that they were made by careful cutting instead of the force of a blow. There are no macroscopically visible marks of scalping on the

bone surface. On the skull of this individual are registered pathological changes as a scar on right parietal with a linear shape and a length of about 25 mm from healed trauma. It could be a result of a scalp injury which also disturbed the outer table of the skull bone. In the light of the other finds in the necropolis it could also be interpreted as a result from a trepanation attempt. At the time of death was active a reaction and hyperostosis in the frontal sinus, which indicates a long-lasting, painful sinusitis during the life of the individual. This condition could have provoked an attempt for trepanation. The rest of the skeletal remains present slight growth of the spongy bone in the medullary canal of the tibiae; this in combination with the bone reaction in the frontal sinus indicates a developed general infection. Again, the cuts on the skull, which could have happened perimortem or shortly after death, could be interpreted as an attempt to extract bone fragment for the making of an object like those found in the settlement.

The individual buried in grave N 17 is determined to be a male, about 25-30 years old. The grave has no inventory, but after its skeletal position and location near the graves N 12 and 14 is assumed that it is synchronous to them. Fragments from his skull present a defect located on the left parietal on the lambdoid suture. The corresponding fragment of the occipital bone is missing, but the defect can be reconstructed as a circular to oval opening on the lambdoid suture; it is clearly distinct from an opening left from a lost *incae* bone or a rare form of an unfused fontanel region by its even walls and spots of exposed diplöe layer. The hole has oblique walls with a reconstructed diameter of 18 mm at its widest and 6 mm at the narrowest outlines. In this case the diplöe layer appears exposed, even though with a slightly smoothed surface. A secondary deposition of lime on the surface of the defect combined with difficulties in its cleaning and the fragmentary state of the find obstruct its interpretation as traces of manipulations similar to those observed in grave N 14, performed after death.

It is also possible that the defect, found on the skull from grave N 17, can be interpreted as another case from the necropolis similar to the one observed on the skull from grave N 1. This complex presents a distinct funeral ritual compared to previously discussed ones. Skeleton position, which, presents a body laid on the back with legs flexed in the knees) and materials-thirteen mushroom-shaped objects, possibly parts of a necklace, and a red ochre piece alienate it to the group of the Late Eneolithic graves. With a nearby located grave N 2 (with same skeleton position and red ochre and a fragment of a bone “flute”) both complexes present characteristics of a population migrating from the North Black Sea steppes at the end of the fifth and the beginning of the fourth millennium BC<sup>8</sup>. Chronologically, these graves could be contemporaneous with the burned layer of the settlement, where several pottery fragments made from clay tempered with crushed clam shells were found, of the so-called Type C pottery. Such pottery has been found at other settlements of the Kodjadermen-Gumelnița-Karanovo VI culture as well<sup>9</sup>. Its presence is evidence of population from the North

<sup>8</sup> GEORGIEVA 2012.

<sup>9</sup> GEORGIEVA 2014, p. 223.

Black Sea steppes penetrating the region. Dating of these two graves could also be expanded in the Transition Period to the Early Bronze Age. The skull from the buried in grave N 1 (male about 30-35 years old) shows traces of intentional manipulations of the kind which many authors place in direct or indirect connection with roundel extraction. The manipulation was performed during the lifetime of the individual and was well survived. It left an opening with oblique walls and dimensions of 32x37.6 mm from the outer table and 16.5x18.4 mm from the inner. The walls of the opening are well covered with new callus bone formation. While this find has no direct relation to the skull bone artifacts in the settlement, it presents another case of intentional manipulation of the skull.

Another find, though unclear, of possible intentional manipulation on skull bones is presented by the skull of the individual from grave N 9, a female, 18-20 to 25 years old. Here is registered a depression on the right parietal at about the middle of the sagittal suture. It presents a circular form, diameters of 19.5 mm and 23 mm, and an uneven surface of the bottom. In the light of the described finds from the necropolis this defect could be regarded as the outcome of either an incomplete trepanation performed to obtain a perforation, but which for some reasons remained unfinished, or an intentional manipulation which resulted in removing only the scalp layer and partially the outer table of the skull bone. A clear defect from incomplete trepanation is found on the Roundel-A from frontal bone (*Fig. 2: 1, 3 - detail*). In both cases the defects are quite symmetrically situated on the sagittal plane of the skull, which leads to an interpretation of intentional manipulation or a so-called incomplete trepanation, performed during the lifetime of the individual. It should be mentioned that, according to some research, similar marks could have also been caused by accidental trauma. A similar defect on a skull from the Eneolithic necropolis with contemporaneous dating near Omurtag has received such an interpretation by its researchers<sup>10</sup> (*Fig. 8*).

Both skulls from graves N 12 and N 14 indicate the possibility of practices performed on dead individuals for the purpose of extracting bone fragments which may have been used to make objects like the found roundels. It should be noted here that these two skulls present different practices in postmortal manipulation. In the case of grave N 14, it was performed a longer time after death on skeletal remains and the obtained fragments were given a secondary burial in a nearby pit. In the case of grave N 12, the manipulation was done on the body of an individual who had recently died and, even though small fragments from the skull are missing (explained by taphonomic changes), there is no reasonable evidence that fragments were intentionally removed during the cutting of the skull. The manipulation on the skull from grave N 1 could have led to extraction of bone fragments, but according to the reconstructed technique they would have been tiny flakes, not resembling the human bone artefacts found in the settlement. Similarly, even if the defect from grave N 9 is interpreted as an incomplete trepanation, it could not have resulted in obtaining of a bone fragment (in the case of scalping the place and a cauterization technique), or again, it could have

---

<sup>10</sup> CHOLAKOV, YORDANOV 1994, p. 13.

only resulted in small bone flakes. The place of the finding from grave N 17 in this system remains unclear. It could be a result of a manipulation such as the one, which produced the perforations of the roundels.

Skull roundels such as those found at the settlement of Kozareva Mogila are known from different periods and cultures, the earliest ones coming from the Epipaleolithic period and others known from the Neolithic, the Eneolithic, the Bronze Age, and the Iron Age. Discussion of these artifacts in anthropological literature began in the nineteenth century and is held in modern literature<sup>11</sup>. Most of them have nearly circular shapes, but are reported and included to this group of artifacts, mostly after the material for their preparation, also triangular, trapezoid, or sickle-shaped, with one or more perforations. Discussion on these artifacts in anthropological literature began in the nineteenth century, when the terms “skull roundels”, after the most uniform typology of most of them and “skull amulets”, as in all human cultures the remains of the dead are regarded with high respect as a possible means of connecting with the deceased, were introduced<sup>12</sup>. And later Gérard Cordier have produced comparatively detailed lists of most of the known finds from Europe and an overview of proposed interpretations<sup>13</sup>. One or more such amulets have been discovered at each of a number of sites. Most originate from burial contexts, found both in graves with inhumations as well as in burials with cremation as the burial ritual, but some finds come from settlements. Cordier points out that reliable evidence is not available for all amulets described in the literature that they were made from human skull bones, as among those declared to be skull roundels there are also some made from tortoise shells<sup>14</sup>. There are similar finds from North Africa, Asia, and North America. With regard to interpretation, it can be said that all authors agree that these are objects believed to have had magical powers, originating in the spirit of the dead. Some authors assume that these objects could have been made from the skulls of defeated enemies, while others – that they were made from the skulls of respected ancestors<sup>15</sup>. Skull roundels are also considered as related to trepanations (whether survived or with lethal outcomes) performed for medical purposes. It has been proposed that amulets made from such skulls served as protection against the same conditions, which provoked trepanation. Preserving such objects for similar causes is documented in the archives of the Roman-Kaiser Academy from 1759-1767<sup>16</sup>. In direct connection to trepanation, based on modern examples of the handling of surgically removed objects, a theory has also been proposed that pieces or roundels from survived trepanations were preserved and placed in burials alongside the person from whom they originated<sup>17</sup>. This theory is not confirmed by the archaeological contexts of discovery of roundels, because most such

---

<sup>11</sup> BERTILLON 1875; BROCA 1876; ANDA 1951; CORDIER 2005.

<sup>12</sup> BERTILLON 1875; BROCA 1876; FLETCHER 1882; CLOWER, FINGER 2001.

<sup>13</sup> ANDA 1951; CORDIER 2005.

<sup>14</sup> CORDIER 2005.

<sup>15</sup> CORDIER 2005.

<sup>16</sup> MEDNIKOVA 2004, p. 148.

<sup>17</sup> ANDA 1951, p. 254.

objects are found in graves containing intact skulls with no traces of trepanation. In one reported relatively late case from Serdica of a medical intervention with a lethal outcome, the piece removed during the trepanation was placed back, most likely at the end of the operation itself<sup>18</sup>.

From Bulgaria is published one more similar artifact with close dating – from Rakla, a village in the Provadia district near Varna, located north of the Balkan Mountains and also near the Black Sea coast. Its shape is nearly circular, and its diameters measure 89 and 85 mm with a central perforation 5.8 mm wide<sup>19</sup>. This roundel was made from the right parietal bone preserving traces of the sagittal suture, like two of the roundels from Kozareva Mogila. Objects of similar shape and varying dimensions made from animal bones have been found in a settlement context both at Kozareva Mogila and at Russe<sup>20</sup>. One of these objects (inventory N 555 at the Russe Regional Historical Museum), with a diameter of 77.6 mm and a perforation at its approximate center (diameter 8.4 mm), shows scratches similar to some of the roundels from Kozareva Mogila. By their shapes and by analogy to similar tools documented ethnographically, the objects from Russe are supposed to have been used as flywheels and spindle stoppers.

In the latter site (Russe) is uncovered also the necropolis, which had developed on abandoned parts of the dwelling layers<sup>21</sup> with close chronological position to the layers, which provided roundels in Kozareva mogila. 75 graves are uncovered<sup>22</sup>, providing anthropological material, the latter is studied from P. Boev<sup>23</sup>. Materials from singular graves, studied in previous excavations and additionally excavated complexes remains anthropologically unidentified<sup>24</sup>. The anthropological investigations held on remains of buried revealed 11 skulls with defects, defined as post-mortal trepanations<sup>25</sup>. It was supposed, that they aimed obtaining of a roundel. The defects are found on the frontal and parietal bones of male and female individuals and adolescents, in most cases more than one, in individual from grave N 7 (female, at about 20-22 years at death) reaching four, in those from N 27 (female, 22-25 years) and 44 (female, 18-20 years), described as multiple. The form of the defects in most cases is described as oval. The publication<sup>26</sup> describes one case of T formed (from grave N 13, child at about 10 years) and one square-formed (from grave N 14, child, 7 years) openings and one case of small pierced perforation (from grave N 21, male, 22-25 years). In two skulls were recognized different defects – one, determined as a survived lesion, combined with trepanation opening, situated

---

<sup>18</sup> BOEV 1961.

<sup>19</sup> BOEV 1959, p. 207.

<sup>20</sup> GEORGIEV, ANGELOV 1952, p. 137, fig. 110; 1957.

<sup>21</sup> GEORGIEV, ANGELOV 1952, 1957.

<sup>22</sup> GEORGIEV, ANGELOV 1952, 1957.

<sup>23</sup> BOEV 1972, pp. 50-61.

<sup>24</sup> CHERNAKOV 1996.

<sup>25</sup> BOEV 1972, pp. 50-61.

<sup>26</sup> BOEV 1972, pp. 50-61.

to it (on skull from grave N 17, female, 25-30 years), and in one skull are found two pits, interpreted as unfinished trepanations, made post mortally, as the majority, characteristic for the series, combined with two trepanation openings (from grave N 8, female, 20-25 years). Two skulls, exposed in the exhibition of the Museum to the Institute of Experimental Morphology, Pathology and Anthropology of the Bulgarian Academy of Sciences show one oval opening each. One of these skulls, of a young adult male, was available for reexamination from the author. The opening has diameters of 24.2 x 17 mm, or rather small in comparing with the roundels from Kozareva Mogila. The oval lesion on the reexamined skull shows smaller diameter from outer table and bigger from the inner one with irregular outline, pointing to separated scales of splinters at place. The spongy bone on the place of the opening is nearly completely covered by a thin bone layer pointing to some time of survival of the defect. As an interpretation in this case appears a trepanation, carried out on place of a blunt trauma which aimed splinters extraction, survived for some time from the individual. If the interpretation of the remaining described openings remains, their form points to extraction of roundel with smaller dimensions and different form compared to those found in Kozareva Mogila. The other skull, exposed in the Museum of the Institute of Experimental Morphology, Pathology and Anthropology of the Bulgarian Academy of Sciences, which was restricted to reexamination from the authorities of the institute, except the oval opening exhibits a cut, running parallelly to the sagittal suture, in a very similar way to the one, which produced the Artifact F. Description of the pierced perforation on the skull from grave N 21 of necropolis of Russe fits to the one, found on the skull from grave N 14 in the necropolis of the settlement of Kozareva Mogila. The finding from grave N 21, Russe lacks of image in publication being unavailable for reexamination.

The analogue that is closest territorially and chronologically to the find of a bigger skull vault fragment somewhat resembling a bowl, Artifact-F, is a find from Ostrovul Corbului, from the region of the Krivodol-Salkuta culture in Romania. It does not appear in an in-situ context, but probably belongs to the Eneolithic<sup>27</sup>. The Romanian researchers refer to a similar find, a calotte fragment (roughly comprising parts of both parietals and occipital squama) with clear traces of use, found in a settlement context, in a much later and distant complex from a Roman castle near Welheim, Germany (second half of the second century AD)<sup>28</sup>. Considering other finds in the same building where it was found, these authors have proposed a profane purpose of the object<sup>29</sup>. Like the finds from Ostrovul Corbului and Kosareva Mogila, the German one indicates a male sex and a young adult age of the individual, about 25-30 years at death<sup>30</sup>. The skull cap has cribrotic changes on its outer surface, indicating a pathological condition. Other human bone artifacts from north of Danube are known also from the Late Eneolithic settlement near Pietrele, approximately cotemporaneous to the settlement

<sup>27</sup> MIU *ET AL.* 2012, pp. 238-239, figg. 11-13; COMŞA 2008.

<sup>28</sup> WAHL, PLANK 1989, p. 383.

<sup>29</sup> WAHL, PLANK 1989, p. 384.

<sup>30</sup> WAHL, PLANK 1989, p. 383.



at Kozareva Mogila. There are at least five such objects, used as tools<sup>31</sup>. They have the characteristic features of animal bone tools, both in their making and in their traces of use. The places of breakage present evidence that these objects were made from “fresh” bone, shortly after the death of the individual, using fragments of robust long limb bones (mostly femurs), possibly from adult individuals or at least juveniles. Some of these present traces, interpreted as defects from dog’s or other canine teeth. After these evidences it is supposed use of human bones by incident and involuntary aimed in tool preparation. In the cultural layers of the same settlement are found fragments of unelaborated human bones, including skulls<sup>32</sup>. Some of these fragments also preserved traces of canine bites<sup>33</sup>. Another example from Balkans (West Balkans) of a human bone artifact was reported from the necropolis near Mokrin, in an Early Bronze Age complex. It is a human first rib perforated on its sternal end and possibly used as a pendant in a necklace, found in grave N 180 of a female with a trepanned skull, post- or perimortem<sup>34</sup>.

Finds of skull fragments from North America and Tibet are interesting from the point of view of determining the purpose of these artifacts. The North American roundels are constituent parts of rattles. These are constructed from two opposing roundels each, connected by a string through the holes, with their convex sides touching and their concave sides covered by pieces of leather, as ones seen in Tibet. There are small stones inside the hollow spaces, formed in this way, that rattle, when the object is shaken. Finds from the necropolis at the Pinson Mounds site, Tennessee, Middle Woodland period (between 200 BC and AD 400) are an interesting example. At the knees of Burial 5 were two engraved rattles, fashioned from human parietals<sup>35</sup>. A number of small, yellow quartzite river pebbles were found inside the rattles. Only one of each pair of parietals is engraved and, interestingly, only the engraved pieces are well preserved. The motifs on the rattles are highly stylized and are similar to the design concepts seen on ceramics. A similar engraved find is known from a late fifteenth or early sixteenth century Iroquoian site in southwestern Ontario<sup>36</sup>. It has six perforated holes, located near and around the edge. It is also interpreted as a part of a rattle. Its convex surface has an ornament which resembles a star and a human figure without a head. The image is connected with the described practice of warriors from this region taking away their enemies heads after killing them. This is the reason for supposing that the image of a headless person was carved onto human bone, perhaps even taken from the skull of the victim of the rattle owner himself. Analogous artifacts, but made from tortoise shells, are also found in graves from these regions, most often in burials of women and children<sup>37</sup>. The ethnographic evidence about the

<sup>31</sup> HANSEN *ET AL.* 2008, p. 92, Abb.90.

<sup>32</sup> HANSEN *ET AL.* 2007, pp. 107-108; 2010, pp. 79-90.

<sup>33</sup> HANSEN *ET AL.* 2009, p. 19.

<sup>34</sup> MIKIĆ 1998, p. 147; STEFANOVICH 2006.

<sup>35</sup> MAINFORT *ET AL.* 1985, p. 57.

<sup>36</sup> WILLIAMSON, VEILLEUX 2005, p. 3, fig. 1.

<sup>37</sup> RODNING 2011.

use of these objects points to their function as rattles in dances both in festivals and magic rituals, with such use continuing up to the present.

Among European finds of human bone fragments, engravings are visible only in one case: runes on a fragment from Ribe, Denmark. The fragment has an irregular shape, most probably obtained unintentionally when breaking it off the skull, and by the uneven edges visible on the published photograph this happened after a high degree of decomposition of the collagen in the bone, or some time after death, in a state of “dry” bone. The fragment originates from the Viking period, i.e. rather late compared to the rest of the known European roundels, and the only feature which connects it to them is the perforation in the approximate center, supposed to be a hole for suspension. The runes are engraved on the outer table of the skull bone, or the artifact’s convex side, like the discussed objects from the New World<sup>38</sup>. As a whole, engraving on this object can’t help in interpretation about the use of the prehistoric roundels from Kozareva mogila.

As mentioned above such materials appear in Tibet, as a drum – damaru from two round skull roundels, as described. These drums are used in meditation and other rituals which characterize one special element of Tantric Buddhism, the Tibetan Chod practice. Chod is believed to have originated from the Bon religion in Tibet. In the Chod rituals, practitioners make use of a kangling or thigh bone trumpet, a bell, and a damaru or skull cap drum. Damaru objects made from other materials such as wood have also been found, in many cases with ornamentation consisting of stylized skulls. Such instruments are documented in archives to have been used in burial rituals as a means to direct the soul of the deceased. For craniums, the greatest tantric power is believed to come from the skull of a murder or execution victim; those dying of violent death or illness also meant to possess power, but not as strong. Skulls of children born out of wedlock or of incest, especially, are considered also to contain much potency. It is assumed that the use of these objects aims, on one hand, to acquire the powers of the soul of the deceased from whose bones they are made, and on the other hand to emphasize to the living the idea of mortality in order to encourage spiritual improvement<sup>39</sup>. The same cultural circle also contains artifacts from human bones that are containers for different substances with a healing-purifying function, both corporal and spiritual, used in tantric practice, as the one from which from the side resembles the skull vault fragment from Kozareva Mogila. It is to an impressive degree that North American and Tibetan rattles and drums made from skull parts are similar in shape and dimensions to the ones found at Kozareva Mogila. It is possible that this similarity was functional. It has to be kept in mind, however, that the roundels in Kozareva Mogila were not found in pairs, even though two of the finds from one of the buildings were located comparatively close to each other. It is also impressive that these objects are found, and not in small numbers at that, in two different buildings where pottery was made, rather than in a building which could be identified in some way as a shrine or a temple, or at least as the dwelling of an individual whose social function is related to performing magic

<sup>38</sup> BENNIKE 2003, p. 98, fig. 1.

<sup>39</sup> COSTER 2010, pp. 13-15.

rituals. Besides the artifacts, connected to pottery-making, these buildings also yield other finds: bone figurines, processed astragaluses, bone awls and arrowheads, flint tools, etc. that are not directly related to pottery-making. It is difficult to determine whether the buildings were also used as dwellings, but that is quite possible. It is also possible that skull roundels were indirectly related to pottery-making, e.g. with some belief in obtaining protection during the process or to transfer potencies of some kind to the prepared vessel. A violin-shaped figurine was found in a vessel together with stone tools and other bone and flint objects<sup>40</sup>. A bone idol was also found in one of the vessels from the potter's kiln at Peklyuk<sup>41</sup>. The presence of objects with an apotropaic or another magic function in pottery-making centers is completely plausible.

Written sources for use of human skulls in a non-burial context in European and West Asian territories, connected to European South-east geographically and historically are known, nevertheless they are scarce and originate from a much later period in relation to finds in Kozareva Mogila. Such appear in Herodotus, who describes a practice of the Scythians<sup>42</sup> – scalping of defeated enemies or even relatives in arguments for leading positions and making of drinking vessels from the skulls of the more prominent ones among them. As a technique is described a cutting of the skull at the line of the eyebrows, which strongly resembles the skull vault fragment and the two objects made from frontal bones, Roundel-A and B, from Kozareva Mogila. Researchers place this practice during and before the fifth century BC<sup>43</sup>. Later a similar practice is recorded for the Goths (according to the *Nibelungenlied*, the Song of the Nibelungs) and the Huns and, during the 9th-11th centuries in an act of a medieval Bulgarian ruler – khan Krum after victory over the roman emperor Nicephorus I Genik and by the Pechenegs in two historical sources (Theophanus and the medieval Russian *Primary Chronicle* (“*Повесть временных лет*”; I, p. 53)<sup>44</sup>. Correlating of all circumstantial evidences, which could help in reconstruction of actions in which the roundels have been involved it could be also noted, that in their typological features, after setting aside the material, used for their preparation, they resemble objects interpreted in some cases as flywheels and spindle stoppers, as these found in Russe. It could be that the skull roundels were used in an activity which imitated work with a spindle in a magic practice or ritual, imitating the work of Moirai in ancient Greek myth. Again, after their typological features they could have been worn on a necklace. In this case the central position of the perforation makes them not very practical for wearing as pendants, but there remains the possibility of a more special way of tying. The same considerations would apply with regards to the possibility of sewing them on clothes.

The frontal bone roundel with an oval defect on the ectocranial surface, located between the circular perforation and the rim of the object in the direction of the

<sup>40</sup> GEORGIEVA 2014, p. 228.

<sup>41</sup> PETKOV 1964.

<sup>42</sup> HDT 4.64; 4.65.

<sup>43</sup> VENEDIKOV 1987, p. 158.

<sup>44</sup> BESHEVLIEV 1981, p. 89; VENEDIKOV 1987, pp. 158-159.

superior orbital margin, is of special interest. This scar is a mark of survived bone trauma during the lifetime of the individual, with two possibilities for its causes. On one hand, it has been noted that similar defects remain after cuts with glancing directions, documented in a sample from a mass grave after a battle<sup>45</sup>. On the other hand, the strictly frontal symmetrical placement of the defect on Roundel-A (on the frontal bone, at the approximate center of the forehead) and the cultural context of close finds of trepanations lead to an interpretation of the defect as resulting from a planned survived manipulation, i.e. an incomplete trepanation. This process removed the outer table of the bone and partially the underlying spongy bone, by cutting or cauterization, or by both of these manipulations consecutively, without perforation of the bone, the inner table remaining undisturbed. In regard of interrelations between operations, held on the head of the living individual aiming medical treatment and such actions held on living/dead individual aiming influence on the spiritual essence of the individual or construction of ways of contact with the latter this find can be regarded as a result of strong connection between these practices. Similar artifacts, made from parts of human skulls as well as skulls with survived or post mortem manipulations disturbing bone integrity are often discussed together in the literature, as parts of the same set of problems, largely related to each other. It is assumed that every skull intervention leads to acquiring practical experience and knowledge about bone treatment techniques in cases of skull trauma or other conditions. Skull fragments separated during such manipulations (medicinal or ceremonial) are supposed to have been kept by the survivor of the intervention or by other persons and used for healing or other magic purposes.

### *Conclusions*

In all populations, from different time periods, where are registered manipulations on skulls of dead individuals, and preservation of bone fragments in non burial context remains the question of purpose of these artifacts and people from which they have been obtained. On roundels from Kozareva are found some traces of deviation of normal anatomical appearance. It is possible that the artifacts were prepared from skulls of individuals who have had some health problems or specific psychic condition, which, from one side could have been treated or used in further treatment of health problems shown from other member of the human group. At the other hand, such psychic deviations could have been regarded as expression of supernatural forces of contact between the individual, who possessed them and surrounding natural and spiritual-cultural environment. In this direction of interpretation the preserved bone piece could have played role of "*pars pro toto*" preserving the abilities and forces, both physical and psychic, of the individual from whom was extracted with eventual aim of usage of these individual characteristics in the further life of the living people.

---

<sup>45</sup> BENNIKE 2003, pp. 102-103, fig. 7.

It seems, that a horizon of late Eneolithic, documented on Kozareva Mogila, Russe, Ostrovul Corbului with finds of artifacts, prepared from human bones, especially skulls, points to a close processes in development of specific spiritual practices in which the connection between living and dead played an important role.

PETIA GEORGIEVA

University of Sofia "St. Climent Ohridski"  
petyageorg@gmail.com

VICTORIA RUSSEVA

Institute of Experimental Morphology, Pathology and Anthropology with Museum, Bulgarian  
Academy of Sciences  
victoria\_russeva@yahoo.com

#### BIBLIOGRAFIA

- ALEKSEEV, DEBETS 1964: V. ALEKSEEV, G. DEBETS, *Kraniometria, metodika antropologicheskiih issledovanii* (trad. *Craniometry, Methods of Anthropological Studies*), Moscow 1964.
- ANDA 1951: T. ANDA, "Recherches archéologiques sur la pratique médicale des hongrois à l'époque de la conquête du pays. Treépanation au ciseau et au foret", in *Acta Archaeologica* 1, f. 34, Budapest 1951, pp. 256-316.
- BENNIKE 2003: P. BENNIKE, "Ancient Trepanations and Differential Diagnoses: A Re-evaluation of Skeletal Remains from Denmark", in R. ARNOT, S. FINGER (eds.), *Trepanation, Discovery, History, Theory*, Lisse 2003.
- BESHEVLIEV 1981: V. BESHEVLIEV, *Parvobulgarite. Bit I kultura* (trad. *Protobulgarians. Customs and culture*), Sofia 1981.
- BOEV 1959: P. BOEV, "Varhu istoricheskite trepanazii" (trad. "On the Historical Trepanations"), in *Izvestia na Instituta po Morfologia*, BAS 3, pp. 197-231.
- BOEV 1961: P. BOEV, "Trepaniran cherep ot Sofia" (trad. "Trepanned skull from Sofia"), in *Arheologia* 4, 1961, pp. 70-72.
- BOEV 1972: P. BOEV. *Die Rassentypen der Balkanhalbinsel und der Ostgäischen Inselwert und deren Bedeutung für die Herkunft ihrer Bevölkerung*, Sofia 1972.
- BROCA 1876: P. BROCA, "Sur les trépanations préhistoriques (avec importante discussion: Lunier, Magitot, Mortillet, Leguay)", in *Bulletins et mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, 2e série, 11, 1876, pp. 236-251.
- CHOLAKOV, YORDANOV 1994: S. CHOLAKOV, Y. YORDANOV, "A Paleoanthropological Data about the Chalcolithic Population from the Area of the Town of Omurtag", in *Helis* III, 1994, pp. 9-27.
- COMȘA 2008: A. COMȘA, *Trephination on the Territory of Romania, Cetatea de Scaun*, Targovishte 2008.
- CORDIER 2005: G. CORDIER, "Rondelles crâniennes. Une enquête bibliographique", in *Bulletin de la Société préhistorique française* 102, 2, 2005, pp. 361-369 <[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/bspf\\_0249-7638\\_2005\\_num\\_102\\_2\\_13113](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/bspf_0249-7638_2005_num_102_2_13113)>.
- COSTER 2010: K. COSTER. "Tibetan Tantric Buddhism: Envisioning Death", in *Independent Study Project (ISP) Collection, Paper 917* <[http://digitalcollections.sit.edu/isp\\_collection/917](http://digitalcollections.sit.edu/isp_collection/917)>.
- FLETCHER 1882: R. FLETCHER, *On Prehistoric Trephining and Cranial Amulets*, Contributions to North American Ethnology Vol. V, Washington 1882.
- GEORGIEV, ANGELOV 1952: G. GEORGIEV, N. ANGELOV, "Razkopki na selishtnata mogila do Russe prez 1948-1949 godina (Excavations on the Tell near Russe)", in *Izvestia na Arheologicheskia Institut* XIII, pp. 119-194.

- GEORGIEV, ANGELOV 1957: G. GEORGIEV, N. ANGELOV, "Razkopki na selishtnata mogila do Russe prez 1950-1953 година (Excavations on the Tell near Russe)", in *Izvestia na Arheologicheskia Institut XXI*, 1957, pp. 41-127.
- GEORGIEVA 2003: P. GEORGIEVA, "Za kraia na eneolita l Zapadnoto Chernomorie (On the End of the Eneolithic in the West Dobrudzha)", in *Dobrudzha* 21, 2003, pp. 214-238.
- GEORGIEVA 2010: P. GEORGIEVA, "Keramichna rabotilnitsa ot Kozareva mogila – vazmozhnosti za interpretazia (The Ceramic Workshop from Kozareva mogila)", in *Studia Arhaeologica Universitatis Serdicensis, Suppl. V*, Stephanos Archaeologicos in honorem Professoris Stephae Angelova, Sofia 2010, pp. 25-39.
- GEORGIEVA 2014: P. GEORGIEVA, "Kosteni antropomorfni figurki ot Kozareva mogila (Bone Antropomorphic Figurines from Kozareva Mogila)", in *Godishnik na Nazionalnia Arheologicheski Muzei*, 12, BAS, pp. 225-232.
- GEORGIEVA ET AL. 2013: P. GEORGIEVA, M. POPOVA, V. DANOV, "Arheologicheski razkopki na selishtnata mogila i nekropol v m. Kozareva mogila do gr. Kableskovo, obshtina Pomorie, oblast Burgas", in *AOR za 2012*, Sofia 2013, pp. 80-82.
- GEORGIEVA ET AL. 2014: P. GEORGIEVA, M. POPOVA, V. DANOV, "Kozareva mogila – selishtna mogila i nekropol", in *AOR za 2013*, Sofia 2014, pp. 92-94.
- GEORGIEVA 1998: P. GEORGIEVA, "Early Eneolithic Pottery from a Burnt Dwelling - Kozareva Mogila, a Tell near Kableskovo", in M. STEFANOVICH, H. TODOROVA, H. HAUPTMANN (ed.), *James Harvey Gaul in Memoriam*, Sofia 1998, pp. 153-160.
- GEORGIEVA 2012: P. GEORGIEVA, "A Newly Discovered Necropolis in the Southern Part of the West Black Sea Coast", in *Issues of Cultural Interpretation, Pontica*, XLV, Constanța 2012, pp. 395-404.
- GEORGIEVA 2014: P. GEORGIEVA, "Opportunities for Tracing Influences of the Balkans on Anatolia during the End of the Fifth and the Beginning of the Fourth Millennium BC", in *Bulgarian e-Journal of Archaeology* 4, 2014, pp. 217-236 <<http://be-ja.org>>.
- HANSEN ET AL. 2007: S. HANSEN, M. TODERAS, A. REINGRUBER, I. GATSOV, C. GEORGESCU, J. GORSDFORF, T. HOPPE, P. NEDELICHEVA, M. PRANGE, J. WAHL, J. WUNDERLICH, P. ZIDAROV, Pietrele, "Măgura Gorgana. Ergebnisse der Ausgrabungen im Sommer 2006", in *Eurasia Antiqua* 13, 2007, pp. 43-112.
- HANSEN ET AL. 2008: S. HANSEN, M. TODERAS, A. REINGRUBER, I. GATSOV, F. KLIMSCHA, P. NEDELICHEVA, R. NEEF, M. PRANGE, T. D. PRICE, J. WAHL, B. WENINGER, H. WROBEL, J. WUNDERLICH, P. ZIDAROV, "Der kupferzeitliche Siedlungshügel Măgura Gorgana bei Pietrele in der Walachei. Ergebnisse der Ausgrabungen im Sommer 2007", in *Eurasia Antiqua* 14, 2008, pp. 19-100.
- HANSEN ET AL. 2009: S. HANSEN, M. TODERAS, A. REINGRUBER, N. BECKER, I. GATSOV, M. KAY, P. NEDELICHEVA, M. PRANGE, A. ROPKE, J. WUNDERLICH, "Pietrele: Der kupferzeitliche Siedlungshügel "Măgura Gorgana" und sein Umfeld. Bericht über die Ausgrabungen und geomorphologischen Untersuchungen im Sommer 2008", in *Eurasia Antiqua* 15, 2009, pp. 15-66.
- HANSEN ET AL. 2010: S. HANSEN, M. TODERAS, A. REINGRUBER, I. GATSOV, M. KAY, P. NEDELICHEVA, D. NOWACKI, A. ROPKE, J. WAHL, J. WUNDERLICH, "Pietrele, Măgura Gorgana" Bericht über die Ausgrabungen und geomorphologischen Untersuchungen im Sommer 2009", in *Eurasia Antiqua* 16, 2010, pp. 43-96.
- MEDNIKOVA 2004: M. MEDNIKOVA, *Trepanazii v drevnem mire I kult golovi (Trepanation in the Anthic World and Cult to the Head)*, Moscow 2004, p. 208.
- MIKIĆ 1998: J. MIKIĆ, "Über urgeschichtliche Trepanationen im Gebiet von Adria bis zum Schwitzen Meer, Ein antropologischer Überblick", in *Praehistorische Zeitschrift* 73, 2, 1998, pp. 145-150.
- MIU ET AL. 2012: G. MIU, D. BOTEZATU, A. COMȘA, G. EL SUSI, *Ostrovul Corbului între km 911-912. Analiză antropologică și arheozoologică*, București 2012, p. 285.
- PETKOV 1964: H. PETKOV, "Grancharska pesht ot eneolitnoto selishte pri s. Galabovtsi, Sofiiski okrag" (trad. "Pottery Kiln from the Eneolithic Settlement Near Vilage of Galabovtsi, Sofia District"), in *Arheologia* 1, pp. 48-60.

- RODNING 2011: C. RODNING, "Mortuary practices, gender ideology, and the Cherokee town at the Coweeta Creek site", in *Journal of Anthropological Archaeology* 30, 2011, pp. 145-173.
- STEFANOVICH 2006: S. STEFANOVICH, "Liudsko rebro kao pribezak na nekropoli ranog bronzanog doba u Mokrinu" (trad. "Human Rib as a Pendant from the necropolis from the early Bronze age at Mokrin"), in *Journal of the Serbian Archaeological Society* 22, pp. 243-251.
- VENEDIKOV 1987: I. VENEDIKOV, *Zlatniat stožer na prabalgariite* (trad. *The Golden Pillar of Protobulgarians*), Nauka I izkustve, Sofia 1987.
- WAHL 1984: J. WAHL, D. PLANK, "Ein Menschliches Kalottenbruchstück als Schöpf- oder Grabgerät", in *Fundberichte aus Baden-Württemberg*, Band 14, Stuttgart 1984, pp. 373-385.
- WALRATH ET AL. 2004: D. WALRATH, P. TURNER, J. BRUZEK, "Reliability Test of the Visual Assessment of Cranial Traits for Sex Determination", in *American Journal of Physical Anthropology* 125, 2004, pp. 132-137.
- WILLIAMSON, VEILLEUX 2005: R. WILLIAMSON, A. VEILLEUX, "A Review of Northern Iroquoian Decorated Bone and Antler Artifacts: A Search for Meaning.", in *Ontario Archaeology* 79/80, 2005, pp. 3-37.

## DISCUSSIONI ONLINE

MASSIMILIANO A. POLICETTI: I'm not so sure regarding this reference to chod, vajrayana ritual in which kapala/todpa are not used in the "external liturgy" (mainly kanling, trumpets made by femurs, are here used and damaru as well, but in wood, due to the large size requested) but in the "inner liturgy", i.e. just visualized.

MASSIMILIANO A. POLICETTI: <http://www.himalayanart.org/search/set.cfm?setID=1598>

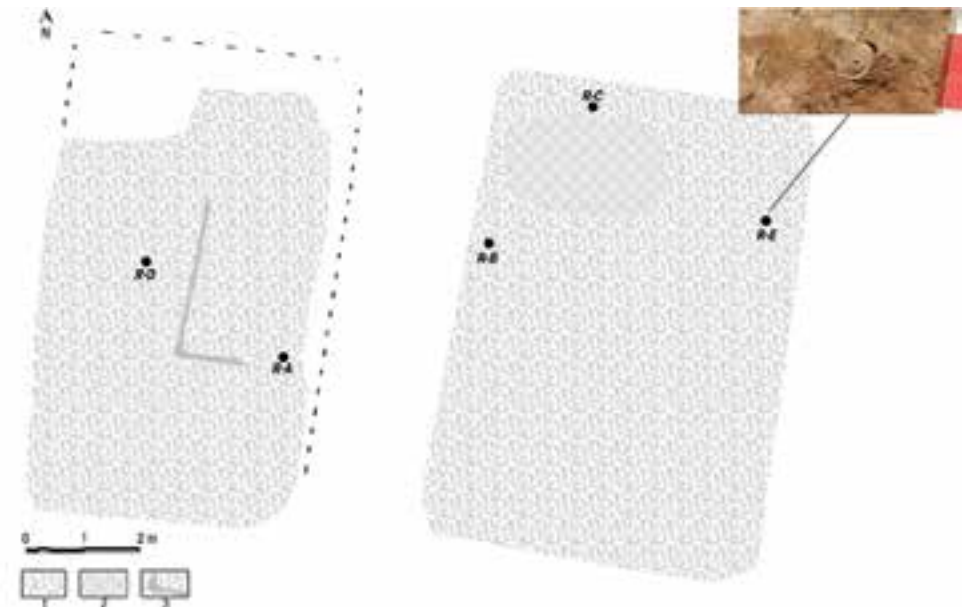


Fig. 1. Buildings with the locations of the roundels marked. 1- building outline; 2 - potter's kiln; 3 - inner wall. R-E – *in situ* picture of encovered Roundel – E.

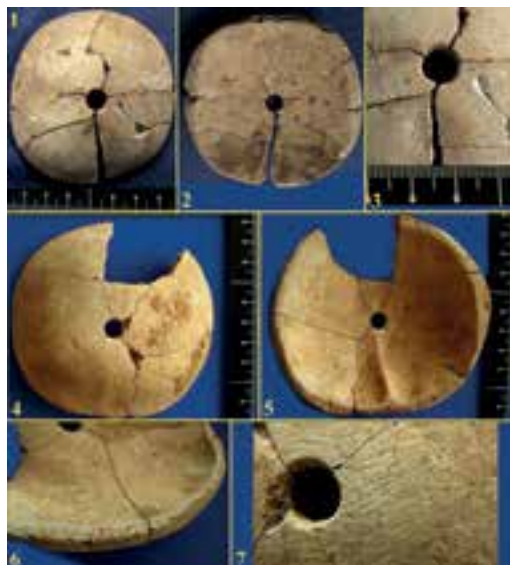


Fig. 2.1. Roundel A, view from the outer cranial table. 2.2. Roundel A, view from the inner cranial table. 2.3. Roundel A, detail, round defect. possible incomplete trepanation. 2.4. Roundel-B, view from the outer cranial table. 2.5. Roundel B, view from the inner cranial table. 2.6. Roundel B, shape of the edge, detail. 2.6. Roundel B, scratches on the outer surface (outer cranial Table)





Fig. 3.1. Roundel C, view from the outer cranial table. 3.2. Roundel C, view from the inner cranial table. 3.3. Roundel D, view from the outer cranial table. 3.4. Roundel D, view from the inner cranial table. 3.5. Roundel C, detail, scratches on the outer surface (outer cranial Table) and traces from the suture



Fig. 4.1. Roundel E, view from the outer cranial table. 4.2. Roundel E, view from the inner cranial table

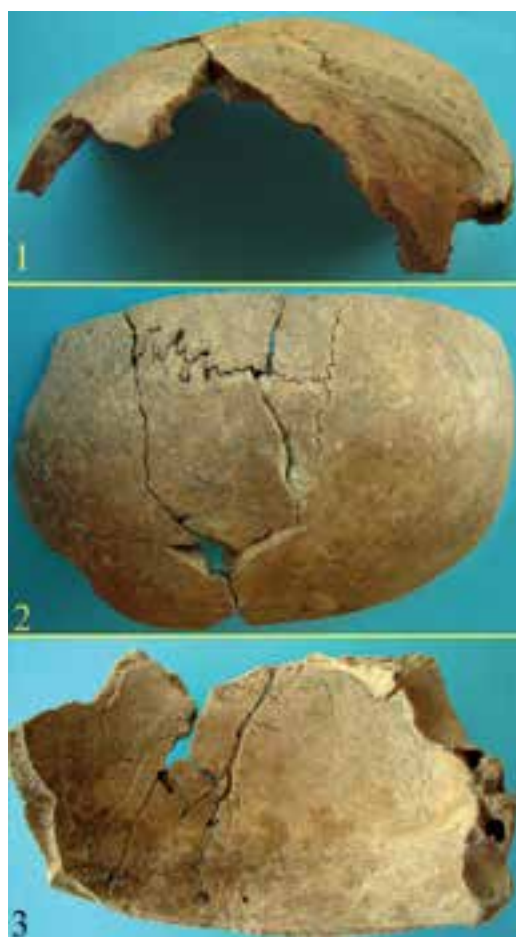


Fig. 5. Artifact-F, a fragment of a skull vault: 5.1. Right lateral view. 5.2. Vertical view. 5.3. View of the endocranial surface.

## DISCUSSIONE SESSIONE II

### MODERATORI

*CHRISTOPHER SMITH, MARIANO PAVANELLO*

### INTERVENTI DI

*CHRISTOPHER SMITH, MARIANO PAVANELLO,*

*MAURO PUDDU, VALENTINO NIZZO,*

*PAOLA NEGRI SCAFA, CHRIS FOWLER,*

*MIKE PARKER PEARSON, PIETRO SCARDUELLI,*

*LUCA BASILE, MAURO GERACI, JULIA SANDRA VIRSTA*





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

## DISCUSSIONE II SESSIONE

CHRISTOPHER SMITH [ITA-ENG]: Abbiamo ascoltato una serie di presentazioni che toccavano soggetti molto diversi, spaziando dal Neolitico alla contemporaneità in Brasile, con un campione molto ampio di pratiche funerarie. Penso che sia davvero molto interessante in questa sessione dedicata al “*life cycle*” e al rapporto tra corpi e oggetti osservare quanto sia importante il ciclo vitale o l’*agency* del corpo e delle sue parti. Se fossimo stati tutti medievisti ne avremmo certamente parlato ancora più a lungo; ma sembra che finalmente sia cresciuta l’attenzione e l’interesse su questi temi anche per le fasi più antiche. È molto interessante esaminare l’arco temporale nel quale le parti del corpo possono avere una *agency*. Mi sembra che abbiamo osservato qualcosa di fortemente localizzato o che può avere una diffusione maggiore, come, ad esempio, nel caso della misura in cui la frammentazione del corpo è inclusa nei meccanismi distributivi dell’identità di cui Chris [Fowler] ha parlato all’inizio. Ho trovato molto interessante in merito al rapporto tra identità individuali e sepolture il contributo sulle micro-identità della Sardegna<sup>1</sup>. Vi sono allo stesso tempo altri modi in cui le sepolture sembrano essere in grado di creare comunità più ampie e, un argomento meritevole di essere approfondito, potrebbe essere quello relativo al livello delle comunità costruite dalle sepolture sulle quali ci siamo soffermati. Infine, sono rimasto molto colpito dalle suggestioni sulla narrazione e i processi di mitizzazione toccati, anche metaforicamente, nel contributo sull’Albania<sup>2</sup> e trovo che questo approccio possa avere riscontri anche in altri casi. Quindi c’è molto materiale sul quale discutere e abbiamo tempo sufficiente per farlo. Passo la parola al professor Pavanello per alcune considerazioni.

MARIANO PAVANELLO: Grazie. Credo che il tema della sessione di stamattina sia molto adatto a un dialogo tra archeologi e antropologi. Il ciclo della vita sociale dei corpi e delle cose è effettivamente un tema intrigante per entrambi, che mette in gioco i nostri rispettivi interessi, linguaggi, registri e obiettivi scientifici. Le relazioni di stamattina sono state molto varie, molto differenziate tra loro, sia per quanto riguarda la componente antropologica che per quella archeologica; ma mi pare che forse un filo rosso si può rintracciare in tutti gli interventi che si sono succeduti: la morte è un fatto traumatico che fa esplodere la persona e che, soprattutto, lascia disperdere le sue componenti. Ogni società, ogni cultura ha delle idee particolari su quante e quali siano le componenti di una persona, che noi chiamiamo individuo: possono essere due, tre, quattro, molteplici. La morte rappresenta il momento in cui queste componenti esplodono; e quando avviene accade una cosa molto interessante perché, spesso, tutto ciò che succede intorno e dopo la morte di una persona può avere significati e obiettivi differenti. Questo è emerso con molta chiarezza dalle relazioni di stamattina. In particolare è stato sottolineato in modo molto chiaro come questa esplosione delle componenti di una persona prende o riprende corpo in una serie di oggetti – di *altri* oggetti – che vengono costruiti e che veicolano delle rappresentazioni che sono, tra l’altro, anche tra loro profondamente diverse. Sono queste rappresentazioni che veicolano il rapporto tra la società e il morto ma, dirò di più, tra la società *insieme* al morto, con la morte e, ovviamente, tutto quel complesso di sentimenti e di relazioni che partono dalla persona del morto e che coinvolgono gli altri membri della società. Naturalmente non basta una sessione per esaurire un tema così vasto, ma io spero che queste idee che sono state trasmesse stamattina possano trovare spazio nel dibattito.

CHRISTOPHER SMITH: Ci sono interventi o osservazioni sulle relazioni individuali o su temi più generali?

MAURO PUDDU: Una considerazione sull’intervento di Andréia [Martins]. Ho trovato interessante il fatto che si parlasse, forse, per la prima volta di morte a pochi secondi dal momento in cui questa avviene: la telecamera sulla tomba, i *social network* che ti coinvolgono in una esperienza del genere... Mi è sembrato un intervento particolarmente puntuale perché dal punto di vista archeologico, come ha spesso evidenziato ad esempio John Robb, ci consente di riflettere su come gli archeologi spesso si soffermino su quello che la comunità fa intorno alla morte, sui suoi ragionamenti ma che, in realtà, parlino della morte molto poco. Forse per la prima volta, anche nel caso dell’intervento [di

<sup>1</sup> Il riferimento è al contributo di M. Puddu [N.d.R.].

<sup>2</sup> Il riferimento è al contributo di M. Geraci [N.d.R.].

Geraci] sull'Albania, ho sentito parlare di morte in un modo estremamente tangibile. Volevo a questo proposito rivolgere una domanda al Andreia che al momento non sembra essere presente in sala.

PAOLA NEGRI SCAFA: Sono una storica orientalista del Vicino Oriente antico e non c'entro niente col vostro convegno dedicato al confronto tra antropologi e archeologi. In realtà non è vero, perché anche il Vicino Oriente antico affronta il problema della morte, e non soltanto con i grandi poemi tipo il Gilgamesh o la Discesa di Inanna agli Inferi. Quello che invece volevo sottoporre alla discussione, ispirato anche a quanto ho ascoltato in questi due giorni, sono alcuni aspetti delle letture: presenza-scomparsa (e qui mi rifaccio a quanto è stato detto ieri), il discorso del nome, il discorso del pasto rituale. Quest'ultimo è testimoniato da una documentazione estremamente umile e quotidiana, quale i testi amministrativi, i testamenti e i contratti, che evidenziano un modo di sentire la situazione molto vicino alle persone che la vivevano. Sebbene ciò avvenga attraverso due forme di mediazione, una culturale (quella dello scriba che redige il documento in cui viene trasmesso il testamento e che, dunque, formalizza il rituale in cui si parla della sepoltura e del pianto per il sepolto o, meglio, per la sepolta) e l'altra che prevede la mediazione di oggetti che tendono a "ri-rappresentare" il morto, in modo tale che diventi meno spaventoso se viene regolarmente sepolto, altrimenti nuoce alla comunità. Per cui, in questa esplosione del morto, in corpo ed *Etemmu* (che potrebbe essere l'anima ma anche qualcosa di più), l'anima ritorna a essere "positiva" solo se il corpo è regolarmente sepolto. Dopodiché l'anima – attraverso rituali svolti davanti alle lampade cultuali, con dei pasti rituali offerti su piccole tavole cultuali – ritorna a essere positiva e rientra nella famiglia; con l'evocazione del nome viene creata la via degli antenati. Propongo quindi di soffermare l'attenzione su oggetti come questi che nascono dal quotidiano e meritano una discussione in chiave antropologica che, forse, in futuro potrebbe essere utile a questa comunità.

CHRISTOPHER SMITH: Grazie. Altre osservazioni? Altre domande?

MAURO PUDDU [ENG]: Riprendendo quanto accennavo poco fa, voglio dire che ho trovato l'intervento [di Andréia Martins] piuttosto interessante, essendo uno dei pochi in cui abbiamo effettivamente sentito parlare della morte in modo tangibile. Volevo chiederti come ti sono sembrati gli altri interventi rispetto a ciò che hai presentato nel tuo. Si trattava infatti di qualcosa di molto vicino a te, [con grande] umanità prima di tutto; perché abbiamo potuto vedere le reazioni attraverso la *webcam* presa ai genitori, probabilmente, o ai parenti dei morti. Volevo chiedere, inoltre, come vedi tale relazione all'interno del tuo intervento. Noi archeologi, infatti, abbiamo delle relazioni inevitabilmente distaccate, poiché ciò che generalmente troviamo sono delle ossa rinsecchite e, a seconda della rispettiva sensibilità, ognuno ha un rapporto diverso con l'umanità delle persone che erano sepolte. Ma non è per niente facile. Nella maggioranza dei casi ci troviamo a trattare semplici cataloghi di ossa o parti anatomiche che hanno perso la loro umanità, mentre tu l'hai riportata indietro. Per intenderci, trattandosi di un problema che ho riscontrato con me stesso, mi chiedevo in che modo tu ti sei rapportata, sotto tale prospettiva, con gli altri contributi [presentati in questa sede]?

ANDRÉIA MARTINS [ENG]: Li ho trovati molto interessanti, perché è gratificante osservare il modo in cui vengono esaminati i rituali dopo che un individuo è morto e ne restano soltanto le ossa. Le [due prospettive] per me sono molto simili. Da antropologo posso naturalmente rapportarmi al lavoro di un archeologo in modo complementare. Così posso osservare i rituali e le relazioni con il corpo quando è ancora "in carne" e ho anche l'opportunità di essere più preparata sul modo in cui verranno scoperti in seguito. È una acquisizione sempre molto positiva. Posso dunque identificarmi meglio con ciò che faccio in una prospettiva interdisciplinare. Ed effettivamente io sono una ricercatrice interdisciplinare: mi sono laureata in giornalismo per poi dedicarmi all'antropologia e ora il mio dottorato è in sociologia; quindi è un fatto estremamente positivo per me conoscere gli altri ambiti disciplinari. Spero di aver risposto alla tua domanda.

CHRISTOPHER SMITH: Ci sono altri interventi?

VALENTINO NIZZO: Mi allaccio a quest'ultimo scambio. Quando abbiamo ricevuto la proposta di Andréia [Martins], sono rimasto personalmente entusiasta del tema e analogo interesse è stato espresso anche da altri membri del comitato scientifico, perché il suo contributo consentiva di aprire una

finestra importante su un aspetto contemporaneo del rapporto dell'uomo con la morte, in una prospettiva antropologica che ritengo possa essere ovviamente rilevante anche per noi archeologi. Il professor Pavanello parlava poco fa di "esplosione"; termine affine a quello di 'frammentazione' che è uno dei concetti cardine della riflessione antropologica e archeologica sul tema dell'identità. *Parts and Wholes* è il titolo di un volume edito recentemente<sup>3</sup> che riprende le ricerche di Marilyn Strathern e le sue riflessioni sui concetti di "dividualità" e "individualità". Nozioni come quella di "scomposizione", come abbiamo ascoltato dalla splendida relazione del professor Fabietti, presuppongono, in modo forse paradossale, una preventiva "costruzione" del sociale. Perché, dunque, a mio avviso è così importante ragionare sui *social network*? I *social network* sono uno strumento di osservazione ma anche di espressione. I quattro "like" di quel defunto meno apprezzato degli altri sono uno strumento di valutazione del sistema di relazioni che potenzialmente descrive – uso volutamente un termine caratteristico dell'archeologia processuale – la "social persona" di quell'individuo. Il *social network* ci testimonia nell'immediato il numero di persone che contribuiscono o possono contribuire a formare un'identità sociale o a dichiarare all'esterno il modo in cui la sua rappresentazione è percepita dalla comunità. Inviterei, dunque, *in primis* la mia generazione ma, ovviamente, anche le altre a usare i *social network*, perché aiutano molto a ragionare su noi stessi e sul modo – più o meno consapevole – in cui costruiamo la nostra dimensione sociale. Ragionando introspektivamente su tali tematiche e sull'utilizzo che facciamo di strumenti come questi possiamo cogliere spunti importanti per la comprensione del modo in cui può essere percepita l'identità e per la definizione delle modalità di costruzione del sociale adottate con altri mezzi e in altri tempi e contesti, ad esempio per tramite di cerimonie collettive, attraverso lo scambio di oggetti. Sembrano suggestioni distanti fra di loro ma, immagino, che gli antropologi non abbiano difficoltà ad avvalersi di un tale sistema di osservazione della realtà che, forse, agli occhi di noi archeologi può apparire un po' anomalo. Ma noi archeologi dobbiamo abituarci al confronto con tali categorie e a guardare un po' più lontano di quanto siamo soliti fare. Come ha evidenziato molto bene il professor Fabietti sul fronte antropologico, a partire dagli anni Sessanta del secolo scorso e in alcuni rari casi anche prima, l'archeologia ha cominciato in modo più o meno sistematico a riflettere sull'utilizzo dell'"analogia" come strumento euristico. L'analogia può essere infatti uno strumento pericolosissimo se lo si usa per costruire o per sostantivare sistemi e modelli astratti. Ma, come ha detto chiaramente Fabietti, noi abbiamo superato quella fase in cui era legittimo essere prudenti e/o sospettosi riguardo l'utilizzo di tali strumenti e con maggiore maturità possiamo finalmente confrontarci con tali modelli per riflettere criticamente su ciò che ci consentono di comprendere. L'esame introspektivo dell'uso personale di un *social network* o il riscontro degli effetti che la morte può produrre e suscitare su tali piattaforme sono, a mio avviso, un'esperienza fortissima, affine a quella prodotta dall'osservazione dei cenotafi che, spontaneamente, sorgono ai margini delle nostre strade dopo un incidente mortale. Ne ricordo uno molto bello in prossimità di via Cristoforo Colombo, vicino alla mia casa materna, che mi ha sempre impressionato, pur non essendo una vera e propria sepoltura ma un luogo di morte divenuto oggetto di culto. L'osservazione, anche distratta, degli oggetti posti dalle persone in corrispondenza di luoghi come questi, indipendentemente dalla loro eventuale relazione con il defunto, può essere a volte molto istruttiva. Mi viene in mente un altro cenotafio di questo tipo, su uno dei ponti di Roma che collega Trastevere con il centro, collegato a un bambino, presso il quale si possono osservare molti oggetti, spesso collocati da persone che non hanno avuto mai una relazione diretta con quel bambino ma che sono indotti a compiere quel gesto e quell'offerta semplicemente per *sympatheia*, per la condivisione più o meno estemporanea di un sentimento universale che fa sì che in un determinato luogo vengano accumulati "doni" per un bambino che non si è nemmeno conosciuto. Ho fatto degli esempi volutamente trasversali perché, come molti di voi hanno colto, questa e quelle che seguono sono sezioni dalle tematiche fortemente e intenzionalmente trasversali. Se non vi è mai capitato, vi suggerisco di andare a vedere il profilo *Facebook* di un conoscente o di un amico scomparso; potrete constatare in molti casi come quel profilo continui a vivere grazie al contributo di suoi congiunti o amici, che si immedesimano in quella persona o che continuano attraverso il *social network* a dialogare

<sup>3</sup> J. CHAPMAN, B. GAYDARSKA, *Parts and Wholes. Fragmentation in Prehistoric Context*, Oxford 2007.



con lei. Questo è accaduto, ad esempio, a una mia cara amica e collega, Silvia Aglietti, che gestiva il profilo *Facebook* fittizio del suo cane, Nero Cane; un profilo molto seguito grazie al modo estremamente efficace adottato per la comunicazione, che aveva generato un seguito attivo di centinaia di persone attratte dalla simpatia di quel cane antropomorizzato. Nero Cane è morto da alcuni mesi e Silvia ha deciso di continuare a portare avanti il suo profilo, raccontando ai suoi *followers* una vita che prosegue immaginariamente oltre la morte. Comportamenti affini avvenivano, ovviamente, anche nel passato. La scomposizione, la frammentazione – di cui abbiamo avuto un saggio ieri anche nella relazione del professor Duday con il rimescolamento di ossa fra una tomba e l'altra – sono gesti che hanno alla base un pensare e un agire comuni, di cui forse non arriveremo mai a cogliere nel profondo il senso etnografico e antropologico.

Adesso vi invito a prendere coraggio e a partecipare a questa discussione, senza avere timore. La dottoressa Negri Scafà poco fa ha detto “non c'entro niente”, io penso invece che tutti noi “c'entriamo” per il solo fatto di essere umani. Per questo motivo cerco di offrire a tutti quelli che sono interessati una seria occasione di confronto, non sul tema specifico della cronologia di una tazza o del significato di una freccia – questioni certo non prive di importanza – ma su questi concetti trasversali che possono – questo è vero almeno per me – aprire il nostro cervello, consentendoci di andare oltre e di progredire nel nostro percorso di ricerca.

PAOLA NEGRI SCAFA: Per riagganciarmi a ciò che lei diceva a proposito del *social network*, non dobbiamo dimenticare che l'abitudine umana è quella di creare dei *social network*, anche in epoche in cui era difficilissimo avere una comunicazione. Pensate ad esempio agli studi più recenti di Tom Standage sulla comunicazione nell'Antichità, nel Medioevo e così via<sup>4</sup>. Noi abbiamo testimonianze di scribi che, nel fare il loro lavoro per conto del re, in calce alle lettere si scrivevano: “Come stai?”, “Sei guarito?”, “Io mi sono procurato un colofone, te lo mando”. Erano documentati quindi atteggiamenti di questo tipo, in particolare nelle lettere degli scribi assiri del I millennio a.C. Anche Cicerone ci ha lasciato non so quante centinaia di lettere. Insomma è evidente come vi fosse una fitta rete di comunicazione, di gente che andava a copiare gli *acta* pubblici che venivano esposti nel Foro, poi ne faceva degli estratti, li spedivano agli amici lontani in modo che, anche se uno aveva l'incarico di proconsole in Bitinia, dopo una settimana, venti giorni, sapeva quello che era successo a Roma; il che per l'Antichità equivale ad usare internet. Quindi ritengo effettivamente molto bello questo collegamento fra moderno e antico alla luce dello spirito e della mentalità del nostro essere uomini.

MARIANO PAVANELLO: Se mi posso permettere di aggiungere: la collega ha menzionato casi in cui quello che funziona è la scrittura. Se andiamo in un mondo in cui la scrittura ancora non aveva, e in alcuni casi tuttora non ha, quella capacità di veicolare la comunicazione, io sono stato negli anni testimone di un sistema di comunicazione attraverso l'uso del tamburo e posso assicurarvi che il *social network* garantito dal tamburo funziona quasi meglio di *Facebook*.

CHRISTOPHER SMITH [ITA-ENG]: C'è qualcuno che vuole ritornare sul tema del corpo e degli oggetti? Perché negli ultimi interventi ci siamo soffermati sulle comunità ma forse abbiamo trascurato un po' il tema del rapporto tra corpi e oggetti. Io in particolare sono rimasto interessato da un passaggio della relazione di Chris [Fowler] nel quale si è soffermato sulla durata nel tempo in cui questi monumenti commemorativi possono rimanere in uso. Di solito la loro durata viene ritenuta relativamente breve, pari a circa tre generazioni. Tu pensi che una comunità possa mantenerne la durata per un periodo più lungo?

CHRIS FOWLER [ENG]: È piuttosto difficile da dire. Ritengo che i monumenti stessi possano durare più a lungo e, una volta che sei in una comunità, nell'affrontare la costruzione di un monumento sei consapevole del fatto che essi dureranno anche per le generazioni future. Quindi penso che in questi casi ci sia un modo di trattare i morti volto a creare una comunità di morti, che sopravvive e proietta quel senso di comunità, quel senso di identità, verso il futuro. Ma ha anche l'effetto paradossale di lasciare aperta la rinegoziazione: una volta che hai creato qualcosa di materiale, forse stai plasmando le condizioni attraverso le quali all'interno di una tomba a camera puoi entrare in contatto con i resti dei morti; ma quando crei quell'architettura lasci aperta la possibilità che la gente la possa usare in

<sup>4</sup> T. STANDAGE, *Writing on the Wall: Social Media - The First 2,000 Years*, London 2013 [N.d.R.].

modi che non erano nelle intenzioni originarie e possa quindi trasformarla, chiudendo alcuni ambienti, aggiungendo una nuova camera e più spazi per i corpi. Quindi credo che sia possibile che l'idea di un individuo specifico possa essere mantenuta per un certo numero di generazioni, ma penso che le idee sulla personalità, sul modo in cui la vita e la morte sono intese, siano fondamentali e durature. Noi possiamo contrastare il processo di decadenza, in particolare nei monumenti che sono realizzati in legno o in materiali che alla fine potrebbero decomporsi; e per il fatto che le persone continuano a vivere in quegli ambienti, si spostano nel paesaggio e ritornano nei siti in cui i resti dei morti stanno decadendo questi processi contraddistinguono il modo in cui il tempo viene percepito. Quindi penso che la comprensione della morte e la comprensione del tempo siano interconnesse, attraverso i modi in cui viene manipolato il mondo materiale, inclusi i corpi ma non soltanto questi.

MIKE PARKER PEARSON [ENG]: Se posso, vorrei aggiungere qualcosa su questo tema specifico con un esempio tratto dal Madagascar, il caso ben noto dei Merina esaminato da Maurice Bloch<sup>5</sup>. Uno degli aspetti che a volte abbiamo trascurato è il ruolo che la morte ha come fattore assoluto di divisione e anche il senso della personalità estinta. Uno degli aspetti più importanti nei funerali dei Merina, sugli altipiani ma anche nel resto del Madagascar, è il significato attribuito alla contaminazione dei morti e la sensazione che non siano solo loro ad essere in realtà pericolosi, ma tutto ciò a cui sono associati, che deve essere accuratamente purificato e controllato. Dove ho lavorato, nel Sud del Madagascar, il senso di tagliare i rapporti con i morti è assoluto, al punto che il loro stesso nome è tabù, gli viene dato un altro nome in quanto morti; non hanno più una dimensione corporea perché sono semplicemente all'interno di una tomba e saranno lì per sempre; non verranno mai più toccati. Una situazione molto diversa da quella degli altipiani, in gruppi come quelli dei Merina. Si tratta di un taglio assoluto. Anche i rituali funebri coinvolgono l'olfatto, il taglio dei fili che i luttuati stringono e che li separa dalla tomba. Quindi non ci sono scambi con i morti, a meno che non siano iniziati dagli stessi defunti. Se vengono in visita in un sogno, questo crea un problema e bisogna fare qualcosa per placarli, renderli di nuovo felici. Si tratta di un segnale che hanno un problema con i sopravvissuti. Quindi penso che ciò equivalga a considerare il morto come se fosse un "Lulu", uno spirito che è vendicativo, capriccioso e che può portare ulteriori morti e problemi per i vivi. E poi, naturalmente, nel corso del tempo, quando la casa è stata bruciata e il luogo in cui essa sorgeva è stato mantenuto separato, nessuno può camminare in quella zona. Ma dopo che gli anni sono passati, naturalmente, si ricorda di più chi era quella persona; loro hanno i loro monumenti e, se si tratta di un uomo nel sud, potrebbe essere sepolto nella sua stessa tomba, grande quasi quanto la stanza in cui ci troviamo adesso, con enormi pietre erette. Quindi, come dici tu, lui è lì per sempre, ma c'è stato un importante processo di separazione e quasi di rifiuto; ed è proprio questo il senso di passare attraverso quel periodo liminale di pericolo. Questi sono aspetti che conosciamo dalle ricerche di van Gennep e Robert Hertz ma, ritengo che l'importante sia continuare a riflettere sulle tempistiche e su quanto siano significative.

CHRISTOPHER SMITH [ENG]: È particolarmente importante perché in casi come questi si ha l'opportunità di osservare un intervallo di circa 2-3 anni o qualcosa del genere che, in campo archeologico non è così facile talvolta da registrare. Ci sono altri interventi? O sono tutti stanchi e vogliono andare a pranzo? No, Valentino non è mai stanco, noi lo sappiamo...

VALENTINO NIZZO: Ho alcune domande da fare. La prima è al Professor Scarduelli. Lei ha evidenziato nel suo contributo un aspetto estremamente interessante: si nutrono gli ospiti per nutrire i defunti. Lei ha evidenziato anche un concetto che presiede spesso al rito funebre, quello dell'inversione della realtà anche per il ripristino dell'ordine della realtà stessa. La morte interrompe il flusso sociale consueto e crea un'interruzione nel sistema tradizionale di relazioni che, in alcune società, in alcune comunità, per poter essere ripristinato richiede, paradossalmente, un'inversione. Mi interessava, quindi, un suo approfondimento su questo aspetto. A tale proposito faccio una piccola digressione su questo punto, perché ci troviamo nel luogo giusto in cui trattare di questi argomenti. Ci troviamo infatti nell'area che nell'antichità veniva identificata con la *Palus Caprae*. Siamo in quel luogo del Campo Marzio dove,

<sup>5</sup> M. BLOCH, *Placing the Dead. Tombs, Ancestral Villages, and Kinship Organization in Madagascar*, London - New York 1971 [N.d.R.].

prima del fasto imperiale e della realizzazione di edifici come quelli all'interno dei quali ci troviamo<sup>6</sup>, vi erano degli stagni naturali e dei fiumiciattoli che andavano a gettarsi nel Tevere. Presso questi stagni, conservati fino all'epoca Repubblicana e all'inizio dell'Impero, sorgevano delle realtà particolarmente significative dal punto di vista rituale ed è un peccato che Remotti sia dovuto andare via, perché penso che le avrebbe ritenute molto interessanti. Una di esse, in particolare, è fortemente collegata al concetto di inversione rituale. Vi era un caprifico, un fico selvatico, che si trovava all'interno di un bosco presso il quale venivano celebrate una serie di cerimonie incentrate sull'inversione dei ruoli: una di esse si chiamava *Poplifugia* e prevedeva la fuga rituale del "popolo", quel *populus* che, proprio nel Campo di Marte, otteneva attraverso la *lustratio* la sua codifica sociale in quanto "gruppo di uomini in armi" e, quindi, cittadini romani. Secondo una leggenda che è alle origini della cerimonia, in seguito a una battaglia l'esercito/*populus* stava per essere sconfitto e messo in fuga. A salvarlo sarebbe intervenuta una donna non libera, la quale si era aggrappata al caprifico mentre le sue compagne – anch'esse schiave, ma travestite per l'occasione da matrone – distraevano i nemici concedendo se stesse. A un suo segnale dall'alto dell'albero, i Romani assediati uscirono e, approfittando della distrazione del nemico, riuscirono a sconfiggerlo. Gli elementi nodali dell'inversione rituale e della storia che la giustifica sono proprio le donne "non libere", alle quali paradossalmente viene attribuito il merito di aver ripristinato con la loro azione l'ordine messo in crisi da un esercito assediante. Il tutto avveniva in coincidenza dell'inizio di luglio, nel pieno di quella crisi cosmica del sole che, nell'immaginario agrario arcaico, seguiva al solstizio d'estate che segnava l'attenuarsi dell'azione fertilizzante del sole. Ma intorno all'albero ruotavano anche altre leggende. Presso il caprifico, infatti, una parte importante della tradizione poneva la morte di Romolo, il sovrano fondatore, fatto a pezzi secondo alcune fonti – si noti come intervenga anche il tema della frammentazione – in corrispondenza di questo luogo. Il corpo spezzato del sovrano venne ridistribuito fra i senatori con un gesto che sarebbe servito a ripristinare l'ordine dissolto dalla sua morte. Si raccontava anche che in tale occasione si era verificata un'eclissi solare – un altro segno di inversione del realtà: la notte che viene durante il giorno – e che, quindi, tale morte doveva essere compensata attraverso una cerimonia, le *Nonae caprotinae*, che avveniva il giorno prima dei *Poplifugia*, sempre nella *palus Caprae*. A circa 200 m da qui, verso il Tevere, vi era il *Tarentum*, una fossa profonda 20 piedi (circa 6 metri), correlata a divinità infere che divenne un luogo di culto per Ade e Proserpina<sup>7</sup>. Siamo quindi certamente nel luogo giusto per affrontare le tematiche di cui stiamo discutendo: frammentazione, inversione. Qual è il nesso con Remotti? Ricordate i sovrani defunti dei baNande? Gli "ómwami *incoronati*", nella ricostruzione di Remotti, hanno un trattamento funerario differente rispetto a quello riservato ai defunti comuni, sepolti nel bananeto e destinati a una rapida dissoluzione. I sovrani, invece, sono esposti all'aria aperta, circondati da caprifici, fichi selvatici, l'albero *mukimba* citato ieri da Remotti. Si tratta di un dato che non avevo colto nei suoi scritti. Perché il caprifico? Perché il fico selvatico, se si spezzano i suoi rami come avveniva nelle arcaiche cerimonie romane cui facevo cenno prima, produce un residuo organico che somiglia molto allo sperma e, significativamente, l'asportazione di questo ramo è alla base del processo di fecondazione del fico domestico, reso fertile grazie all'intercessione di un insetto che si libera proprio in seguito al distacco, impollinando il fico edule, quello dai frutti commestibili. La sepoltura dei re presso i baNande si svolgeva quindi presso degli alberi che, anche attraverso l'etnografia, sappiamo avere una forte caratterizzazione simbolica connessa alla fertilità, alla rigenerazione e alla rinascita. Questo *excursus* ruota intorno a una serie di concetti complessi che sto estrapolando da vari contesti storici che, seppur distanti tra loro, hanno diversi punti in comune e toccano temi che sono emersi nella relazione di Scarduelli, in quella di Fowler, in rapporto al problema della materialità, e in quella di Fabietti, che si è soffermato proprio sulla morte del sovrano e sui modi diversi in cui essa viene sperimentata dalla comunità. Che può avere l'esigenza di evitare fittiziamente la sua morte, proprio perché quest'ultima diventa altrimenti la metafora di una possibile morte del corpo sociale e può dare luogo a una serie

<sup>6</sup> I resti dello Stadio di Domiziano sotto l'attuale Piazza Navona [N.d.R.].

<sup>7</sup> Per una sintesi su questi temi e una breve rassegna bibliografica cfr. V. Nizzo, "Limes et Campus", in *Forma Urbis* XX, 4, Aprile 2015, pp. 4-11 [N.d.R.].

di atti che servono per ripristinare il corpo dei sovrani e, con esso, la consistenza spaziale delle loro capitali. Se volete cogliere alcune di queste suggestioni, anche per criticarle e dire che ho detto delle fesserie, potete farlo.

PIETRO SCARDUELLI: Sì in effetti nel mio intervento ho accennato a questa problematica, anche se il tempo a disposizione non consentiva di approfondirla più di tanto. È una problematica generale che ci porta anche fuori dal tema specifico del convegno, di grande rilevanza teorica per gli antropologi, su cui si sono soffermati alcuni fra i più grandi nomi dell'antropologia della seconda metà del Novecento, da Lévi-Strauss, a Leach, a Gellner e Godelier. I modelli nativi, i modelli autorappresentativi non sono una descrizione puntuale della realtà sociale. In un certo senso, paradossalmente, sono al contrario opachi. Sono dei mascheramenti che rendono la realtà sociale falsamente intellegibile, perché hanno un altro scopo; non sono modelli sociologici. Ha detto un famoso antropologo, Van Velsen, "nessun nativo è sociologo di se stesso", dai Bemba africani ai *white-collars*, quelli che hanno la bombetta e che girano per la *City*. Perché se un nativo fosse capace di produrre rappresentazioni adeguate della loro realtà sociale noi antropologi potremmo cambiare mestiere. Allora c'è questa discrepanza, per noi antropologi estremamente affascinante, fra una struttura sociale e i modelli che i nativi costruiscono per rappresentarla. In questa discrepanza l'antropologo infila il proprio cono, si inserisce e si pone una domanda strategica: perché il modello che il nativo elabora per rappresentarsi la realtà non corrisponde alla realtà sociale? Non posso naturalmente rispondere in questa sede a questa domanda, perché ben altri antropologi hanno cercato di affrontarla. Peraltro tale problematica la troviamo nel contesto rituale e, più in generale, nel contesto religioso, perché la religione non si esaurisce nei rituali, e la troviamo anche al di fuori dalla religione. Quindi, come spesso fanno gli antropologi, io sono partito da un caso particolare, piccolo se vogliamo, per poi arrivare a questioni generali. I due casi che ho trattato sono estremamente interessanti. Non ho potuto fare un resoconto dettagliato di tutti gli aspetti di questi rituali, ma trovo affascinante il fatto che ritroviamo, in due casi così lontani, la medesima problematica che, sicuramente, potremmo ritrovare anche in molti altri casi, ma nessun antropologo ha una competenza a 360 gradi. Ho preso in esame un contesto che ho conosciuto direttamente facendo ricerca sul campo fra i Toraja, non fra i Tlingit. Bisogna tener conto del fatto che, per quel che riguarda i Toraja, abbiamo a che fare con rituali che vengono ancora oggi svolti. Sono stati studiati da molti antropologi, addirittura oggi sono oggetto di una specie di pellegrinaggio turistico – il famoso turismo etnico – perché si sono conservati, con modifiche solo parziali dovute all'influenza dei missionari. Così come anche il *potlach*, il famoso rituale già studiato da Franz Boas alla fine dell'Ottocento e poi in seguito da molti altri antropologi statunitensi, è ancora praticato, seppure non come una volta. Fra l'altro, una cosa che forse interessa poco in questo contesto in cui prevalgono gli archeologi, ma che dovrebbe interessare gli antropologi, sul *potlach* – che è uno dei grandi temi dell'etnografia del Novecento con una bibliografia che copre cent'anni e la storia di un secolo – tutti fanno riferimento al famoso Franz Boas, geografo tedesco che è andato a lavorare a Fort Rupert sulla costa del Canada, ma pochi sanno che esiste una letteratura etnografica russa. Perché i Russi sono stati in Alaska, sono stati in Canada, sono stati in California. L'esercito zarista ha costruito un forte in California, Fort Ross, che è esistito dal 1824 per una ventina d'anni e poi è stato venduto agli americani. In questo flusso di Russi sulla costa NW del Pacifico, che oggi è canadese, hanno lavorato anche degli etnologi. C'è del materiale in russo sull'etnografia del North-West che non è stato molto praticato dagli Americani, che notoriamente non amano molto il russo. Il *potlach* è quindi un tema estremamente rilevante e questo materiale consente un confronto a grande distanza. Quelle del nordovest – ho citato i Tlingit ma ci sono anche i Kwakiutl, i Bella Coola – sono società che danno grande rilevanza ai rituali funerari. I rituali sono importanti per tutte le società di interesse antropologico, ma non tutti i rituali. Ci sono società che puntano, per così dire, sul matrimonio, altre puntano sui riti di iniziazione, altre puntano le proprie risorse intellettuali e materiali sui rituali funerari, li dilatano e ne fanno un elemento centrale dal punto di vista sociale, cognitivo e simbolico. Noi abbiamo due casi con i Tlingit – ma più in generale con le popolazioni del nord-ovest del Canada – e i Toraja che investono le loro *fiches* sui rituali funerari, facendoli diventare una grande metafora della loro società. Quindi noi antropologi, in queste rappresentazioni mentali

collettive, troviamo in un certo senso la chiave d'accesso o la porta chiusa che dobbiamo scardinare per capire come funziona la loro società attraverso il loro capitale simbolico. Grazie per la domanda che era davvero strategica.

CHRISTOPHER SMITH: Gli ultimi interventi.

LUCA BASILE: Volevo raccogliere il guanto che il dott. Nizzo ha lanciato per continuare la discussione cambiandone la direzione. Vorrei fare una domanda al dott. Geraci. Ho trovato molto interessante la sua relazione sull'Albania comunista e soprattutto sui riti di annullamento. Ascoltando la sua descrizione di tali rituali, spesso anche feroci, mi è venuto subito in mente come questo sia un fenomeno collegato con regimi di carattere totalitaristico e con dittature. Cosa che mi ha ricordato, per certi versi, l'istituto romano della *damnatio memoriae* che è molto più antico ma che ha pur sempre a che fare con un regime. Mi è venuto in mente, per esempio, il ritratto di Domiziano-Nerva del Museo di Baia. Una statua equestre che era stata dedicata a Domiziano e che, alla morte di questi, per *damnatio memoriae* è stata modificata nei tratti finché non ha assunto quelli di Nerva, che poi altro non è che un imperatore che fa da ponte per Traiano, quindi per il secolo aureo dell'*optimus princeps*. Volevo chiederle, quindi, se questo fenomeno, che lei ha giustamente messo in risalto per l'Albania comunista, lo riconosce anche negli altri Paesi che fanno parte dell'ex Cortina di ferro in generale e se, comunque, lei ha riscontrato questo collegamento con regimi di tipo assolutistico.

MAURO GERACI: Grazie della domanda che richiama tutta una serie di aspetti e di fattori. La situazione albanese presenta tendenzialmente alcune analogie rispetto con quella di altri Paesi, diciamo così, "balcanici", soprattutto rispetto alla Bosnia, per esempio, o rispetto al Kosovo. Certo è che, come è emerso anche in modo eclatante da queste due giornate di convegno, parlare di morte significa parlare di narrazione della morte, come nel caso del fenomeno letterario da cui sono partito per il mio intervento. In merito all'annullamento mi veniva in mente il bellissimo libro di Detienne sui maestri di verità dell'antica Grecia<sup>8</sup>, in cui il problema non è tanto l'azione rituale quanto la ricostruzione o la costruzione del ricordo, della memoria, o il suo annullamento e la questione della funzione centrale che gli aedi, i cantastorie, avevano nell'antica Grecia in quanto maestri di verità, detentori del potere della parola e, quindi, del potere di far passare alla storia una figura piuttosto che un'altra. Secondo me, quindi, l'aspetto narrativo è centrale, nel caso specifico albanese, visto che si tratta di una narrazione scritta, letteraria. Si tratta di un fenomeno così euforico che in Albania si è svolta pochi giorni fa l'ennesima fiera del libro denominata *Tirana Open*. Si tratta di una settimana di eventi organizzata da coloro che sono politicamente all'opposizione rispetto all'attuale governo socialista di Edi Rama. Per una morte esaltata, esibita, raccontata, vi sono tutta una serie di morti "annullate", come quella di Musine Kokalari, di cui mi sto occupando, una scrittrice che, nel 1937-38, dall'Albania si trasferisce a Roma, per studiare alla Sapienza. Scrive in quegli anni romani – dal '39 al '42, anno in cui si laurea – un diario allo scopo di pubblicarlo, circostanza che non si verifica perché tornata in Albania viene perseguitata tanto dal regime fascista, in quanto antifascista, quanto dall'incipiente regime socialista. Viene quindi condannata alla evitazione e a 12 anni di carcere, e anche la sua sepoltura viene concepita in un modo che pare volerne annullare perfino la corporeità. Ritualità di annullamento affini vennero applicati anche ad altre persone nel corso dei cinquant'anni del regime comunista albanese. Enver Hoxha fece infatti eliminare almeno una decina di suoi diretti collaboratori e ministri, come il ministro delle finanze, il ministro della difesa ecc. i quali venivano fucilati facendone sparire i cadaveri nelle periferie, nelle campagne. Quest'aspetto dell'annullamento è molto interessante ed effettivamente trova riscontro in altre pratiche come la *damnatio memoriae*, anche se il nazionalismo albanese, a mio avviso, risulta particolarmente fondato sull'aspetto letterario, che non ritrovo in altri Paesi dell'area balcanica in modo così forte.

JULIA SANDRA VIRSTA: In Romania sono testimoniate pratiche affini. Volevo però soffermarmi su un altro punto. Sono una giornalista corrispondente in Italia dalla Romania e sono laureanda in Antropologia culturale a Bologna. A luglio discuterò la tesi e abbiamo scelto come tema i rituali funerari e il matrimonio del morto in Maramureș rurale. Sono contenta di essere qui perché sicuramente

<sup>8</sup> M. DETIENNE, *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, Bari-Roma 1977 (ed. orig. 1967) [N.d.R.].

imparerò tante cose che potranno aiutarmi per la tesi. Ho fatto ricerche sul campo senza essere ancora laureata, dal '79 fino adesso. Ero professoressa in un villaggio che si può definire remoto, in uno degli angoli più alti dei Carpazi orientali, in Maramureș, la Dacia libera. È una zona che è ancora, si può dire, incontaminata, non certo come l'Amazzonia ma rispetto all'Europa lo è. Si vedono ancora i contadini che lavorano la terra con utensili in legno, vestiti in costumi popolari, con le ciocie. Nel '79 ho avuto il privilegio di abitare nella stanzetta utilizzata da Claude Karnoouh, il grande sociologo francese autore di ricerche sul campo a più riprese per circa sette anni nel piccolo paesino di Breb<sup>9</sup>, un villaggio di 200 anime che è stato negli ultimi tempi preso di mira dagli Inglesi che si sono trasferiti in questa piccola località attratti dalla vita bucolica. In quest'area, tuttora, dopo i funerali si torna a casa e si celebra un banchetto per il morto – *pomana mortului* – per accompagnare il defunto nel suo viaggio nell'aldilà. In quest'area inoltre si celebrano rituali in onore del defunto a cadenze regolari (a tre e a nove giorni, poi a tre, sei, nove mesi, un anno e ogni anno fino a sette anni) e nel sud della Romania, invece, è testimoniata una pratica molto originale, che prevede che il cadavere venga dissotterrato, si lavino e si ripuliscano bene le sue ossa e si rimettono in una cassa per poi celebrare un secondo funerale. Se il cadavere è intero significa che è uno “*strigoi*”, un vampiro-fantasma, come ha evidenziato Mircea Eliade<sup>10</sup>, e, quindi, può fare dei dispetti.

CHRISTOPHER SMITH: Bene, penso che probabilmente siamo arrivati al momento del pranzo. Ringrazio tutti i relatori per le loro presentazioni e gli organizzatori per questo convegno. Grazie.

---

<sup>9</sup> C. KARNOOUH, *Vivre et survivre en Roumanie communiste: rites et discours versifiés chez les paysans du Maramures*, Paris 1998 [N.d.R.].

<sup>10</sup> In M. ELIADE, *Occultismo, stregoneria e mode culturali. Saggi di religioni comparate*, Firenze 1984 [N.d.R.].



Una immagine della sala gremita durante il convegno





**SESSIONE POSTER**

**THE SOCIAL LIFE CYCLE OF BODIES AND THINGS:  
RICOMPORRE E RIPENSARE LA REALTÀ RITUALE E  
QUELLA SOCIALE TRA MATERIAL ENGAGEMENT,  
ENCHAINMENT E ACTOR NETWORK THEORY**

**ECCEZIONE RITUALE, “PARTIBILITÀ” E “OGGETTIFICAZIONE” DEL CORPO, STRATEGIE PER DEFINIRE UN’IDENTITÀ. IL CASO DELLA TOMBA 93 DI SAN MONTANO, PITHECUSA<sup>1</sup>**

*Eccezione rituale. Trattamento del corpo e architettura della tomba*

La tomba 93 della necropoli di San Montano risale alla seconda metà del V secolo a.C. Si tratta della cremazione di un bambino di circa 10 anni<sup>2</sup>, i cui resti furono avvolti in un panno e deposti all’interno di un cratere attico a colonnette. Il contenitore fu a sua volta collocato, insieme al corredo personale composto da strigile e *aryballos*, in una custodia di tufo locale (62 x 60 cm; alt. 56 cm) chiusa da una lastra dello stesso materiale (spes. 19 cm; *Figg. 1-2*). La cremazione è un rituale minoritario in questa fase cronologica: su un totale di 60 tombe databili al V e IV secolo a.C., infatti, le cremazioni sono soltanto 17, corrispondenti al 28% del totale, e fra esse solo 2 presentano la tipologia di deposizione dei resti entro cratere (*Fig. 3*). Inoltre, come già nella fase più antica<sup>3</sup>, questo rituale è riservato a individui di età adulta, con una significativa prevalenza di anziani (*Fig. 4*): l’unica cremazione infantile è pertanto quella in esame.

Oltre alla tomba 93, solo la vicina tomba 94, coeva, presentava il medesimo apprestamento con cratere entro custodia di tufo, sebbene al momento della scoperta il vaso contenitore risultasse deposto nella nuda terra e coperto solo da una tegola, in conseguenza al suo rinvenimento in età ellenistica durante la realizzazione della tomba 92<sup>4</sup>.

*Strategie per definire un’identità. Il vaso contenitore, l’iconografia e il corredo funerario*

Il vaso destinato a contenere i resti cremati del bambino è un cratere attico a figure rosse<sup>5</sup> che, nonostante la frammentarietà e l’erosione della superficie pittorica, conserva ancora l’apparato decorativo nelle sue linee essenziali (*Fig. 5*).

<sup>1</sup> Per i consigli e le critiche volte a migliorare il testo sono grata al mio relatore presso l’EPHE, il prof. Stéphane Verger. Per il reperimento del materiale utile alla stesura del contributo mi è d’obbligo ringraziare anche il prof. Marshall Joseph Becker e i miei colleghi i dott. Isidoro Tantillo e Antonio Vescio. Un ringraziamento infine ai prof. Angelo Bottini e Maurizio Paoletti per aver riletto con pazienza queste pagine.

<sup>2</sup> BECKER, DONADIO 1992, p. 18, table 1; BECKER 1995, p. 277, table 1; BECKER 1999, p. 221 e 223, table 1. Per quanto riguarda il campione esaminato da M. J. Becker, il peso delle ossa cremate è di 854 grammi: considerando che normalmente i resti di un individuo adulto cremato si aggirano in media attorno ai 1625 grammi (CANCI, MINOZZI 2005, pp. 220-221), il campione sembra attendibile anche da un punto di vista quantitativo.

<sup>3</sup> Per la fase più antica della necropoli le uniche altre cremazioni di subadulti sono i tumuli 168 (TG II, fanciullo di 14 anni circa) e 140 (MPC, bambina di 10 anni circa): BUCHNER, RIDGWAY 1993, pp. 212-223 e 171. Per le riflessioni metodologiche sullo studio delle incinerazioni nel mondo greco, in cui si invita anche a non operare generalizzazioni forzate ma a considerare la pratica all’interno del contesto di riferimento: DE POLIGNAC 2005. Per un approccio antropologico e filosofico alla pratica dell’incinerazione, sono utili in generale le riflessioni in SORENSEN, BILLIE 2008.

<sup>4</sup> In quell’occasione il cubo tufaceo fu smontato e riutilizzato per la realizzazione del lato breve della tomba a cassa 92: BUCHNER, RIDGWAY 1993, p. 113; tav. XVIIIe. Questo spiega anche perché il cratere della tomba 94 si trova a una quota maggiore rispetto alle coeve 93 e 95 e allo stesso livello della tomba ellenistica 92. Quanto al corredo, è difficile esprimersi, poiché i vasi non combusti ritrovati all’interno del cratere (una *pelike* attica a f.r., una *otinochoe* italiota a f.n., tre *lekynthoi* attiche a corpo nero e un *alabastron* di alabastro) vi sono stati con tutta probabilità deposti in quella stessa occasione: BUCHNER, RIDGWAY 1993, p. 113, pp. 116-117; tavv. CVII-CVIII, 31.

<sup>5</sup> Alt. 33,5 cm; diam. bocca 28,5 cm. Inv. 166439. In questa sede non si entra nel merito delle officine di produzione e dei canali di acquisizione a Pithecura, argomenti che richiederebbero un contesto ben più ampio di discussione.

Lato A: giovane nudo con elmo, schinieri e scudo che avanza verso destra, vecchio stante, barbuto, con copricapo a calotta, *himation* e bastone nella mano sinistra, secondo giovane in corsa verso destra, retrospiciente, con il medesimo equipaggiamento del primo, terzo personaggio che avanza verso sinistra, sullo scudo *episema* con guerriero nero in corsa.

Lato B: scena di conversazione fra tre giovani ammantati, con corti capelli trattiene da una tenia, la cui ambientazione nella sfera della palestra è chiarita dagli attributi atletici appesi alla parete di fondo: coppia di *halteres* in alto a sinistra, strigile, *aryballos* e spugna legati insieme a destra<sup>6</sup>.

La presenza stessa di ceramica attica si pone come cifra distintiva e definisce uno status al di fuori della norma: analizzando le cremazioni coeve si nota che, oltre alla già citata tomba 94, l'unico altro contesto a restituire ceramica figurata ateniese è la tomba 114, con una *lekythos* a f.r. raffigurante un giovane con *himation* e bende appese alle spalle, ancora una volta con un significativo richiamo alla palestra e al corredo che, come il nostro, reca anche uno strigile e l'imboccatura bronzea di un *aryballos* di materiale deperibile<sup>7</sup>. Quanto alle inumazioni di V secolo, si configura una situazione in cui la ceramica attica compare esclusivamente nelle sepolture infantili (in tre casi figurata; tomba 4: *lekythos* con raffigurazione di biga; tomba 95: *pelike* con scena di inseguimento; tomba 121: *lekythos* con fanciulla intenta nel gioco della palla)<sup>8</sup>.

Il corredo della tomba 93 è composto da uno strigile di bronzo<sup>9</sup> e dall'imboccatura bronzea di un *aryballos* di cuoio<sup>10</sup>.

Queste poche indicazioni bastano a chiarire i referenti ideologici che hanno ispirato il gruppo sociale a cui appartiene il bambino incenerato della tomba 93: sono infatti espliciti i rimandi all'etica aristocratica, che si manifesta sia attraverso la scelta della cremazione, rituale minoritario ed evidentemente considerato idoneo a sancire una precisa identità sociale, sia attraverso il richiamo alle due attività che fin dagli albori della civiltà greca hanno caratterizzato il ceto aristocratico e i suoi modi di autorappresentazione, l'*areté* guerriera e la *charis* atletica<sup>11</sup>.

<sup>6</sup> Decorazione secondaria: sul labbro un doppio tralcio di edera; sul collo catena di foglie lanceolate unite da peduncoli ad archetto, alternati a puntini (solo sul lato A); sulla parte bassa della vasca motivo a raggiera.

<sup>7</sup> BUCHNER, RIDGWAY 1993, pp. 128-130; tavv. CXII, 32-33. Il corredo è composto inoltre da una *lekane* e da una coppa a v.n. attiche, una brocca e un'anforetta locali e un coltello di ferro. Il defunto è un giovane di circa 21 anni. La cremazione 116 reca nel corredo una coppa attica a v.n. e lo strigile come unici elementi del corredo: BUCHNER, RIDGWAY 1993, pp. 130-131; più antica (fine VI-inizio V secolo a.C.) è invece la cremazione 119, con olpe attica a f.n. quale unico elemento di corredo: BUCHNER, RIDGWAY 1993, p. 132, tavv. XXIIb e 34.

<sup>8</sup> Per la tomba 4 (bambino di 5-6 anni): BUCHNER, RIDGWAY 1993, pp. 39-40, tav. LXXXII; per la tomba 95, anch'essa di bambino e pertinente allo stesso raggruppamento della tomba 93: BUCHNER, RIDGWAY 1993, pp. 117-118, tavv. CIX; per la tomba 121 (infante): BUCHNER, RIDGWAY 1993, p. 133, tavv. CXIII, 34. Si noti anche una certa cura nell'architettura tombale di queste sepolture, a cassa di tegole o a cassa di tufo. Ceramica attica, non figurata, proviene dalle tombe infantili di V secolo 22, 96, 97, 103, 122, 130. Due sole tombe di IV secolo (25 e 129) hanno restituito ceramica attica.

<sup>9</sup> Lugh. 22 cm; largh. cucchiaino 2,2 cm; largh. manico lato inferiore 1,5 cm; largh. manico lato superiore 1 cm. Inv. 166440.

<sup>10</sup> Diam. 3,8 cm; diam. foro centrale 1 cm. Inv. 166441.

<sup>11</sup> Un'esibizione del modello rappresentativo aristocratico attraverso atletismo e banchetto, che potremmo definire programmatica, si ritrova nella più antica Tomba degli Atleti a Taranto, per cui si veda LIPPOLIS 1997, pp. 288-304, con bibliografia; per il confronto con Cuma: VALENZA MELE 1981. Per il legame di genere *aryballos*/maschile,

Nell'iconografia prescelta risiede un altro motivo di interesse di questa sepoltura, vale a dire una cosciente selezione delle immagini, confermata dall'esatta corrispondenza fra gli oggetti del corredo funerario (lo strigile e l'*aryballos*) e l'immagine sul cratere (strigile, *aryballos* e spugna appesi alle pareti).

L'alto grado di intenzionalità del segno funerario si esplica così in un coerente sistema di oggetti e immagini volti a definire il genere, l'età e lo status sociale del defunto. Al modello di vita aristocratico rimanda la forma stessa del vaso, il cratere, "fulcro spaziale, strumentale, metaforico"<sup>12</sup> del simposio e dell'etica gentilizia che in esso si esprime. Questa forma, come da tempo osservato, non compare mai nelle necropoli greche di età arcaica e classica come "oggetto omologante del rituale", intervenendo anzi a "marcare una distinzione"<sup>13</sup> e come tale dev'essere letto anche nel nostro caso, in una prospettiva interpretativa che è confortata dall'assoluta anomalia del rituale adottato, a Pithecusa, in questo frangente cronologico. In ambito campano, i *dinoi*-cinerari tardoarcaici sembrano portatori di un significato non dissimile dall'iconografia del nostro cratere: la loro decorazione, infatti, valorizza "un modello educativo di stampo aristocratico incentrato sull'esaltazione dei valori ideali della giovinezza: in tale sistema la pratica agonistica diviene un momento essenziale nella formazione dei giovani in quanto premessa dell'esercizio militare"<sup>14</sup>, rispondendo in tal modo a

---

*alabastron*/femminile rintracciabile nell'iconografia attica: NOWAK 2010, pp. 118-119; per l'associazione *aryballos*-strigile nelle necropoli poseidoniate di V secolo: *ibidem*, pp. 124-126, figg. 4-5, con bibliografia; i casi di Pithecusa dimostrano tuttavia che occorre riconsiderare quanto scritto dall'Autrice: "Il fatto che imboccature metalliche [di *aryballoi*] siano state rinvenute, in combinazione con strigili, nella sola Poseidonia, rivela come, a quest'altezza cronologica e in quest'area geografica, l'ideale atletico possedesse la propria ragion d'essere e la propria rilevanza socio-politica solo in una *polis*" (*ibidem*, p. 138).

<sup>12</sup> La definizione si legge in ELIA 2003, p. 146. Sulla funzione di *pars pro toto* svolta dal cratere anche nel linguaggio figurato basti citare LISSARAGUE 1999, pp. 35-36: "Le cratère n'est pas seulement le vase qui permet le mélange, il est en image le point focal autour duquel s'organise l'espace du banquet et peut à lui seul signifier métonymiquement l'ensemble des valeurs que l'on vient d'évoquer".

<sup>13</sup> PONTRANDOLFO, D'AGOSTINO 1990, p. 103; in quella stessa sede si osserva che, se nelle necropoli arcaiche e classiche della Grecia continentale il cratere non fa parte dei corredi tombali, esso "in quanto espressione dell'ideologia del consumo del vino e del simposio, assume un ruolo predominante nella concezione funeraria del mondo etrusco e coloniale". Anche nel mondo coloniale, però, occorre operare dei distinguo, in quanto sono i siti a immediato contatto con i centri indigeni ed etruschi a restituire la maggior parte dei crateri (ad esempio Cuma, Capua e Neapolis: PONTRANDOLFO 1988, pp. 183-185), mentre a Locri, Crotone, Metaponto e Poseidonia (con l'eccezione del Gaudio) questo vaso non fa quasi mai la sua comparsa come urna o elemento del corredo, sebbene frammenti rinvenuti in superficie possano suggerirne una funzione nei rituali funerari o l'impiego come *semata*: ELIA 2003, RABINOWITZ 2010; si vedano inoltre VALENZA MELE 1981 e DE LA GENIÈRE 1987. Le recenti indagini hanno dimostrato che la presenza del cratere in contesti funerari indigeni a contatto con le *poleis* italiote è altrettanto significativa, nella misura in cui l'ostentazione dell'adesione ai modelli greci corrisponde all'affermazione della supremazia nella compagine sociale; la bibliografia in merito è molto ricca per cui si ricordino, per differenti comparti territoriali indigeni dell'Italia meridionale peninsulare: TAGLIENTE 1985, BOTTINI, SETARI 1992, COLVICCHI 2004, MONTANARO 2007, GARGANO 2011, BIANCO, PREITE 2014. Interessante anche quanto si registra contemporaneamente nelle necropoli siceliote; per una diffusione differenziata nei centri indigeni della Sicilia: RABINOWITZ 2010; per Gela e altri siti sicelioti: DE CESARE 2008; per i crateri usati come cinerari di individui di giovane età a Camarina: GIUDICE ET AL. 2010, pp. 14-15, n. 80 (in questo sito ricorrono anche sepolture giovanili con strigile e in alcuni casi *aryballoi* che segnalavano lo status del defunto; sepp. 503, 524; *ibidem*); per l'importazione dei vasi attici e la loro funzione di discriminante sociale e sessuale nelle necropoli agrigentine per le incinerazioni di sub-adulti entro cratere a Himera: Vassallo 2014, pp. 263-264, fig. 3. Infine, per l'importazione dei vasi attici TORELLI 1996.

<sup>14</sup> CERCHIAI 1998, p. 119.

“strategie alternative e complementari, forse legate alla fascia d’età del defunto”<sup>15</sup>.

Esaurite queste brevi considerazioni sull’esaltazione dei valori aristocratici che è possibile leggere nella tomba 93, vale la pena indagare un ulteriore livello interpretativo, evocato in maniera meno esplicita, ma la cui presenza è suggerita da una serie di dettagli e dal più ampio contesto cronologico e culturale.

Il vaso contenitore reca, al di sotto del piede, la lettera graffita K. Appare particolarmente suggestiva l’ipotesi che possa trattarsi dell’abbreviazione del termine *καλός*, variante della diffusa formula *’ο παῖς καλός* attestata nella ceramica attica a figure rosse diffusa in madrepatria come nelle colonie occidentali, come ad esempio Emporion<sup>16</sup>, o ancora in ambito etrusco<sup>17</sup> ed enotrio<sup>18</sup>.

Ormai diversi anni fa, Silvio Ferri ha dimostrato come molte di queste epigrafi, graffite o dipinte, possano essere riferite al defunto e assumano un particolare valore in relazione a individui morti in giovane età e a supposte forme di eroizzazione:

La mentalità che governa l’uso delle espressioni *καλός*, *παῖς* e simili sui vasi è quella che considera *παῖδες*, giovani morti cioè, tutti quelli che gli dei amano: *παῖδας ἀποθνήσκειν οὓς φιλέουσι θεοὶ* (IG., 3, 1337). Se morir giovane, morir fanciullo, morire quando si è belli, amati, desiderati, non solo porta seco uno speciale rito di sepoltura, ma determina uno specialissimo stato di dimora nell’al di là, con specialissime prerogative, prima tra le quali, « il non esser morto », « il continuare a vivere in carne ed ossa »; è una effettiva corporale deificazione; era naturale che chiamar *παῖς*, *καλός*, *ἀρπασθείς*, in tutte le accezioni erotiche maschili e femminili costituisse l’augurio principe che i superstiti potevano indirizzare al morto<sup>19</sup>.

Tale iscrizione rimanderebbe pertanto, se la sua interpretazione è corretta, sia al contesto simpotico e ai relativi valori aristocratici, evocati dalla forma stessa del vaso contenitore, che alla più ampia problematica della diffusione di religioni misteriche

<sup>15</sup> D’AGOSTINO 2003, p. 215, con bibliografia.

<sup>16</sup> MIRÓ I ALAIX 2006: la medesima abbreviazione K[αλός] compare, dipinta, su una *kylix* ad alto piede databile al 460 a.C. circa, p. 270, n. 134, fig. 762 (MAC 486); per le altre varianti attestate a Emporion: *ibidem*, pp. 269-272, nn. 21, 43, 89, 90, 192, 1508, 3401, 3402 (?), 79, 142 (?), 259, 128.

<sup>17</sup> L’espressione *’ο παῖς καλός* compare anche su una *kylix* del Pittore di *Douris* al Museo Archeologico Nazionale di Firenze databile al 480-470 a.C. (inv. 3922) o, nello stesso museo, sul tondo della *kylix* (inv. 3909). È interessante notare che tale formula non è associata solo a rappresentazioni simposiastiche, ma è presente, già nel secolo precedente, anche in scene di duello e/o danza armata, come ad esempio nella *kylix* del Pittore di *Epeleios* della Collezione Castellani di Villa Giulia (inv. 50393) o in scene di palestra, sempre su una *kylix*, stavolta del Pittore di *Ambrosios*, della medesima collezione (inv. 50535; MORETTI SGUBINI 2000, pp. 86-89, nn. 50-51) o su un’altra coppa, di Onesimo, nel cui tondo è raffigurata la toiletta di un giovane atleta con strigile, spugna e *aryballos* e l’iscrizione *καλός* (Musée du Louvre, inv. G 291; LISSARAGUE 1999, pp. 70-71, fig. 60).

<sup>18</sup> Si pensi, ad esempio, alla medesima acclamazione sulla *kylix* a figure rosse dalla tomba 218 di Guardia Perticara-San Vito, indice di come “le *élites* enotrie intendano quasi ricreare le atmosfere del simposio greco” (BIANCO, PREITE 2014, par. 55), nonché della diffusione nello stesso ambito di forme di religiosità improntate a una prospettiva salvifica, con “una consapevole adesione a forme colte della religiosità dionisiaca, inizialmente adottata come espressione di prestigio, ma poi recepita come strumento per aspettative di salvezza ultraterrena” (*ibidem*, par. 57); per lo stesso contesto si veda l’ampia disamina in OSANNA, PILO, TROMBETTI 2007.

<sup>19</sup> FERRI 1938, p. 155. Amplessima la documentazione epigrafica e letteraria evocata in quella sede, a cui si rimanda.

in Magna Grecia<sup>20</sup>. Si potrebbe, infatti, pensare che anche a Pithecusa siano attive forme di religiosità che promuovono la speranza di immortalità raggiungibile “attraverso il simposio e il vino: l’esperienza di un’alterità dalla quale è possibile riemergere, sia pur profondamente trasformati nella propria condizione di vita”<sup>21</sup>.

Il nostro giovane defunto potrebbe perciò connotarsi come iniziato a qualche rito misterico di stampo dionisiaco, alla cui adesione corrispondevano precise aspettative di beatitudine ultraterrena. Il peculiare trattamento del corpo, cremato e deposto nel cratere, volto a marcare una difformità rispetto al rituale più diffusamente praticato, e il raggruppamento di individui di cui essa fa parte (adulti maschi incinerati e bambini riuniti in uno spazio prima inutilizzato della necropoli)<sup>22</sup> potrebbero, insomma, rimandare a una confraternita vocata alle concezioni escatologiche attive nel mondo greco occidentale in questo preciso frangente cronologico, la cui eco si ritrova nell’invocazione a Dioniso nel V stasimo dell’*Antigone* sofoclea (Πολύωνυμε, Καδμείας ἄγαλμα νύμφας καὶ Διοῦ βαρυβρεμέτα γένος, κλυτὰν ὄς ἀμφέπεις Ἰταλίαν...)<sup>23</sup>. Gli elementi a disposizione consentono di avanzare l’ipotesi con una certa solidità, considerando che a partire dalla fine del VI secolo in ambito tirrenico e magnogreco si assiste a processi simbolici che fanno del sistema incinerato-cratero un tutt’uno che “assomma all’identificazione simbolica del piacere del vino e della vita simposiale quella di una conoscenza mistica riservata agli iniziati”<sup>24</sup>, prefigurando una discontinuità di significato, quindi, rispetto alla concezione “eroica” dell’incinerazione entro lebetes di tipo euboico<sup>25</sup> (*Fig. 6*).

La presenza di una dimensione misterica ed escatologica del dionisismo in rapporto a gruppi iniziatici è attestata nella vicina Cuma fin dalla fine del VI secolo: in questo senso va infatti letta l’iscrizione nella tomba di Fondo Corrale che fa menzione di un λενός ivi sepolto<sup>26</sup> e se si considera l’altra nota iscrizione cumana (metà V secolo),

<sup>20</sup> Si vedano, per un inquadramento del problema in Magna Grecia: *Atti Taranto* 1975, BOTTINI 1992 e BOTTINI 2005. In generale, per i misteri bacchici e orfici e le relative escatologie si vedano, fra le sintesi più recenti: BURKERT 2011, pp. 383-401, e EDMONDS III 2013, pp. 248-295.

<sup>21</sup> D’AGOSTINO 2003, p. 213. Per il rapporto fra vino, iniziati ai misteri dionisiaci e prospettive escatologiche evocate nelle laminette orfiche: VELASCO LÓPEZ 1992 e *infra*, nota 22; per il cratere-cinerario come evocazione della sfera dionisiaca e delle relative dottrine salvifiche: RENDELI 1993, pp. 12-14; ELIA 2006, pp. 68-70, DE CESARE 2008, pp. 22-26.

<sup>22</sup> Si tratta dell’insieme di tombe 86, 87, 88, 89, 90, 91, 94 e 95.

<sup>23</sup> *Ant.*, vv. 1116-1119. Per la discussione del passo in relazione all’*Italia*: GIANGIULIO 2011 e LOMBARDO, FRISONE 2011.

<sup>24</sup> PONTRANDOLFO 1995, p. 194; per un excursus sui luoghi di culto e le iconografie dionisiache in Magna Grecia: PONTRANDOLFO 2011.

<sup>25</sup> Di questo tenore l’interpretazione fornita in CERCHIAI 2011, p. 489: “[...] si può ipotizzare che, attraverso l’associazione con il cratere, l’incinerazione sia omologata a un processo di trasformazione del corpo assimilato a quello prodotto dalla fermentazione del vino, grazie al quale il defunto supera il *miasma* della morte, raggiungendo la condizione incorruttibile delle λευκά ὄστεα; in questa prospettiva si possono misurare le analogie ma anche gli scarti innescati dalla selezione del cratere come cinerario rispetto all’uso più antico del lebate: in entrambi i casi si celebra nel rituale funebre un processo di eroizzazione che, nel caso della cremazione in cratere, procede attraverso la mediazione diretta di Dioniso, dio di un’iniziazione che, al momento della morte, si configura come un’apoteosi”. A Cuma la più antica incinerazione entro cratere è della prima metà del VI secolo a.C. (T. 90028 del Fondo Scala) e si colloca in una zona della necropoli tradizionalmente riservata a gruppi dominanti, a conferma della “matrice aristocratica e greca di tale cambiamento”: VALENZA MELE, RESCIGNO 2010, p. 190.

<sup>26</sup> Ὑπὸ τῆς κλίβης τοῦτῃ λενός ὑπὸ. JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL 2007, con ampia discussione del termine e confronti.

con interdizione a seppellire in quel luogo chi non fosse βεβαχχευμένος<sup>27</sup> (Figg. 7-8), sembra prendere corpo la presenza anche a Pithecusa di iniziati, nonché la possibilità che ad essi fossero destinati luoghi specifici per la sepoltura.

Due ultime considerazioni si impongono. La prima riconduce alla sfera aristocratica e riguarda la relazione fra misteri dionisiaci, simposio e connotazione elitaria di entrambi che sembra possibile rintracciare nella nostra tomba e conferma non solo il loro carattere esclusivo, ma anche la loro cosciente articolazione in un quadro coerente di segni e rimandi<sup>28</sup>. La seconda riflessione riguarda il rapporto fra Dioniso e classi d'età, significativo nel momento in cui una tomba infantile rechi una simbologia sottilmente allusiva alla misteriosofia dionisiaca: sebbene non siano mancate le voci critiche, è da registrare una corrente di studi che vede appunto nel dio il paradigma del giovane in transizione verso il nuovo stato, che rievoca al tempo stesso il passaggio a nuove forme di esistenza degli iniziati<sup>29</sup>. Non è fuori luogo ricordare che sono note, in ambito dionisiaco, tanto la consacrazione di bambini e neonati quanto la presenza di differenti gradi di iniziazione, che in parte dovevano essere dettati dall'età<sup>30</sup>. Il mito orfico di morte e resurrezione di Dioniso, ascrivibile già al VI secolo, configura inoltre una relazione rafforzata fra individui morti in giovane età ed escatologia di stampo dionisiaco, il cui riflesso, seppur mediato, si riverbera sul rituale funerario<sup>31</sup>.

*“Partibilità” e “oggettificazione” del corpo. Un rito anomalo per la tomba 93?*

Un ulteriore elemento caratterizzante del contesto in esame è la presenza nel cratere, insieme ai resti cremati del bambino, della falange di un dito non cremato. La conformazione stessa del deposito funerario e l'annotazione da parte degli scavatori che la tomba non fu violata né aperta in antico spingono quindi a interrogarsi su questo dettaglio tanto particolare. Nel nostro caso non sembra che si tratti della pratica

<sup>27</sup> Οὐ θέμις ἐντοῦθα κείσθαι ἢ μὲ τὸν βεβαχχευμένον. La bibliografia in merito è ampia, per cui mi limito a citare: TURCAN 1986; BOTTINI 1992, pp. 58-62; DUBOIS 1995, pp. 52-54; FRISONE 2000, pp. 45-55.

<sup>28</sup> Sulla connotazione aristocratica della religiosità dionisiaca si esprimono in maniera convincente GRAF 1993, p. 256 e ISLER KERÉNYI 2000, p. 228.

<sup>29</sup> Per questo aspetto: ILES JOHNSTON 2013, p. 81, con bibliografia relativa. Quanto ai riti di passaggio all'età adulta posti sotto il segno di Dioniso, sono noti quelli attici delle *Antheaterie*, in cui il consumo del vino aveva un ruolo fondante per l'ingresso dei bambini nel corpo civico, e il legame tra efebica e feste dionisiache: SCARPI 2004, pp. 227-228; si vedano inoltre BOTTINI 1990 e SCIACCA 2014. Sull'importanza dello stesso Dioniso quale fanciullo divino, elemento che a mio avviso non andrebbe mai trascurato quando si considera il suo rapporto con l'infanzia: KERÉNYI 2012, pp. 102-106.

<sup>30</sup> SCARPI 2004, pp. 610-611. Sulla spinosa questione se anche la pederastia facesse parte dei riti iniziatici: *ibidem*, pp. 605-606; in tal senso, eliminata la tara moralistica e denigratoria del testo, potrebbe essere letto il passo di Livio: «Additae voluptates religioni vini et epularum, pro plurium animi illicerentur. Cum vinum animos incedissent, et nox et mixti feminis mares, aetatis tenerae maioribus, discrimen omne pudoris exstinxissent, corruptelae primum omnium generis fieri coepit» (8.5-6).

<sup>31</sup> Sulla trasversalità di questo legame, visibile tanto nel mondo indigeno che greco, si pensi ai corredi “dionisiaci” della cremazione di bambina nell'abitato di Serra di Vaglio (tomba 68, fine V secolo; da ultimo GRECO 2013) o a quelli delle tombe infantili di contrada Diana a Lipari, in cui inoltre, l'unico strigile rinvenuto proviene da una tomba di bambino: SCILABRA CDS. Per il mito orfico di Dioniso ucciso dai Titani, fra gli altri: BERNABÉ 2003 e DETIENNE 2007, pp. 123-164.

dell'*os exceptum* o *resectum* nota, soprattutto per il mondo romano, dalle fonti e dalla letteratura archeologica<sup>32</sup>: secondo J. M. Becker, autore delle analisi osteologiche sui resti umani del sito, la falange (la terza della mano destra) non appartiene infatti al defunto, ma a un secondo individuo, di età adulta e sesso femminile<sup>33</sup>.

La pratica è del tutto anomala a Pithecosa<sup>34</sup>; per la tomba 93 Becker ha perciò proposto che possa trattarsi dell'“offerta” di una donna (madre o parente stretta) al bambino deceduto, secondo modalità note per l'area cananea dal Vecchio Testamento, ma in precedenza mai attestate nel mondo italico e coloniale in genere<sup>35</sup>. Sacrifici di singole dita sono attestati da alcune fonti letterarie nel mondo greco, seppur non in contesto funerario<sup>36</sup>, e potrebbero rimandare a forme di religiosità ancora poco note e indagate con possibili riflessi nella sfera funeraria. Non è del resto da escludere una seconda ipotesi, vale a dire che i due individui, morti contemporaneamente, ma sepolti in spazi non contigui, siano stati “legati” attraverso questo peculiare rito. Saremmo pertanto in presenza di una forma estrema di manipolazione del corpo volto a istituire un nesso rituale fra due individui, che aprirebbe prospettive nuove sui modelli interpretativi delle necropoli classiche, in maniera non dissimile da quanto si è fatto negli ultimi anni per necropoli preistoriche e protostoriche, con l'elaborazione della *Fragmentation Theory* e della *Enchainment Theory* da parte di John Chapman<sup>37</sup>. Tuttavia, l'assoluta eccezionalità del caso e la mancanza di confronti lascia per il momento queste riflessioni nel quadro delle possibilità, cui forse ricerche future potranno dare maggiore consistenza.

### *In conclusione*

Riassumendo, è possibile rintracciare nella tomba 93 di San Montano una serie di segni, quali l'anomalia del rituale e la corrispondenza fra iconografia del vaso contenitore e corredo funerario, atti a connotare il defunto come un fanciullo appartenente a un gruppo aristocratico.

Una dimensione più sottilmente allusiva a orizzonti escatologici di stampo dionisiaco, non lontana da quanto attestato a Cuma in epoca di poco precedente, è inoltre suggerita dall'associazione cratere/incinerazione e dalla vicinanza topografica ad altre sepolture che condividono con la tomba 93 apprestamento

<sup>32</sup> Le fonti antiche sono Varrone (*De Lingua Latina*, 5.23), Cicerone (*De Legibus*, 2.22.55), Festo (*De Verborum Significatu*, 62) e marginalmente anche Seneca (*De Consolatione*, VI) e Plutarco (4.79); cfr. BECKER 1988 e GRAHAM 2011.

<sup>33</sup> BECKER 1995, p. 280.

<sup>34</sup> Ricorre, infatti, solo nel più antico tumulo 137 (MPC), ma in questo caso la falange presente insieme ai resti cremati sarebbe appartenuta alla stessa defunta. Inoltre, la situazione stratigrafica è più complicata: la cremazione 137 copre e in parte distrugge tutta una serie di tombe più antiche e gli stessi Editori paventavano l'ipotesi che potesse trattarsi di tumuli distinti e successivamente agglutinati: BUCHNER, RIDGWAY 1993, pp. 165-169.

<sup>35</sup> BECKER 1995, p. 280. Per altre sepolture “anomale”: BECKER 1986, in cui però nessun contesto cronologico e culturale può fornire confronti utili all'interpretazione di un tale uso a Pithecosa. Per la Magna Grecia ellenistica i casi ricordati sono la tomba 689 di Locri Epizefirii (corpo di uomo adulto senza testa e testa di bambino senza corpo) e le tombe 1027 e 1057, entrambe con corpi a cui era stata asportata la testa: *ibidem*, pp. 43-44, con bibliografia.

<sup>36</sup> BURKERT 1996, pp. 34-40, con paralleli etnografici.

<sup>37</sup> In particolare CHAPMAN 2000 e CHAPMAN 2010. In generale, si veda REBAY-SALISBURY, STIG SØRENSEN, HUGHES 2010.



simile (tomba 94) e medesimi riferimenti culturali. Il caso di Pithecusa dimostra la necessità di una riflessione aggiornata sul fenomeno delle correnti misteriche e salvifiche nell'Occidente greco, sui modi di circolazione e i canali di trasmissione di determinate credenze, sulla loro ricezione nei diversi ambiti sociali e sul rapporto con le diverse classi d'età, nonché sulla necessità di rivalutare la documentazione archeologica e iconografica attraverso un'analisi integrata dei contesti.

Un ulteriore elemento di distinzione, infine, è rappresentato dalla presenza nel cratere di un osso non combusto, appartenente a un secondo individuo, la cui assoluta eccezionalità nella necropoli potrebbe aprire nuove prospettive di ricerca nella più ampia problematica dei costumi funerari greci.

DANIELA COSTANZO  
École Pratique des Hautes Études, Paris  
daniela.costanzo@tin.it

#### BIBLIOGRAFIA

- Atti Taranto 1975: Orfismo in Magna Grecia*, Atti del XIV Convegno Internazionale di Studi sulla Magna Grecia (Taranto, 6-10 ottobre 1974), Napoli 1975.
- Atti Taranto 2011: Alle origini della Magna Grecia. Mobilità, migrazioni, fondazioni*, Atti del L Convegno Internazionale di Studi sulla Magna Grecia (Taranto, 1-4 ottobre 2010), Napoli 2011.
- BECKER 1986: M. J. BECKER, "An ethnographical and archaeological survey of unusual mortuary procedures as a reflection of cultural diversity. Some suggestions for the interpretation of the human skeletal deposits from excavations at Entella, Sicily, Italy", in *PP CCXXVI*, 1986, pp. 31-56.
- BECKER 1988: M. J. BECKER, "The Contents of Funerary Vessels as Clues to Mortuary Customs: Identifying the *Os Exceptum*", in J. CHRISTIANSEN, T. MELANDER (eds.), *Ancient Greek and Related Pottery*, Proceedings of the 3<sup>rd</sup> Symposium (Copenhagen, 31 August-4 September 1987), Copenhagen 1988, pp. 25-31.
- BECKER 1995: M. J. BECKER, "Human Skeletal Remains from the Pre-Colonial Greek Emporium of Pithekoussai on Ischia (NA): Culture Contact in Italy from the Early VIII to the II Century BC", in N. CHRISTIE (ed.), *Settlement and Economy in Italy 1500 BC to AD 1500*, Oxford 1995, pp. 273-281.
- BECKER 1999: M. J. BECKER, "Human Skeletons from the Greek Emporium of Pithekoussai on Ischia (NA). Culture Contact and Biological Change in Italy after the 8<sup>th</sup> Century BC", in R. H. TYKOT, J. MORTER, J. E. ROBB (eds.), *Social Dynamics of the Prehistoric Central Mediterranean*, London 1999, pp. 217-229.
- BECKER, DONADIO 1992: M. J. BECKER, A. DONADIO, "A Summary of the Analysis of Cremated Human Skeletal Remains from the Greek Colony of Pithekoussai at Lacco Ameno, Ischia, Italy", in *Old World Archaeology Newsletter XVI*, 1, 1992, pp. 15-23.
- BERNABÉ 2003: A. BERNABÉ, "Autour du mythe orphique sur Dionysos et les Titans. Quelques notes critiques", in D. ACCORINTI, P. CHUVIN (éd.), *Des Géants à Dionysos. Mélanges offerts à F. Vian*, Alessandria 2003, pp. 25-39.
- BIANCO, PREITE 2014: S. BIANCO, A. PREITE, "Identificazione degli Enotri. Fonti e metodi interpretativi", in AA. VV. «*Origines*»: percorsi di ricerca sulle identità etniche nell'Italia antica – Identity problems in Early Italy: a workshop on methodology – Varia – Regards croisés, in *MEFRA*

- 126, 2, 2014, pubblicazione on-line <<http://mefra.revues.org/2438#bodyftn25>> [accesso 04 aprile 2015].
- BOTTINI 1990: A. BOTTINI, "Banzi: una tomba infantile e le Anthesterie", in *PP XLV*, 1990, pp. 206-220.
- BOTTINI 1992: A. BOTTINI, *Archeologia della salvezza. L'escatologia greca nelle testimonianze archeologiche*, Milano 1992.
- BOTTINI 2005: A. BOTTINI, "Le religioni salvifiche in Magna Grecia fra testo e immagini", in S. SETTIS, M. C. PARRA (a cura di), *Magna Graecia. Archeologia di un sapere*, Catalogo della Mostra (Catanzaro 2005), Milano 2005, pp. 140-142.
- BOTTINI, SETARI 1992: A. BOTTINI, E. SETARI, "Vaglio di Basilicata (Potenza). Località Serra S. Bernardo. Contrada Braida. *Basileis?* I più recenti rinvenimenti nell'area della necropoli. Risultati, prospettive, problemi", in *BdA* 16-18, 1992, pp. 207-236.
- BUCHNER, RIDGWAY 1993: G. BUCHNER, D. RIDGWAY, *Pithekoussai. Vol. 1: La necropoli: tombe 1-723 scavate dal 1952 al 1961*, Roma 1993.
- BURKERT 1996: W. BURKERT, *Creation of the Sacred. Tracks of biology in early religions*, Cambridge - London 1996.
- BURKERT 2011: W. BURKERT, *La religion grecque à l'époque archaïque et classique*, Paris 2011.
- CANCI, MINOZZI 2005: A. CANCI, S. MINOZZI, *Archeologia dei resti umani. Dallo scavo al laboratorio*, Roma 2005.
- CERCHIAI 1998: L. CERCHIAI, "Le tombe «a cubo» di età tardoarcaica della Campania settentrionale", in S. MARCHEGAY, M.-T. LE DINAHET, J.-F. SALLES (éd.), *Nécropoles et Pouvoir. Idéologies, pratiques et interprétations*, Actes du colloque *Théories de la nécropole antique* (Lyon 21-25 janvier 1995), Paris 1998, pp. 117-124.
- CERCHIAI 2011: L. CERCHIAI, "Culti dionisiaci e rituali funerari tra *poleis* magnogreche e comunità anelleniche", in *Atti Taranto* 2011, Napoli 2011, pp. 483-514.
- CHAPMAN 2000: J. CHAPMAN, *Fragmentation in Archaeology. People, places and broken objects in the prehistory of South-Eastern Europe*, London - New York 2000.
- CHAPMAN 2010: J. CHAPMAN, "Deviant' burials in the Neolithic and Chalcolithic of Central and South Eastern Europe", in K. REBAY-SALISBURY, M. L. STIG SØRENSEN, J. HUGHES (eds.) *Body parts and bodies whole: changing relations and meanings*, Oxford 2010, pubblicazione on-line <<http://dro.dur.ac.uk/9423/1/9423.pdf?DDD6+drk0jcc+dul4eg>> [accesso 20 febbraio 2015].
- COLIVICCHI 2004: F. COLIVICCHI, "L'altro vino: vino, cultura e identità nella Puglia e nella Basilicata anelleniche", in *Siris* 5, 2004, pp. 23-68.
- D'AGOSTINO 2003: B. D'AGOSTINO, "Il cratere, il dinos e il lebete. Strategie elitarie della cremazione nel VI secolo in Campania", in M. V. FONTANA, B. GENITO (a cura di), *Studi in onore di Umberto Scerrato* I, Napoli 2003, pp. 207-217.
- DETIENNE 1975: M. DETIENNE, "Les chemins de la déviance: Orphisme, Dionysisme et Pythagorisme", in *Atti Taranto* 1975, Napoli 1975, pp. 49-79.
- DETIENNE 2007: M. DETIENNE, *Dioniso e la pantera profumata*, Roma - Bari 2007 (Ed. orig. 1977).
- DE CESARE 2008: M. DE CESARE, "Crateri-cinerari figurati in Sicilia: immagini, rito e credenze religiose", in *Sicilia Antiqua* IV, 2007, pp. 9-32.
- DE LA GENIÈRE 1987: J. DE LA GENIÈRE, "Des usages du cratère", in P. ROUILLARD, M.-C. VILLANUEVA-PUIG (éd.), *Grecs et Ibères au IVe siècle avant Jésus-Christ: commerce et iconographie*, Actes de la Table Ronde (Bordeaux, 16-18 décembre 1986), in *REA LXXXIX*, 1987, 3-4, pp. 271-283.
- DE POLIGNAC 2005: F. DE POLIGNAC, "Perspectives et limites de l'analyse de l'incinération dans le monde grec", in AA.VV., *Entre mondes orientaux et classiques: la place de la crémation*, Actes du Colloque International (Nanterre, 26-28 février 2004), in *Ktèma* 30, 2005, pp. 173-181.
- DUBOIS 1995: L. DUBOIS, *Inscriptions grecques dialectales de Grande Grèce, I, Colonies eubéennes, colonies ioniennes, Emporia*, Genève 1995.
- EDMONDS III 2013: R. EDMONDS III, *Redefining Ancient Orphism*, Cambridge 2013.

- ELIA 2003: D. ELIA, "L'offerta di sostanze alimentari liquide presso la tomba e l'uso rituale del cratere nelle necropoli greche d'Occidente", in *Orizzonti* IV, 2003, pp. 145-154.
- ELIA 2006: D. ELIA, "La pratica dell'incinerazione entro cratere nel mondo greco antico. Rappresentazione dello status mediante un rito funerario elitario", in F. REMOTTI (a cura di), *Morte e trasformazione dei corpi. Interventi di tanatometamorfosi*, Milano 2006, pp. 61-78.
- FERRI 1938: S. FERRI, "Sui vasi greci con epigrafi 'acclamatorie'", in *RenLinc*, s. VI, XIV, 1938, pp. 93-179.
- FRISONE 2000: F. FRISONE, *Leggi e regolamenti funerari nel mondo greco, I, Le fonti epigrafiche*, Galatina 2000.
- GARGANO 2011: M. P. GARGANO, "Le necropoli di un insediamento della Peucezia: il caso di Monte Sannace", in M. OSANNA, M. SCALICI (a cura di), *Lo spazio della memoria. Necropoli e rituali funerari nella Magna Grecia indigena*, Atti della Tavola Rotonda (Matera, 11 dicembre 2009), in *Siris* 10, 2009, pp. 81-97.
- GIANGIULIO 2011: M. GIANGIULIO, "Dioniso in Magna Grecia. Tradizioni letterarie e documenti epigrafici", in *Atti Taranto* 2011, Napoli 2011, pp. 431-445.
- GIUDICE ET AL. 2010: F. GIUDICE ET AL., "Le importazioni di ceramica attica a Camarina", in G. GIUDICE (a cura di), "Ἀττικὸν...κέραμον" *Veder greco a Camarina dal principe Biscari ai nostri giorni* I, Catania 2010, pp. 3-48.
- GRAF 1993: F. GRAF, "Dionysian and Orphic Eschatology: New Texts and Old Questions", in T. H. CARPENTER, C. A. FARAONE (eds.), *Masks of Dionysus*, Ithaca - London 1993, pp. 239-258.
- GRAHAM 2011: E. J. GRAHAM, "From fragments to ancestors: Re-defining *os resectum* and its role in rituals of purification and commemoration in Republican Rome", in M. CARROLL, J. REMPEL (eds.), *Living through the Dead. Burial and commemoration in the Classical world*, Oxford 2011, pp. 91-109.
- GRECO 2013: G. GRECO, "Serra di Vaglio. La tomba 68", in M. OSANNA, M. VULLO (a cura di), *Segni del potere: oggetti di lusso dal Mediterraneo nell'Appennino lucano in età arcaica*, Venosa 2013, pp. 304-312.
- ILES JOHNSTON 2013: S. ILES JOHNSTON, "The myth of Dionysus", in F. GRAF, S. ILES JOHNSTON (eds.), *Ritual Texts for the Afterlife. Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*, 2nd ed., New York 2013, pp. 66-93.
- ISLER KERÉNYI 2001: C. ISLER KERÉNYI, *Dionysos nella Grecia arcaica. Il contributo delle immagini*, Pisa - Roma 2001.
- JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL 2007: A. I. JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, "Un iniziato sotto un tumulo a Cuma?", in *ZPE* CLXI, 2007, pp. 105-114.
- KERÉNYI 2012: K. KERÉNYI, "Il fanciullo divino", in C. G. JUNG, K. KERÉNYI, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, 2° ed., Torino 2012, pp. 47-106.
- LIPPOLIS 1997: E. LIPPOLIS (a cura di), *Catalogo del Museo Nazionale Archeologico di Taranto* 1, 3, Taranto 1997.
- LISSARAGUE 1999: F. LISSARAGUE, *Vases grecs. Les Athéniens et leurs images*, Paris 1999.
- LOMBARDO, FRISONE 2011: M. LOMBARDO, F. FRISONE, "Vino e società nelle città magnogreche: le tradizioni letterarie e i documenti epigrafici", in *Atti Taranto* 2011, Napoli 2011, pp. 299-363.
- MIRÓ I ALAIX 2006: M. T. MIRÓ I ALAIX, *La ceràmica àtica de figures roges de la ciutat grega d'Emporion*, Barcelona 2006.
- MONTANARO 2007: A. C. MONTANARO, *Ruvo di Puglia e il suo territorio. Le necropoli*, Roma 2007.
- MORETTI SGUBINI 2000: A. M. MORETTI SGUBINI (a cura di), *La collezione Augusto Castellani*, Roma 2000.
- NOWAK 2010: C. NOWAK, "I balsamari nei rituali funerari degli insediamenti campani", in *Oebalus, Studi sulla Campania nell'Antichità* 5, 2010, pp. 111-141.
- OSANNA, PILO, TROMBETTI 2007: M. OSANNA, C. PILO, C. TROMBETTI, "Brevi note in margine al "margine". I vasi attici nella necropoli di Guardia Perticara", in S. ANGIOLILLO, M. GIUMAN (a cura di), *Il vasaio e le sue storie*, Giornata di studi sulla ceramica attica in onore di Mario Torelli, Cagliari 2007, pp. 145-170.
- PONTRANDOLFO 1988: A. PONTRANDOLFO, "L'escatologia popolare e i riti funerari greci", in G. PUGLIESE

- CARRATELLI (a cura di), *Magna Grecia. Vita religiosa e cultura letteraria, filosofica e scientifica*, Milano 1988, pp. 171-196.
- PONTRANDOLFO 1995: A. PONTRANDOLFO, “Simposio ed élites sociali nel mondo etrusco e italico”, in O. MURRAY, M. TECUŞAN (eds.), *In vino veritas*, Oxford 1995, pp. 176-195.
- PONTRANDOLFO 2011: A. PONTRANDOLFO, “Le evidenze archeologiche e iconografiche”, in *Atti Taranto* 2011, Napoli 2011, pp. 393-429.
- PONTRANDOLFO, D’AGOSTINO 1990: A. PONTRANDOLFO, B. D’AGOSTINO, “Greci, Etruschi e Italici nella Campania e nella Lucania tirrenica”, in AA. VV., *Crise et transformation des sociétés archaïques de l’Italie antique au Ve siècle av. J.C.*, Actes de la Table Ronde de Rome (19-21 novembre 1987), Rome 1990, pp. 101-116.
- RABINOWITZ 2010: A. RABINOWITZ, “Il bere *Graeco more* tra vivi e morti: simposio e tomba in Sicilia e Magna Grecia”, in *Nel mondo di Ade. Ideologie, spazi e rituali funerari per l’eterno banchetto (VIII-IV secolo a.C.)*, Convegno Internazionale di Studi (Ragusa-Gela, 6-8 maggio 2010), atti inediti, relazione pubblicata on-line <[https://www.academia.edu/1801559/Il\\_bere\\_Graeco\\_more\\_tra\\_vivi\\_e\\_morti\\_simposio\\_e\\_tomba\\_in\\_Sicilia\\_e\\_Magna\\_Grecia](https://www.academia.edu/1801559/Il_bere_Graeco_more_tra_vivi_e_morti_simposio_e_tomba_in_Sicilia_e_Magna_Grecia)> [accesso 10 marzo 2015].
- REBAY-SALISBURY, STIG SØRENSEN, HUGHES 2010: K. REBAY-SALISBURY, M. L. STIG SØRENSEN, J. HUGHES (eds.), *Body Parts and Bodies Whole: changing relations and meanings*, Oxford 2010.
- RENDELI 1993: M. RENDELI, “Rituali e immagini: gli *stamnoi* attici di Capua”, in *Prospettiva* 72, 1993, pp. 2-16.
- RESCIGNO 2010: C. RESCIGNO, “Cuma preromana nel Museo di Baia: temi e materiali”, in AA. VV., *Il nuovo museo del castello di Baia*, in *Mél. Arch. Hist. Ec. Fr. Rome. Ant.* 122, 2, 2010, pubblicazione on-line <<http://mefra.revues.org/292>> [accesso 30 ottobre 2015].
- SCARPI 2004: P. SCARPI (a cura di), *Le religioni dei misteri, I, Eleusi, Dionisismo, Orfismo*, Milano 2004.
- SCIACCA 2014: F. SCIACCA, “Le nascite traumatiche di Dioniso: iniziazioni e gruppi dionisiaci”, in C. TERRANOVA (a cura di), *La presenza dei bambini nelle religioni del Mediterraneo antico. La vita e la morte, i rituali e i culti tra archeologia, antropologia e storia delle religioni*, Roma 2014, pp. 341-360.
- SCILABRA CDS: C. SCILABRA, “Rituale funerario e classi di età nella necropoli di contrada Diana a Lipari”, in *Ollus leto datus est. Architettura, topografia e rituali funerari nelle necropoli dell’Italia meridionale e della Sicilia fra antichità e Medioevo*, Convegno Internazionale di Studi (Reggio Calabria, 22-25 ottobre 2013), cds.
- SØRENSEN, BILLIE 2008: T. F. SØRENSEN, M. BILLIE, “Flames of transformation: the role of fire in cremation practices”, in *World Archaeology* 40 (2), 2008, pp. 253-267.
- TAGLIENTE 1985: M. TAGLIENTE, “Elementi del banchetto in un centro arcaico della Basilicata (Chiaromonte)”, in *MEFRA* 97, 1, 1985, pp. 159-191.
- TORELLI 1996: M. TORELLI, “Riflessi dell’*eudaimonia* agrigentina nelle ceramiche attiche importate”, in *I vasi attici ed altre ceramiche coeve in Sicilia*, Atti del Convegno internazionale (Catania, Camarina, Gela, Vittoria, 28 marzo-1 aprile 1990), in *CronA* 34-35, 1996, pp. 189-198.
- TURCAN 1986: R. TURCAN, “*Bacchoi* ou Bacchants? De la dissidence des vivants à la ségrégation des morts”, in AA. VV., *L’association dionysiaque dans les sociétés anciennes*, Actes de la Table Ronde (Rome, 24-25 mai 1984), Rome 1986, pp. 227-244.
- VALENZA MELE, RESCIGNO 2010: N. VALENZA MELE, C. RESCIGNO, *Cuma: studi sulla necropoli. Scavi Stevens 1878-1896*, Roma 2010.
- VALENZA MELE 1981: N. VALENZA MELE, “La necropoli cumana di VI e V sec. a.C. o la crisi di un’aristocrazia”, in *Nouvelle contribution à l’étude de la société et de la colonisation eubéenne*, Naples 1981, pp. 97-124.
- VASSALLO 2014: S. VASSALLO, “Le sepolture dei bambini nella necropoli di Himera: dati preliminari”, in C. TERRANOVA (a cura di), *La presenza dei bambini nelle religioni del Mediterraneo antico. La vita e la morte, i rituali e i culti tra archeologia, antropologia e storia delle religioni*, Roma 2014, pp. 257-290.
- VELASCO LÓPEZ 1992: M. H. VELASCO LÓPEZ, “Le vin, la mort et les Bienheureux (à propos des lamelles orphiques)”, in *Kernos* 5, 1992, pp. 209-220.



Fig. 1. La tomba 93 al momento della scoperta (da BUCHNER, RIDGWAY 1993, tav. XVIII)



Fig. 2. Museo Archeologico di Pitheculasae. Corredo della tomba 93: *aryballos* e *strigile*. Inv. 166441 e 166440 (da BUCHNER, RIDGWAY 1993, tav. CVI)

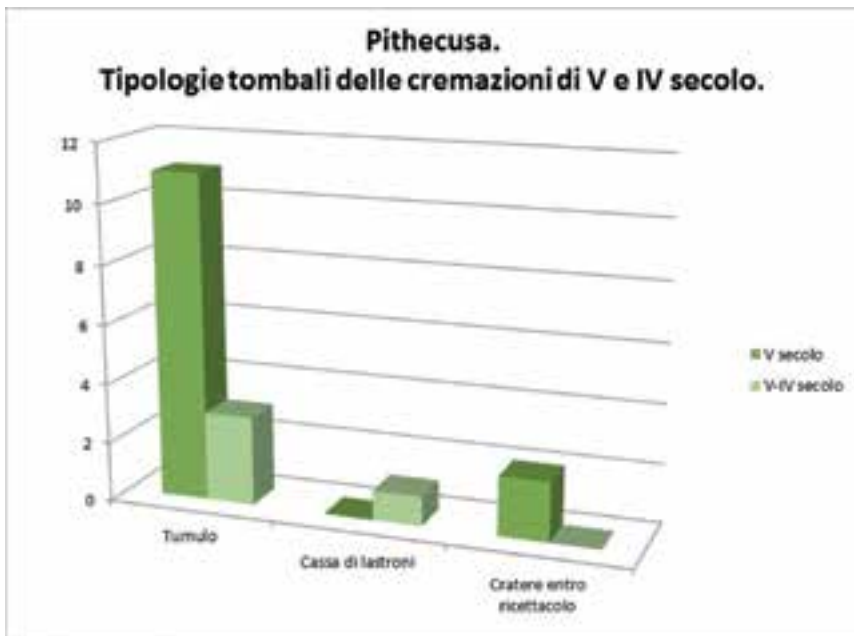


Fig. 3. Pithecusa. Cremazioni della fase V-IV secolo a.C. con relative tipologie tombali (elaborazione Autrice)

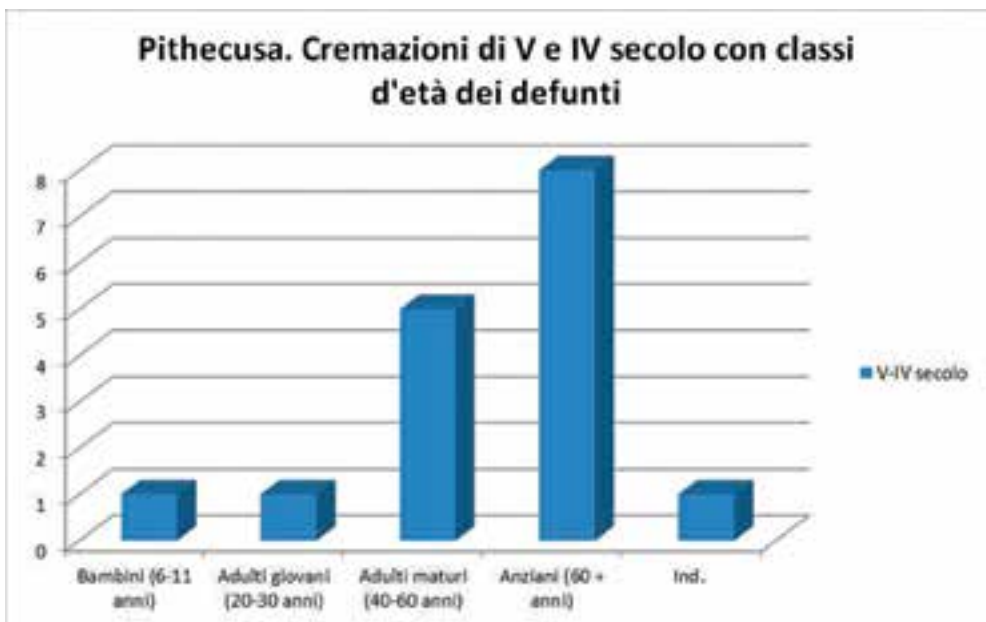


Fig. 4. Pithecusa. Cremazioni della fase V-IV secolo con distribuzione per classi d'età in base alla classificazione Vallois 1960 (elaborazione Autrice)



Fig. 5. Museo Archeologico di Pitheculsae. Il cratere-cinerario della tomba 93. Inv. 166439 (da BUCHNER, RIDGWAY 1993, tav. CVI)





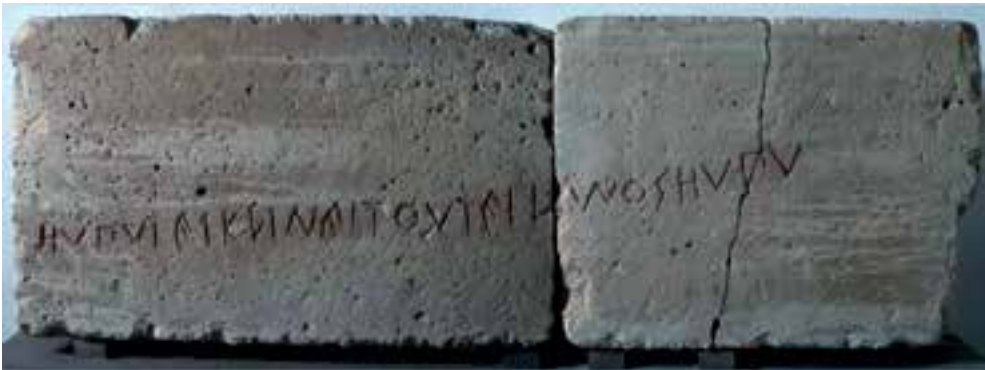


Fig. 7. Museo Archeologico dei Campi Flegrei, Baia. Iscrizione da Cuma, fondo Correale; fine VI sec. a.C. Inv. 115389 (da RESCIGNO 2010, fig. 24)

OVΘEMISEN  
TOVΘAKEISO  
AII MET ONBE  
BAVVEVME  
NON

Fig. 8. Museo Archeologico Nazionale di Napoli. Iscrizione da Cuma; metà V sec. a.C. Inv. 129874 (da DUBOIS 1995, p. 54)



**LO *STAMNOS* COME “METAFORA PLASTICA” DELLA CORPOREITÀ UMANA NELLE  
SEPOLTURE A INCINERAZIONE DI AREA FRENTANA MERIDIONALE**

Il contributo si propone lo scopo di analizzare il valore simbolico sotteso all'utilizzo sistematico degli *stamnoi* bronzei come cinerari nelle necropoli di area frentana meridionale nel corso del IV sec. a. C.<sup>1</sup> (*Fig. 1*).

Lo *stamnos* presenta di per sé molteplici valenze simboliche, tra le quali il suo riferimento al simposio come recipiente per il vino e la connessione a Dioniso, esemplificata soprattutto dalla figurazione a rilievo sulle anse degli esemplari esaminati, costituita da un satiro sormontato da occhi apotropaici o da volute divergenti.

La nascita (o rinascita) di Dioniso dopo la sua morte era celebrata durante le Lenee mediante un rito che vedeva le donne preposte al culto attingere il vino nuovo da *stamnoi*. In tale rito emergeva il valore simbolico dello *stamnos*, usato come contenitore del vino e legato alla celebrazione mediante il vino di una rinascita divina dopo la morte<sup>2</sup> (*Fig. 2*).

La presenza di Dioniso infatti, era sentita determinante nei momenti cruciali della vita di un individuo, cioè quei passaggi da una fase all'altra che implicavano l'abbandono della condizione preesistente e l'acquisizione di un nuovo *status* attraverso una metamorfosi<sup>3</sup>.

Per gli individui incinerati nelle necropoli frentane, lo *stamnos* potrebbe aver rappresentato un'allusione alla speranza di rinascita o comunque di immortalità del defunto, configurandosi allo stesso tempo come “oggetto personificato”, atto a ricomporre l'unità corporea del defunto, parcellizzata attraverso la cremazione, contenendone i resti.

Tale ricomposizione avverrebbe, entro lo spazio chiuso e delimitato della sepoltura, in un contenitore capace di conferire nuova corporeità ai resti combusti attraverso molteplici implicazioni simboliche<sup>4</sup>.

In primo luogo, la forma del vaso allude metaforicamente a quella del corpo di cui contiene i resti, come sembrerebbe confermare tra l'altro anche la configurazione anatomica delle anse in un esemplare proveniente da Guglionesi (*Fig. 3*).

Le anse in questo caso presentano infatti *appliques* orizzontali configurate plasticamente in forma di mano aperta, ben documentate in Grecia nel periodo arcaico e in epoca ellenistica e romana<sup>5</sup>. La mano sull'ansa, oltre a esplicare la sua valenza funzionale, potrebbe anche alludere al contenuto del cinerario, il corpo di cui di fatto costituisce e rappresenta una parte (*Fig. 4*).

<sup>1</sup> Si fa riferimento alle necropoli di Larino e Termoli, e alle sepolture isolate di Guglionesi e Montorio nei Frentani, in provincia di Campobasso, il cui studio (con particolare attenzione all'utilizzo dello *stamnos* bronzeo come cinerario) è stato affrontato in FARDELLA 2010-11.

<sup>2</sup> ISLER-KERÉNYI 1976, p. 126.

<sup>3</sup> BERTI 1989, pp. 98-99.

<sup>4</sup> REBAY-SALISBURY 2010, pp. 64-71.

<sup>5</sup> DE RIDDER 1986, p. 52 n. 154; DEONNA 1938, p. 120, fig. 145; BIEBER 1915, p. 91 n. 408, con bibliografia delle attestazioni da Pompei, Acropoli di Atene, Napoli e Roma (Vaticano). In epoca romana: PERNICE 1925, pp. 30-33; WINTER 1925, p. 31 fig. 25; BOUCHER 1970, pp. 66-67, nn. 44-45.

In generale, l'apparato decorativo delle anse concorre a completare il processo di ricomposizione dell'unità corporea, riqualificando il defunto in un nuovo *status* individuale che allo stesso tempo rimanda alla sua posizione e funzione sociale nell'ambito della comunità di appartenenza.

La personificazione del defunto infatti, si esplicita in maniera compiuta nella raffigurazione della maschera silenica sulle *appliques* delle anse, sormontata da un motivo a doppie volute vegetali divergenti o da due occhi apotropaici, che forniscono un ulteriore diretto richiamo alla sfera del corteggio dionisiaco (*Fig. 5*).

I satiri, di aspetto semiferino, di solito portano una lunga barba e collegano Dioniso al mondo della vegetazione. Essi partecipano ai riti come suonatori o con danze, al banchetto come inservienti e autori di burle<sup>6</sup>.

La ripetitività dei tratti del satiro sulle anse in esame, ne fissa il volto nell'iconografia di una maschera che diventa simbolo della presenza divina di Dioniso, del cui corteo il satiro era protagonista grottesco e osceno.

Il satiro incarna quella libertà selvaggia che può consentire all'individuo di avvicinarsi al dio sottomettendosi a lui.

La mescolanza di connotati umani e ferini rendono il satiro portatore di alterità, alla stregua del dio del vino, che con l'ebbrezza rompe l'assetto costituito. La maschera al contempo è simbolo di una metamorfosi da uomo ad essere sovranaturale che, proprio grazie alla perdita della propria identità, può entrare a far parte della dimensione estatica del dio<sup>7</sup>. E Dioniso, palesandosi attraverso i suoi seguaci, compie la sua missione salvifica, garantendo al defunto un posto speciale nell'aldilà<sup>8</sup>.

Ora, se la maschera consente la trasformazione in personaggio dionisiaco, è per il tramite di essa che il defunto, reso irriconoscibile dalla cremazione, può diventare altro da sé e superare la barriera della morte entrando a far parte della cerchia del dio dell'immortalità e della rigenerazione attraverso la propria trasformazione in satiro. Le doppie volute divergenti che compaiono al di sopra della maschera del satiro, vanno interpretate come un riferimento al mondo vegetale, quindi alla natura selvaggia dalla quale proviene il satiro e a cui si lega indirettamente anche Dioniso nel compimento della sua azione civilizzatrice, di passaggio dall'istintività e inciviltà alla regolarità del vivere civile (*Fig. 6*).

Più complesse sono le valenze simboliche sottese ai cosiddetti occhi apotropaici, nei quali si individua un richiamo alle coppe attiche a occhioni e soprattutto alle *kylikes* a occhioni calcidesi<sup>9</sup>. Gli occhioni sulla coppa la rendono 'viva', nel senso che sono dotati di uno sguardo proprio che non permette di ritenerli semplici connotazioni di una maschera.

L'importanza così grande data alla funzione dello sguardo su un vaso usato per bere il vino durante il simposio, può essere interpretata come un riferimento alla

<sup>6</sup> BERTI 1989, pp. 50-51 con bibliografia specifica di riferimento. Sulla doppia natura, selvaggia e addomesticata, dei satiri, si veda ISLER-KERÉNYI 2001, p. 104.

<sup>7</sup> Per il concetto di maschera si rimanda in generale a: LA ROCCA 2012, pp. 127-173.

<sup>8</sup> A Taranto soprattutto nel IV sec. a. C. il repertorio dionisiaco è utilizzato in chiave escatologica, comparando sotto forma di satiri e menadi a decorare gli apprestamenti esterni di tombe monumentali o come oggetti del corredo funebre (statuette). CASADIO 1993, pp. 86-103.

<sup>9</sup> SHEFTON 1981.

trasformazione che il simposiasta subisce nel momento in cui beve il vino, che gli fa vedere una verità diversa dalla precedente; egli vive di conseguenza una metamorfosi da semplice commensale a personaggio dionisiaco<sup>10</sup>.

Alla luce di questa interpretazione, la presenza degli occhioni apotropaici al di sopra delle teste di satiro sulle *appliques* delle anse di *stamnoi*, allude al processo di metamorfosi del defunto nel passaggio dalla vita alla morte, inteso come acquisizione di una identità nuova o comunque di uno stato di beatitudine.

Nell'acquistare una nuova identità, il defunto si riappropria del senso della vista mediante "gli occhi del satiro" e completa la ricostituzione della propria integrità corporea attraverso una nuova percezione di sé (*Figg. 7-8*).

Gli occhi apotropaici in un certo senso duplicano la funzione dello sguardo: da un lato infatti potrebbero riferirsi alla presenza divina assumendo un valore quasi iniziatico, dall'altro richiamerebbero la ferinità del satiro, atta a risvegliare l'animalità individuale nascosta e frenata dalle norme del vivere civile.

Ed è in questa nuova autocoscienza che si completa il superamento della morte, nel momento in cui il defunto, divenuto "nuovo satiro" del corteggio dionisiaco, riconduce la ferinità alla dimensione divina, utilizzando il vino come strumento di mediazione e trasformazione e compiendo un vero e proprio rituale di accesso a uno statuto eroico.

La morte assume così la funzione di momento di passaggio decisivo a una condizione "altra", la cui eccezionalità è determinata proprio dal riferimento simbolico al dio della rigenerazione per eccellenza.

Il richiamo a Dioniso nella sua relazione al vino, implica il riferimento al simposio che, attraverso gli atti cultuali dei simposiasti, si configura come un importante momento iniziatico, oltre che come pratica del bere in comune volta a rafforzare i legami tra i membri della ristretta cerchia sociale che vi partecipa<sup>11</sup>.

Il simposio unisce alla sua valenza sociale anche valenze culturali e religiose, in quanto ambiente adatto a riti che sanciscono i passaggi da una fase all'altra dell'esistenza individuale e che a partire da questa dimensione semi-privata vengono messi a conoscenza della comunità e perciò ufficializzati<sup>12</sup>.

Lo *stamnos*, alludendo simbolicamente al rito del simposio, viene deposto nella tomba in rappresentanza dell'intero servizio da simposio e perciò possiede un alto valore funzionale e di rappresentanza nell'ambito familiare di appartenenza.

Il ricorso a simbologie di ascendenza greca, l'adozione del rito incineratorio, il costante riferimento al simposio, lasciano supporre che le tombe frentane contenenti *stamnoi* bronzei appartenessero a personaggi di condizione sociale elevata, che

<sup>10</sup> *Ibidem*, pp. 178-182.

<sup>11</sup> BERTI 1989, pp. 136-137, con bibliografia specifica di riferimento. Il riferimento al simposio è molto più diretto quando viene usato come cinerario il cratere, come avviene a Cuma (VALENZA MELE 1981); in area frentana l'unica incinerazione entro cratere al momento attestata è quella di Campomarino.

Per il concetto del richiamo allusivo del cratere al simposio, visto come momento centrale della vita terrena e metafora della beatitudine ultraterrena, si rimanda a ISLER-KERÉNYI 1990, p. 53.

<sup>12</sup> ISLER-KERÉNYI 2001, p. 66 ss.

potrebbero aver recepito i messaggi ideologici connessi al culto di Dioniso attraverso il contatto con le *élites* greche ed etrusche della Campania<sup>13</sup>.

Nel corso del VII secolo a. C. in Italia centrale si diffonde la vite e con essa il vino e le usanze legate al suo consumo, che favoriscono la successiva penetrazione del dionisismo<sup>14</sup>.

È soprattutto in ambiente campano che l'ideale simposiaco si esprime attraverso l'utilizzo di grandi contenitori di liquidi, in particolare di vino, come lebeti, calderoni, *deinoi*, usati in funzione di cinerari, a partire dalla fase tardo arcaica (VI-V sec. a. C.), in sepolture entro ricettacolo lapideo e a cubo di tufo<sup>15</sup>. In particolare a Capua, diversamente da Cuma, il ricettacolo lapideo si mantiene costante, mentre il cinerario cambia, con passaggio dal *dinos* allo *stamnos* attico a figure rosse nella prima metà del V secolo a. C.

L'ideale del simposio in relazione a sepolture a incinerazione trova riscontro anche nel resto del territorio campano<sup>16</sup>, a Pontecagnano<sup>17</sup>, Fratte e Nola<sup>18</sup>.

In area frentana meridionale lo *stamnos* è utilizzato come cinerario nel corso di tutto il IV sec. a.C. in piccole necropoli nelle quali inumazioni e incinerazioni coesistono per cronologia e distribuzione topografica.

È dunque evidente la volontà di specifici gruppi di marcare la distinzione sociale dei propri membri a molteplici livelli, rappresentando un sistema di relazioni esistente in vita attraverso la creazione di un nesso materiale tra più individui dopo la morte e di conseguenza tra il mondo dei vivi e quello dei morti.

Il rito funebre, l'utilizzo di un cinerario di alto pregio artistico e di notevole valore economico, la ricorrenza di elementi simbolicamente connessi al dionisismo e alla pratica simposiale, oltre a denotare la profonda acculturazione di tali gruppi elitari, sono elementi indiziari del notevole peso economico e forse anche politico che essi dovevano detenere nelle comunità di appartenenza.

DANIELA FARDELLA

“Sapienza” - Università di Roma  
danifard@yahoo.it

<sup>13</sup> Gli *stamnoi* frentani caratterizzati da queste figurazioni sulle anse trovano confronti anche con esemplari dell'area lucana (associati a servizi metallici o ceramici connessi al consumo del vino), di provenienza etrusco-campana. D'AGOSTINO 1980, p. 27. È il caso ad esempio del colatoio fuori contesto e dello *stamnos* della tomba F a Melfi, contrada Chiuchiari, caratterizzati dalla presenza della maschera silenica. *Popoli anellenici* 1971, p. 104.

<sup>14</sup> DE CAZANOVE 1989, p. 173.

<sup>15</sup> A questo proposito, per un quadro sintetico generale sulla situazione in Campania, si veda CERCHIAI 1995, Pontecagnano: pp. 114-116, 193-194; Fratte: pp. 121-122; Nola: pp. 136-137; Capua: pp. 141-147.

<sup>16</sup> COLONNA 1984, pp. 447-539.

<sup>17</sup> CERCHIAI 1995, pp. 193-194, con bibl. specifica di rimando alle pp. 234-235. A Pontecagnano, fin dal periodo orientalizzante, si distaccano dal rito inumatorio fino ad allora esclusivo, alcune sepolture a incinerazione, tra le quali va segnalata la tomba 926, in cui un calderone conteneva un lebete entro il quale era deposto lo *skyphos* d'argento con le ceneri del defunto (D'AGOSTINO 1975, p. 108; D'AGOSTINO 1977, pp. 1-110).

<sup>18</sup> *Ibidem*, pp. 121-122, 136-137, con bibliografia specifica di rimando alle pp. 236-238.

## BIBLIOGRAFIA

- BERTI 1989: F. BERTI, (a cura di), *Dionysos, mito e mistero*, Atti del Convegno Internazionale, Comacchio 1989.
- BIEBER 1915: M. BIEBER, *Die antiken skulpturen und Bronzen des Königlichen Museum Fridericianum in Cassel*, Marburg 1915.
- BOUCHER 1970: S. BOUCHER, "Trajets terrestres du commerce étrusque au V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècle a.C.", in *RA* 1973, pp. 79-96.
- CASADIO 1993: G. CASADIO, "Dioniso italiota: un dio greco in Italia meridionale", in *AION* XVI, 1994, pp. 79-107.
- CERCHIAI 1995: L. CERCHIAI, *I Campani*, Milano 1995.
- COLONNA 1984: G. COLONNA, (a cura di), "Notiziario di Scavi e Scoperte", in *StEtr* LII, 1984, pp. 447-539, tavv. LXVIII-C.
- D'AGOSTINO 1975: B. D'AGOSTINO, "Ideologia e rituale funerario in Campania nei secoli VIII e VII a. C.", in AA.VV., *Contribution à l'étude de la société et de la colonisation eubéennes*, Cahiers du Centre Jean Bérard, II, Napoli 1975, pp. 107-110.
- D'AGOSTINO 1977: B. D'AGOSTINO, "Tombe 'principesche' dell'Orientalizzante antico da Pontecagnano", in *MonAnt* 49, 1977, pp. 5-75.
- D'AGOSTINO 1980: B. D'AGOSTINO, "L'età del Ferro e il periodo Arcaico", in *SANNIO* 1980, pp. 21-27.
- DE CAZANOVE 1989: O. DE CAZANOVE, "Osservazioni sui meccanismi di trasmissione della figura di Dionysos all'Italia centrale arcaica", in BERTI 1989, pp. 171-184.
- DEONNA 1938: W. DEONNA, *Le mobilier dèlien*, Paris 1938.
- DE RIDDER 1986: A. H. P. DE RIDDER, *Les bronzes antiques du Louvre, Tome II-Les instruments*, Paris 1915.
- FARDELLA 2010-11: D. FARDELLA, *Aspetti culturali dei Frentani meridionali dal VI al III sec. a. C.*, Tesi di dottorato in Archeologia (Etruscologia), Università "La Sapienza" di Roma, a.a. 2010-11.
- ISLER-KERENYI 1976: C. ISLER-KERENYI, "Stamnoi e stannoidi. Genesi e funzione", in *NumAntCl* V, 1976, pp. 33-52.
- Popoli anellenici* 1971: AA.VV., *Popoli anellenici in Basilicata*, Catalogo della mostra (ottobre-dicembre 1971), Napoli 1971.
- ISLER-KERENYI 1990: C. ISLER-KERENYI, "Un cratere selinuntino e il problema dei giovani ammantati", in *Cronache di archeologia* 29 (1990), *I vasi attici ed altre ceramiche coeve in Sicilia*, Atti del Convegno Internazionale, Catania, Camarina, Gela, Vittoria (28 marzo-1 aprile 1990), vol. I, 1990, pp. 49-53.
- ISLER-KERENYI 2001: C. ISLER-KERENYI, *Dionysos nella Grecia arcaica: il contributo delle immagini*, Pisa - Roma 2001.
- La cité des images* 1983: AA.VV., *La cité des images. Religion et société en Grèce antique*, Paris 1983.
- LA ROCCA 2012: E. LA ROCCA (a cura di), *Il sorriso di Dioniso*, Roma 2012.
- PERNICE 1925: H. PERNICE, *Gefässe und geräte aus bronze*, Berlin - Leipzig 1925.
- REBAY-SALISBURY 2010: K. REBAY-SALISBURY, "Cremations: fragmented bodies in the Bronze and Iron Ages", in K. REBAY-SALISBURY, M. L. STIG SØRENSEN, J. HUGHES (eds.), *Body parts and bodies whole: changing relations and meanings*, Oxford-Oakville 2010, pp. 64-71.
- SANNIO 1980: AA.VV., *Sannio. Pentri e Frentani dal VI al I sec. a. C.*, Catalogo della mostra, Roma 1980.
- SHEFTON 1981: B. B. SHEFTON, "Das augenschalenmotiv in der Etruskischen Toreutik", in *Die Aufnahme fremder Kultureinflüsse in Etrurien und das Problem des Retardierens in der Etruskischen Kunst*, Mannheim, 8-10 febbraio 1980, Mannheim 1981, pp. 117-123.
- VALENZA MELE 1981: N. VALENZA MELE, "La necropolis cumana di VI e V secolo a. C. o la crisi di un'aristocrazia", in *Nouvelle contribution à l'étude de la société et de la colonisation eubéennes*, *Chaiers du Centre Jean Bérard* VI, Napoli 1981, pp. 97-124.
- WINTER 1925: F. WINTER, *Die hellenistische Kunst in Pompei*, vol. IV, Berlin-Leipzig 1925.





Fig. 1. Area frentana meridionale: siti di rinvenimento degli *stamnoi* (da SANNIO 1980, p. 23)



Fig. 2. Oxford, Ashmolean Museum. Decorazione del verso dello *stamnos* lenaico (da ISLER-KERÉNYI 1976, tav. V, fig. 15)

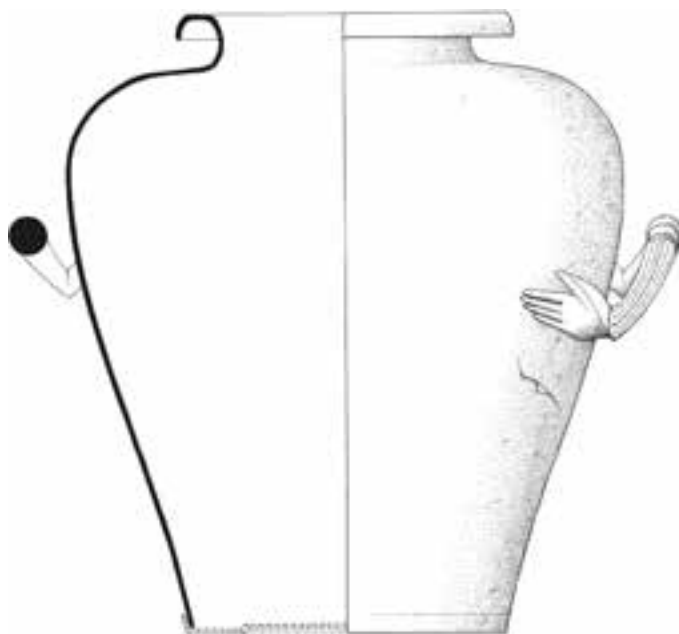


Fig. 3. Guglionesi, località Sant'Adamo. *Stamnos* (disegno Autore; scala 1:3)



Fig. 4. Guglionesi, località Sant'Adamo. Particolare delle anse dello *stamnos* (disegno Autore; scala 1:2)



Fig. 5. Guglionesi, rinvenimento sporadico. Ansa di *stamnos* (disegno Autore; scala 1:2)

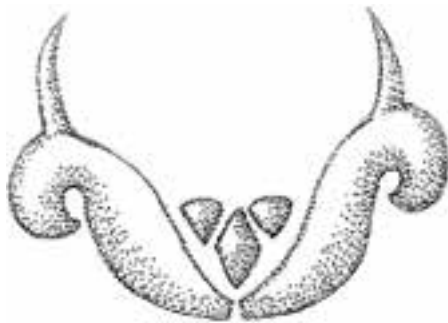


Fig. 6: Ansa di *stamnos*, particolare decorativo: doppie volute vegetali (disegno Autore)



Fig. 7. Coppa attica a occhioni. Particolare degli occhioni (da *La cité des images* 1983, p. 150, fig. 213)



Fig. 8. Ansa di *stamnos*, particolare decorativo: occhi apotropaici (disegno Autore)



**COSE E PERSONE DI FRONTE ALLA MORTE: LA TESTIMONIANZA DELLA DOCUMENTAZIONE  
LEGALE MESOPOTAMICA IN NUZI, A EST DEL TIGRI**

*Premessa*

L'incontro e l'interazione di più discipline può contribuire ad arricchire e a meglio articolare le conoscenze del passato: in questo senso acquista un particolare significato il collegamento tra archeologia e antropologia che non solo ha portato a risultati illuminanti nella ricostruzione del passato, ma ha anche prodotto una riflessione metodologica più coerente e integrata con le dinamiche storiche, psicologiche, simboliche e sociologiche.

Questo collegamento è particolarmente importante sia per le fasi della storia umana nelle quali non era in uso la scrittura, sia per gli aspetti puramente archeologici e materiali delle civiltà letterate.

Inoltre sarebbe interessante allargare la riflessione metodologica legata all'antropologia anche ad aspetti documentali delle culture che hanno tramandato testi scritti: sarebbe una riflessione sul testo secondo modalità che permettano di cogliere elementi, spunti e suggestioni su argomenti ed elementi che vanno al di là dell'apparenza del testo scritto, recuperando, in una ricerca di "quello che i testi 'non dicono' ", sfumature significative che senza un'analisi così complessa rimarrebbero nell'ombra.

Questo contributo, presentato come poster on-line in occasione del Convegno, punta la sua attenzione su una categoria di testi connessa con la vita quotidiana: i testamenti. Questo genere di documenti, al di là della forma standardizzata della loro struttura, possono essere analizzati sotto diversi punti di vista: in primo luogo consentono di penetrare nelle dinamiche della vita familiare, dalla composizione delle famiglie stesse (con considerazioni di orientamento demografico), all'individuazione di posizioni, ruoli e rapporti reciproci fra i membri della famiglia. Inoltre questi documenti dimostrano come i privati si confrontassero con la sfera legale, che a sua volta è connotata da aspetti sia simbolici sia proceduralizzati.

Questo lavoro rientra in una più vasta ricerca, che analizza i molteplici modi di fronteggiare la morte che emergono nelle culture antiche. Recentemente, nel corso di un Convegno sulle problematiche di tipo giuridico sulla morte, i testamenti nuziani sono stati analizzati sotto il profilo del diritto<sup>1</sup>; in questa sede saranno esaminati sotto altre connotazioni rilevabili dalla documentazione e ricollegate a elementi rituali e simbolici, al di là dell'enunciazione immediata tramandata dai testi.

*Nuzi, a Est del Tigri*

La regione a Est del Tigri, dove è sorta l'antica Nuzi, riveste una notevole importanza strategica data la sua posizione come crocevia delle direttrici Est – Ovest e Nord –

---

<sup>1</sup> Si veda NEGRI SCAFA 2016, relazione presentata dall'autrice nel corso del Convegno "Vita/morte: le origini della civilizzazione antica", tenutosi a Napoli il 21 Ottobre 2014 presso l'Università "Suor Orsola Benincasa" a cura del Centro Studi sui Fondamenti del diritto antico.

Sud. Il centro di maggior rilievo attualmente è Kirkuk, che si è sviluppata sulle rovine dell'antica città di Arrapha, che a sua volta è stata una località di notevole importanza nell'antichità. Questa città nel XV-XIV secolo a.C. è stata la capitale di un piccolo regno, che da essa prendeva nome e che comprendeva numerosi centri e città; fra questi due sono noti archeologicamente, Yorghhan Tepe e Tell al-Fahḥar, dove sono stati ritrovati numerosi testi che hanno permesso di ricostruire gli aspetti fondamentali del piccolo regno di Arrapha formatosi in quell'area. Di particolare interesse è stato il sito di Yorghhan Tepe, corrispondente all'antica Nuzi, dove sono stati ritrovati circa 5000 testi del XV-XIV secolo, che hanno costituito la fonte principale, assieme ai pochi testi provenienti da Arrapha, e a quelli scavati negli anni '60 a Tell al-Fahḥar, per la nostra conoscenza del regno di Arrapha. Del resto anche Nuzi, che si trova a poche miglia di distanza da Arrapha, ha avuto una lunga storia: infatti, grazie a un sondaggio fino al terreno vergine effettuato per ricostruire la storia archeologica del sito, sono stati trovati testi del III e dell'inizio del II millennio, periodo nel quale la città si chiamava Gasur<sup>2</sup>; a differenza della sua capitale, però, Nuzi sarebbe scomparsa con la fine del regno di Arrapha, cancellata dal raid nemico che ha messo fine alla sua storia.

Nonostante le sue limitate dimensioni, il regno di Arrapha è di notevole interesse perché fornisce una testimonianza della civiltà degli Hurriti; questo popolo, insediatosi già dal III millennio nell'Alta Siria e nelle regioni pedemontane del Tauro, costituì alla metà del II millennio il regno di Mittani che però si può conoscere solo per via indiretta attraverso i documenti provenienti da varie aree della regione, per l'impossibilità di scavarne la capitale Waššukkanni. Per questo sono particolarmente importanti i testi del regno di Arrapha, visto che in questo regno, vassallo del regno di Mittani, la popolazione, anch'essa di origine hurrica, ha usato la lingua e la cultura babilonesi per redigere i suoi documenti e quindi fornisce una documentazione e una testimonianza della civiltà hurrita, pur costituendo allo stesso tempo un ambiente multiculturale.

La capitale del piccolo regno, come si è detto, era Arrapha; Nuzi era perciò una città secondaria, e per questo non vi sono stati trovati quei documenti tipici delle capitali, come iscrizioni reali, documenti diplomatici, letterari, ma testi amministrativi (dal palazzo locale come da case private), processi, lettere e contratti. Tuttavia, in questi tipi di documenti si riflettono costumi e norme comuni all'intero regno di Arrapha, e Nuzi può costituire un eccellente modello dell'intero regno, soprattutto in relazione al tipo di documentazione che verrà preso in considerazione.

### *Pensare e scrivere della morte in Mesopotamia*

Antropologi e storici del costume hanno evidenziato la difficoltà di una ricerca sulla morte proprio a causa della natura metafisica della morte stessa e della complessità dei comportamenti umani di fronte a quell'evento necessario, irrevocabile e inquietante. È complesso ricostruire la concezione della morte nella civiltà mesopotamica, perché

<sup>2</sup> STARR 1939. I 223 testi appartenenti all'epoca di Sargon di Akkad e di età paleobabilonese sono stati pubblicati da MEEK, 1935.

la documentazione si distribuisce in un arco temporale di tre millenni circa, durante i quali si sono succedute varie civiltà, da quella sumerica a quella assiro-babilonese, con tutta una serie di variazioni e di sfumature diverse, legate alla diversità nella documentazione e alla diversa distribuzione nello spazio e nel tempo. Tipicamente le nostre fonti sono soprattutto di carattere letterario (composizioni mitologico, epico, religioso, sapienziale), anche informazioni si possono trarre da iscrizioni regali o funerarie, da rituali e testi magici, raccolte di *omina*, testi cultuali e lessicali, inni, preghiere, lettere e anche liste amministrative riguardanti le spese per le cerimonie funebri e per il culto dei defunti.

Da questa ricca documentazione emerge che anche per quanto riguarda la Mesopotamia<sup>3</sup>, per riuscire ad affrontare quell'evento inquietante che è la morte, difficile persino a pensarla, si è cercato di spogiarla dai suoi aspetti più duri e incongrui, ritualizzandola in un momento di passaggio e assegnandole in una certa misura un ruolo sociale necessario: tutto ciò attraverso l'instaurazione di un complesso sistema religioso, etico, politico, economico e sociale, che permette all'uomo della Mesopotamia di costruire un baluardo contro la violenza distruttiva di un evento troppo vicino e troppo inserito nella vita quotidiana, per quanto naturale. In questo modo si elabora una visione secondo la quale la morte non è il Nulla Assoluto, ma comporta un nuovo tipo di esistenza, una sorta di 'non-vita', connotata di un valore negativo.

Ne consegue una serie di comportamenti, come dimostrano la poesia e l'epica mesopotamica, attraverso le quali l'uomo mesopotamico esprime le sue modalità di affrontare la morte, a partire dall'individuazione di un mondo ultraterreno<sup>4</sup> fino ad arrivare a una sorta di accettazione della morte<sup>5</sup>, alla rassegnazione e alla capacità di mettere fine al periodo di lutto. Si crea anche una forma di legame fra vivi e morti: senza i morti, loro antecedenti, i vivi non potrebbero esistere, mentre i morti possono esistere solo grazie alle offerte dei vivi: i vivi possono offrire i riti funebri che consentono ai defunti una vita nell'oltretomba, evitare profanazioni delle loro tombe e ricordarne i nomi.

Nonostante la rilevanza di questi testi letterari, nei quali la morte assume un ruolo fondamentale, e per i quali un'indagine antropologica costituirebbe un momento conoscitivo prezioso, in questo studio si prenderanno in esame i testamenti, dei documenti cioè, che appartengono alla sfera quotidiana, e precisamente all'area giuridico-legale, come i contratti (di vario genere: compravendite, adozioni, matrimoni, prestiti) i processi, le lettere, che, insieme ai testi amministrativi costituiscono il patrimonio documentale nuziano. Questi documenti che consentono di ricostruire gli aspetti fondamentali della vita quotidiana, in qualche modo costituiscono il contraltare 'scritto' di quanto l'archeologia va ricostruendo nell'ambito della documentazione materiale.

<sup>3</sup> GRAZIANI 2011.

<sup>4</sup> Ne è testimonianza la *Discesa di Ištar al regno sotterraneo*, sotto il controllo di Ereškigal: anche se Ištar riuscirà a tornare indietro, si tratta del "paese da cui non si ritorna", (*kur:nu.gi* in sumerico, *mālātārim* in accadico).

<sup>5</sup> Si pensi al mito di Gilgameš, attraversato nella sua seconda parte da una affannosa quanto impossibile ricerca dell'immortalità, che si chiude in un invito alla rassegnazione e alla capacità di mettere fine al periodo di lutto.



L'elemento giuridico-legale, che è il tratto distintivo di questi testi, non appare come forma applicativa di una norma giuridica rientrante in un sistema teorico generale, ma come espressione di un'esigenza profonda di gestire il caos che caratterizza il mondo, organizzando la realtà in schemi ben preordinati. Questo dato, che potrebbe costituire uno spunto per altre forme di analisi e di studio, emerge da un'attenta lettura dei testi: al pari delle altre scuole scribali, uniche detentrici del sapere, che nel corso delle varie epoche della storia mesopotamica hanno elaborato vari modelli in base ai quali redigere i contratti, anche gli scribi di Nuzi hanno formulato schemi precisi per la redazione dei contratti, che possono rispondere, in via generale, a un'esigenza di correttezza formale nel momento pattizio: attenendosi a un modello 'sicuro' e regolamentando aspetti 'collaterali' ci si garantisce contro eventuali errori, dimenticanze, intrusioni di elementi 'estranei' che potrebbero, se non inficiare il contratto, almeno dar luogo a contestazioni. Ma se questa esigenza può essere giustificata in relazione ai contratti, sembra più difficile motivarla nel caso di altri tipi di documenti privati, quali i processi, i testamenti o le lettere. In questo caso le variabili e gli aspetti collaterali dovrebbero assumere una rilevanza notevole in relazione ai contenuti, proprio perché ricchi di riferimenti a situazioni private necessarie a definire il contesto e a motivare la redazione del documento. E invece anche nel caso di questo tipo di documenti si rileva, da parte degli scribi, la tendenza a predisporre dei modelli che mirano a organizzare la realtà in schemi ben preordinati, il che ci permette di riconoscere in essi l'espressione di un'esigenza profonda di gestire il caos che contraddistingue il mondo. Quindi esisteva un formato per ogni tipo di testo, quasi in un'ottica di omogeneizzazione di forme e contenuti, da cui tuttavia emergono differenze e specificità che varrà la pena di indagare.

### *Ereditare a Nuzi*

Tra i modi per accettare la morte in Mesopotamia sono state elaborate alcune delle forme di immortalità possibili per l'uomo antico: la fama, raggiunta compiendo grandi imprese, e il ricordo di esse attraverso le iscrizioni; oppure una discendenza, importantissima per garantire una continuità di legami tra il defunto e i viventi: alla discendenza spetta di mantenere, e possibilmente accrescere, i beni familiari dopo la morte del congiunto, ma anche di conservare il legame con il defunto stesso attraverso i rituali domestici messi in atto a sua tutela. Questo vale anche per Nuzi, dove informazioni in proposito si possono ricavare dai testamenti, al di là del formalismo della loro struttura.

I testamenti nuziani non sono particolarmente numerosi<sup>6</sup>, tuttavia, proprio per la natura del loro contenuto costituiscono una fonte eccezionale per ricostruire dall'interno aspetti essenziali della vita privata e della famiglia nuziana.

I documenti iniziano con una formula standard che funge da intestazione: *tuppi šimti ša NP<sub>1</sub> a-na DUMU(.MÍ)-šu a-na NP<sub>2</sub> / a-na NP<sub>2</sub> šimta išim* = "tavoletta della

<sup>6</sup> PARADISE 1972; GROSZ 1988.

disposizione (testamentaria) di NP<sub>1</sub> (= il nome del testatore): per suo figlio(a) NP<sub>2</sub> / per NP<sub>2</sub> (= nome dell'erede) ha stabilito una disposizione”.

Nella successiva descrizione dei beni lasciati in eredità, i beni immobili in genere vengono descritti analiticamente, mentre frequentemente tutti gli altri beni mobili sono sintetizzati nella formula *minumme mānaḥātu*, o simili, anche se non mancano casi in cui sono elencati dettagliatamente.

Nel caso vi siano più eredi, il testatore provvede a stabilire le quote di eredità, indicando un erede principale o decidendo di dividere i beni alla pari (HSS XIX 17), senza stabilire ufficialmente un erede principale (*ina libbišunu ... rabījānu*). In genere non vengono menzionati fratelli o altri congiunti collaterali del testatore, il che indica che le famiglie nuziane erano in qualche modo nucleari.

L'assenza delle figlie nel testamento paterno non indica esclusione: non di rado l'equivalente delle quote ereditarie era loro assegnato come dote al momento del matrimonio. Ad ogni modo, le figlie femmine potevano ereditare allo stesso modo dei figli maschi, specie in mancanza di questi: in tal caso una delle opzioni era di adottare la figlia come 'figlio'. Un'altra opzione possibile era l'adozione da parte del testatore di un giovane come erede maschio, per poi farlo sposare con la propria figlia. L'istituto dell'adozione, molto diffuso, è rilevabile soprattutto grazie a formule che ribadiscono l'obbligo dell'adottato di onorare e servire l'adottante (*palāḥu*)<sup>7</sup>. Si può ricorrere a tale istituto per assicurarsi un erede maschio mancante, ma anche in presenza di eredi diretti, con l'evidente intento di assicurarsi figure professionali o nuovi membri che modificano e arricchiscono la struttura della famiglia, percepita dal testatore come insoddisfacente e incompleta, e quindi bisognosa di 'perfezionamento'.

A volte l'erede designato è la moglie del testatore, che viene insignita dell'autorità paterna (*abbūtu*): solo dopo la morte della donna i beni saranno divisi tra gli altri eredi. Come si vede, al di là dello schematico delle formule che introducono le diverse varianti, è possibile rilevare una vasta gamma di comportamenti, sui quali può essere interessante cercare di riflettere cercando di chiarirne gli aspetti simbolici.

Si può cominciare dall'*abbūtu* attribuito alla moglie del testatore: attribuire alla moglie il potere di padre (*abbūtu*) su tutto il patrimonio significa che la donna ha potere su tutte le persone della casa, anche eventuali concubine e mogli secondarie e i loro figli. Il termine *abbūtu* è già presente nei testi antico-assiri e comparirà nei più tardi testi neo-babilonesi, dove tuttavia presenta il significato leggermente diverso di "atteggiamento paterno, protezione paterna". È a Nuzi che assume il significato di "potere e status legale di padre".

Quindi l'esame dei testamenti nuziani mostra, al di là delle variazioni dovute alle singole situazioni familiari, che anche per questa classe di documenti esista un formulario ben stabilito. Tuttavia si può osservare un aspetto curioso: spesso dopo la formula dell'*abbūtu* e la formula associata che obbliga l'erede a prendersi cura della donna, fino al momento della morte, viene esplicitamente specificato che agli eredi è fatto obbligo di piangere (*bakū*) e seppellire (*qebēru*) la donna. È interessante

<sup>7</sup> Questo verbo ha diverse sfumature di significato, anche in ambito legale, a seconda delle epoche e dei contesti, sulle quali sarebbe interessante indagare.

che il testatore non si preoccupi per sé, dando per certo il proprio seppellimento, mentre impone come mandato testamentario quello per la moglie: quale può essere il significato di questa specificazione?

Purtroppo i dati sui seppellimenti a Nuzi non sono molti, per cui si può tentare un confronto con altri ambiti mesopotamici. Nel resto della Mesopotamia con i termini *bakû* (piangerlo) e *qebēru* (seppellirlo) si indicava il complesso rituale con il quale il defunto veniva accompagnato alla sua ultima dimora: i parenti e delle prefiche si strappavano gli abiti, si coprivano la testa di polvere, si buttavano a terra ed eseguivano lamentazioni funebri<sup>8</sup>.

Solo così l'anima raggiungerà la vita eterna in un oltretomba senza colore e senza gioia; se il defunto non fosse sepolto in maniera accettabile, la sua anima vagherebbe come un fantasma, perennemente infelice e pericolosa per i viventi.

Una volta seppellito nelle dovute forme, il defunto è virtualmente ammesso a forme di comunicazione con i congiunti viventi attraverso i rituali quotidiani, mensili e annuali, nel corso dei quali venivano deposte sulla tavola cerimoniale offerte di cibo e bevande definite con il termine *kispu*. Inoltre il legame del defunto con i congiunti viventi è mantenuto saldo dal ricordo del suo nome, menzionato dal capofamiglia, spesso insieme ai nomi degli antenati, in un rito che fonda e rafforza il senso di appartenenza alla famiglia; e a questo punto i rituali per i defunti si innestano nel culto degli dèi familiari. E nelle iscrizioni commemorative, non mancano le esecrazioni per chi cancella il nome del defunto.

Quanto possiamo ritrovare a Nuzi di questi rituali? L'uso dei verbi piangere (*bakû*) e seppellire (*qebēru*) ci riporta al rituale che consente di raggiungere l'al di là; nelle liste di razioni alimentari sono citati grano e orzo per il *kispu*; il dato archeologico ci informa del ritrovamento di piccole tavole cerimoniali.

Rimane tuttavia da spiegare perché dover insistere sui rituali funebri per la donna insignita dell'*abbūtu*: non sembrano esserci particolari differenze fra i rituali funerari maschili e femminili; anche quando l'iconografia indica delle differenze (come nel caso delle più tarde, rispetto a Nuzi, stele funerarie di Zincirli), lo fa rispetto alle attività da 'vivi', come le immagini di donne intente alla filatura, ma non rispetto alle faccende da 'morti', come nel caso delle raffigurazioni del pasto rituale che accomunano uomini e donne. Inoltre le scarse informazioni sui rituali funerari sembrano distinguere nella qualità delle celebrazioni sulla base dell'importanza sociale del defunto piuttosto che sul sesso.

Forse la menzione del funerale è da ricondurre al fatto che, sebbene le donne possano gestire all'interno della famiglia il patrimonio familiare, è necessario che assumano un ruolo 'maschile' (l'*abbūtu*, l'adozione della figlia come 'figlio') per poter accedere a queste forme di potere. In tal modo, attraverso la menzione dei rituali funerari, che vanno intesi di alto livello, come quelli del testatore, viene ribadita l'autorità della donna, questo soprattutto perché la moglie non era il vero erede: insignita dell'*abbūtu*, costituiva, una sorta di prolungamento della vita e della

<sup>8</sup> Nel caso di funerali regali potevano essere impiegate diverse centinaia di lamentatori per il periodo di lutto che doveva durare almeno dieci giorni.

volontà del padre, con l'obbligo, quindi, di curare i beni familiari dopo la morte del congiunto, essendo i figli i veri eredi.

E a questo punto sembra opportuno ricordare un altro obbligo degli eredi, oltre a far prosperare il patrimonio familiare: mantenere il ricordo del defunto e occuparsi del culto degli dèi familiari. Nonostante la tipologia giuridico-amministrativa dei testi di Nuzi, dai testi risulta l'esistenza di statuine degli dèi e lampade cultuali (AN. ZÁLAG) all'interno della casa; inoltre nel calendario nuziano uno dei nomi del mese di Settembre-Ottobre, oltre a *Sabûtu*, era *Attanašwe*, letteralmente "gli dèi del padre". Quindi, nominare qualcuno come erede non riguardava solo l'assegnazione del patrimonio familiare, ma anche del 'patrimonio spirituale', legato al culto degli dèi familiari.

Ora, per la designazione degli eredi, o si aveva un figlio 'maggiore', destinatario di una quota ereditaria doppia rispetto agli altri fratelli; oppure una divisione dei beni alla pari, senza nessun figlio 'maggiore' rispetto agli altri. La simbologia è ricca e interessante: per esprimere il concetto di quota nei testi nuziani viene usata l'espressione: *kīma GÌR-šu / kīma šēpi-šu*, letteralmente "secondo il suo piede"; è una scelta interessante, perché in questa accezione in area medio-assira si usa in genere il termine *mano*. Il termine *šēpu* in accadico ha svariate accezioni, alcune anche simboliche, inclusa quella di "rango". L'aspetto simbolico si concretizza nel fatto che il testatore 'solleva il suo piede' e l'erede 'appone il suo', attraverso un atto all'apparenza fisico ma che contiene un grande significato rituale e simbolico.

Questo comporta altre riflessioni: se nel caso di un figlio maggiore è facile individuare il 'titolare' del patrimonio culturale di famiglia, cosa accade quando i figli dividono il patrimonio alla pari? A Nuzi non siamo di fronte alla famiglia allargata, nel senso della convivenza di una famiglia nucleare con congiunti collaterali (fratelli, sorelle, zii, ecc.). Quindi, nel caso di eredi uguali, chi avrà gli dèi di famiglia? Purtroppo le informazioni a questo proposito scarseggiano.

Nel concludere questa panoramica sugli aspetti immateriali e simbolici che si accompagnano ad atti di contenuto giuridico, non si può trascurare il problema degli eredi infedeli.

A Nuzi l'atto di diseredare gli eredi indegni (HSS XIX 27) ripercorre in senso negativo quella che, in positivo, è la fraseologia corrente dei testamenti: il cattivo erede viene disconosciuto come figlio, non erediterà le case e tutti i beni del padre, non li dividerà con gli altri figli, da quel giorno la sua tavoletta è stata spezzata, non avrà diritto agli dèi di famiglia, non potrà prendersi cura dell'*etemmu* (lo spirito) del testatore. In pratica gli è fatto divieto persino di pregare dopo la morte per il padre. L'atto di diseredare un figlio avviene davanti agli dèi e agli AN.ZÁLAG (lampade cultuali) spezzando la tavoletta e negandogli l'eredità su case e campi (JEN 478). Come osservava Deller<sup>10</sup>, in questo atto si sintetizzano in realtà due rituali differenti, la rottura della tavoletta e la presentazione davanti al colpevole delle lampade cultuali, due atti simbolici di grande rilevanza in ambito mesopotamico.

<sup>9</sup> CASSIN 1952, ha dedicato un'attenta analisi proprio agli aspetti simbolici in questione.

<sup>10</sup> DELLER 1980, p. 63.

### Conclusioni

In conclusione, i testamenti diventano uno strumento per prolungare la volontà del testatore anche dopo la sua morte: costituiscono una forma di proiezione nel futuro, e di salvaguardia (attraverso gli aspetti culturali) da mali oscuri e sconosciuti. Si è visto quanto sia importante cercare nei testi ‘quello che non dicono’: in questo senso, se si applicasse ai testamenti quanto dice Greengus<sup>11</sup> a proposito dei matrimoni, allora si avrebbe la registrazione soprattutto di situazioni eccezionali. Tuttavia si consideri che questi testamenti, sia che esprimano situazioni particolari, sia che costituiscano un modo di organizzare la vita familiare da parte di cittadini di classe socio-economica elevata, in relazione alla morte rappresentano valori culturali condivisi, contribuendo a definire una società multiculturale e periferica come quella di Nuzi.

PAOLA NEGRI SCAFA  
Ex-ENEA  
paola.negriscafa@gmail.com

### BIBLIOGRAFIA

- CASSIN 1952: E. CASSIN, “Symboles de cession immobilière dans l’ancien droit mésopotamien”, in *L’Année sociologique* 6, 1952, pp. 107-161.
- DELLER 1980: K. DELLER, “Die Hausgötter der Familie Shukrija S. Huja”, in M. A. MORRISON, D. I. OWEN (eds.), *Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians in Honor of Ernest R. Lacheman*, Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians 1, Winona Lake 1980, pp. 47-76.
- GRAZIANI 2011: S. GRAZIANI, “«L’inferno è pieno di terrore!»». Terrore della morte e angoscia dell’oltretomba nella Mesopotamica antica”, in A. CERBO, M. SEMOLA (a cura di), *Dolce color d’oriental zaffiro* (Purg. I 13), Omaggio a Vincenzo Placellaper i suoi settanta anni, *LECTURA DANTIS 2002-2009* Tomo III, 2006 e 2008, Napoli 2011.
- GREENGUS 1969: S. GREENGUS, “The Old Babylonian marriage contract”, in *Journal of the American Oriental Society* 89 (1969), pp. 505-532.
- GROSZ 1988: K. GROSZ, *The Archive of the Wullu Family*, Copenhagen 1988.
- MEEK 1935: T. J. MEEK, *Old Akkadian, Sumerian and Cappadocian Texts from Nuzi*, HSS X, Cambridge 1935.
- NEGRI SCAFA 2016: P. NEGRI SCAFA, “Note in margine ai testamenti di Nuzi”, in M. DEL TUFO, F. LUCREZI (a cura di), *Vita/morte: le origini della civilizzazione antica*, Università “Suor Orsola Benincasa”, Napoli 2016.
- PARADISE 1972: J. S. PARADISE, *Nuzi Inheritance Practices*, Dissertation University of Pennsylvania, Philadelphia 1972.
- STARR 1939: R. F. STARR, *Nuzi*, 2 Voll., Cambridge 1939.

<sup>11</sup> GREENGUS, 1969, pp. 505-532, ritiene che siano redatti atti scritti solo quando ci sono aspetti problematici.

## RITUALITÀ FUNERARIA E SPECIFICITÀ SOCIALE: LA NECROPOLI DI PICARIELLI, SALERNO

### *Premessa*

Nella città di Salerno, in località Picarielli, (*Fig. 1*) un'articolata e sistematica indagine archeologica sta offrendo interessanti dati per la definizione delle pratiche funerarie e più in generale per la comprensione delle dinamiche sociologiche di una comunità del Bronzo Antico.

Durante le primissime fasi di tale orizzonte il sito viene occupato da una necropoli che, sebbene ancora in corso d'indagine – sono 26 le sepolture per ora indagate – offre spunti per un'analisi del rituale funerario e del suo messaggio sociale attraverso la lettura correlata tra il trattamento dei “corpi e delle cose”.

In questa sede, illustrando i dati del record funerario – utile fonte di informazioni in chiave sociale – si sta tentando di porre le basi per una disamina quanto possibile esaustiva della variegata entità culturale che, grazie a indagine degli ultimi anni, sta emergendo a Salerno.

Di seguito si presenta una preliminare schematizzazione della distribuzione topografica delle sepolture, delle varie tipologie di strutture funerarie, della posizione del defunto e della presenza e/o posizione del corredo.

### *Il sito<sup>1</sup> (Fig. 2)*

La scelta del sito di Picarielli, a circa 3 Km dal centro urbano, risulta anomala riguardo a quanto finora evidenziato per i siti coevi della fascia costiera salernitana. Contrariamente a quanto visto per Fuorni, Guarne o Oliva Torricella, il sito risulta arretrato rispetto all'antica linea di costa e strategicamente posto in apice a un piccolo cono di deiezione. L'allineamento delle sepolture segue verosimilmente l'antico corso del torrente Rumaccia dal cui alveo venivano principalmente prelevati i ciottoli arenacei che caratterizzano le sepolture. Tracce di carreggiate partono/arrivano alle singole sepolture da ovest e sono conservate sotto un arrivo di ceneri vulcaniche di difficile attribuzione.

### *Distribuzione delle sepolture all'interno dello spazio sepolcrale*

Le sepolture, seguendo una precisa pianificazione e suddivisione degli spazi, sono disposte a distanza pressoché regolare e organizzate in nuclei (*Fig. 3*).

La disposizione equidistante tra le tombe non è sempre rispettata e in un caso è segnata da elementi strutturali:

1) Le singole strutture sono affiancate, in contatto, senza sovrapporsi (tt. 7-8; tt. 22-23-24) (*Fig. 4*);

<sup>1</sup> Lo studio geomorfologico del sito è condotto dal dott. Giovanni di Maio.

2) Due tombe sono definite da un semicerchio in materiale lapideo (tt. 30-31);  
 3) Un cordolo in pietra collega fisicamente tra loro le sepolture (tt. 13,14 e 19).  
 Lo spazio sepolcrale è caratterizzato a est da una concentrazione di materiale lapideo disposta a semicerchio, che gravita intorno a una fossa stretta e allungata, rivestita da ciottoli (sepoltura?), in cui, nella parte centrale, sono state rinvenute esigue tracce di ossa combuste, in corso di analisi (*Figg. 5-6*).  
 Lungo il lato ovest della fossa, che non ha restituito alcun elemento di corredo, si evidenzia una concentrazione di materiale ceramico frammentario disposto in modo caotico coperto dallo stesso tipo di materiale litico che ne costituiva il rivestimento.

### *Tipologia della struttura funeraria*

La struttura funeraria tipo è a fossa terragna di forma pressoché rettangolare con gli angoli arrotondati, mediamente profonda. La copertura e il riempimento sono realizzati con ciottoli, gli stessi che rivestono le pareti. L'indagine ha evidenziato alcune varianti:

- 1) Letto parzialmente foderato da ciottoli (tt. 11-27);
- 2) Presenza della controfossa (tt. 27-28);
- 3) Suddivisione interna definita da ciottoli, con uno spazio per il corpo e uno spazio in cui si evidenzia la presenza di tracce di bruciato (tt. 6-20);
- 4) “Terminazione” lapidea nell'angolo ovest (t. 2);
- 5) “Terminazione” lapidea nell'angolo ovest, sotto cui compare materiale ceramico frammentato (t. 21).

### *Il rito e la posizione del corpo*

Il rito prevalentemente adottato è quello dell'inumazione. Il campione a nostra disposizione non è in buono stato di conservazione<sup>2</sup> anche se vi è una buona consistenza numerica, rappresentata da 29 individui, nella maggioranza dei casi in connessione anatomica. Le sepolture (tt. 9-21) che ospitano una doppia deposizione presentano un individuo in connessione, a cui piedi è depresso lo scheletro disconnesso di un secondo individuo (*Fig. 7*).

Vi è una tipologia costante nella posizione del defunto con il corpo depresso sempre su un fianco – destro o sinistro<sup>3</sup> – con il cranio orientato a nord oppure a sud e gli arti inferiori leggermente flessi e quelli superiori piegati e portati al mento.

Un'eccezione è rappresentata dalla tomba 2 in cui l'inumato è posto supino e dalla sepoltura 6 in cui il defunto ha assunto una posizione fetale.

<sup>2</sup> Grazie all'intervento della professoressa Claude Albore Livadie gli inumati di 2 tombe (Tt. 27 e 31) sono oggetto di studio da parte dei laboratori di Lione presso il *Centre de Datation par le Radiocarbone de Lyon*. Il risultato delle analisi per il Radiocarbonio ha fissato un'età calibrata tra il 1918-1748 a.C. per la sepoltura 31 e un'età calibrata tra il 2026-1782 a.C. per la sepoltura 27.

<sup>3</sup> La lateralità della deposizione sembra essere collegata all'orientamento del capo.

### *Il corredo e le offerte funerarie*

Il corredo, quantitativamente esiguo, non è sempre presente e in alcuni casi i manufatti vengono individuati all'esterno.

I reperti rinvenuti sul letto funebre sono costituiti da uno, al massimo due manufatti ceramici, posti, nella maggioranza dei casi, all'altezza del cranio. Si tratta di tazzine/attingitoio in ceramica di impasto, e in rare occasioni di piccoli utensili in bronzo, riferibili a lesine, non vi sono armi.

In base alla presenza/assenza di oggetti di corredo si è preliminarmente realizzato una casistica:

- 1) Sepolture prive di corredo;
- 2) Sepolture prive di corredo interno ma con offerte di materiale ceramico deposto esternamente sotto concentrazione di materiale lapideo (t. 21);
- 3) Sepoltura con corredo interno: 3a un oggetto deposto nei pressi del capo; 3b due oggetti deposti lungo il lato sinistro. Attualmente la costante è il tipo 3a mentre l'altra soluzione è riscontrata solo nella tomba 13;
- 4) Sepoltura con reperti deposti come offerte su un livello del riempimento (t. 27).

### *Conclusioni*

I dati descritti illustrano una varietà di modalità funerarie che sottolineano l'importanza e connotano la tipicità della necropoli. La lettura preliminare di queste specificità, infatti, delinea l'esistenza di una comunità "nuova" che, al momento, non trova confronti con realtà sociali limitrofe e fornisce nuove e indispensabili "tessere" alla composizione del *puzzle* relativo alle dinamiche insediative tra la fine dell'età del Rame e gli inizi del Bronzo a Salerno<sup>4</sup>.

A ulteriore conferma di tale tesi vi è il rinvenimento di materiale ceramico individuato solo nella tomba 30 e sul paleosuolo relativo al suo nucleo di appartenenza. Si tratta di frammenti con una caratteristica decorazione a zig zag incisa, assimilabile alla sintassi decorativa della *facies* di Capo Graziano<sup>5</sup>.

La presenza di questo tipo di ceramica allogena associata a forme di rito funerario, fino ad ora sconosciute per questo territorio, suggerisce l'ipotesi di una comunità nella quale operano vari influssi culturali, che incontrandosi, realizzano forme rituali e forme ceramiche peculiari.

La vocazione funeraria dell'area permane nel tempo, infatti, sovrapposta all'area

<sup>4</sup> La ricerca archeologica degli ultimi anni ha permesso di documentare una fitta e articolata frequentazione, in particolare nella zona orientale della città di Salerno tra l'Eneolitico Finale e il Bronzo Antico, come attesta l'abitato di Oliva Torricella, il piccolo gruppo di sepolture di via Wenner, (DI MAIO, SCALA 2011, pp. 64-76; ALBORE LIVADIE 2011, pp. 122-133) le tracce di occupazione nel sito della villa romana di S. Leonardo (IANNELLI, SCALA 2000, pp. 13-17) e la necropoli di Ostaglio (CEVOLI 2010, pp. 163-168).

<sup>5</sup> Suggestimenti per l'inquadramento culturale di tali frammenti si devono anche al confronto avuto con la dott.ssa Arcuri. Di recente si è giunti alla conclusione che confronti ancora più stringenti sono da farsi con la cultura calabrese di Cesanniti - Capo Piccolo 1 (ARCURI, ALBORE LIVADIE ET AL. CDS.)



sepolcrale protostorica, l'indagine ha rilevato la presenza di una necropoli, connessa a uno spazio sacro-culturale, che dopo uno lungo iato, nella seconda metà del IV secolo a.C., occupa il sito.

MARIA ANTONIETTA IANNELLI  
Soprintendenza Archeologia della Campania  
mariaantoinetta.iannelli@beniculturali.it

SERENELLA SCALA  
Geomed geoarcheologia e geofisica ambientale  
serenella.scala@libero.it

#### BIBLIOGRAFIA

- ALBORE LIVADIE 2011: C. ALBORE LIVADIE, "La *facies* di Palma Campania. L'aspetto di Oliva Torricella", in A. CAMPANELLI (a cura di), *Dopo lo tsunami Salerno antica*, Catalogo della mostra (Salerno 2011), Salerno 2011, pp. 122-133.
- ARCURI, ALBORE LIVADIE ET AL. cds: F. ARCURI, C. ALBORE LIVADIE, G. DI MAIO, E. ESPOSITO, G. NAPOLI, S. SCALA, E. SORIANO, "Influssi balcanici e genesi del Bronzo antico in Italia meridionale: la koinè Cetina e la *facies* di Palma Campania", in *RSP LXVI* 2016, cds.
- CEVOLI 2010: T. CEVOLI, "L'area sepolcrale dell'età del Bronzo in località Ostaglio (Salerno)", in *Salternum*, anno XIV, nn. 24-25, Salerno, gennaio-dicembre 2010, pp. 163-168.
- IANNELLI, SCALA 2000: M. A. IANNELLI, S. SCALA, "L'area archeologica di San Leonardo in Salerno", in *Rassegna Storica Salernitana* 34, dicembre 2000, pp. 13-17.
- DI MAIO, SCALA 2011: G. DI MAIO, S. SCALA, "Le evidenze di paleotusnami della costa di Salerno", in A. CAMPANELLI (a cura di), *Dopo lo tsunami Salerno antica*, Catalogo della mostra (Salerno 2011), Salerno 2011, pp. 64-76.



Fig. 1. Salerno, Picarielli. Ubicazione dell'area su IGM Salerno



Fig. 2. Salerno, Picarielli. L'area del sito



Fig. 3. Salerno, Picarielli. La necropoli (foto G. Di Maio)



Fig. 4. Salerno, Picarielli. Le tombe 22-23-24 in corso di scavo (foto Autore)



Fig. 5. Salerno, Picarielli. La concentrazione di materiale lapideo individuato nella porzione orientale della necropoli (foto M. Delle Donne)



Fig. 6. Salerno, Picarielli. Le sepolture del nucleo orientale in corso di scavo (foto M. Delle Donne)



Fig. 7. Salerno, Picarielli. La sepoltura 9 con la doppia deposizione (foto Autore)





## LES OBJETS D'UNE TOMBE ET LEURS RÉSEAUX: L'EXEMPLE DU MOBILIER DE LA TOMBE 159 DE PITHÉCUSES

### *Introduction*

A quoi peut servir le concept de réseau, au sens de l'acteur-réseau ou comme outil d'analyse<sup>1</sup>, pour étudier un ensemble funéraire ? On va envisager ici plusieurs pistes de réflexion, à partir de l'étude d'une tombe particulière, la tombe 159 de la nécropole de Pithécusses<sup>2</sup>.

La réflexion sur le réseau comme métaphore en archéologie est particulièrement liée à la réception de la théorie de l'acteur-réseau, développée en particulier par les sociologues Bruno Latour et Michel Callon. Les analyses utilisant en archéologie des outils d'analyse quantitative de réseaux se développent également, y compris en considérant des objets et leurs liens<sup>3</sup>. Le recours à une analyse quantitative de réseau dans le cas d'objets en contexte funéraire présente des résultats suggestifs, mais soulève également des enjeux méthodologiques parfois sous-estimés. Les objets du mobilier d'une tombe constituent en effet un ensemble dont la constitution complexe est liée à différents moments et à différentes interactions.

Dans le cadre de ce poster, on va interroger les possibilités offertes par ce renouveau théorique dans un cas concret, celui d'une tombe de Pithécusses. On commence par présenter la théorie de l'acteur-réseau, son ancrage théorique originel et sa réception par les archéologues. L'utilisation de cette théorie en archéologie funéraire est ensuite étudiée. De façon exploratoire, le mobilier funéraire de la tombe 159 de la nécropole San Montano de Pithécusses sera mobilisé pour quelques études concrètes de réseaux d'objets.

### *La théorie de l'acteur-réseau et sa réception en archéologie*

La théorie de l'acteur-réseau a été élaborée par Bruno Latour, sociologue français dont les travaux se rapprochent de la philosophie et de l'anthropologie. L'auteur a commencé par travailler sur la production des faits scientifiques, en analysant la vie d'un laboratoire<sup>4</sup>. Il avait alors mis en évidence l'importance du matériel scientifique, des objets du laboratoire, dans la production des données scientifiques et dans la vie quotidienne des chercheurs. Cette importance des objets dans la production d'idées mais également dans les relations humains l'a peu à peu conduit à élaborer une véritable «anthropologie symétrique»<sup>5</sup>, c'est-à-dire une conception du monde

<sup>1</sup> Par réseau, on entend ici à la fois une métaphore générale et un outil particulier. Cet outil peut servir à des analyses qualitatives, où le réseau est une façon de concevoir et de représenter les interactions sociales, mais il peut aussi être utilisé dans le cadre d'analyse formelles quantitatives, parmi lesquelles la *Social Network Analysis*.

<sup>2</sup> Publiée dans BUCHNER, RIDGWAY 1993, p.198-199 dans le volume I (description), et tav.61 du volume III. Il s'agit d'une tombe à crémation du Géométrique Tardif II (725-700 av. J.-C.).

<sup>3</sup> BLAKE 2014.

<sup>4</sup> LATOUR 1984.

<sup>5</sup> Expression employée dans le titre de son ouvrage de 1997: LATOUR 1997.



social où objets matériels et individus sont indissociables. Dans ses derniers écrits, il explique qu'une des caractéristiques de notre modernité est de penser séparément les choses, la nature, et les hommes. Les sciences naturelles sont chargées de penser la matérialité, les sciences humaines étudiant les sociétés. Il estime cependant que notre société est traversée, marquée par la prolifération d'objets, eux-mêmes insérés dans une grande densité de relations sociales, et qu'il faut à nouveau relier ces aspects: «notre navette, c'est la notion de traduction ou de réseau. Plus souple que la notion de système, plus historique que celle de structure, plus empirique que celle de complexité, le réseau est le fil d'Ariane de ces histoires mélangées»<sup>6</sup>.

On peut penser, au premier abord, que la question de la matérialité va de soi en archéologie. L'archéologue, sans cesse, cherche à étudier des sociétés par la médiation de leurs productions matérielles. Se pencher sur la théorie de l'acteur-réseau oblige cependant à questionner en profondeur cet aspect.

Les travaux de Bruno Latour ont été particulièrement étudiés par les archéologues du courant théorique post-processualiste, au premier rang desquels Ian Hodder. Celui-ci défend dans un ouvrage récent l'idée d'«*entanglement*» comme base conceptuelle de l'archéologie:

the term entanglement differs from materialism, ecological determinism, biological reductionism and the like. I argue that the source of transformation and constraint in human society is not in the material facts of existence but in the dependences between objects and things<sup>7</sup>.

L'ouvrage reste cependant avant tout théorique. Des applications concrètes de ces nouvelles théories, ont été présentées par Carl Knappett, dans un ouvrage général<sup>8</sup> mais aussi dans des études de cas.

Il souligne ainsi que les archéologues, influencés en cela par les approches de Gordon Childe, ont longtemps pensé la culture matérielle comme reflet ou expression d'une organisation sociale et culturelle donnée<sup>9</sup>. Une lecture simple des rapports entre une société et sa production matérielle persiste parfois: celle-ci serait la traduction directe des caractéristiques sociales, culturelles voire ethniques de celle-là<sup>10</sup>. Les interactions sont désormais placées au centre des analyses, afin de mieux saisir la complexité des liens entre une société et sa culture matérielle, mais aussi pour étudier l'importance des interactions entre les individus ou les groupes dans le fonctionnement des sociétés. Les analyses de réseau développées dans le cadre de la *Social Network Analysis* sont surtout employés pour étudier les réseaux sociaux du passé, à partir de sources littéraires, d'inscriptions, etc<sup>11</sup>. Ces usages quantitatifs de l'analyse de

<sup>6</sup> LATOUR 1997 p. 10.

<sup>7</sup> HODDER 2012 p. 97. Les théories de l'acteur-réseau sont discutées en détail de façon critique par l'auteur.

<sup>8</sup> KNAPPETT 2011.

<sup>9</sup> KNAPPETT 2014 p. 4702.

<sup>10</sup> Voir par exemple les théories sur la *Siedlungsarchäologie* de Kossina, ici présentées dans KNAPPETT 2013.

<sup>11</sup> Voir les différentes contributions dans BRUGHMANS 2013.

réseau sont surtout employés pour étudier des réseaux sociaux, donc entre individus. C'est pour cette raison que Carl Knappett mobilise la théorie de l'acteur-réseau. En combinant celle-ci et l'analyse quantitative de réseau, il développe une réflexion théorique sur l'étude de réseaux d'objets en archéologie. On retrouve ici un enjeu majeur de l'archéologie: comment retrouver, derrière les objets, les sociétés et les relations sociales ? L'emploi d'analyses formelles de réseaux d'objets pourrait permettre de proposer de nouvelles pistes d'interprétation.

Intégrer la théorie de l'acteur-réseau dans l'outillage théorique de l'archéologue permet ainsi d'approfondir l'étude des objets archéologiques. Ceux-ci sont cependant toujours à replacer dans leur contexte de découverte. Les enjeux méthodologiques liés à l'analyse d'objets trouvés en contexte funéraire vont maintenant être présentés.

*Le mobilier d'une tombe et ses réseaux: l'exemple de la tombe 159 de la nécropole San Montano de Pithécusses*

L'importance d'une étude fine du contexte dans le cas des objets d'une tombe n'est parfois pas assez prise en compte dans des travaux qui se fondent pourtant sur des contextes funéraires pour effectuer des analyses de réseau. Dans son travail de thèse récemment publié, Emma Blake a modélisé plusieurs réseaux d'objets, dans la lignée des travaux de Carl Knappett. Elle cherchait à mieux comprendre la formation d'entités culturelles régionales dans l'Italie de l'âge du Bronze et du Fer. Intégrant les apports théoriques récents en archéologie, elle préfère d'ailleurs parler de «systèmes régionaux»<sup>12</sup>. Emma Blake utilise l'analyse de réseaux afin de mieux comprendre la constitution de ces systèmes. Elle considère en effet que

two sites sharing the same type of object can be said to have a relational tie to each other. Many sites with ties to each other form a web of ties or a network. Given the embedded nature of ancient trade, these local exchanges may be understood as the most visible measure of interactions that have otherwise left no archaeological trace<sup>13</sup>.

Les sites sont classés en fonction du type de contexte archéologique présent, et seuls les contextes funéraires et d'habitat sont retenus par l'auteur<sup>14</sup>. Le recours à l'analyse de réseau semble effectivement utile, dans ce cas précis, pour mieux comprendre le rôle des liens entre groupes pour définir peu à peu des systèmes régionaux aux

<sup>12</sup> Ce concept a été formé pour désigner les sociétés préhistoriques du sud-ouest américain, caractérisées par des sortes de chefferies à petite échelle, sans pouvoir central, mais dont les cultures matérielles montrent de fortes similarités. Les sociétés de l'Italie de l'âge du Bronze peuvent être rapprochées de cette description selon Emma Blake, qui se réfère aux travaux de Renato Peroni et de ses élèves. BLAKE 2014 pp. 5-14.

<sup>13</sup> BLAKE 2014, p. 17.

<sup>14</sup> Les contextes de sanctuaire ou les trésors pourraient davantage témoigner d'échanges à longue distance, ce qui n'est pas le type d'échanges que cherche à étudier E. Blake. L'idée selon laquelle les objets trouvés en contexte funéraire ou d'habitat témoigneraient davantage des échanges régionaux serait cependant à étudier plus précisément, car la distinction est faite un peu rapidement. BLAKE 2014, p. 88.

cultures matérielles proches. Cette étude semble cependant ne pas prendre en compte la spécificité des contextes d'où proviennent les objets, et étudier de la même façon un vase trouvé dans une tombe ou dans une maison. C'est peut-être là que l'étude de réseau d'objets montre quelques limites, car l'aspect de modélisation formelle semble masquer quelque peu la complexité des données et des contextes funéraires en particulier.

Cette complexité va maintenant être présentée en prenant un exemple précis, la tombe 159 de Pithécusses. L'étude de réseaux d'objets peut être envisagée, mais elle doit s'insérer dans une prise en compte fine des modalités de constitution du mobilier funéraire.

La nécropole de San Montano, située dans la vallée du même nom sur l'île d'Ischia, près de Naples, a été explorée par Giorgio Buchner et son équipe à partir des années 1950. Elle correspond à l'espace funéraire du site de Pithécusses, établissement fondé par des Grecs provenant d'Eubée au milieu du VIII<sup>e</sup> siècle av. J.-C.<sup>15</sup>. La zone fouillée entre 1952 et 1961, qui représente environ 5% de l'ensemble, a fait l'objet d'une publication soignée en 1993. La tombe 159 se trouve dans l'angle sud-est de la zone. Il s'agit d'une tombe à crémation et à tumulus, datée du Tardo-Géométrique II, et contenant les restes d'un individu de sexe féminin<sup>16</sup>. Elle fait partie des tombes les plus anciennes de cette zone de la nécropole de San Montano.

Cette tombe présente, comme d'autres, l'association d'objets provenant d'espaces de production différents. La publication d'une partie de la nécropole de Pithécusses a permis d'affiner notre compréhension de l'organisation spatiale des tombes. L'étude de la répartition différenciée des types de rituels, la présence de *family plots*, l'évolution du nombre de tombes dans le temps ont ainsi fait l'objet d'analyses novatrices<sup>17</sup>. Des recherches ont été faites sur la répartition dans le temps des importations, mais celles-ci n'ont pas été envisagées dans leur distribution au sein de la nécropole. Le mobilier funéraire de la nécropole offre pourtant une base très riche pour étudier les contextes funéraires à partir du mobilier. Les associations d'objets sont à peu près certaines, la stratigraphie bien connue. L'étude de la distribution spatiale des tombes, et des objets associés, est rendue possible par la publication de nombreux plans<sup>18</sup>.

Dans le cas de la tombe 159 de Pithécusses, un certain nombre d'objets sont importés. Une petite amphore<sup>19</sup> en impasto, un aryballe rhodien, plusieurs vases corinthiens sont ainsi assemblés dans cette tombe. Une première catégorie dans laquelle placer ces éléments est donc celle des importations. Si l'on déroule ce fil, on peut alors relier chaque objet à son lieu de production, ou à d'autres objets provenant des

<sup>15</sup> Sur Pithécusses, voir en dernier lieu D'AGOSTINO 2011.

<sup>16</sup> Voir la description de la tombe p. 198-200 dans le volume I de BUCHNER, RIDGWAY 1993. La tombe se trouve sur le plan A III dans le volume III. Elle est en partie construite sur le tumulus de la tombe 160. L'attribution de cette tombe à une femme est liée aux caractéristiques des fibules: huit fibules et deux anneaux ont été trouvés dans cette tombe. L'analyse ostéologique de M. J. Becker a montré cependant qu'il s'agirait en fait d'un homme. On ne détaille pas ici cet aspect, mais il est certain que cela ne fait que renforcer la complexité de l'analyse du mobilier (voir BECKER 1995).

<sup>17</sup> Voir en dernier lieu la lecture de Valentino Nizzo dans: NIZZO 2007.

<sup>18</sup> Voir BUCHNER, RIDGWAY 1993, volume 3: «Tavole».

<sup>19</sup> *Anforetta* en italien.

mêmes centres. On prend ici l'exemple de la petite amphore<sup>20</sup>. Elle a été attribuée à une production du Latium ou d'Étrurie méridionale. On pourrait ainsi considérer que cette petite amphore est liée à d'autres objets produits dans ces mêmes centres, et qu'en un sens elle constitue un lien entre la tombe 159 et ces sites de production. Plusieurs tombes de la nécropole de Pithécusses contiennent ce même type de petite amphore<sup>21</sup>: on pourrait alors considérer que ces tombes sont liées par cette présence d'un même type de production. La récurrence d'associations identiques à l'intérieur des mobiliers funéraires dessinerait alors un réseau de tombes. Cela permettrait éventuellement d'interroger des liens entre des contextes funéraires en fonction de critères autres que la contemporanéité ou la proximité géographique. On retrouve ici une méthode souvent utilisée dans les études de réseaux archéologiques, comme on l'a vu dans l'ouvrage d'Emma Blake. La présence d'objets de même type, ou produits au même endroit, peut définir un lien entre des tombes. Le cas des objets importés, comme cette petite amphore, relie également la tombe à un espace extérieur, le lieu de production de l'objet.

On peut donc établir des réseaux de ce mobilier funéraire de Pithécusses, à différentes échelles. Et l'on peut pousser la logique très loin, en pondérant différemment les critères de proximité relationnelle de ces objets avec d'autres. Il serait certainement possible de produire des graphes représentant ces réseaux, et de chercher à en interpréter les configurations. Cette approche tend cependant à considérer comme un fait neutre l'association de ces objets dans une tombe. L'utilisation de ces objets pour retracer des réseaux de liens entre sites ou entre individus semble également plutôt évidente.

De quelles interactions ces réseaux d'objets reconstitués sont-ils la trace<sup>22</sup>? La réponse à cette question représente un enjeu fondamental pour l'archéologie, et elle ne peut être évacuée rapidement. On retrouve ici l'enjeu du sens à donner aux objets<sup>23</sup> du mobilier funéraire d'une tombe donnée. Les réflexions théoriques amorcées par le courant post-processuel<sup>24</sup> ont rappelé qu'une tombe est le résultat d'une multitude d'opérations, impliquant différents acteurs autour du mort. Ces objets ont pu être utilisés par le défunt de son vivant, être acquis spécifiquement pour servir de mobilier funéraire, ou encore avoir été employés au cours des rituels funéraires. On pourrait à la rigueur chercher à étudier les réseaux d'individus autour de l'individu enterré et de son mobilier<sup>25</sup>. Il y aurait alors la famille, mais aussi le groupe social auquel appartient cette famille et qui joue un rôle important dans la définition des normes funéraires. Les artisans qui ont produit les objets, éventuellement les marchands

<sup>20</sup> *Ibid.*, tav. CXXIV, 61 dans le volume II; décrite dans le volume I, p. 198.

<sup>21</sup> On ne considère ici que les vases dont l'importation est indiquée par les auteurs. Le même type d'*anforetta* importée du Latium ou d'Étrurie méridionale est indiqué dans la tombe 166, datée du Tardo-Géométrique I. *Ibid.* p. 209 dans le volume I, illustration dans le volume II, tav. 65. On retrouve également ce même type de vase dans la tombe 631, datée du Tardo-Géométrique II. BUCHNER, RIDGWAY 1993, p. 613 dans le volume I, illustration tav. 178 dans le volume II.

<sup>22</sup> Voir les réflexions de Bruno Latour sur la tracéabilité des interactions dans LATOUR 2005.

<sup>23</sup> Dans la lignée des réflexions importantes de Michel Gras dans GRAS 2000.

<sup>24</sup> Une bonne mise au point historiographique peut être trouvée dans CUOZZO 1996.

<sup>25</sup> Voir par exemples les réflexions à ce sujet et le schéma de Luc Baray dans BARAY 2007.

qui les ont vendus ou qui les ont acheminés depuis des régions extérieures seraient également à prendre en compte. L'objet qui arrive dans la tombe est rarement choisi au hasard, il y arrive après toute une série d'opérations qui sont à prendre en compte. La présence même d'objets dans une tombe ne va pas de soi, et répond à des normes sociales particulières. Il faut ainsi rester prudent dans l'utilisation de ces objets funéraires pour reconstituer des réseaux impliquant des groupes sociaux voire des sites entiers, comme le font certains travaux utilisant l'analyse de réseau.

La présence d'objets importés doit également être analysée de façon nuancée. L'analyse des réseaux de mobilier funéraire demande en effet de réfléchir au fonctionnement économique de ces sociétés protohistoriques au prisme de cette sociologie de l'acteur-réseau. Ces objets importés ont pu être liés à des interactions du défunt, ou des membres de sa société. Ces interactions ont pu être liées à des relations interpersonnelles, dans un spectre large entre des phénomènes de dons et des échanges économiques avec plusieurs intermédiaires. Le réseau qui relie ces objets peut alors prendre plusieurs formes, selon l'interprétation adoptée.

### *Conclusion*

La théorie de l'acteur-réseau et son utilisation exploratoire permettent ainsi de poser de nouvelles questions au mobilier funéraire et à son rapport avec la société des vivants. On peut cependant souligner l'importance d'étudier plusieurs contextes, plusieurs assemblages, pour voir ce que ces réseaux d'objets nous apprennent sur la nécropole et ses tombes, voire sur les rapports entre plusieurs nécropoles. Une éventuelle analyse quantitative de réseau est éventuellement envisageable, plus pour dessiner des pistes de recherches et suggérer des rapprochements que comme clef d'interprétation. Pour que les réseaux d'objets aient un sens véritable pour l'archéologue, il faut toujours interroger la réalité des interactions que recouvrent les liens tracés sur un schéma. De nombreuses précautions sont ainsi à prendre pour passer du mobilier d'une tombe à des interprétations sur les échanges entre des vivants. Le fait de mettre les objets du mobilier funéraire au centre de l'analyse semble en tout cas porteur de questionnements intéressants et novateurs.

SÉGOLÈNE MAUDET

Université Paris I Panthéon-Sorbonne/Università degli Studi di Salerno  
segolene\_m@hotmail.fr

### BIBLIOGRAFIA

- BARAY 2007: L. BARAY, "Dépôts funéraires et hiérarchies sociales aux âges du Fer en Europe occidentale: aspects idéologiques et socio-économiques", in L. BARAY, P. BRUN, A. TESTART (a cura di), *Pratiques funéraires et sociétés. Nouvelles approches en archéologie et en anthropologie sociale, actes du colloque interdisciplinaire de Sens, 12-14 juin 2003*, Dijon 2007, pp. 169-189.

- BECKER 1995: M. J. BECKER, "Human Skeletal Remains from the Pre-Colonial Greek Emporium of Pithekoussai on Ischia (NA): Culture Contact in Italy from the Early VIII to the II Century B.C." in N. CHRISTIE (a cura di), *Settlement and Economy in Italy 1500 B.C.-A.D. 1500*, Oxford 1995, pp. 273-281.
- BLAKE 2014: E. BLAKE, *Social networks and regional identity in Bronze Age Italy*, Cambridge - New York 2014.
- BRUGHMANS 2013: T. BRUGHMANS, "Thinking Through Networks: A Review of Formal Network Methods in Archaeology", in *Journal of Archaeological Method and Theory* 20, 2013, pp. 623-662.
- BUCHNER, RIDGWAY 1993: G. BUCHNER, D. RIDGWAY, *Pithekoussai*, Rome 1993.
- CUOZZO 1996: M. CUOZZO, "Prospettive teoriche e metodologiche nell'interpretazione delle necropoli : la Post-Processual Archeology", in *AION* 1996, pp. 1-38.
- D'AGOSTINO 2011: B. D'AGOSTINO, "Pithecusa e Cuma nel quadro della Campania di età arcaica", in *MDAIR* 117, pp. 35-53.
- GRAS 2000: M. GRAS, "Donner du sens à l'objet: archéologie, technologie culturelle et anthropologie", in *Annales* 55-3, Paris 2000, pp. 601-614.
- HODDER 2012: I. HODDER, *Entangled: An Archaeology of the Relationships Between Humans and Things*, Oxford 2012.
- KNAPPETT 2013: C. KNAPPETT, *Network analysis in archaeology: new approaches to regional interaction*, Oxford 2013.
- KNAPPETT 2014: C. KNAPPETT, "Materiality in Archeological Theory", in AA.VV., *Encyclopedia of Global Archaeology*, pp. 4700-4708.
- LATOUR 1984: B. LATOUR, *Les microbes: guerre et paix*, Paris 1984.
- LATOUR 1997: B. LATOUR, *Nous n'avons jamais été modernes: essai d'anthropologie symétrique*, Paris 1997.
- LATOUR 2005: B. LATOUR, *Reassembling the social: an introduction to actor-network-theory*, Oxford 2005.
- NIZZO 2007: V. NIZZO, *Ritorno ad Ischia: dalla stratigrafia della necropoli di Pithekoussai alla tipologia dei materiali*, Naples 2007.



COSTRUZIONE E RAPPRESENTAZIONE DELLA STRATIFICAZIONE SOCIALE NELLE  
NECROPOLI ENOTRIE DI FRANCAVILLA MARITTIMA E AMENDOLARA

*Introduzione*

L'approccio decostruzionista di stampo post-processuale nei confronti del concetto della materialità funeraria, dagli anni '80 del secolo scorso in poi ha fortemente ridimensionato le teorie isomorfe che leggevano l'elemento sepolcrale come riflesso diretto della realtà storica. A partire da quelle linee di ricerca si è acquisita sempre maggiore consapevolezza della parzialità dei dati funerari, grandemente influenzati da interventi di natura ideologica, per i quali la non omogenea conservazione archeologica costituisce un fattore di potenziale distorsione dello sguardo interpretativo di chi tenta il metodo classificatorio. Tuttavia, seguendo i principi dell'approccio cognitivo e rivedendo un'ottica rigidamente dicotomica tra processualisti e post, la *materiality of death* può essere ancora funzionale alla costruzione storiografica, se letta in senso relativistico e se il suo uso viene calibrato di volta in volta a seconda della sfera culturale in esame. Svuotata di presunti valori ontologici, la materialità delle necropoli (corredo, rituale, struttura tombale, ecc.) assume notevoli significati simbolici, poiché manifesta il modo in cui il defunto viene ad essere rappresentato nell'atto funerario dagli appartenenti al suo stesso gruppo. L'individuo che in vita costituiva un fatto sociale, nella morte diventa fatto materiale, ovvero veicolo delle aspettative ideologiche dei propri discendenti; soprattutto nelle fasce elitarie della società, dunque, è grande l'interesse per la costruzione simbolica funeraria, al fine di farne un potente strumento per la legittimazione della successione dello *status*.

Uno dei contesti culturali nel quale tale impostazione teorica risulta valida è il mondo enotrio. Nelle necropoli di tale *facies*, infatti, a parità di stratigrafia orizzontale – gruppi di sepolture aggregate uniformemente per cronologia, genere e classi di età – risultano evidenti nette differenziazioni della ricchezza materiale dei defunti, interpretabili come la riproposizione tendenziale della segmentazione gerarchica della società dei vivi. In particolare, nel presente contributo sarà oggetto di esame il caso della Sibaritide, un comprensorio che, nell'ambito del dibattito sui rapporti tra greci e indigeni al momento delle fondazioni magno-greche, costituisce l'emblema della diversità dei modelli esegetici di volta in volta applicati. Sintetizzando in sostanza le differenti posizioni, a una prima prospettiva che prevede il rapido sconvolgimento del mondo epicorio in seguito all'impianto di Sibari<sup>1</sup>, se ne oppone un'altra che legge la vicenda autoctona nel senso della maggiore continuità<sup>2</sup>. Entrambi gli indirizzi interpretativi hanno fondato le loro ricostruzioni soprattutto sull'analisi dei dati funerari, essendo largamente incompleta la documentazione di abitato, e per la mole dei dati editi le necropoli di Macchiabate a Francavilla Marittima e Paladino ovest ad Amendolara costituiscono i contesti chiave. In questa

<sup>1</sup> Per esempio, si vedano: QUONDAM 2009; VANZETTI 2009; LUPPINO *ET AL.* 2012.

<sup>2</sup> Per esempio, si vedano: KLEIBRINK 2004; BROCATO 2011; BROCATO 2014a.



sede, analizzando il tessuto funerario dei due sepolcreti, si cercherà di risalire, in ottica diacronica, a un quadro orientativo della stratificazione sociale, a partire dalle costruzioni simboliche realizzate nella sfera materiale dei corredi. Il rischio del sistema adottato è di cadere in schematizzazioni eccessive; tuttavia, il raggruppamento delle sepolture entro categorie gerarchiche quanto più possibile omogenee, non è intendersi come rigida ripartizione cui meccanicisticamente si vuol far corrispondere la posizione sociale dei defunti, ma come una organizzazione della documentazione volta a mettere in luce tendenze ricorrenti e opposizioni significative. Nel caso degli uomini la partizione in categorie è stata fatta sulla base delle associazioni tra armi (spade, lance-giavellotti) e strumenti (asce, coltelli, roncole-falcetti, scalpelli); per quanto riguarda le compagini femminili si è tenuto conto della combinazione tra i vasi metallici, gli utensili (fusaiole, pesi da telaio, coltelli, strumenti a “L”<sup>3</sup>) e gli elementi ornamentali, quali fibule, copricapi ornati di borchie, orecchini, coppiette-pendaglio antropomorfe, collane (cui si riferiscono goliere, scarabei, vaghi di bronzo, d’ambra e di pasta vitrea), armille e cinture (cui rimandano pendenti, dischi compositi, cerchi di bronzo, calcofoni e sonagliere)<sup>4</sup>.

### *Macchiabate*

Le rappresentazioni funerarie degli uomini di Macchiabate possono essere schematizzate entro quattro macro-categorie (*tab.* 1). A un primo livello si pone la costruzione della figura del guerriero-lavoratore (categoria A), caratterizzato dalla presenza di armi e strumenti; nel gruppo spiccano notevolmente le tombe T87 e CR Deposito, le uniche nelle quali si trovino esemplari di spada. Seguono gli individui che conservano solo la lancia o il giavellotto, dunque connotati esclusivamente nell’ambito delle attività belliche (categoria B). Infine, si riconoscono come uomini non atti alla guerra quelli della categoria C, dove è rappresentata soltanto la sfera produttiva, e quelli della D, individui per i quali il riconoscimento del genere è possibile unicamente in virtù di determinazioni antropologiche.

<sup>3</sup> Si tratta di manufatti metallici a forma di “L” presenti solo ad Amendolara, esclusivamente in tombe femminili, forse interpretabili come aghi per infeltrire la lana cardata, si veda ALTOMARE 2015, p. 113 nt. 16.

<sup>4</sup> Lo studio delle associazioni di Paladino ovest è stato realizzato in base alla recente edizione della necropoli, per la quale si veda DE LA GÈNIÈRE 2012. A proposito di Francavilla Marittima, oltre che ai rapporti di scavo originari di P. Zancani Montuoro, ci si è rivolti soprattutto alle revisioni del contesto contenute in BROCATO 2011 e BROCATO 2014a; non si è tenuto conto, invece, delle tombe messe in luce in anni recenti dal team dell’Università di Basilea guidato da M. Guggisberg, non certo per la scarsità di interesse dei rinvenimenti, ma solo perché le ricerche ancora in corso non sono concluse. Un’analisi più approfondita dello sviluppo diacronico, delle combinazioni e dei materiali di Paladino ovest è in ALTOMARE 2015.

<b>Categoria</b>	<b>VIII sec.</b>	<b>VII sec.</b>	<b>VI sec.</b>
<b>A, armi + strumenti</b>			
1. spada+lancia+ascia+coltello+scalpello	T87		
2. spada+lancia+ascia+scalpello	CR Deposito		
3. lancia+asce+coltello+roncola-falcetto+scalpello	T41		
4. lancia-giavellotto+ascia/e	T70, T79, V7, U12		
<b>B, solo lancia-giavellotto</b>	U5, CR1	T25, T46	
<b>C, solo strumenti</b>			
1. coltello+scalpello	T61-62b		
2. roncola-falcetto+scalpello	V5		
3. coltello	T20, T40		
4. roncola-falcetto	F		
5. non identificabile			U4
<b>D, senza armi o strumenti</b>	T23a, T85	T47	T26-29c, U14

Tab. 1.

Analizzando i dati per fasi sincroniche (*tab. 2*), si nota un'elevata segmentazione nell'VIII sec. a.C., epoca nella quale sono attestate tutte le categorie, mentre nelle fasi più recenti si semplificano le associazioni, a fronte, tuttavia, di una documentazione molto più lacunosa: le tombe di VII e VI sec. a.C. che si impiantano al di sopra dei tumuli dell'età del Ferro, proprio a causa della loro superficialità, infatti, sono in gran parte distrutte e conservate in quantità decisamente inferiori rispetto a quelle dell'VIII sec. a.C. In ogni caso, anche in una tale situazione di casualità del dato archeologico, è da segnalare la presenza nel VII sec. a.C. di individui della categoria B, portatori di lancia di chiaro *status* sociale libero.

<b>Categoria</b>	<b>VIII sec.</b>	<b>VII sec.</b>	<b>VI sec.</b>
A	7 sepolture	-	-
B	2 sepolture	2 sepolture	-
C	5 sepolture	-	1 sepoltura
D	2 sepolture	1 sepoltura	2 sepolture

Tab. 2.

Passando alla componente femminile, gli insiemi sono stati ricostruiti in base all'attestazione quantitativa dei diversi elementi ornamentali e dello strumentario (tab. 3). Notevoli livelli di complessità del corredo si segnalano per le categorie A e B, nelle quali è frequente la contestuale presenza di orecchini, collane, armille, cinture e strumenti, oltre che alcune più esigue attestazioni di oggetti rari quali il copricapo ornato di borchiette della T60, le coppiette-pendaglio antropomorfe delle tombe Strada e T57, i vasi metallici delle T8, T60 e T88. Meno articolate sono le categorie C e D, nelle quali gli elementi del vestiario si combinano in maniera più semplificata, mentre i livelli meno compositi sono costituiti dalle tombe delle categorie E e F che conservano solo uno o nessuno elemento.

<b>Categoria</b>	<b>VIII sec.</b>	<b>VII sec.</b>	<b>VI sec.</b>
<b>A, almeno 5 elementi, fibule +</b>			
1. copricapo ornato di borchiette +orecchini+collana+armille+cintura+vaso metallico	T60		
2. orecchini+coppiette+collana+vaso metallico	Strada		
3. orecchini+coppietta+collana+armille+cintura	T57		
4. orecchini+collana+armille+cintura+strumento	T63, T67		
5. orecchini+armille+cintura+strumento	T86		
6. orecchini+collana+armille+cintura	T1		
7. orecchini+collana+cintura+strumento	V3		
<b>B, 4 elementi, fibule+</b>			
1. collana+vaso/i metallico/i+strumento/i	T8, T88		
2. orecchini+collana+cintura	T16, T27, T39, CR11, U16		
3. orecchini+collana+strumenti	T61-62a		
<b>C, 3 elementi, fibula/e +</b>			
1. orecchini+cintura	T4		
2. orecchini+collana	T82, V6	T72	
3. cintura+strumento	T76b		
<b>D, 2 elementi</b>			
1. fibula+vaso metallico		U9	
2. fibula+cintura	Ga		
3. fibula/e+collana	T81	T59, T73, U1	
4. fibula+orecchini	V2		
5. collana+cintura	A		

<b>E, 1 elemento</b>			
1. fibule	T76a	T54	
2. cintura	T22, I, U15		
3. collana	CR8		
<b>F, nessun elemento</b>	T15		T5, T9, T11, T23b, T26-29a, T26-29b, T30, T31, T56, T64, T74

Tab. 3.

La lettura della distribuzione dei gruppi nei differenti periodi cronologici mette in luce forti differenze tra le fasi più antiche e quelle recenti della necropoli, anche a causa del già richiamato problema di conservazione delle sepolture recenziore (*tab. 4*). Nell'VIII sec. a.C. è altissimo il grado di stratificazione, mentre nel VII sono solo tre i livelli attestati, e, in particolare, in quest'epoca spariscono le associazioni più complesse delle categorie A e B. Tale tendenza al livellamento diviene definitiva nel VI sec. a.C. quando nessuna tomba femminile conserva più ornamenti o strumenti.

<b>Categoria</b>	<b>VIII sec.</b>	<b>VII sec.</b>	<b>VI sec.</b>
<b>A</b>	8 sepolture	-	-
<b>B</b>	8 sepolture	-	-
<b>C</b>	4 sepolture	1 sepoltura	-
<b>D</b>	4 sepolture	4 sepolture	-
<b>E</b>	5 sepolture	1 sepoltura	-
<b>F</b>	1 sepoltura	-	11 sepolture

Tab. 4.

### *Paladino ovest*

Nel caso degli uomini della necropoli di Amendolara, l'associazione tra armi e strumenti permette di distinguere le stesse categorie rappresentative di Macchiabate (*tab. 5*). Le costruzioni funerarie, infatti, delineano le figure dei guerrieri-lavoratori (categoria A), dei guerrieri (categoria B), dei lavoratori (categoria C). Un quarto livello, comune a Francavilla Marittima, potrebbe essere quello degli uomini senza armi e strumenti, raggruppati in sede di edizione nell'insieme degli individui di sesso indefinito, in mancanza di altre indicazioni che ne chiariscano il genere.

<b>Categoria</b>	<b>VII sec.</b>	<b>VI sec.</b>
<b>A, armi + strumenti</b>		
1. lancia+ascia+coltello+falcetto	115	
2. lancia+ascia+falcetto	1, 194	
3. lancia-giavellotto+falcetto	64, 100, 187	
<b>B, solo lancia-giavellotto</b>	8, 96, 103, 107, 113, 117, 129, 130, 151, 157, 165, 172, 173, 177, 186, 196, 204, 229, 289	127, 215, 304
<b>C, solo strumenti</b>		
1. coltello+falcetto	12	
2. falcetto	112, 206, 291	15

Tab. 5.

Scendendo ulteriormente nel dettaglio, l'analisi sincronica mostra che è nel VII sec. a.C. a esistere una maggiore articolazione delle combinazioni (*tab. 6*): in particolare, nella più composita categoria A rientrano 5 tombe della prima metà del secolo e solo una, la 194, della seconda metà. Nel VI sec. a.C. le associazioni si fanno meno complesse, soprattutto in virtù della diminuzione di sepolture delle quali sia riconoscibile il genere, di contro a un aumento dei defunti di sesso indefinito<sup>5</sup>.

<b>Categoria</b>	<b>VII sec.</b>	<b>VI sec.</b>
<b>A</b>	6 sepolture	-
<b>B</b>	19 sepolture	3 sepolture
<b>C</b>	4 sepolture	1 sepoltura

Tab. 6.

Per quanto riguarda le donne, il raggruppamento in categorie si è realizzato riconoscendo serie con associazioni simili di materiali (*tab. 7*). Ai livelli superiori di ricchezza si pongono i corredi caratterizzati dalla presenza di oggetti di chiaro lusso, quali i copricapi ornati di borchiette e i vasi metallici (categorie A e B). Prive di questi pregiati manufatti, invece, sono le donne della categoria C, comunque da collocare a un livello di ricchezza medio per l'attestazione nei corredi di fibule e almeno altri due gruppi di oggetti. Seguono a un grado medio-basso la categoria D, senza fibule ma con almeno altri due insieme di manufatti, e la E, con fibule ma

<sup>5</sup> Si veda *infra*, nelle conclusioni, per le percentuali relative al numero di individui distinti per sesso.

solo con un altro gruppo di oggetti. Infine, presumibilmente vanno ascritte agli strati inferiori della società le donne che presentano un'unica serie di materiali (categoria F) e quelle del tutto prive di elementi ornamentali e/o strumenti (categoria G).

<b>Categoria</b>	<b>VII sec.</b>	<b>VI sec.</b>
<b>A, copricapo ornato di borchie +</b>		
1. fibule+orecchini+collana+cintura+vaso metallico+strumento	263	
2. fibule+orecchini+collana+cintura+strumento	209	
3. fibule+orecchini+collana+cintura	104, 220	
4. fibule+orecchini+collana	143	
<b>B, fibule+orecchini+collana+vaso metallico+strumento</b>	<b>259</b>	
<b>C, fibula/e +</b>		
1. orecchini+collana+cintura+strumento	4, 68, 99	
2. orecchini+collana+cintura	97	
3. collana+cintura+strumento	323	
4. orecchini+collana+strumento	128	
5. orecchini+collana	126	
6. collana+strumento/i	50, 125, 160, 176, 320	
<b>D, senza fibula/e</b>		
1. orecchini+collana+cintura	288	
2. orecchini+collana+strumenti	255	
3. collana+strumenti	94	90
<b>E, fibula/e +</b>		
1. collana	2, 102, 254	
2. orecchini	T195, 300	
3. strumento	T105, 108	
<b>F, 1 elemento</b>		
1. fibule	308	
2. collana	134, 164	216, 217
3. strumento/i	13, 22, 158, 197, 325	136
<b>G, nessun elemento</b>	179	23, 51, 81, 142, 161, 329

Tab. 7.

I gruppi più ricchi sono attestati solo nel VII sec. a.C. (tab. 8), e, nello specifico, in quelli maggiormente compositi – A, B e C – rientrano esclusivamente sepolture di prima metà secolo, fatta eccezione per la sola 320 di seconda metà. Come già per gli uomini, anche le tombe femminili di VI sec. a.C. sono meno articolate e numerose rispetto al passato, a causa di fenomeni di standardizzazione dei corredi che determinano l'aumento dei defunti di sesso non definibile archeologicamente.

Categoria	VII sec.	VI sec.
A	5 sepolture	-
B	1 sepoltura	-
C	12 sepolture	-
D	3 sepolture	1 sepoltura
E	7 sepolture	-
F	8 sepolture	3 sepolture
G	1 sepoltura	6 sepolture

Tab. 8.

### *Considerazioni interpretative*

Le costruzioni simbolico-rappresentative della necropoli di Macchiabate, nell'VIII sec. a.C. restituiscono il quadro di una società ultra-stratificata nella quale esistono forti dislivelli di ricchezza tra i diversi componenti della comunità: ne è testimone la contestuale presenza di individui portatori di un gran numero di elementi del vestiario, oltre che di una serie di oggetti rari e di lusso, opposti ad altri di ricchezza media e bassa. Nel VII sec. a.C. c'è una drastica diminuzione del numero delle tombe, forse da ricondurre anche a problemi di conservazione piuttosto che esclusivamente a fenomeni di spopolamento, visto lo stato di distruzione delle sepolture più recenti e superficiali. In questo quadro lacunoso, se da una parte non sono più attestate le figure emergenti del secolo precedente, dall'altra sono ancora presenti individui di livello medio, connotati secondo gli schemi tradizionali che prevedono gli uomini accompagnati dalla lancia, le donne dagli ornamenti. Nel VI a.C., invece, a fronte di una quantità maggiore di sepolture, si fanno generalizzate le spinte isonomiche che appiattiscono completamente le articolazioni interne ai corredi.

A Paladino ovest le tombe di VII sec. a.C. si pongono in piena continuità con le tradizioni culturali delle necropoli enotrie dell'età del Ferro e, soprattutto nella prima metà del secolo, i corredi funerari sono articolati in netti livelli gerarchici, che permettono di distinguere sepolture ricche, medie e povere. Alcune ipotesi interpretative hanno letto l'omogeneità dell'armamentario come disposizione alla semplificazione e mancanza di autonomia politica del sito<sup>6</sup>. Tali ricostruzioni, però, basate sull'assenza nei corredi della

<sup>6</sup> LUPPINO ET AL. 2012, pp. 667, 671.

spada, non hanno tenuto conto delle sostanziali trasformazioni delle strategie belliche avvenute nella società indigena, sulla scorta dei cambiamenti nelle coeve comunità coloniali. L'uso della spada corrisponde a un modo di combattere che prevede lo scontro individuale, sul modello dell'ideale eroico; è stato osservato che nella penisola italiana già a partire dal Bronzo finale diminuiscono le dimensioni e le attestazioni dell'arma, da allora sempre più relegata a ruoli da parata e sostituita dalla lancia come strumento bellico principale<sup>7</sup>. È del tutto evidente la correlazione tra l'adozione di nuovi sistemi bellici fondati sul combattimento collettivo e l'emergere nelle necropoli di figure di armati di sola lancia, che, seppur ancora privi di armi difensive, si riconoscono come i prodromi dei componenti delle falangi oplitiche. Se all'apparenza l'omogeneità dell'armamento sembra indicare un livellamento verso il basso, in realtà va tenuto presente che le schiere di portatori di lancia sono comunque una *élite*, visto che si è in presenza di realtà arcaiche nelle quali non tutti i componenti della società sono ritenuti atti alla guerra. A giudizio di chi scrive, non sussiste alcun dubbio sullo *status* sociale libero dei 28 portatori di lancia di Paladino ovest, presenti sia nel VII che nel VI sec. a.C. Nella necropoli in tutto il VII sec. a.C. si trovano oggetti direttamente corrispondenti ai modelli tradizionali enotri, quali le armi, gli strumenti, gli ornamenti e la ceramica *matt painted*, evidenze materiali, peraltro, attestate ancora nel secolo successivo, seppur in quantità ridotte<sup>8</sup>. Nel VI sec. a.C., quando sembrano essere in atto tendenze isonomiche, i corredi si fanno più sobri e, essendo meno presenti manufatti che consentano di riconoscere il genere dei defunti, aumentano gli individui di sesso indefinito: nel VII questi erano il 9% (a fronte del 18 % di uomini, 23 % di donne e 50 % di infanti), mentre nel VI diventano il 3% (6% di uomini, 15 % di donne e 48 % di infanti).

In generale, a Macchiabate non si può parlare di un diffuso spopolamento in epoca coloniale, visti i suddetti problemi di lacunosità della documentazione e l'attestazione di individui di livello medio; tuttavia, è possibile immaginare che per il comparto di Francavilla Marittima, distante circa 15 km da Sibari, siano state molto forti le pulsioni accentratrici provocate dalla nuova fondazione. Le *élites* enotrie potrebbero essersi spostate nel centro sibarita, contribuendo alla sua formazione nei primi momenti di vita. Tracce di una presenza indigena a Sibari sono nelle fonti letterarie, nei noti passi che ricordano la facilità con cui veniva concessa la cittadinanza e il dominio su un impero multiculturale composto da 4 popoli e 25 città<sup>9</sup>. D'altronde, la repentina caduta di Sibari in un'unica battaglia contro Crotona potrebbe lasciar immaginare l'esistenza di un corpo sociale disaggregato perché etnicamente misto<sup>10</sup>; in questo senso, è stato osservato che il *topos* sulla *tryphè* sibarita potrebbe essersi accresciuto presso gli altri greci proprio a causa del rapporto di commistione tra Sibari e il mondo autoctono<sup>11</sup>. È probabile che in epoca arcaica i ceti dominanti enotri della *mesogaia*,

<sup>7</sup> PACCIARELLI 1999, pp. 93-94; ABBATE 2014, p. 78.

<sup>8</sup> Le stesse dinamiche si verificano a Mangosa, l'altro settore funerario di Amendolara, per il quale rimangono valide le conclusioni di DE LA GENIÈRE ET AL. 1981.

<sup>9</sup> DIOD. SIC. 8.18-20; STRAB. 6.1.13.

<sup>10</sup> BROCATO 2014b, pp. 35-36. Inoltre, per le presenze enotrie nell'impero sibarita si veda MELE 2001, pp. 275-280.

<sup>11</sup> BUGNO 1999, p. 19.



che usavano connotarsi come una aristocrazia di rango equestre, facessero parte della cavalleria della città<sup>12</sup>. Ateneo, citando Timeo, ricorda 5mila cavalieri sibariti che sfilavano indossando manti color zafferano sulle corazze<sup>13</sup>, descrizione forse da intendersi come una percezione esotica del vestiario del corpo equestre, da ricondurre a schemi culturali anellenici. Ancora Ateneo, rifacendosi ad Aristotele, racconta che i cavalli dei sibariti erano ammaestrati a danzare al suono del flauto, al punto che, nella battaglia contro i crotoniati, quest'ultimi iniziarono a suonare, incantando e facendo passare dalla loro parte i cavalli e i cavalieri di Sibari<sup>14</sup>. Dietro l'episodio folcloristico, legato all'aneddotica sulla *tryphé*, si scorge il segno della diserzione degli equestri<sup>15</sup>, tradimento che potrebbe essere avvenuto anche in virtù di una ingente partecipazione degli indigeni nella cavalleria sibarita. Peraltro, seppur dal punto di vista archeologico della città arcaica si conosca ben poco, è notevole rilevare il rinvenimento negli scavi di Sibari di pesi da telaio, ceramica *matt painted* e in impasto, pertinenti a presenze enotrie nella *polis*, non necessariamente da riferire a elementi subalterni<sup>16</sup>. Amendolara, situata a circa 30 km da Sibari, proprio per la lontananza dal centro urbano potrebbe aver continuato in maniera maggiormente autonoma la propria vicenda politico-culturale, subendo l'influenza ellenica solo nella diffusione di una gran mole di ceramica di produzione greca a partire dalla fine del VII sec. a.C., fattore comunque da non intendersi come *marker* etnico. Infine, anche l'isonomia verificatasi a Macchiabate e a Paladino ovest nel corso VI sec. a.C. si spiega se la si contestualizza in un periodo generalizzato di leggi suntuarie, nel quale le pratiche di ostentazione del lusso potrebbero essere state rigidamente regolamentate.

LUCIANO ALTOMARE

Dottorato di Ricerca in Studi Umanistici, Università della Calabria  
altomare.luciano@libero.it

#### BIBLIOGRAFIA

- ABBATE 2014: S. ABBATE, "L'armamento del guerriero in Calabria durante la prima età del ferro, nel quadro dell'Italia meridionale", in M. CERZOSO, A. VANZETTI (a cura di), *Museo dei Brettii e degli Enotri*, Catalogo dell'esposizione, Soveria Mannelli 2014, pp. 77-84.
- ALTOMARE 2015: L. ALTOMARE, "La necropoli di Paladino ovest ad Amendolara: analisi di una comunità enotria di epoca coloniale", in P. BROCATO (a cura di), *Note di archeologia calabrese*, Cosenza 2015, pp. 107-144.
- BIANCO 2011: S. BIANCO, *Enotria. Processi formativi e comunità locali: la necropoli di Guardia Perticara*, Lagonegro 2011.
- BROCATO 2011: P. BROCATO (a cura di), *La necropoli enotria di Macchiabate a Francavilla Marittima (Cs): appunti per un riesame degli scavi*, Rossano 2011.

<sup>12</sup> TORELLI 2001, pp. 16, 20; BIANCO 2011, p. 28.

<sup>13</sup> TIM. in ATH. 12.519c.

<sup>14</sup> ARIST. in ATH. 12.520c-d.

<sup>15</sup> DE SENSI SESTITO 1983, pp. 51-52.

<sup>16</sup> KLEIBRINK 2001.

- BROCATO 2014a: P. BROCATO (a cura di), *Studi sulla necropoli di Macchiabate a Francavilla Marittima (CS) e sui territori limitrofi*, Rossano 2014.
- BROCATO 2014b: P. BROCATO, "Sibari e la sibaritide secondo una prospettiva indigena", in BROCATO 2014a, pp. 25-38.
- BUGNO 1999: M. BUGNO, *Da Sibari a Thurii: la fine di un impero*, Napoli 1999.
- DE LA GÈNIÈRE 2012: J. DE LA GÈNIÈRE, *Amendolara: la nécropole de Paladino Ouest*, Napoli 2012.
- DE LA GÈNIÈRE ET AL. 1981: J. DE LA GÈNIÈRE, M. GUALTIERI, R. PIEROBON, A. WAIBLINGER, "Amendolara (Cosenza). La necropoli di Mangosa", in *NSc VIII/XXXIV*, 1981, pp. 305-393.
- DE SENSI SESTITO 1983: G. DE SENSI SESTITO, "Gli oligarchici, Telys e la vittoria crotoniate sul Traente", in *MiscStStor III*, 1983, pp. 37-56.
- KLEIBRINK 2001: M. KLEIBRINK, "The search for Sybaris: an evaluation of the historical and archeological evidence", in *BABesch LXXVI*, 2001, pp. 33-70.
- KLEIBRINK 2004: M. KLEIBRINK, "Aristocratic tombs and dwellings of the VIIIth c. B.C. at Francavilla Marittima", in AA.VV., *Preistoria e Protostoria della Calabria*, Atti della XXXVII Riunione Scientifica dell'Istituto Italiano di Preistoria e Protostoria (Scalea, Papisidero, Praia a Mare, Tortora 29 settembre-4 ottobre 2002), Firenze 2004, vol II, pp. 557-586.
- LUPPINO ET AL. 2012: S. LUPPINO, F. QUONDAM, M. T. GRANESE, A. VANZETTI, "Sibaritide: riletture di alcuni contesti funerari tra VIII e VII sec. a.C.", in AA.VV., *Alle origini della Magna Grecia. Mobilità, Migrazioni, Fondazioni*, Atti del I Convegno di Studi sulla Magna Grecia (Taranto 1-4 ottobre 2010), Taranto 2012, pp. 645-682.
- MELE 2001: A. MELE, "Il mondo enotrio tra VI e V secolo a.C.", in M. BUGNO, C. MASSERIA (a cura di), *Il mondo enotrio tra VI e V secolo a.C.*, Napoli 2001, pp. 253-301.
- PACCIARELLI 1999: M. PACCIARELLI, *Torre Galli. Le necropoli della prima età del Ferro (scavi Paolo Orsi 1922-1923)*, Soveria Mannelli 1999.
- QUONDAM 2009: F. QUONDAM, "La necropoli di Francavilla Marittima: tra mondo indigeno e colonizzazione greca", in M. BETTELLI, C. DE FAVERI, M. OSANNA (a cura di), *Prima delle colonie. Organizzazione territoriale e produzioni ceramiche specializzate in Basilicata e in Calabria settentrionale ionica nella prima età del Ferro*, Atti delle giornate di studio (Matera 20-21 novembre 2007), Venosa 2009, pp. 139-178.
- TORELLI 2001: M. TORELLI, "Per un'archeologia dell'Oinotria", in M. BUGNO, C. MASSERIA (a cura di), *Il mondo enotrio tra VI e V secolo a.C.*, Napoli 2001, pp. 7-28.
- VANZETTI 2009: A. VANZETTI, "Notazioni sulla fine dell'Età del Ferro precoloniale nella Piana di Sibari", in M. BETTELLI, C. DE FAVERI, M. OSANNA (a cura di), *Prima delle colonie. Organizzazione territoriale e produzioni ceramiche specializzate in Basilicata e in Calabria settentrionale ionica nella prima età del Ferro*, Atti delle giornate di studio (Matera 20-21 novembre 2007), Venosa 2009, pp. 179-200.



L'ALTARE FUNERARIO DI *PAPIAS* E "FAMIGLIA" TRA AFFETTIVITÀ E RIFORMULAZIONE  
DEL RUOLO SOCIALE DEL COMMITTENTE<sup>1</sup>

*Il monumento come autorappresentazione: un approccio deduttivo*

Il passo petroniano in cui Trimalcione commissiona la propria tomba viene di solito preso in considerazione come un chiaro indicatore dell'importanza del monumento funerario romano nell'ottica di autorappresentazione del defunto<sup>2</sup>. Immagini e iscrizioni poste sui sepolcri, allineati lungo le vie d'accesso alle città, contribuivano a questo processo e si tramutarono in breve tempo in un linguaggio codificato, utilizzato da ampi strati sociali.

Chiaro è l'intento di emulare i ceti più elevati: l'ostentazione dell'abbigliamento divenne un codice immediatamente percepibile, con toga e *palla* quali indicatori di appartenenza alla *civitas*<sup>3</sup>; le raffigurazioni di arnesi o vere e proprie scene di lavoro contribuivano alla rappresentazione iconica di un vasto ceto medio che puntava a una sicura affermazione in ambito funerario. Pure l'ostentazione della famiglia può essere compresa in questo processo di rivendicazione del proprio livello sociale, soprattutto per quei liberti dell'Urbe che rimarcavano, anche sul sepolcro, l'annessione al corpo civico<sup>4</sup>.

Tali strumenti visuali sono piuttosto ripetitivi e il singolo, aderendo a tale codice semantico, disponeva pertanto di elementi immediatamente percepibili, funzionali alla definizione del proprio status. L'approccio lineare e deduttivo rischia tuttavia di non considerare le attitudini e le motivazioni dell'individuo che, proprio attraverso questa serialità, poteva sfruttare le "norme" per aggirare la fissità del sistema semantico, riformulando il proprio ruolo all'interno della comunità, piccola o grande che fosse, a cui indirizzava la memoria funebre.

La duplice lettura sembra trovare un esempio nell'altare funerario che il servo pubblico *Papias* fece erigere alla propria compagna *Grania Faustina* e agli eredi (Fig. 1). La datazione, variamente attribuita su base stilistica tra gli inizi del II secolo e la prima età antonina<sup>5</sup>, pare essere inquadrabile con buona approssimazione nel periodo intorno al 130 d.C.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Il contributo è reso possibile grazie al finanziamento della Fondazione Cariparo di una borsa di dottorato di ricerca presso l'Università degli studi di Padova, tutor: prof.ssa M. Salvadori, co-tutor: prof.ssa S. Pesavento Mattioli. A loro e alla prof.ssa F. Ghedini va un sentito ringraziamento per i consigli sul presente lavoro e, più in generale, sul costante supporto nell'attività di ricerca.

<sup>2</sup> PETR. 71, in questo caso soprattutto esagerata; PURCELL 1987, p. 21; PETERSEN 2006, pp. 84-87.

<sup>3</sup> BRILLIANT 1963, pp. 45-50; BRIZZOLARA 1992; ZANKER 1992; CENERINI 2009, p. 22; LARSSON LOVÉN 2014.

<sup>4</sup> ZANKER 1975, pp. 285-304; KAMPEN 1981; ZIMMER 1982; CLARKE 2003, pp. 120-124; GEORGE 2005.

<sup>5</sup> BENNDORF, SCHÖNE 1867, n. 33, p. 21; KLEINER 1987, n. 100, pp. 236-237; BOSCHUNG 1987, n. 866, p. 109; SINN 1991, n. 41, pp. 74-75; Il monumento, rinvenuto lungo la via Latina nel XIX secolo, è ora conservato ai Musei Vaticani, inv. 9837 (da SINN 1991).

<sup>6</sup> UZZI 2005, p. 176; MANDER 2013, n. 103, pp. 182-183. Il committente è ritratto privo di barba, con forti somiglianze ai tipi traianei, elemento che fisserebbe la datazione entro la prima età adrianea (FITTSCHEN, ZANKER 2010, nn. 72, 74, p. 79; DALTRÖP 1958, figg. 5, 14). L'acconciatura della donna è di più difficile lettura. Se da un lato sembra presentare delle affinità con FITTSCHEN, ZANKER 1983, n. 80, p. 60, datato intorno al 100 a.C., dall'altro

*L'iconografia dell'altare: idillio familiare*

Nel riquadro sulla fronte dell'altare, posto al di sopra dell'iscrizione e incorniciato da due pilastri, sono raffigurate tre persone. A sinistra è un uomo di tre quarti, vestito con una tunica e un'ampia toga dal *sinus* molto enfatizzato, che volge lo sguardo verso la donna al suo fianco. Questa, in posizione più frontale dell'uomo ma col viso rivolto verso di lui a contraccambiare lo sguardo, è abbigliata con tunica sottile e mantello, reso in maniera più plastica sul ventre a causa della posizione dell'avambraccio sinistro, che tiene sollevata la veste. La donna è infatti in diretta relazione fisica con la terza persona raffigurata, un bambino, con indosso una corta tunica stretta in vita e posto tra i due adulti: con la mano sinistra la donna stringe al petto la destra di quest'ultimo, mentre col braccio libero, su cui l'uomo poggia la propria mano, lo abbraccia e lo stringe a sé.

Pur nella non elevata qualità della rappresentazione figurata, come si nota dalle asimmetrie dei capitelli delle lesene, dalle proporzioni incerte degli arti del bambino e dalla resa abbastanza disegnativa della toga dell'uomo, che oblitera quasi completamente la massa corporea, si notano tutti quegli elementi che sono caratteristici delle immagini iconiche dei monumenti funerari romani, come le vesti, che si adattano al sistema generale della rappresentazione del *civis* e della *matrona*<sup>7</sup>. Inoltre, in assenza di altri attributi connotanti il singolo (*bullus*, *rotulus* ecc.), la struttura stessa della scena si conforma alle raffigurazioni di famiglia su monumenti funebri, in particolare quelli del periodo augusteo e primo-imperiale: il padre si trova alla sinistra e la madre a destra, con gli sguardi rivolti l'uno verso l'altro, mentre il bambino si posiziona in mezzo ai genitori<sup>8</sup> (Fig. 2).

*L'iscrizione dell'altare: una situazione difficile*

È proprio il gesto, tuttavia, che mostra una legame molto accentuato rispetto alle più sobrie e diffuse raffigurazioni di famiglia sviluppatesi nei secoli precedenti. Chi osservava con più calma il monumento funerario e leggeva l'iscrizione posta subito sotto, si faceva un'idea diversa su questa "famiglia": «*Dis Manibus / Graniae Faustinae / fecit Papi(as) serv(us) / publicus sibi et / contubernali suae / carissimae / bene merenti de se / posterisque / aeorum*» (CIL VI, 2365).

---

è probabilmente di epoca successiva, come già sottolineato: è però difficile optare per una ripresa di un tipo di Sabina privo di diadema, con ciocche ondulate sulla fronte e la treccia annodata in alto sulla nuca (WEGNER 1956, tav. 46, FITTSCHEN, ZANKER 1983, n. 10, pp. 10-12, già preso in considerazione dalla Kleiner), o per un primo tipo di Faustina Minore (WEGNER 1939, tav. 34, FITTSCHEN, ZANKER 1983, n. 19, p. 20, che darebbe come esito "privato" i somiglianti ritratti nn. 118, 119, pp. 86-87, già presi come diretto confronto da Sinn per la datazione più tarda). Il noto rilievo del macellaio, conservato a Dresda, sembra presentare simili problemi di concordanza delle capigliature, ed è stato datato intorno al 130 d.C. (ZIMMER 1982, n. 2, pp. 94-95). Di minore aiuto cronologico è invece la resa della toga (GOETTE 1990, p. 40).

<sup>7</sup> Già Mommsen non riteneva che la rappresentazione del servo togato su quest'altare provasse che i servi pubblici portassero la toga e non il *limus* (MOMMSEN 1984, p. 371, sul *limus* anche HALKIN 1965, p. 132).

<sup>8</sup> ZANKER 1975, pp. 293-294; RAWSON 2003, pp. 29-48; HUSKINSON 2007a, pp. 58-60; MANDER 2013, p. 72. Cfr. ad es. KOCKEL 1993, n. M1, pp. 196-197, n. L20, pp. 190-191.

Innanzitutto il bambino, fulcro dell'immagine, non è presente nel testo, se si esclude il rimando ai *posteris*: non è chiaro cioè se non sia citato *nominatim* ma comunque vivo o realmente esistito, se la donna sia morta dandolo alla luce, oppure se la formula utilizzata sia solamente generica<sup>9</sup>. La menzione dei *posteris*, inoltre, risulta essere abbastanza fuorviante dal momento che il committente dell'altare è un servo pubblico: pur nella migliore situazione che caratterizzava questo gruppo di schiavi, lo *ius conubii* era loro precluso e, con esso, la possibilità di avere una famiglia e una discendenza legittime<sup>10</sup>. La formula *posterisque eorum* reca problemi quindi anche in relazione all'utilizzo del possessivo, in quanto gli eventuali figli sarebbero dipesi, quantomeno legalmente, dalla madre e non dal padre. Lo status della donna non è chiaro, mancando l'indicazione della filiazione o del patrono, tuttavia la presenza dell'onomastica bimembre la identifica come detentrica della cittadinanza romana. La separazione tra il padre e i propri figli era causata dall'illegittimità dell'unione, confermata anche dal termine *contubernalis*<sup>11</sup>, che non avrebbe garantito continuità e stabilità al rapporto come sottolineato da Leonhard Schumacher, che vede in quest'altare uno dei pochi esempi archeologicamente documentabili dell'applicazione del *SC Claudianum*. Lo svantaggio sociale si sarebbe ripercosso anche sulla donna che, oltre a rischiare di diventare a sua volta schiava (cosa che sembra non essere avvenuta stando all'onomastica), avrebbe potuto perdere il legame col figlio, destinato molto probabilmente a divenire un *verna publicus*<sup>12</sup>.

Un secondo altare funebre della coppia, eretto in seguito a quello oggetto di discussione come suggerisce già il testo iscritto («*Bis funerata / est et / condeta / Dis Manib. / Graniae / Faustinae / vix(it) ann(os) XXIII / Papi(as) serv(us) / puplicus / coniu[gi] / car[issimae]*», CIL VI, 2366), è stato visto come una riformulazione più sobria del lutto: al primo segnacolo figurato, che esagerava la dimensione familiare e contrastava con le norme sociali della rappresentazione funeraria, ne fece seguito uno più modesto e più "congeniale" al comune sistema di valori<sup>13</sup> (Fig. 3). Tale lettura, suggestiva e probabile, potrebbe comunque non essere esaustiva, visto che proprio il secondo altare, sostanzialmente privo di decorazione, reca iscritto il termine *coniunx*: sicuramente il primo monumento andava contro al sentire comune in maniera diretta, ma anche il secondo, seppur in maniera più garbata (e diffusa tra i servi pubblici), dialogava attivamente con il "rigido" schematismo sociale.

<sup>9</sup> Si concorda con HUSKINSON 2007b, p. 329, per cui le fattezze realistiche del bambino accennano a una reale presenza di figli della coppia, a differenza di quanto avanza Uzzi 2005, p. 176.

<sup>10</sup> EDER 1981, p. 122; FAYER 2005, pp. 390-393. I servi pubblici avevano vantaggi economici e maggiori diritti rispetto agli altri schiavi, oltre ad essere spesso legati a donne libere (HALKIN 1965, p. 130; EDER 1981, p. 113). Si tralascia qui la problematica relativa alla destinazione familiare del sepolcro suggerita dalla formula (LAZZARINI 1991, p. 10).

<sup>11</sup> TREGGIARI 1991, pp. 52-53, nello specifico BACKE-DAHMEN 2006, p. 151.

<sup>12</sup> SCHUMACHER 2007, pp. 1335-1336. Sul *SC Claudianum* anche RADO 1954; WEAVER 1972, pp. 162-169; WEAVER 1986, pp. 150-152; GEBBIA 1986; HERMANN OTTO 1994, pp. 28-33; EVANS GRUBBS 2002, pp. 145-146, BUONGIORNO 2010, pp. 311-325.

<sup>13</sup> CIL VI, 2366; BOSCHUNG 1987, n. 575, p. 94; SINN 1991, n. 50, pp. 82-83; SCHUMACHER 2007, p. 1336.

*ANT ed Entanglement: una riflessione e uno spunto di lettura*

La prospettiva finora esposta tende a subordinare all'aspetto epigrafico il dato iconografico, legato a quel processo deduttivo per cui *Papias* avrebbe "ingannato" l'osservatore mediante l'inserimento di attributi caratteristici dei cittadini e attraverso una rappresentazione di famiglia memore dei nuclei libertini di epoca augustea. Tuttavia, pur mantenendosi in una prospettiva critica, la *Actor-Network Theory* permette di riformulare la questione in termini meno deduttivi, spostando l'attenzione sull'oggetto e sull'individuo più che sulle "norme" generali<sup>14</sup>.

Secondo tale punto di vista, l'azione del singolo non si adatta semplicemente a schemi sociali precostituiti ma crea a sua volta un sistema di valori, più o meno condivisi da una rete di soggetti con cui l'individuo entra in relazione. Lungo questa linea si muove *Papias*: se da un lato la scena figurata sull'altare sembra essere a prima vista uno strumento di semplice auto-rappresentazione del defunto, dall'altro l'iscrizione lascia spazio per un ripensamento di questo schema interpretativo generale, dal momento che il servo pubblico non esalta la sua carriera e non inganna l'osservatore. Infatti nel primo altare commissiona una scena di "famiglia" associata a un'iscrizione oggettiva e poco edificante; nel secondo monumento toglie l'apparato iconografico ma inserisce il poco corretto termine *coniunx* che, sebbene esempio di un costume funerario particolarmente diffuso, in questo caso specifico indica il medesimo intento di chiarezza e di non-conformismo del committente. Di conseguenza il sistema generale deduttivo non sembra risultare eccessivamente rigido, ma abbastanza fluido da far sì che una persona possa inserire in una "catena" di individui, per usare un termine proprio della ANT, elementi riferibili a diversi gruppi sociali, fondendoli in maniera da renderli comprensibili alla propria "rete" di osservatori-conoscenti e funzionali alla riformulazione del proprio ruolo sociale. Le due realtà (*contubernium-conubium*, servi-liberi) vengono quindi a sovrapporsi su questo monumento funerario, in cui la scelta del singolo dà il valore alla rappresentazione: è proprio il primo segnacolo funerario per *Grania Faustina* che fa emergere la libertà morale di *Papias*, il quale, inserendo la rappresentazione di famiglia, proietta su marmo una situazione personale piuttosto complessa, seppur resa in maniera positiva. Il committente "gioca a carte scoperte" con i singoli segni del sistema semantico, e l'iscrizione non solo chiarisce lo status del committente, ma indica la volontà di creare in morte quel senso di famiglia che traspare dall'inserimento dei *posterisque eorum*, una formula che qui sa più di speranza che di legge<sup>15</sup>. Tale rivalutazione viene supportata da tre elementi, tra loro strettamente legati: lo status sociale del committente, il ruolo del gesto rappresentato e il valore sociale insito nel monumento.

Piuttosto sicura, si è visto, è la difficile situazione familiare che avrebbe contraddistinto il contubernio con *Faustina*, pur con una forte compartecipazione affettiva. Un

<sup>14</sup> MATHIEN 1988; LATOUR 2005, pp. 27-62. Prospettive critiche in SALDANHA 2003; HARMAN 2014.

<sup>15</sup> Ricorda S. Dixon che le famiglie di schiavi, sebbene quasi inesistenti per il diritto romano, erano sicuramente sentite dal punto di vista affettivo (DIXON 1992, p. 54).

secondo servo pubblico sembra aver vissuto il medesimo problema dell'unione con una donna di estrazione libera: questa gli dedica un'urna marmorea, sulla cui fronte sono raffigurati i due *coniuges* in una scena di *dextrarum iunctio* su altare<sup>16</sup> davanti alla porta del sepolcro (Fig. 4). La rappresentazione del servo togato e la posizione della donna sono piuttosto vicine a quelle del segnacolo di *Papias*, anche se la datazione dell'urna è stata riferita da Sinn all'età traianea per l'acconciatura della donna, che presenta ancora reminiscenze flavie del *toupet* di riccoli.

Colpisce che la stretta di mano tra i due compagni in contesto sacrale venga inserita anche in assenza di un giusto matrimonio<sup>17</sup>, riproponendo comunque quei simboli funerari dall'immediato valore di auto-rappresentazione. Come per l'altare di *Papias*, pure in questo caso sembrerebbe che il singolo cerchi di ricreare in piccolo un mondo di valori e affetti attraverso la scena della *dextrarum iunctio*, piuttosto che adattarsi semplicemente al generale sistema sociale: il dedicante di nascita ingenua – che sarebbe incorso circa nelle stesse problematiche di *Grania Faustina* – avrebbe avuto infatti poco da guadagnare da tale scelta in termini di autorappresentazione.

Vi sono tuttavia alcune differenze rispetto all'altare. Se da un lato l'urna presenta l'uso del termine *coniunx* associato a un apparato iconografico piuttosto "codificato" e socialmente importante, forse imputabile a una visibilità più ridotta (cfr. *infra*), dall'altro reca la raffigurazione dei soli coniugi<sup>18</sup>. Sull'altare, invece, viene aggiunto anche un bambino, reimpostando quello che è lo schema di base della *dextrarum iunctio*: tale modifica, che segue la volontà di personalizzazione del monumento da parte del committente, pone in primo piano non tanto l'aspetto giuridico-sacrale, quanto gli affetti familiari e la volontà ideale, di *Papias*, di avere una famiglia normale. L'abbigliamento<sup>19</sup> del bambino, il fatto che sia staccato dal padre e che manchi il suo nome nell'iscrizione sono indizi che rimarcano l'anormalità dell'unione e che consentirebbero di individuare nel piccolo un *verna publicus*, la cui madre da un lato mantiene, epigraficamente, lo stato libero, dall'altro perderebbe nella pratica quel figlio che cerca di trattenere, iconograficamente, con forza<sup>20</sup>.

<sup>16</sup> CIL VI, 2317; EDER 1980, p. 41, nt. 17; SINN 1987, n. 522, pp. 217-218; SCHMIDT 2013, pp. 308-310. SCHUMACHER 2007, p. 1334 ammette la lettura sia di servo che di liberto.

<sup>17</sup> ZANKER 1975, poi largamente ripreso, insiste sul valore quasi legale della rappresentazione della *dextrarum iunctio*.

<sup>18</sup> È noto un altare eretto dai due compagni a una figlia, che presenta un onomastica completamente differente: *Vivenia Heliadis*, figlia di Lucio (CIL VI, 2316; SCHMIDT 2013, pp. 308-310).

<sup>19</sup> Solitamente i bambini di nascita libera erano raffigurati con la toga (GABELMANN 1985), anche nel caso di unioni illegittime da cui il figlio otteneva il patronimico *Sp. F.*: esemplare in tal senso è il rilievo n. D3 del catalogo di Valentin Kockel (KOCKEL 1993, pp. 109-110; MANDER 2013, n. 3, pp. 158-159). Già in epoca tardo-repubblicana e augustea comunque si raffiguravano alcuni bambini con la sola tunica, forse indizio di uno status non libero o meno elevato (KOCKEL 1993, p. 37)

<sup>20</sup> Piuttosto sicuro SCHUMACHER 2007, p. 1336 nel ritenere l'impossibilità del bambino di mantenere lo status di ingenuo illegittimo. È noto da GAI. 1, 84 che Adriano consentì che anche il figlio mantenesse la libertà come la donna, ma non è ben chiaro se questa eventualità si applicasse anche per le unioni di servi pubblici o municipali (WEAVER 1986, p. 152, cfr. BUCHLAND 1908, pp. 414-416; PAUL. *Sent.* 2, 21a, 14 riguardo ai servi municipali e GAI. 1, 91 sulla nascita da serva colpita dal *Claudianum* e priva di matrimonio legittimo). HERMANN OTTO 1994, pp. 32-33 da un lato indica che dall'unione di servo municipale e *ingenua* sarebbero nati solo *vernae publicae*, dall'altro sottolinea la presenza di unioni con servi pubblici in cui le donne non solo mantengono la propria onomastica, ma hanno anche figli che portano il loro stesso *nomen* (Id., pp. 198-202, cfr. MOMMSEN 1984, p. 371, nt. 3; BOSCHUNG



Così proposta, tuttavia, la lettura resta piuttosto complessa e la decisione di commemorare la dolorosa separazione tra i vari membri del nucleo, specialmente tra la madre e il figlio<sup>21</sup>, non giocherebbe a favore dell'ipotesi della riformulazione del ruolo sociale del committente, il padre di estrazione servile: le particolarità iconografiche introdotte indicano piuttosto che egli punterebbe a eternare sul marmo il suo proprio concetto di famiglia.

Giova forse riprendere un passo di Catullo, che dipinge un simile quadretto familiare, dove il bambino è accoccolato tra braccia della madre mentre tende le braccia e sorride al padre<sup>22</sup>. Rispetto all'altare di *Papias*, però, si nota immediatamente l'inversione dei ruoli dei genitori in rapporto con il figlio, e tale differenza può essere un riflesso della disparità dello status sociale delle due coppie rappresentate: se il nucleo catulliano è unito da giuste nozze, non è così per quello del servo pubblico. Tale rovesciamento si trova, infatti, anche nell'arte pubblica di epoca traiana, non distante cronologicamente dal monumento funebre preso in esame e che perciò rafforza il confronto col passo letterario: è stato sottolineato infatti, come in essa le relazioni e i gesti tra figli e padri vengano enfatizzati per i *cives*, mentre il rapporto con la madre è tipico invece di barbari o persone prive di cittadinanza<sup>23</sup>. La scelta delle immagini operata da *Papias*, quindi, sembra rispettare questa differenza e l'inserimento nella scena di alcuni elementi propri del generale sistema semantico, pur se in maniera personalizzata<sup>24</sup>, mostra ancora una volta quella "sincerità" del committente che già si è notata in rapporto all'iscrizione.

Si può quindi concludere che in questo caso il gesto ha innanzitutto valore affettivo e poi sociale; solo successivamente si potrebbe identificare un riflesso della situazione giuridica *stricto sensu*, che tuttavia lascia aperti alcuni dubbi anche e soprattutto per l'esiguità di confronti che si possono addurre a questa rappresentazione di famiglia "singolare"<sup>25</sup>. Si tratterebbe più facilmente di un esito enfatizzato, quasi sperimentale, della rappresentazione dell'affettività sui monumenti funerari romani, marcata non di rado in quei segnacoli di nuclei di estrazione sociale servile o comunque non elevata. Così indica anche l'altare dei *Passieni* di Ince Blundenhall<sup>26</sup>, databile in età adrianeo-antonina e quindi leggermente successivo a quello di *Papias* (Fig. 5). In esso, come per quello del servo pubblico, gioca un ruolo fondamentale il rapporto tra la madre e i propri figli: sui lati brevi, infatti, è raffigurata la madre

---

1987, n. 204, p. 84, della prima metà del II d.C.).

<sup>21</sup> SCHUMACHER 2007, p. 1336.

<sup>22</sup> CATULL. 61. 213-216. «*Torquatus volo parvulus/ matris e gremio suae/ porrigens teneras manus / dulce rideat ad patrem/ semihante labello*». "Che un piccolo Torquato apra le labbra al padre e sorrida tendendo a lui le mani dal seno della madre" (CERONETTI 1969, pp. 150-151).

<sup>23</sup> CURRIE 1996; UZZI 2007.

<sup>24</sup> Il padre infatti fa da chiusura della scena e tocca comunque il braccio della donna che sta stringendo il bambino.

<sup>25</sup> Si è visto sopra come nei rilievi questo tipo di rappresentazione sia abbastanza diffuso, mentre sulle urne le rappresentazioni di coniugi a figura intera di solito mancano i bambini (cfr. SINN 1987, n. 82 che presenta ai lati della coppia un *camillus* tunicato); pure sugli altari i figli di solito vengono inseriti in schemi differenti (ad es. KLEINER 1987, n. 48, pp. 168-170; n. 77, pp. 205-206). Un confronto potrebbe venire da un altare conservato a Perugia, sebbene non vi sia accordo sull'identificazione del giovinetto nel mezzo (ALTMANN 1905, p. 205; KRANZ 1977, p. 361, tav. 164).

<sup>26</sup> CIL VI, 23848; KLEINER 1987, n. 91, p. 225; DAVIES 2007, n. 104, pp. 140-144 con bibliografia.

che abbraccia i suoi due bambini. Di questi uno, verosimilmente il più giovane, è probabilmente di status ingenuo, mentre l'altro, forse il più vecchio, è definito *filio et lib(erto)*, elemento che indizierebbe una relazione familiare cominciata in regime di contubernio. Si avrebbe pertanto lo stesso background di partenza dell'altare di *Papias*, ma se in questo caso si ha la conversione dell'unione in un matrimonio legittimo<sup>27</sup>, la situazione del servo pubblico non sembra esser migliorata in tal senso: le sue scelte "funerarie" indicano quindi la volontà di creare in morte quell'esperienza di famiglia che probabilmente mancava in vita, piuttosto che una scontata<sup>28</sup> usurpazione dello status delle classi più elevate.

Il fulcro di questa lettura fluida resta il dato materiale del monumento funerario che, per la sua natura di mediatore della memoria, diviene l'agente, per usare un concetto proprio della ANT, della rappresentazione della "famiglia" di *Papias*<sup>29</sup>.

Posto che l'intento commemorativo è innanzitutto affettivo, la scelta del supporto risulta ancor più indicativa delle intenzioni del servo pubblico. Per quanto le dimensioni non eccessive del monumento lascino aperta la possibilità che esso fosse collocato all'interno di una camera funeraria<sup>30</sup>, resta il fatto che la sua funzione era quella di segnalare la sepoltura e, quindi, di essere visto dai frequentatori del sepolcro o della necropoli. Tale elemento potrebbe fornire un'ulteriore spiegazione per le differenze con l'urna dell'altro servo pubblico, destinata ad essere inserita in una nicchia, meno visibile e quindi meno soggetta a letture di tipo "sociale". L'altare di *Papias*, invece aveva il compito di presentare il committente e i rispettivi valori a un pubblico probabilmente più ampio. Egli investe sul monumento per illustrare non tanto il suo successo sociale quanto le aspettative affettive: la sua scelta di rimodulare gli elementi del codice iconografico sulla base di tali esigenze, trova nella funzione rappresentativa del monumento funebre un modo per riformulare, più che affermare, il proprio status e le proprie relazioni. Si crea in definitiva, come sottolineato in generale dalle teorie sull'*Entanglement*, una stretta interdipendenza tra la persona e l'oggetto, per la quale l'individuo "vive" e ha un ruolo nella comunità, sociale e affettivo, grazie alla propria rappresentazione artistica<sup>31</sup>.

In conclusione, la lettura proposta cerca di superare i tradizionali approcci deduttivi (*Papias* come cittadino, *Papias* come emulo di Trimalcione), permettendo di analizzare il monumento non tanto secondo i soli schemi sociali, ma anche attraverso le aspettative, le esperienze, le scelte del singolo. Tale inquadramento sembra essere vantaggioso soprattutto per gli strati sociali più marginali, come nel caso di un altro

<sup>27</sup> L'esito diverso della vita familiare ha indotto infatti a differenti scelte commemorative, quali l'ordine delle persone nell'iscrizione e nella raffigurazione e i rispettivi attributi. Come per *Papias* vi è una certa trasparenza nell'impostazione del messaggio funerario, ma le differenze indicano la centralità del singolo nel definire modi e limiti della funzione di auto-rappresentazione del monumento funebre.

<sup>28</sup> La nascita dell'iconografia funeraria della famiglia in ambito romano è attribuita a un'imitazione delle aristocrazie tardorepubblicane (ZANKER 1975, p. 308), ma la temperie culturale della tarda repubblica è sicuramente diversa da quella dell'inizio del II secolo.

<sup>29</sup> LATOUR 2005, pp. 63-86; VAN VUUREN, COOREN 2010; SAYES 2014, pp. 136-138.

<sup>30</sup> In generale sulla collocazione degli altari funerari romani KLEINER 1987, pp. 25-26.

<sup>31</sup> HODDER 2011, p. 178; HARMAN 2014, p. 45.

altare romano, coi due servi bambini *Nicon* e *Eutyches* che portano toga e *rotulus* come normali cittadini<sup>32</sup>. Che sia il frutto ormai tardo – II sec. d.C. – di una forse eccessiva codificazione del lessico delle immagini funerarie, o che sia il risultato di una mutata condizione economico-sociale nel maturo impero post-flavio, l'analisi del singolo caso permette di rivalutare la centralità del committente e del destinatario all'interno della comunità, dove il livello sociale e le aspirazioni dell'individuo non vengono solamente affermati, ma anche creati senza dover ricorrere per forza a esagerazioni o stratagemmi trimalcioneschi.

LUCA SCALCO  
Università degli Studi di Padova  
luca.scalco.2@phd.unipd.it

#### BIBLIOGRAFIA

- ALTMANN 1905: W. ALTMANN, *Die römische Grabaltäre der Kaiserzeit*, Berlin 1905.
- BACKE-DAMEN 2006: A. BACKE-DAMEN, *Innocentissima aetas: Römische Kindheit im Spiegel Literarischer, Rechtlicher und Archäologischer Quellen des 1. Bis 4. Jahrhunderts n. Chr.*, Mainz am Rhein 2006.
- BENNDORF, SCHÖNE 1867: O. BENNDORF, R. SCHÖNE, *Die Antike Bildwerken des Lateranischen Museums*, Leipzig 1867.
- BÖSCHUNG 1987: D. BÖSCHUNG, *Antike Grabaltäre aus den Nekropolen Roms*, Bern 1987.
- BRILLIANT 1963: R. BRILLIANT, *Gesture and Rank in Roman Art. The use of Gestures to Denote Status in Roman Sculpture and Coinage*, New Haven 1963.
- BRIZZOLARA 1992: A. M. BRIZZOLARA, "Le vesti", in S. SETTIS (a cura di), *Civiltà dei Romani. Il rito e la vita privata*, Milano 1992, pp. 165-175.
- BUCHLAND 1908: W. W. BUCHLAND, *The Roman Law of Slavery. The condition of the slave in private law from Augustus to Justinian*, Cambridge 1908.
- BUONGIORNO 2010: P. BUONGIORNO, *Senatus consulta claudianis temporibus facta. Una palinogenesi delle deliberazioni senatorie dell'età di Claudio (41-54 d.C.)*, Napoli 2010.
- CENERINI 2009: F. CENERINI, *La donna romana*, Bologna 2009.
- CERONETTI 1969: G. CERONETTI, *Catullo. Le poesie*, Torino 1969.
- CIL VI: W. HENZEN, I. B. DE ROSSI, E. BORMANN, CHR. HUELSEN, M. BANG (Hrsg.), *Corpus Inscriptionum Latinarum. Vol. VI. Inscriptiones urbis Romae Latinae*, Berlin 1876-1933.
- CLARKE 2003: J. R. CLARKE, *Art in the Lives of the Ordinary Romans: visual representation and Non-Elite Viewers in Italy, 100 BC-AD 315*, Berkeley 2003.
- CURRIE 1996: S. CURRIE, "The empire of adults: the representation of children on Trajan's arch at Beneventum", in J. ELSNER (ed.) *Art and text in Roman culture*, Cambridge 1996, pp. 153-181.
- DALTROP 1958: G. DALTROP, *Die Stadtrömischen männlichen Privatbildnisse trajanischer und hadrianischer Zeit*, Münster 1958.
- DAVIES 2007: G. DAVIES, *The ash chests and other funerary reliefs*, Mainz am Rhein 2007.
- DIXON 1992: S. DIXON, *The Roman Family*, London - Sydney 1992.
- EDER 1981: W. EDER, "Servitus Publica. Untersuchungen zur Entstehung, Entwicklung und Funktion der öffentlichen Sklaverei in Rom", in *Forschungen zur antiken Sklaverei* 13, Wiesbaden 1981.

<sup>32</sup> KLEINER 1987, n. 68, pp. 195-196; MANDER 2013, n. 73, pp. 175-176. Sulla parentela e lo status della madre, forse liberta pubblica, anche SCHUMACHER 2007, pp. 1333-1334.

- EVANS GRUBBS 2002: J. EVANS GRUBBS, *Women and the Law in the Roman Empire. A sourcebook on Marriage, Divorce, and Widowhood*, London - New York 2002.
- FITTSCHEN, ZANKER 1983: K. FITTSCHEN, P. ZANKER, *Katalog der römischen Porträts in den Capitolinischen Museen III. Kaiserinnen- und Prinzessinnenbildnisse, Frauenporträts*, Mainz am Rhein 1983.
- FITTSCHEN, ZANKER 2010: K. FITTSCHEN, P. ZANKER, *Katalog der römischen Porträts in den Capitolinischen Museen II. Die Männlichen Privatporträts*, Mainz am Rhein 2010.
- FAYER 2005: C. FAYER, *La familia romana. Aspetti giuridici e antiquari II. Sponsalia, matrimonio, dote*, Roma 2005.
- GABELMANN 1985: H. GABELMANN, "Römische Kinder in Toga Pretexta", in *Jdl* 100, 1985, pp. 497-541.
- GEBBIA 1986: C. GEBBIA, "Il s.c. *Claudianum* e l'emancipazione femminile dal I al IV secolo", in *Seia* 3, 1986, pp. 35-38.
- GEORGE M. 2005, "Family Imagery and Family Values in Roman Italy", in M. GEORGE (ed.) 2005, *The Roman Family in the Empire. Rome, Italy, and Beyond*, Oxford 2005, pp. 37-66.
- GOETTE 1990: H. R. GOETTE, *Studien zu Römischen Togadarstellungen*, Mainz am Rhein 1990.
- HALKIN 1965: L. HALKIN, *Les esclaves publics chez les romains*, Roma 1965<sup>2</sup>.
- HARMAN 2014: G. HARMAN, "Entanglement and Relation: A Response to Bruno Latour and Ian Hodder", in *New Literary History* 45.1, 2014, pp. 37-49.
- HERMANN OTTO 1994: E. HERMANN OTTO, *Ex ancilla natus, Untersuchungen zu den "hausgeboren" Sklaven und Sklavinnen im Westen des römischen Kaiserreiches*, Stuttgart 1994.
- HODDER 2011: I. HODDER, "Wheels of Time: Some Aspects of Entanglement Theory and the Secondary Products Revolution", in *JWorldPrehist* 24, 2011, pp. 175-187.
- HUSKINSON 2007a: J. HUSKINSON, "Growing up in Ravenna: evidence from the decoration of children's sarcophagi", in M. HARLOW, R. LAURENCE (eds.), *Age and ageing in the Roman empire*, Portsmouth 2007, pp. 55-80.
- HUSKINSON 2007b: J. HUSKINSON, "Constructing childhood on Roman Funerary Memorials", in A. COHEN, J. B. RUTTER (eds.), *Construction of Childhood in ancient Greece and Italy*, in *Hesperia Supplements* 41, 2007, pp. 323-338.
- KAMPEN 1981: N. KAMPEN, *Roman working women in Ostia*, Berlin 1981.
- KLEINER 1987: D. E. E. KLEINER, *Roman imperial funerary altars with portraits*, Roma 1987.
- KOCKEL 1993: P. KOCKEL, *Porträtreiefs Stadtrömisches Grabbauten*, Mainz am Rhein 1993.
- KRANZ 1977: P. KRANZ, "Zu den Anfängen stadtrömischen Säulensarkophage", in *RM* 84, 1977, pp. 349-380.
- LARSSON LOVÉN 2014: L. LARSSON LOVÉN, "Clothes, body language and visual communication in ancient Rome", in H. ALEXANDERSSON, A. ANDREEFF, A. BÜNZ (eds.), *Med hjärta och hjärna: En vänbok till professor Elisabeth Arwill-Nordbladh*, Göteborg 2014, pp. 432-441.
- LATOUR 2005: B. LATOUR, *Reassembling the social: an introduction to Actor-Network Theory*, New York - Oxford 2005.
- LAZZARINI 1991: S. LAZZARINI, *Sepulchra familiaria. Un'indagine epigrafico-giuridica*, Padova 1991.
- MANDER 2013: J. MANDER, *Portraits of Children on Roman Funerary Monuments*, Cambridge 2013.
- MATHIEN 1988: T. MATHIEN, "Network Analysis and methodological Individualism", in *Philosophy of the Social Science* 18, 1988, pp. 1-20.
- MOMMSEN 1984: TH. MOMMSEN, *Le droit publique romain*, vol. 1, Paris 1984 (Ed. orig. 1889).
- PETERSEN 2006: L. HACKWORTH PETERSEN, *The Freedmen in Roman Art and Art History*, Cambridge 2006.
- PURCELL 1987: N. PURCELL, "Tomb and Suburb", in H. VON HESBERG, P. ZANKER (Hrsg.), *Römische Gräberstraßen. Selbstdarstellung, Status, Standard*, Akten der Kolloquium (München 28-30 Oktober 1985), München 1987, pp. 25-41.
- RADO 1954: T. RADO, "Le senatus consultum *Claudianum*", in *Annales de la Faculté de Droit de Istanbul* 3, 1954, pp. 44-55.
- RAWSON 2003: B. RAWSON, *Children and Childhood in Roman Italy*, Oxford 2003.
- SALDANHA 2003: B. SALDANHA, "Actor-Network Theory and Critical Sociology", in *Critical Sociology* 29.3, 2003, pp. 419-432.

- SAYES 2014: E. SAYES, "Actor-Network Theory and methodology: just what does it mean to say that nonhumans have agency?", in *Social Studies of Science* 44.1, 2014, pp. 134-149.
- SCHMIDT 2013: M. G. SCHMIDT, "Inscriptione Berolinenses Latinae", in W. ECK, B. HEHÉR, P. KOVÁCS (hrsg.) *Studia Epigraphica in memoriam Géza Alföldy*, Bonn 2013, pp. 307-326.
- SCHUMACHER 2007: L. SCHUMACHER, "Archäologische Zeugnisse zum römischen Sklavenrecht: servi togati und SC Clavianvm", in M. MAYER, I. OLIVÉ, G. BARATTA, A. GUZMÁN ALMAGRÓ (eds.), *Acta XII Congressus Internationalis Epigraphiae Graecae et Latinae*, Barcelona 2007, pp. 1331-1336.
- SINN 1987: F. SINN, *Stadtrömisches Marmorurnen*, Mainz am Rhein 1987.
- SINN 1991: F. SINN, *Katalog der Skulpturen. Vatikanischen Museen. Museo Gregoriano Profano ex Lateranense I, 1. Die Grabdenkmäler: Reliefs, Altäre, Urnen*, Mainz am Rhein 1991.
- TREGGIARI 1991: S. TREGGIARI, *Roman Marriage. Iusti Coniuges from the Time of Cicero to the Time of Ulpian*, Oxford 1991.
- UZZI 2005: J. D. UZZI, *Children in the visual arts of imperial Rome*, Cambridge 2005.
- UZZI 2007: J. D. UZZI, "The Power of Parenthood in Official Roman Art", in *Hesperia Supplements* 41, 2007, pp. 61-81.
- VAN VUUREN, COOREN 2010: M. VAN VUUREN, F. COOREN, "«My Attitude Made me Do It»: Considering the Agency of Attitudes", in *Human Studies* 33-1, 2010, pp. 85-101.
- WEAVER 1972: P. R. C. WEAVER, *Familia Caesaris*, Cambridge 1972.
- WEAVER 1986: P. R. C. WEAVER, *The status of children in mixed marriages*, in B. RAWSON (ed.), *The Family in Ancient Rome*, London - Sidney 1986, pp. 145-169.
- WEGNER 1939: M. WEGNER, *Das Herrscherbildnisse in antoninischer Zeit*, Berlin 1939.
- WEGNER 1956: M. WEGNER, *Hadrian. Plotina. Marciana. Matidia. Sabina*, Berlin 1982.
- ZANKER 1975: P. ZANKER, "Grabreliefs römischer Freigelassener", in *Jdl* 90, 1975, pp. 267-315.
- ZANKER 1992: P. ZANKER, "Bürgerliche Selbstdarstellungen am Grab im «romischen Kaiserreiche»", in H. SCHALLES, H. VON HESBERG, P. ZANKER (Hrsg.), *Die römische Stadt im 2. Jahrhundert n. Chr. Der Funktionswandel des öffentlichen Raumes*, Akten der Kolloquium (Xanten 2-4 Mai 1990), Köln 1992, pp. 339-358.
- ZIMMER 1982: G. ZIMMER, *Römische Berufsdarstellungen*, Berlin 1982.



Fig. 1. Museo Gregoriano Profano ex Lateranense, l'altare di *Papias* e famiglia (da KLEINER 1987, tav. LVIII, fig. 1)



Fig. 2. Il nucleo familiare sull'altare di *Papias* (da KLEINER 1987, tav. LVIII, fig. 1)



Fig. 3. Museo Gregoriano Profano ex Lateranense, il secondo altare di *Grania Faustina* (da SINN 1991, fig. 155)



Fig. 4. Altes Museum, Berlino. L'urna del servo pubblico *Helius* (da SINN 1987, tav. 78b)



Fig. 5. Ince Blundenhall, uno dei lati brevi dell'altare dei Passieni (da DAVIES 2007, tav. 104d)



### **III SESSIONE**

#### **LA POETICA DELLE EMOZIONI: PERFORMANCE E PAESAGGIO RITUALE**



**INTRODUZIONE E INQUADRAMENTO TEMATICO E  
PROBLEMATICO**

## LA POETICA DELLE EMOZIONI: PERFORMANCE E PAESAGGIO RITUALE

### *Introduzione e inquadramento tematico e problematico*

The qualities of performance can be analyzed in terms of several overlapping features. First of all, performances communicate on multiple sensory levels, usually involving highly visual imagery, dramatic sounds, and sometimes even tactile, olfactory, and gustatory stimulation. By marching with a crowd, crying over a tragic drama, or applauding an unconvincing politician, even the less enthusiastic participants of the audience are cognitively and emotionally pulled into a complex sensory experience that can also communicate a variety of messages. Hence, the power of performance lies in great part in the effect of the heightened multisensory experience it affords: one is not being told or shown something so much as one is led to experience something. And according to the anthropologist Barbara Myerhoff, in ritual-like behavior “not only is seeing believing, doing is believing”<sup>1</sup>.

In ambito archeologico la totalità o quasi delle percezioni emozionali e multisensoriali chiamate in causa da Catherine M. Bell – 1953-2008 – è destinata in modo irrimediabile a svanire senza lasciare tracce che possano avere una qualche rilevanza materiale<sup>2</sup>. Pertanto, come si è già avuto modo di evidenziare in questa sede nell’introduzione comune ai tre volumi<sup>3</sup> e come è emerso in tutta la sua evidenza nell’ambito delle discussioni che hanno animato il convegno, la componente performativa del rituale funerario delle civiltà del passato, nonostante la sua rilevanza concettuale e simbolica, è quella più sfuggente, ricostruibile solo sulla base dei pochi e, spesso, modesti indizi che essa lascia sul terreno in quei casi in cui il luogo della deposizione coincide con quello del rituale e/o sia possibile avere una qualche cognizione materiale dell’intera “topografia del rito”.

<sup>1</sup> BELL 2009, p. 160.

<sup>2</sup> Si pensi, ad esempio, da un lato alla fondamentale importanza degli aspetti “emozionali” del lutto, sui quali ha richiamato l’attenzione, in particolare, Renato Rosaldo nelle sue ricerche sugli «*headhunters*» filippini all’origine della cosiddetta «*Anthropology of emotions*» (ROSALDO 1984, LUTZ, WHITE 1986, ROSALDO 2001) e, dall’altro, all’assoluta rilevanza concettuale di percezioni sensoriali come quelle olfattive, sulle quali Chiara G. Pussetti, menzionando le sue precedenti indagini sul tema (PUSSETTI 2005, *EAD.* 2006), ha richiamato l’attenzione in questa sede, evidenziando molto opportunamente anche l’importanza che possono avere i fattori “culturali”, “contestuali” e ambientali” per la determinazione del modo in cui le emozioni sono percepite e rappresentate da una società all’altra (per una prospettiva aggiornata sull’“evoluzione” delle emozioni nel corso del tempo e sulla ricostruzione del dibattito ad esse correlato cfr., da ultimi, BEATTY 2013, ID. 2014, PLAMPER 2015). È importante, infine, richiamare l’attenzione sul legame quasi sempre esistente tra pratiche rituali e percezione/stimolo sensoriale. Infatti, molti aspetti del rito, come ad esempio la danza, la musica, l’utilizzo di incensi, la ripetizione gestuale o verbale, la sollecitazione del dolore (si pensi, a quest’ultimo proposito, al tema dei tatuaggi commemorativi su cui si è soffermata in questa sede Federica Manfredi) ecc., sono volti a stimolare la percezione sensoriale ed emozionale per imprimere nell’inconscio l’esperienza stessa (e le aspettative) dell’atto rituale/religioso; sul tema cfr., in particolare, McCAULEY, LAWSON 2002. Per una sintesi della questione dal punto di vista archeologico nella prospettiva cui si muove anche la presente sessione cfr. NIZZO 2015, pp. 449-460, da cui è tratto il presente inquadramento problematico con adattamenti e aggiornamenti.

<sup>3</sup> In questa sede: V. NIZZO, “Archeologia è [sic!] antropologia della morte: introduzione al convegno”, con particolare riguardo a quanto accennato nel paragrafo: “Semantica e pragmatica della *performance* rituale”.

Tale contingenza si scontra, quindi, con la sempre più diffusa consapevolezza che per una corretta comprensione del “rito” sia necessario conoscerne, al tempo stesso, il “contesto e l’atto”, come ha ben evidenziato di recente l’archeologo T. Insoll:

Yet to recognise the subtleties and complexities of ritual will require definition on a case-by-case basis: ritual can be both odd and routine, it can be undertaken within the prism of the “focusing lens” or elsewhere; it is both the context and the act which are crucial in understanding ritual<sup>4</sup>.

Nell’archeologia ciò si traduce o, almeno, dovrebbe tradursi, in una maggiore attenzione per quegli atteggiamenti rituali che sottintendono altrettante azioni intenzionali e che contribuiscono ad articolare oltre la semplice apparenza il contesto simbolico della sepoltura. La ricostruzione di tali aspetti, oltre a offrire un utile supporto critico per l’interpretazione e la lettura delle altre fonti superstiti, consente di penetrare le logiche di quei comportamenti che, spesso, la regolamentazione rituale della cerimonia funebre tende ad appiattare, smussando le differenze e/o mascherando quanto di superstizioso, blasfemo, antinomico o oppositivo non veniva ritenuto adeguato a rappresentare la percezione comune o, piuttosto, quella “dominante” del rito.

Perché il quadro ricostruttivo delle pratiche funerarie attraverso il filtro del loro riflesso archeologico possa giungere a una migliore approssimazione è necessario, tuttavia, che l’attenzione degli archeologi si allarghi oltre l’obiettivo primario del loro interesse, rappresentato, ovviamente, dallo spazio tombale e dai suoi elementi accessori prossimali, come tumuli e segnacoli.

Ciò non significa soltanto sottoporre ad analisi lo schema planimetrico delle sepolture ai fini della codifica delle eventuali logiche che potevano presiedere alla “costruzione” (sociale e/o ideologica; interna ed esterna) dello spazio funerario e alla sua dialettica più ampia col territorio circostante che, parafrasando il concetto di «*constructing death*» dell’antropologo C. Seale<sup>5</sup>, potremmo definire «*constructing deathscape*». Perché sia possibile cogliere, almeno in parte, l’essenza del “funerale oltre la tomba” (che, spesso, costituisce unicamente la dimensione spaziale finale di un processo rituale ben più complesso), è necessario estendere l’esplorazione stratigrafica all’intero paesaggio del rito<sup>6</sup>, includendo nell’analisi tutte quelle tracce di attività che potevano caratterizzarlo, così come avviene nella prassi di scavo dei contesti abitativi ma con la (quasi) ovvia consapevolezza di trovarsi di fronte a una realtà profondamente pervasa dalla ritualità, almeno limitatamente a quei casi in

<sup>4</sup> INSOLL 2004, p. 12.

<sup>5</sup> SEALE 1998.

<sup>6</sup> Sul tema, dopo gli illuminanti volumi collettanei di SCHEID 2008, LANERI 2008 e INSOLL 2011, cfr. da ultimo i vari saggi confluiti in FONTANA, MURGIA 2016. Di notevole interesse anche la prospettiva perseguita in alcuni contributi editi in ADROIT, GRAELLS I FABREGAT 2017, volume nel quale gli aspetti più tradizionalmente correlati all’analisi dell’organizzazione spaziale della necropoli sono opportunamente fusi con una più estesa considerazione dello spazio funerario come luogo della memoria che consente di soffermare l’attenzione anche sulle modalità legate alla sua gestione e frequentazione nel corso del tempo.

cui gli spazi a destinazione funeraria risultano concettualmente e operazionalmente separati da quelli riservati alla quotidianità residenziale e/o produttiva.

Lo stesso problema, naturalmente, si pone anche nel campo della ricerca antropologica, laddove il paesaggio funerario o, in senso più lato, quello rituale, per le sue logiche e dinamiche intrinseche, difficilmente può rientrare nella quotidianità dell'osservazione etnografica, per ragioni che possono anche non essere semplicemente o logisticamente legate al tempo disponibile ma all'accessibilità stessa e/o alla compiuta fruibilità di azioni rituali che, con variazioni significative da cultura a cultura, spesso sono pervase da filtri e/o interdizioni difficili da penetrare emicamente.

Sul piano pratico ciò presuppone un dispendio di mezzi e di tempi spesso poco consueti per una indagine etnografica e/o per lo scavo di una necropoli. In campo archeologico, il più delle volte, tale approccio è invece condizionato da circostanze di natura essenzialmente epistemologica, correlate a una visione della disciplina volta a privilegiare le parvenze materiali e/o esteriori delle evidenze funebri, tralasciando il quadro di insieme a favore di una visione limitata agli aspetti contenutisticamente, storicamente o artisticamente più perspicui.

Su di un piano specificamente metodologico è ormai sufficientemente chiaro come, spesso, la ricostruzione del paesaggio rituale sia essenziale per una corretta interpretazione degli aspetti rituali, simbolici e, anche, costitutivi delle sepolture, integrandone la lettura sia sul piano sociologico che su quello ideologico, come l'indagine etnografica ha da tempo evidenziato. Quest'ultima, infatti, ha in più occasioni posto in luce la complessa dialettica semiotica che può celarsi dietro ogni singolo atto cerimoniale, prima, durante e dopo il seppellimento dei resti del defunto, soprattutto nel caso di pratiche articolate come quelle incineratorie, il cui svolgimento può presupporre, molto spesso, localizzazioni distinte e una separazione concettuale più o meno marcata tra le sue varie fasi, con tutte le difficoltà che ciò può comportare dal punto di vista della perspicuità dei loro "residui" archeologici<sup>7</sup>.

Si tratta, più in generale, di elementi fondamentali per una corretta comprensione di «*quella sorta di dialogo che poteva istituirsi tra vivi e morti*»<sup>8</sup>, fatto di gesti più o meno estemporanei o di pratiche rituali regolarmente ripetute, come, ad esempio, la prassi libatoria e/o la "distruzione/uccisione" (con conseguente frammentazione e dispersione) intenzionale degli oggetti nel corso della cerimonia funebre di cui esistono ampi riscontri sia a livello etnografico che archeologico.

Sulla base di tali premesse, nella presente *sessione* si è cercato di affrontare problematicamente la definizione concettuale degli aspetti emozionali e spaziali del rito, con particolare riguardo per quanto concerne l'approccio antropologico e/o archeologico alle questioni legate alla ricostruzione/interpretazione della *performance* e del paesaggio rituale e delle loro reciproche relazioni e interferenze, anche nei casi in cui questo paesaggio si spinge oltre gli spazi propriamente riservati

<sup>7</sup> Come dimostra eloquentemente il caso della necropoli terramaricola di Casinalbo trattato in questa sede da Andrea Cardarelli. Per una recente sintesi interdisciplinare sulle problematiche interpretative legate all'archeologia delle incinerazioni cfr. i vari contributi raccolti in KUIJT, QUINN, COONEY 2014 e THOMSON 2015.

<sup>8</sup> ORTALLI 2008, p. 140.

al lutto, per essere letteralmente “incorporato” tra le pieghe delle nostre emozioni e della memoria o la superficie della nostra pelle.

*Sintesi dei principali approcci teorici e nuclei tematici suggeriti*

- a) Percezione e significato della dimensione emozionale del rito.
- b) Definizione, limiti e significato del paesaggio rituale.
- c) L'archeologia della “performance” rituale.
- d) «*Constructing deathscapes*»: costruzione e ricostruzione del “paesaggio rituale” funerario.
- e) Il dialogo tra i vivi e i morti oltre la sepoltura: offerte, libagioni, culto dei morti e frammentazione rituale.

VALENTINO NIZZO

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

BIBLIOGRAFIA

- ADROIT, GRAELLS I FABREGAT 2017: S. ADROIT, R. GRAELLS I FABREGAT (eds.), *Arquitecturas funerarias y memorias : la gestión de las necrópolis en Europa occidental (ss. X-III a.C.)*, Venosa 2017.
- BEATTY 2013: A. BEATTY, “Current emotion research in anthropology: Reporting the field”, in *Emotion Review* 5.4, 2014, pp. 414-422.
- BEATTY 2014: A. BEATTY, “Anthropology and emotion”, in *Journal of the Royal Anthropological Institute* 20, 3, 2014, pp. 545-563.
- BELL 2009: C. M. BELL, *Ritual: Perspectives and Dimension*, Oxford 2009<sup>2</sup> (ed. or. 1997).
- FONTANA, MURGIA 2016: F. FONTANA, E. MURGIA (a cura di), *Sacrum facere: atti del III Seminario di archeologia del sacro: lo spazio del “sacro”, ambienti e gesti del rito*, Trieste 3-4 ottobre 2014, Trieste 2016.
- INSOLL 2004: T. INSOLL, *Archaeology, ritual, religion*, London, New York 2004.
- INSOLL 2011: T. INSOLL (éd.), *The Oxford Handbook of the Archaeology of Ritual and Religion*, Oxford-New York 2011.
- KULJT, QUINN, COONEY 2014: I. KULJT, C. QUINN, G. COONEY (eds.), *Fire and the body: Cremation as a social context*, Tuscon 2014.
- LANERI 2008: N. LANERI (ed.), *Performing death. Social analyses of funerary traditions in the ancient Near East and Mediterranean*, Chicago 2008.
- LUTZ, WHITE 1986: C. LUTZ, G. M. WHITE, “The Anthropology of Emotions”, in *Annual Review of Anthropology* 15, 1986, pp. 405-436.
- MCCAULEY, LAWSON 2002: R. N. MCCAULEY, E. T. LAWSON, *Bringing ritual to mind: psychological foundations of cultural forms*, Cambridge 2002.
- NIZZO 2015: V. NIZZO, *Archeologia e Antropologia della Morte: Storia di un’Idea. La semiologia e l’ideologia funeraria delle società di livello protostorico nella riflessione teorica tra antropologia e archeologia*, Bari 2015
- ORTALLI 2008: J. ORTALLI, “Scavo stratigrafico e contesti sepolcrali. Una questione aperta”, in SCHEID 2008, pp. 137-159.
- PLAMPER 2015: J. PLAMPER, *The History of Emotions: An Introduction*, Oxford 2015 (ed. orig. 2012).

- PUSSETTI 2005: C. G. PUSSETTI, *Poetica delle emozioni. I Bijagó della Guinea Bissau*, Roma-Bari 2005.
- PUSSETTI 2006: C. G. PUSSETTI, “Odori pericolosi: trattamento del cadavere e simboli olfattivi tra i Bijagó di Bubaque (Guinea Bissau)”, in F. REMOTTI (a cura di), *Morte e trasformazione dei corpi. Interventi di tanatometamorfosi*, Milano 2006, pp. 89-101.
- ROSALDO 1984: R. ROSALDO, “Grief and the headhunter’s rage: on the cultural force of emotions”, in E. BRUNER (ed.), *Text, play and story: the construction and reconstruction of self and society*, Washington 1984, pp. 178-195.
- ROSALDO 2001: R. ROSALDO, *Cultura e verità. Rifare l’analisi sociale*, Roma 2001<sup>2</sup> (ed. orig. 1989).
- SCHEID 2008: J. SCHEID (éd.), *Pour une Archéologie du Rite. Nouvelles perspectives de l’archéologie funéraire*, CollEcFrRome 407, Roma 2008.
- SEALE 1998: C. SEALE, *Constructing Death: The Sociology of Dying and Bereavement*, Cambridge 1998.
- THOMSON 2015: T. THOMSON (ed.), *The Archaeology of Cremation: Burned Human Remains in Funerary Studies*, Oxford 2015.



# KEYNOTE SPEECH





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

**LA NECROPOLI DELLA TERRAMARA DI CASINALBO (MODENA).  
FORME DELL'ORGANIZZAZIONE SOCIALE E PAESAGGIO RITUALE**

*Premessa*

La necropoli della terramara di Casinalbo, di cui sono stati recentemente pubblicati gli scavi 1994-1998<sup>1</sup>, consente di approfondire sul piano metodologico vari aspetti concernenti le forme di ritualità funeraria e le implicazioni sociali che si possono dedurre dallo studio di una necropoli, anche in condizioni in apparenza di difficile lettura dei dati archeologici, soprattutto quando questi sono condizionati da complesse scelte rituali effettuate *ab antiquo*. A Casinalbo tali condizionamenti sono costituiti da una forma di ritualità incineratoria la quale non prevedeva, se non in limitati casi, la deposizione di elementi di corredo all'interno dell'urna o nel pozzetto.

La recente opera di Valentino Nizzo<sup>2</sup> dedicata all'archeologia funeraria e ai diversi approcci applicati a quell'ambito di ricerca, sia a livello internazionale che nazionale, mi consente di rimandare a quel prezioso volume per gli aspetti teorici e metodologici. In questa sede mi preme solo ricordare che l'approccio di chi scrive si è plasmato alla scuola di Renato Peroni e che lo studio della necropoli di Casinalbo ha sostanzialmente sviluppato soprattutto quella metodologia di analisi che ha rappresentato negli anni, '80 e '90 del novecento una significativa innovazione nella tradizione della protostoria italiana<sup>3</sup>.

Nello studio della necropoli di Casinalbo l'uso del rituale crematorio e la sostanziale assenza di *grave goods* nelle sepolture ha rappresentato un significativo limite interpretativo, sia per quanto riguarda la scansione cronologica del sepolcreto, sia per ciò che concerne l'interpretazione sociale. Nonostante ciò la metodologia adottata ha consentito egualmente di giungere a risultati soddisfacenti attraverso l'integrazione di differenti approcci.

Altri aspetti del record archeologico sono risultati invece di più facile interpretazione. In primo luogo la relazione certa con l'abitato di riferimento, in secondo luogo l'ampiezza considerevole degli scavi che hanno interessato poco meno del 20% della necropoli (circa 2000 mq su 12.000 stimati), e che fanno della necropoli di Casinalbo il sepolcreto terramaricolo a Sud del Po maggiormente indagato. A ciò si deve aggiungere la fortunata circostanza costituita da un'ampia zona della superficie d'uso della necropoli ancora in buono stato di conservazione, condizione che ha consentito di acquisire una significativa mole di informazioni sui processi di formazione del deposito archeologico, ma anche di avere importanti indicazioni sull'organizzazione dello spazio interno del sepolcreto (*Fig. 1C*).

---

<sup>1</sup> CARDARELLI 2014a. Oltre alle sepolture scavate tra il 1994 e il 1998 (375), nei due volumi editi nel 2014 sono state pubblicate tutte le tombe pertinenti agli scavi precedenti (1880, 1949-50, 1977) che è stato possibile rintracciare ed alcune pertinenti agli scavi effettuati fra il 1998 e il 2009, per un numero totale di 426 sepolture, pari a circa il 62% delle tombe note dalla necropoli di Casinalbo (673).

<sup>2</sup> NIZZO 2015.

<sup>3</sup> PERONI 1981; ID. 1994.

I procedimenti di analisi effettuati successivamente allo scavo, in particolare con l'esecuzione del microscavo del contenuto delle urne, unitamente alle procedure di studio dei resti archeologici e antropologici e delle evidenze georacheologiche, archeobotaniche, archeozoologiche e archeometriche, hanno consentito una ricostruzione piuttosto particolareggiata delle forme rituali adottate dalla comunità e hanno fornito molte indicazioni sul suo assetto sociale.

In senso più generale lo studio di questa necropoli dimostra come anche in situazioni estremamente critiche sul piano informativo del record archeologico, condizionato dalle stesse opzioni rituali applicate dalla comunità antica, l'utilizzo di appropriate strategie di ricerca possano restituire una mole significativa di dati, sopperendo alla apparente ristrettezza del dato archeologico. Proprio per sottolineare questo aspetto il Museo Civico Archeologico Etnologico di Modena, contestualmente alla pubblicazione dei due volumi dedicati alla necropoli, ha voluto realizzare una mostra intitolandola significativamente: *Le urne dei forti. Vita e morte in una comunità dell'età del bronzo*<sup>4</sup>. L'intenzionale riferimento ai *Dei sepolcri* di Foscolo intendeva proprio sottolineare, diversamente da quanto il poeta paventava a seguito dell'introduzione di forme di equiparazione del trattamento funerario promosso dal regime napoleonico all'inizio del XIX secolo, che anche in condizioni di omologazione estrema del rituale funerario è possibile restituire una memoria, se non individuale almeno collettiva, ad una comunità altrimenti condannata all'oblio del tempo.

### *1. La necropoli di Casinalbo: alcuni cenni storici*

Casinalbo si trova a circa 8 chilometri a Sud di Modena, in un'area interessata da una fitta presenza di abitati pertinenti alla facies delle terramare, il tipico aspetto culturale che interessò la pianura padana centrale tra la seconda metà del XVII e la prima metà del XII secolo a.C., e che rappresenta uno degli aspetti archeologici più significativi e consistenti della protostoria italiana ed europea<sup>5</sup>. Le prime attestazioni di rinvenimenti archeologici nella Terramara di Casinalbo risalgono agli anni quaranta del XIX secolo, quando iniziò lo sfruttamento dello spesso deposito archeologico (circa 4 m) per estrarre terriccio da usare come fertilizzante. Purtroppo, a parte alcune osservazioni stratigrafiche e topografiche effettuate da Arsenio Crespellani concernenti lo spessore del deposito, l'ampiezza del fossato, la localizzazione e l'estensione della terramara (almeno 2 ha), nessuno scavo sistematico è stato effettuato in questo insediamento, andato pressoché totalmente distrutto con il procedere delle operazioni di estrazione del terriccio organico e in seguito ad alcuni interventi edilizi effettuati a partire dagli ultimi decenni dell'Ottocento. Sorte fortunatamente differente è toccata alla necropoli che fu scoperta a seguito di lavori agricoli nel 1880. Nonostante il forte interessamento di Luigi Pigorini per uno scavo estensivo della necropoli da realizzare assieme a Carlo Boni Direttore del Museo Civico di Modena, nessuna ulteriore indagine fu effettuata nel XIX secolo. Solo

<sup>4</sup> CARDARELLI, ZANASI 2014.

<sup>5</sup> CARDARELLI 2009.

vari decenni più tardi furono realizzati sondaggi ad opera di Fernando Malavolti (1937 e 1949-50). Nel 1976-77 altri piccoli interventi furono effettuati da aderenti all'Archeoclub. Ma solo a partire dal 1994 il Museo Civico Archeologico Etnologico di Modena ha intrapreso scavi sistematici che sono perdurati, quasi continuamente, fino al 2009 (con un successivo intervento nel 2015).

Complessivamente sono state portate alla luce 673 tombe del Bronzo medio e recente di cui 604 scavate a partire dal 1994, 25 dai rinvenimenti ottocenteschi, 32 da Malavolti nel 1949/50, e 12 dagli interventi dell'Archeoclub<sup>6</sup>.

## 2. *Rapporto fra abitato e necropoli*

La necropoli era separata dall'abitato dal fossato della terramara, coincidente verosimilmente con parte dell'attuale corso del Canale dei Molini. È molto probabile che l'abitato abbia avuto nel corso del tempo un ampliamento, avvenuto probabilmente durante la fase più avanzata del Bronzo Medio (*Fig. 1A*).

La distanza tra il limite settentrionale del sepolcreto e l'insediamento si trova a circa 200 mt a Sud/Ovest della terramara, mentre il limite meridionale è presumibilmente collocato tra 370 e 400 mt. dall'abitato. Complessivamente l'estensione della necropoli può essere valutata attorno a 1,2 ha; gli scavi condotti tra il 1994 e il 2009 ne hanno indagato circa il 20%<sup>7</sup> (*Fig. 1B*). L'area occupata doveva presumibilmente essere rettangolare con il lato lungo posto in direzione Nord/Nord-Est – Sud/Sud-Ovest, lo stesso asse della terramara, coincidente con la pendenza naturale del terreno. Non sono note altre testimonianze funerarie attribuibili alla Terramara di Casinalbo, pertanto è presumibile che si tratti dell'unica necropoli afferente all'insediamento. Ipotesi che appare avvalorata da altre due circostanze: in primo luogo dalla estensione e dal conteggio presunto delle sepolture contenute (tra 3000 e 3500) coincidenti sostanzialmente con le ipotesi avanzate sulla demografia della terramara<sup>8</sup>. In secondo luogo un'analisi degli altri insediamenti terramaricoli di cui sia nota la necropoli, posti sia a Sud che a Nord del fiume Po, sembra confermare, salvo poche segnalazioni ottocentesche non verificabili, che agli abitati terramaricoli corrispondesse una sola consistente necropoli.

La necropoli di Casinalbo, come la maggior parte delle necropoli note per l'area terramaricola, si trova a monte dell'abitato. A riguardo di questa costante topografica ci si può domandare se questo posizionamento corrisponda ad una scelta precisa, ed eventualmente a quale motivazione possa essere riferito. Una possibile interpretazione potrebbe essere relazionata all'uso del territorio. Le analisi

<sup>6</sup> Una più dettagliata descrizione degli interventi effettuati nella necropoli e nella attigua terramara di Casinalbo è disponibile in CARDARELLI, LABATE, PELLACANI 2014.

<sup>7</sup> Il limite meridionale della necropoli è stato ipotizzato sulla base di prospezioni di superficie che ne hanno reso possibile l'individuazione grazie al rinvenimento in superficie di resti di urne frantumate dall'aratro e di ciottoli segnacolo. Attualmente l'area scavata della necropoli si aggira attorno a 2500 mq, che al netto delle distruzioni operate da canalizzazioni di età tardo medievale e rinascimentale, consente di calcolare in poco più di 2000 mq l'area realmente indagata della necropoli. Per informazioni più dettagliate cfr: CARDARELLI, LABATE, PELLACANI 2014.

<sup>8</sup> CARDARELLI 2009; CARDARELLI 2014b.

polliniche effettuate sui sedimenti del sepolcreto di Casinalbo hanno evidenziato come esso si trovasse in un'area principalmente utilizzata per pascoli o coltivazioni di cereali, in particolare l'orzo<sup>9</sup>. Notoriamente l'orzo è più resistente rispetto al frumento e necessita di un minore apporto idrico, pertanto si può supporre che la dislocazione a monte delle necropoli sia da mettere in relazione con una agricoltura che prevedeva l'uso di canalizzazioni le quali, come del resto attestato ampiamente in area teramaricola, sfruttavano il fossato come riserva idrica per redistribuire a valle l'acqua attraverso un sistema di canali il cui andamento era forzatamente determinato dalla naturale pendenza del terreno<sup>10</sup>. La disposizione a monte delle necropoli (o meno frequentemente a fianco dell'insediamento) poteva dunque essere compiuta per non occupare terreno destinato a coltivazioni che necessitavano di un apporto idrico più regolare.

### 3. *L'organizzazione interna della necropoli*

Uno degli aspetti maggiormente significativi emersi dalle campagne di scavo 1994-2009 nella necropoli di Casinalbo è riconducibile all'organizzazione degli spazi interni della necropoli. Un primo importante dato riguarda l'apparente mancanza di delimitazioni dell'area sepolcrale. Non sono state infatti individuate, nonostante varie indagini eseguite a Nord e ad Ovest dell'area interessata dalla presenza delle tombe<sup>11</sup>, i limiti del sepolcreto indicati da evidenze o tracce di confini quali cunette, terrapieni o palizzate, come attestato in altre necropoli, in primo luogo ad Olmo di Nogara e in qualche misura anche a Beneceto<sup>12</sup>. Il limite della necropoli sembra dunque fosse dato esclusivamente dall'esaurimento delle sepolture, mentre la distinzione fra abitato e area della necropoli doveva essere determinata dal fossato perimetrale del villaggio.

Un dato particolarmente rilevante riguarda l'evidenza costituita dalla disposizione delle sepolture che sono in gran parte (484 su 604) riunite in raggruppamenti di consistenza numerica diversa, compresi fra un minimo di 4 sepolture ad oltre 80 (*Fig. 2A1*, raggruppamenti A – AA).

L'osservazione della disposizione delle sepolture e dei raggruppamenti ha reso evidente l'esistenza di alcune strette fasce (mediamente larghe 2 mt. ) prive di tombe formanti un reticolo ortogonale orientato in senso Nord/Ovest – Sud/Est e Nord/Est – Sud/Ovest. Si è pertanto ritenuto che esse corrispondessero a delle direttrici, in sostanza piccole strade che attraversavano il sepolcreto, suddividendolo la necropoli in isolati, all'interno dei quali erano disposti i raggruppamenti di sepolture ma anche le sepolture isolate o i piccoli gruppi costituiti da due o tre tombe (*Fig. 2A1*).

<sup>9</sup> MONTECCHI *ET AL.* 2014.

<sup>10</sup> DE GUIO *ET AL.* 2015; CREMASCHI, PIZZI, VALSECCHI 2006; CARDARELLI 2009.

<sup>11</sup> L'area a Est del sepolcreto è stata interessata da una cava di argilla attiva fino all'inizio del XX secolo. Anche ulteriori recenti indagini eseguiti nel 2015 a Nord del sepolcreto, quindi in direzione dell'abitato, non hanno messo in evidenza nessuna delimitazione.

<sup>12</sup> CARDARELLI 2014b, pp. 844-848.

Lungo la direttrice che orientativamente poteva condurre al villaggio (P4), quindi in direzione Nord/Est erano allineate una serie di fosse rituali, mentre all'incrocio fra questa strada con un altro asse che attraversava perpendicolarmente la necropoli da Nord/Ovest verso Sud/Est (P 1), cioè in sostanza allo sbocco del percorso che forse conduceva al villaggio, è stata individuata un'area rituale che sarà trattata dettagliatamente nel paragrafo 6<sup>13</sup>.

L'organizzazione dello spazio appare assimilabile a quella nota per gli abitati terramaricoli, in particolare se confrontata con la planimetria del settore scavato del villaggio grande di S. Rosa di Poviglio<sup>14</sup> (*Fig. 2A2*). L'assetto spaziale delle necropoli terramaricole, nella misura in cui il dato di Casinalbo risultasse attestato anche in altri contesti funerari terramaricoli, sembra dunque indicare un parallelismo evidente con i villaggi, e un'organizzazione del sepolcreto in qualche modo sovrapponibile a quella degli abitati, secondo una ideologia funeraria che appare ricalcare quella della comunità vivente. Il significato sociale di tale evidenza sarà discusso successivamente nel paragrafo 6.

Oltre alle sepolture all'interno della necropoli sono stati riconosciuti spazi destinati verosimilmente ad attività rituali connesse all'uso sepolcrale. In particolare in un'area collocata all'interno dell'isolato delimitato dalle stradine P1, P6 e P7 è stata individuata una struttura formata da buche di palo concentriche inscritte all'interno di uno spazio circolare il cui diametro era di oltre 1,80 cm. Altre buche di palo poste in 2 file parallele erano addossate a questa struttura e allineate verso Nord per circa 3 mt. facendo presupporre l'esistenza di una rampa (*Fig. 2B*). L'interpretazione che appare plausibile, in relazione alla planimetria indicata dalle buche di palo e alla presenza di terreno fortemente antropizzato in corrispondenza di tali buche, è riferibile ad una piattaforma circolare di ca. 2 mt di diametro, con una rampa o scaletta di accesso, destinata all'esposizione e/o preparazione del defunto prima della cremazione, secondo anche quanto ricordato da fonti letterarie antiche. In possibile relazione con tale struttura rituale era l'area di un probabile ustrino individuata a circa 8 mt a Sud della piattaforma. Si tratta di una ampia area di terreno scottato di forma ovale con assi di 4,5 x 2,2 non interessato dalla presenza di sepolture. La mancanza di concentrazioni di carboni, cenere o ossa cremate rilevata al momento dello scavo è da attribuire alla esposizione di tale suolo per un periodo di tempo prolungato<sup>15</sup>.

#### 4. Le sepolture

Come si è detto nel paragrafo precedente le sepolture della necropoli di Casinalbo appaiono di norma organizzate per raggruppamenti e incluse all'interno di isolati delimitati dai percorsi viari interni del sepolcreto. In base alla analisi di densità è stato possibile riconoscere concentrazioni particolari di sepolture. Tali concentrazioni erano costituite da serie di sepolture distanti tra loro meno di 1,30

<sup>13</sup> CARDARELLI, LABATE, PELLACANI 2014, pp. 48-50.

<sup>14</sup> CARDARELLI 2014b, pp. 848-849, fig. 510.

<sup>15</sup> CARDARELLI, LABATE, PELLACANI, pp. 66-74.



mt. Sono stati riconosciuti complessivamente 27 gruppi suddivisi in tre ordini di consistenza numerica. I raggruppamenti definiti piccoli sono complessivamente 18 e sono costituiti da un numero di sepolture compreso fra 4 e 15; occupano aree da 1,5 a 12,5 mq, con una densità tra 2 e 5 tombe a mq. I raggruppamenti medi sono 7 e contengono tra 19 e 34 sepolture, distribuite in aree estese fra 11 e 25 mq, con una densità massima tra 5 e 7 tombe a mq. I raggruppamenti grandi costituiti da un numero di sepolture che va da 75 ad oltre 86 occupano aree fra 30 e 35 mq, e presentano una densità massima di 8/10 tombe a mq. Come si può notare l'indice di densità delle sepolture aumenta progressivamente in relazione al numero complessivo di sepolture dei raggruppamenti. Infatti nei gruppi medi e grandi sono notevolmente più frequenti i casi di sovrapposizione di sepolture, fino a 4 livelli. Tale concentrazione di tombe non è imputabile a mancanza di spazio e quindi si deve ritenere che si tratti di una scelta consapevole della comunità di Casinalbo. Si può pertanto ragionevolmente sostenere che, almeno per i gruppi medi e grandi, la concentrazione di tombe all'interno di uno stesso gruppo intendeva riproporre *post mortem* vincoli già esistenti in vita fra individui o gruppi di individui.

Le sepolture erano di norma contenute entro delle urne cinerarie, non frequentemente coperte da un coperchio o da una scodella/ciotola/tazza. In realtà è molto probabile che le urne apparentemente prive di coperture fossero chiuse superiormente da coperchi in materiale organico, per esempio legno o pezzi di tessuto. In alcuni rari casi le ossa cremate sono state trovate prive di urna, ma non si tratta di dispersione di ossa all'interno del pozzetto; piuttosto, come si deduce dalla forma mantenuta dalle ossa calcinate, esse dovevano essere state deposte all'interno di contenitori deperibili, per esempio canestri o vasi in legno.

Le urne venivano deposte all'interno di pozzetti la cui forma può variare: sono noti pozzetti a pianta circolare o ellittica, o più raramente quadrangolare con sezioni concave o troncoconiche. Il diametro o il lato lungo di tali pozzetti era di norma compreso entro i 60 cm, tuttavia in qualche raro caso poteva superare questa misura. La profondità invece era compresa tra un minimo di 15 e 60 cm.

Le tombe erano frequentemente segnalate da ciottoli fluviali posti verticalmente al di sopra di una sepoltura o di un gruppetto di tombe e spesso infilati parzialmente all'interno del pozzetto (*Fig. 3A*). I segnacoli sono stati trovati copiosamente nella parte settentrionale dello scavo, dove i lavori agricoli non avevano intaccato le sepolture, mentre nella zona Sud dell'area scavata le arature avevano intercettato i segnacoli e talvolta anche il tetto delle sepolture. Si può dedurre quindi che la pratica della presenza di ciottoli-segnacolo fosse comune, come del resto dimostra il ritrovamento di alcuni di essi ai limiti dei campi coltivati, dove erano stati riposti perché non intralcessero la lavorazione del terreno. La funzione dei segnacoli era chiaramente quella di indicare una specifica area sepolcrale o alcune particolari tombe. È presumibile che i ciottoli, al di là della differenza di forma e di dimensioni, dovessero avere qualche forma tangibile di riconoscimento, tuttavia a parte alcune rosette ottenute a picchiettatura su uno dei segnacoli, non è stato possibile individuare altre tracce, le quali se fossero state effettuate con coloranti potrebbero

essere scomparse. La presenza di segnacoli consentiva di individuare facilmente la posizione del gruppo di riferimento in cui si voleva inserire una nuova sepoltura e permetteva altresì la realizzazione di rituali secondari in relazione a particolari concentrazioni di tombe. La presenza di resti ossei combusti posti alla base di alcuni ciottoli segnacolo potrebbe indicare pratiche di questo tipo, effettuate forse contestualmente al riposizionamento dei ciottoli segnacolo dopo il seppellimento di una nuova tomba.

La maggior parte di segnacoli è stata individuata in relazione al gruppo Q, dove di norma i segnacoli indicano piccoli gruppi di sepolture. Purtroppo le analisi antropologiche di questo gruppo, particolarmente numeroso (almeno 86 sepolture) non sono ancora complete, così come non è stato ancora terminato lo studio archeologico e il microscavo del contenuto delle urne. Al momento dunque non è ancora chiaro se questi segnacoli potessero essere riferiti a gruppetti di sepolture attribuibili per esempio a ristretti nuclei familiari, o piuttosto a gruppi di sodali dello stesso sesso.

I segnacoli sono di varia forma e dimensione, in ogni caso erano prelevati a distanze significative dalla necropoli. I più piccoli, alti circa 20 cm si trovano a circa 6 Km di distanza, mentre per i più grandi (fino a 90 cm di altezza) era necessario raggiungere zone distanti circa 10 km<sup>16</sup>.

### *5. La cronologia della necropoli*

La realizzazione di una cronologia ben definita è una condizione preliminare e necessaria per qualsiasi tipo di analisi si voglia condurre su una necropoli, in particolare se si vogliono analizzare aspetti dell'organizzazione sociale e delle forme di ritualità. In mancanza di una cronologia dettagliata si può incorrere infatti nell'errore di connettere sepolture pertinenti ad individui che non hanno avuto alcuna relazione in vita, nemmeno indiretta, perché la loro morte è avvenuta in tempi assai distanti.

Nello studio della necropoli di Casinalbo l'individuazione di una cronologia sufficientemente dettagliata ha rappresentato un problema consistente che ha necessitato l'adozione di più metodologie di analisi concorrenti per raggiungere una ipotesi di scansione cronologica efficace per cogliere diversità significative in termini di stratigrafia orizzontale dei gruppi funerari e di analisi sociale del sepolcreto.

In termini generali era evidente che la necropoli di Casinalbo occupava un lasso di tempo compreso fra il Bronzo medio, verosimilmente a partire da una fase matura o avanzata e il Bronzo recente, fase quest'ultima certamente meglio rappresentata. Tale cronologia era stata ulteriormente confermata da una serie di dieci datazioni radiocarboniche le quali avevano di fatto convalidato l'ipotesi formulata inizialmente, vale a dire un periodo d'uso della necropoli compreso fra la seconda metà del XV secolo e la metà del XII secolo a.C.

---

<sup>16</sup> Per più dettagliate informazioni cfr: CARDARELLI, LABATE, PELLACANI 2014; CARDARELLI 2014b; BARBIERI, LUGLI 2014.

La possibilità di precisare questa cronologia suddividendola in più fasi e attribuendola poi al massimo numero di sepolture possibili è stato l'obiettivo faticosamente raggiunto, pur nella mancanza quasi totale di elementi di corredo che potessero facilitare la determinazione di una cronologia relativa, a causa delle scelte rituali operate dalla comunità, che perseguiva un rituale particolarmente rigoroso e coerente secondo la definizione che ne ha dato Renato Peroni nel 1989<sup>17</sup>.

Al fine di elaborare una cronologia di dettaglio della necropoli di Casinalbo è stata operata una strategia duplice, basandosi in parte sui dati interni, e segnatamente quelli rilevati durante lo scavo del sepolcreto, ma estendendo anche l'analisi alle altre necropoli dell'area padana terramaricola. Si è dunque inizialmente verificato se alcune indicazioni, quali ad esempio le diverse quote di base dei pozzetti, potessero essere indicative di cronologie differenti<sup>18</sup>. Ma le diverse profondità sono risultate in realtà essere piuttosto riferibili all'altezza dei cinerari e non sembravano indicare alcuna differenziazione sul piano cronologico. Più significative in tal senso erano invece le numerose sovrapposizioni dei pozzetti, che in taluni casi potevano essere disposti su quattro livelli successivi (*Fig. 3B*). Naturalmente non era affatto chiaro se la sovrapposizione dei pozzetti fosse avvenuta in tempi ravvicinati, oppure ad una distanza di tempo archeologicamente rilevabile. Le sovrapposizioni di sepolture potevano dunque essere trattate solo come una indicazione generica di anteriorità/recenziorità, senza che a tale rapporto si potesse dare una indicazione più precisa. Un'altra indicazione che poteva avere un significato cronologico era costituita dalla presenza di pozzetti che contenevano più urne (di norma 2, più raramente 3 o 4). Non si poteva escludere in questo caso che tale circostanza fosse stata determinata da ampliamenti di pozzetti che avevano cancellato le tracce del pozzetto più antico. Si è pertanto ritenuto che potessero essere considerate contemporanee solo quelle sepolture le cui urne all'interno del pozzetto fossero contigue e il cui fondo fosse disposto alla stessa quota.

La realizzazione di una più dettagliata cronologia attraverso la quale fosse possibile riconoscere più fasi necessitava di una seriazione cronologica che si è tentato di realizzare utilizzando il metodo ampiamente sperimentato della tabella di associazione (o seriazione dei contesti). Per rendere il campione più affidabile si è deciso di ampliarlo considerando tutte le necropoli dell'area padana in senso lato riferibili all'ambito terramaricolo. Complessivamente si tratta di 17 contesti funerari distribuiti fra Emilia, Lombardia orientale e Veneto occidentale, di cui è stata operata la classificazione tipologica sistematica delle forme ceramiche, degli elementi da presa e delle decorazioni. Per i reperti in bronzo sono state invece utilizzate le classificazioni formalizzate già esistenti (per es. *Präistorische Bronzefunde*, DE MARINS, SALZANI 2005; CUPITÒ 2006), ampliate nel caso di classi per le quali non esistessero proposte tipologiche.

Nella costruzione della sequenza tabellare si è ovviamente tenuto conto anche delle sovrapposizioni e delle contemporaneità, in modo che queste potessero

<sup>17</sup> PERONI 1989, pp. 318-322.

<sup>18</sup> Non era infatti possibile ottenere le quote del tetto del pozzetto, in quanto molti erano stati intaccati dai lavori agricoli e molti altri non erano in alcun modo riconoscibili.

indirizzare l'ordine dei contesti nella tabella. Il risultato è stata la formalizzazione di 14 gruppi di contesti caratterizzati dalla associazione di diversi tipi, cronologicamente compresi fra il Bronzo Medio 2B/3A e il Bronzo Recente 2. Cronologia che è risultata sostanzialmente coerente con le date radiocarboniche e con le indicazioni derivate dai confronti con contesti datanti.

Complessivamente per Casinalbo si è potuto attribuire una collocazione cronologica al 78% di sepolture, una percentuale assai elevata, considerando che la maggior parte sono urne prive di corredo. Incrociando i dati cronologici con quelli planimetrici si è verificato che la necropoli ha avuto uno sviluppo coerente attraverso il tempo, evidenziando nel complesso, ma anche all'interno dei raggruppamenti, una evidente "stratigrafia orizzontale".

Sulla base dei risultati ottenuti nella parte di sepolcreto finora indagato, si può dedurre che la necropoli ha inizio nel Bronzo Medio 2B, o più probabilmente nel Bronzo Medio 3A, a partire da Sud, quindi dalla parte più distante l'abitato, e si estende poi progressivamente da Sud verso Nord, cioè verso la zona più prossima alla terramara. Infatti i settori più settentrionali sono databili esclusivamente (o in larga prevalenza) al Bronzo Recente (*Figg. 4-6*).

L'arco cronologico coperto dalla necropoli non corrisponde interamente alla datazione dell'abitato che invece inizia almeno a partire dal Bronzo Medio 2A, se non già dal Bronzo Medio 1B. Una domanda che sorge spontanea è dunque se esistano tombe delle fasi più antiche e dove potrebbero essere. L'ipotesi che sembrerebbe più ragionevole, in considerazione della evoluzione generale della necropoli, è quella per cui le sepolture più antiche sarebbero dislocate più a Sud dei limiti dello scavo, dove in effetti non è stato effettuato alcun saggio a causa della scarsa conservazione di questa zona. Non si può tuttavia neanche escludere che durante le prime fasi fossero praticate differenti forme di ritualità, per esempio deposizioni in fosse di ossa cremate senza urne, come potrebbe essere testimoniato da una evidenza riscontrata a Santa Rosa di Poviglio<sup>19</sup>, mentre viceversa non appare molto probabile che vi fosse un'altra necropoli. Infatti in tutta l'area della pianura padana centro-orientale, non vi sono tracce certe della presenza di diverse necropoli afferenti allo stesso abitato<sup>20</sup>. Appare inoltre evidente come la grande maggioranza delle sepolture di Casinalbo portate in luce negli scavi siano pertinenti alle fasi più avanzate (Bronzo Medio 3B e Bronzo Recente) mentre quelle delle fasi precedenti siano percentualmente molto ridotte. Ciò potrebbe in effetti essere considerato come un'ulteriore conferma del fatto che l'area finora indagata sia stata utilizzata prevalentemente durante le fasi evolute e finali del sepolcreto<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> CARDARELLI 2014b, p. 845.

<sup>20</sup> CARDARELLI 2014b, pp. 844-848.

<sup>21</sup> Per quanto concerne la classificazione tipologica e la cronologia si confronti: CARDARELLI, PELLACANI, POLI 2014a-b.

*6. Paleodemografia della necropoli, aspetti della ritualità funeraria e delle forme sociali.*

Prima di procedere all'analisi degli aspetti correlati alla caratterizzazione interna dei raggruppamenti di sepolture è necessario dare conto di un altro fondamentale studio effettuato sulla necropoli di Casinalbo. Si tratta delle analisi condotte sui resti cremati effettuate da Claudio Cavazzuti e da Loretana Salvadei<sup>22</sup>. Le conclusioni a cui è giunto tale studio sono assai importanti e hanno consentito un'integrazione con i dati archeologici che è stata una delle chiavi di volta per le successive deduzioni riguardanti la sfera rituale e sociale.

La necropoli di Casinalbo appare abbastanza inclusiva. Si può ritenere che gran parte degli individui che componevano la comunità trovassero posto all'interno del sepolcreto, fatta eccezione per i neonati fino a 2 anni per i quali probabilmente erano adottate altre forme rituali, come potrebbe dedursi dalla deposizione di alcuni feti inumati nella terramara di Fraore<sup>23</sup>. La mancata sepoltura di individui neonatali, o comunque entro la fascia dei primi due anni di vita, ha determinato un evidente squilibrio nel rapporto fra adulti e subadulti all'interno della necropoli, con una decisa preponderanza dei primi (ca. 2/3) sui secondi (1/3). D'altra parte il sostanziale equilibrio fra femmine e maschi sembra invece indicare una sostanziale inclusione di tutte le componenti della comunità, ad esclusione dei neonati (*Fig. 7A*).

Un altro aspetto fondamentale dedotto dallo studio dei resti cremati è stata la stima media della discendenza che ha consentito di stabilire per Casinalbo che una coppia poteva procreare mediamente 6,38 figli, di cui 2 morivano entro i due anni di vita, 1 o 2 cessavano di vivere prima dei venti anni, 2 o 3 potevano invece arrivare all'età adulta<sup>24</sup>. Claudio Cavazzuti ha calcolato che se un nucleo familiare su due avesse portato ad età adulta 3 individui, anziché 2, la crescita demografica sarebbe stata compatibile con quanto calcolato per l'intera area delle terramare emiliane a partire dalla fine della fase centrale del Bronzo Medio fino al Bronzo Recente<sup>25</sup>.

Integrando i dati paleodemografici con quelli forniti dalla cronologia è stato possibile proporre una serie di osservazioni relative ai singoli raggruppamenti di sepolture per tentare di comprenderne la natura, in particolare se essi possano essere riferibili a raggruppamenti parentelari.

Le poche sepolture attribuibili alle fasi più antiche della necropoli (Bronzo Medio 2B e 3A) sono prevalentemente maschili, ma per questo periodo sono presenti anche casi di coppie di sepolture femmina/maschio, come ad esempio riscontrato nel raggruppamento E, dove due coppie si collocano proprio al centro, costituendo con molta probabilità il nucleo iniziale attorno al quale poi si svilupperà il raggruppamento (*Fig. 7B*). Anche nel raggruppamento I le sepolture più antiche sono significativamente costituite da una coppia femmina/maschio (sebbene non siano

<sup>22</sup> CAVAZZUTI, SALVADEI 2014.

<sup>23</sup> CAVAZZUTI, SALVADEI 2014, p. 701

<sup>24</sup> CAVAZZUTI, SALVADEI 2014, pp. 704-707

<sup>25</sup> CARDARELLI 2009, pp. 455-472. CAVAZZUTI, SALVADEI 2014, pp. 704-707.

collocate al centro del raggruppamento) e non si può escludere che anche nei gruppi C e D si sia verificata una simile circostanza. Analogamente sembrano comportarsi alcuni dei raggruppamenti che hanno inizio nella successiva fase del BM 3B, come ad esempio il B e probabilmente il K (*Fig. 8*).

Si potrebbe pertanto ipotizzare l'idea che l'inizio dei raggruppamenti sepolcrali siano da ricondurre in molti casi ad una coppia capostipite, attorno alla quale poi si svilupperà attraverso più generazioni il raggruppamento di sepolture. In realtà l'analisi di dettaglio dei singoli raggruppamenti non appare interpretabile in senso stretto in tal modo, fornendo dei dati in genere non compatibili con uno sviluppo lineare, quale ci si dovrebbe aspettare se i raggruppamenti sepolcrali fossero interessati fin dall'inizio dal seppellimento di tutti i componenti di un gruppo parentelare di discendenza. Durante le fasi più antiche invece i raggruppamenti presentano in genere un numero troppo basso di femmine e subadulti per poter rappresentare in modo completo entità familiari più o meno estese. L'adesione a questo modello appare invece accrescere durante la fase avanzata del Bronzo Medio e prevalente nel Bronzo Recente<sup>26</sup>. Sembrerebbe dunque possibile che una normalizzazione delle procedure di seppellimento sia attuata solo a partire da un momento tardo del Bronzo Medio, o forse solo con l'inizio del Bronzo Recente. Tuttavia è anche possibile che l'incongruenza registrata per le fasi più antiche sia da ricondurre alla scarsa utilizzazione dell'area indagata negli scavi durante le prime fasi di utilizzo della necropoli. In altre parole si potrebbe ipotizzare che nelle fasi più antiche l'inizio di nuovi raggruppamenti sepolcrali fosse determinato al principio solo dal seppellimento di alcuni soggetti: un maschio adulto o una coppia femmina/maschio "fuorisciti" da un gruppo principale persistente (che si può presupporre essere collocato nella parte più antica della necropoli non interessata dagli scavi), a cui si aggiungevano successivamente altri defunti, ma non secondo un criterio che includesse fin dall'inizio in modo normativo e lineare tutti i componenti del gruppo parentelare.

Sulla base dei dati provenienti dai resti cremati integrati con quelli cronologici si è anche tentato di verificare la possibile attribuzione ad unità parentelari di alcuni raggruppamenti sepolcrali per i quali si aveva un più elevato numero di informazioni, a partire dalla fase finale del Bronzo Medio. In tal senso alcuni raggruppamenti (K e I) sembravano presentavano un accrescimento compatibile con il modello paleodemografico. Su questa base, calcolando che una coppia poteva avere in media 6 figli e che due di questi (quelli morti entro i primi due anni) non venivano sepolti nella necropoli, mentre un terzo ed eventualmente un quarto vi erano invece sepolti<sup>27</sup>, si è provato a verificare se vi fosse una compatibilità con una composizione a base parentelare. Si è potuto così osservare che il raggruppamento K, il quale presentava una cronologia compatibile con 7 generazioni, era maggiormente conciliabile con un modello di famiglia estesa, entro il quale a partire da una coppia capostipite della fase terminale del Bronzo Medio si arrivava ad avere più coppie (5) imparentate fra loro alla fine del Bronzo Recente. Viceversa il gruppo I, la cui estensione cronologica

<sup>26</sup> CARDARELLI *ET AL.* 2014, p. 726.

<sup>27</sup> Secondo l'ipotesi formulata precedentemente questi ultimi potevano essere subadulti, giovani o adulti.

coprirebbe 9 generazioni, sembra piuttosto essere assimilabile ad una famiglia mononucleare, che quindi si basa su una sola coppia per generazione<sup>28</sup> (Fig. 9).

La diversità fra i due modelli risalta maggiormente se si considera che i due raggruppamenti sono topograficamente attigui e attinenti allo stesso isolato. Si dovrebbe conseguentemente dedurre che, almeno nel Bronzo Recente, la comunità fosse costituita da entità parentelari estese, attribuibili ai diversi isolati in cui sono organizzati sia gli abitati che le necropoli (cfr par. 3), ognuna delle quali nell'ordine di alcune decine di individui (attorno a 30/35, secondo quanto è deducibile dal raffronto fra Casinalbo e il villaggio grande di S. Rosa di Poviglio), ulteriormente suddivisi al loro interno in entità familiari, alcune delle quali (ad esempio il gruppo K) aggreganti più unità monofamiliari e per tale motivo forse socialmente preminenti<sup>29</sup>. Del resto che vi fosse una certa compenetrazione fra un modello più propriamente mononucleare ed uno più attinente a raggruppamenti estesi, caratterizzato però al suo interno da un'organizzazione del raggruppamento sepolcrale determinata dalle differenze di genere, sembra dimostrato dalla distribuzione delle sepolture del gruppo K, nel quale è chiaramente riconoscibile un settore maschile, in cui trovano posto esclusivamente pochissime tombe femminili, poste però in diretta relazione con sepolture maschili (stesso pozzetto o pozzetti sovrapposti), e un settore femminile nel quale nessuna tomba maschile è presente<sup>30</sup>.

Passando a discutere le differenze riscontrabili nella sfera sociale è necessario premettere che tale analisi è resa nel caso di Casinalbo assai complessa dalla mancanza di corredi posti all'interno dell'urna e/o nel pozzetto. Solo nel Bronzo Recente, o forse negli ultimissimi tempi del Bronzo Medio, alcune sepolture femminili o di fanciulle erano dotate di *grave goods* (coppie di spilloni, spilloni singoli, fermatrecce, saltaleoni, pendagli, rotelle in corno di cervo). Le tombe maschili continuavano invece a non avere alcun oggetto di corredo, salvo due rarissime eccezioni che presentavano frammenti di spada deposti simbolicamente come *pars pro toto* all'interno dell'urna<sup>31</sup>. Si tratta come è stato più volte ribadito di un rituale funerario che probabilmente rispondeva ad una concezione per la quale il defunto era equiparato ad una vittima sacrificale e attraverso il rogo funebre la sua essenza poteva afferire ad una dimensione ultraterrena governata dalle divinità a cui il defunto era stato affidato<sup>32</sup>. Le sue spoglie terrene e soprattutto quegli oggetti che ne qualificavano il ruolo non potevano pertanto essere sepolte assieme ai resti cremati e tanto meno essere utilizzate.

Ci si può domandare se i defunti fossero stati privati dei loro beni già prima del rituale della cremazione, oppure se fossero deposti sulla pira con gli oggetti che ne identificavano lo status.

<sup>28</sup> L'ipotesi è stata verificata immaginando che la struttura alla base dei raggruppamenti fosse patrilocale. Cfr. CARDARELLI ET AL. 2014, pp. 726-728.

<sup>29</sup> CARDARELLI 2014b, pp. 850-855.

<sup>30</sup> CARDARELLI ET AL. 2014, p. 716-719.

<sup>31</sup> CARDARELLI ET AL. 2014, pp. 742-758.

<sup>32</sup> PERONI 1989, pp. 318-322.

Durante lo studio dei resti umani è stato possibile individuare una serie cospicua di macchie verdi visibili sulle ossa calcinate che sono state interpretate come l'evidenza di resti della fusione di *pyre goods* posti sul rogo assieme al defunto. Il fatto che esse siano più frequenti nelle sepolture maschili da una parte può essere dovuta alle dimensioni generalmente più grandi degli oggetti di corredo maschili deposti in questo periodo nelle sepolture (spade e pugnali) rispetto a quelle femminili (ornamenti), ma dall'altra testimonia che l'assenza di grave goods nei corredi maschili è certamente dovuta ad una norma rituale che ne impediva il seppellimento assieme ai resti mortali contenuti nell'urna<sup>33</sup>. Sappiamo dunque che i defunti (o per essere più esatti parte di essi) erano posti sulla pira con gli oggetti che ne qualificavano il ruolo e la posizione sociale, esattamente come avveniva al momento dell'inumazione nella necropoli di Olmo di Nogara facente egualmente parte dell'ambito culturale terramaricolo, ma interessata, almeno per tutto il Bronzo Medio e parzialmente nel Bronzo Recente, dal rito inumatorio.

Ma quale trattamento era riservato a Casinalbo a ciò che rimaneva degli oggetti posti sulla pira. Il ritrovamento di due aree cerimoniali (denominate  $\alpha$  e  $\beta$ ) in cui si concentravano frammenti di oggetti in bronzo con vistose tracce di esposizione al rogo e con chiare evidenze di fratturazione rituale, assieme a frammenti di vasi pertinenti prevalentemente a tazze e ad olle, queste ultime certamente non identificabili come urne, oltre a resti copiosi di piccoli frammenti di ossa calcinate, ha consentito di ipotizzare alcune forme di ritualità successive a quelle della cremazione. In particolare l'area  $\alpha$  presentava la situazione più chiara (Fig. 10). Al centro era riconoscibile un grande dolio con collo distinto, la cui capienza era di oltre 60 litri, attorno ad esso si concentrava la maggior parte dei frammenti ceramici e anche dei frammenti di bronzo. È assai probabile che le cerimonie, in considerazione delle classi di vasellame raccolte (prevalentemente tazze), prevedessero libagioni in onore dei defunti o delle divinità correlate all'aldilà<sup>34</sup>, la deposizione di parte delle ossa combuste come reliquie e ovviamente la frammentazione rituale e deposizione dei *pyre goods*. In particolare la distribuzione di tali frammenti ha evidenziato che i pezzi attribuibili a spade (lame, resti dell'impugnatura e ribattini) erano concentrati in un'area (*alpha* 1) prossima al dolio, quindi verosimilmente al centro dell'area rituale, mentre i resti pertinenti a pugnali e ad ornamenti femminili si trovavano anche in aree più distanti<sup>35</sup>. La deposizione dei *pyre goods* sembra dunque rispecchiare un ordine sociale in senso gerarchico, che poneva al vertice il ceto guerriero, caratterizzato dal possesso della spada, e secondariamente le "consorti" a cui potevano aggiungersi eventualmente i giovani e gli infanti correlati al ceto guerriero. Una composizione sociale che

<sup>33</sup> CAVAZZUTI, SALVADEI 2014, pp. 695-697.

<sup>34</sup> È possibile peraltro che la bevanda usata in queste occasioni fosse una sorta di vino, in considerazione del fatto, oramai accertato, che durante la fase recente delle terramare è attestata la coltivata la vite, come testimonia la presenza di vite domestica nella vicinissima terramara di Montale tra la fine del Bronzo Medio e Recente (CARDARELLI ET AL. CDS)

<sup>35</sup> CARDARELLI ET AL. 2014, pp. 90-107.



ricalca quella riconoscibile per la necropoli di Olmo di Nogara<sup>36</sup>; e che esclude completamente l'interpretazione semplicisticamente egalaritaria proposta in passato per le necropoli terramaricole sulla base della mancanza dei corredi.

Un riflesso della preminenza del ruolo guerriero traspare anche da alcuni indicatori rintracciabili fra le tombe maschili di Casinalbo, nonostante il tabù rituale di deporre oggetti di corredo nelle urne o nei pozzetti. Come già accennato in precedenza 2 sepolture maschili contengono due piccolissimi frammenti di spade, la cui presenza sarebbe da interpretare simbolicamente come *pars pro toto*. La prima (T. 126), databile alla fase tarda della media età del bronzo, proprio grazie al frammento di una spada a lingua da presa del tipo Sprockoff IB-Asenkofen, è collocata nel raggruppamento sepolcrale B e probabilmente ne rappresenta la tomba più antica assieme ad una sepoltura femminile coeva. Si tratterebbe dunque forse del capostipite maschio di quel gruppo. La seconda (T. 185) sembra riferibile al BR e si colloca nell'area centrale del gruppo K. Quest'ultima sepoltura presenta anche resti di fauna cremata, verosimilmente si tratta di resti di offerte in cibo poste sulla pira assieme al defunto, inseriti poi casualmente nel cinerario<sup>37</sup>. La presenza di resti di fauna calcinati in mezzo alle ossa cremate dei defunti è stata riscontrata complessivamente in 5 casi dei quali 4 sono pertinenti a sepolture maschili (oltre alla tomba con spada è attestata anche una tomba maschile con presenza di macchie verdi sulle ossa: T. 474). Nell'unico caso in cui i resti di fauna sono associati ad un individuo femminile (T. 51) si tratta di una tomba bisoma, con un individuo adulto femminile ed un subadulto, che ragionevolmente possiamo supporre trattarsi di un maschio<sup>38</sup>.

In definitiva l'evidenza sociale riconoscibile a Casinalbo confermerebbe che la società delle terramare è improntata ad un assetto comunitario, comprendente oramai diverse entità parentelari riferibili a differenti segmenti di lignaggio o comunque a gruppi parentelari relativamente ampi, che forse si distinguevano topograficamente all'interno dei villaggi, come anche nelle necropoli, in unità residenziali che costituivano diversi isolati. Queste entità parentelari ampie erano composte al loro interno da varie unità parentelari minori, alcune delle quali tuttavia potevano riunire più famiglie nucleari. È possibile che proprio queste entità intermedie rappresentassero il gruppo socialmente emergente, costituendo, assieme ai vertici di tutti gli altri segmenti in cui era suddivisa la comunità, il ceto dominante.

ANDREA CARDARELLI

“Sapienza” - Università di Roma. Dipartimento di Scienze dell'Antichità

<sup>36</sup> Oltre a quanto scritto in CARDARELLI 2014B, si confronti: SALZANI 2005; DE ANGELIS 2005; CUPITÒ, LEONARDI 2005a-b; CARDARELLI *ET AL.* 2006; PACCIARELLI 2006; VANZETTI 2010; CANCI *ET AL.* 2015.

<sup>37</sup> Come è noto la deposizione di offerte animali sul rogo funebre era praticata nell'antichità personaggi ragguardevoli, come dimostra il celeberrimo caso della preparazione della pira di Patroclo nell'Iliade (libro XXIII).

<sup>38</sup> DE GROSSI MAZZORIN 2014; CARDARELLI 2014, p. 853.

## BIBLIOGRAFIA

- BARBIERI, LUGLI 2014: M. BARBIERI, S. LUGLI, “I ciottoli segnacolo”, in CARDARELLI 2014a, pp. 795-818.
- CANCI *ET AL.* 2015: A. CANCI, M. CUPITÒ, M. L. PULCINI, L. SALZANI, G. FORNACIARI, M. A. TAFURI, G. DALLA ZUANNA 2015, “La necropoli della media e recente età del bronzo di Olmo di Nogara (Verona). Risultati della ricerca osteoarcheologica, paleochimica e paleodemografica”, G. LEONARDI, V. TINÈ (a cura di), in *Preistoria e Protostoria del Veneto, Studi di Preistoria e Protostoria 2*, Firenze 2015, pp. 328-340.
- CARDARELLI 2014a: A. CARDARELLI, *La necropoli della terramara di Casinalbo*, tomi I-II, Sesto Fiorentino 2014.
- CARDARELLI 2014b: A. CARDARELLI, “Considerazioni conclusive”, in A. CARDARELLI 2014a, pp. 841-869.
- CARDARELLI 2009: A. CARDARELLI, “The collapse of the Terramare Culture and growth of new economic and social systems during the Late Bronze Age in Italy”, in A. CARDARELLI, A. CAZZELLA, M. FRANGIPANE, R. PERONI (a cura di), *Le ragioni del cambiamento/Reasons for change*, Atti del Convegno Internazionale (Roma, 15-17 Giugno 2006), *Scienze dell'Antichità* 15, 2009, pp. 449-520.
- CARDARELLI, ZANASI 2014: A. CARDARELLI, C. ZANASI, *Le urne dei Forti. Storie di vita e di Morte in una comunità dell'età del bronzo*, Sesto Fiorentino 2014.
- CARDARELLI, LABATE, PELLACANI 2014: A. CARDARELLI, D. LABATE, G. PELLACANI, “Lo scavo”, in CARDARELLI 2014a, pp. 1-107.
- CARDARELLI, PELLACANI, POLI 2014a: A. CARDARELLI, G. PELLACANI, V. POLI, “Classificazione tipologica”, in CARDARELLI 2014a, pp. 437-556.
- CARDARELLI, PELLACANI, POLI 2014b: “Cronologia”, in CARDARELLI 2014a, pp. 575-667.
- CARDARELLI *ET AL.* 2014: A. CARDARELLI, C. CAVAZZUTI, G. PELLACANI, V. POLI, “Confronto fra dati archeologici ed antropologici e analisi distributive”, in CARDARELLI 2014a, pp. 779-773.
- CARDARELLI *ET AL.* cds: A. CARDARELLI, G. BOSI, R. RINALDI, M. UCCHESU, G. BACCHETTA, *Vino o non vino? Nuovi dati sui vinaccioli della Terramara di Montale (Modena) tra la fine della media età del Bronzo e il Bronzo recente*, Comunicazione al Convegno Preistoria del Cibo, La riunione Scientifica IIPP, Roma cds.
- CAVAZZUTI, SALVADEI 2014: C. CAVAZZUTI, L. SALVADEI, “I resti umani Cremati dalla necropoli di Casinalbo”, in CARDARELLI 2014a, pp. 669-708.
- CREMASCHI, PIZZI, VALSECCHI 2006: M. CREMASCHI, C. PIZZI, V. VALSECCHI, “Management and land use in the terramare and a possible climatic co-factor in their abandonment: The case study of the terramara of Poviglio Santa Rosa (northern Italy)”, in *Quaternary international* 151, 2006, pp. 87-98.
- CUPITÒ, LEONARDI 2005a: M. CUPITÒ, G. LEONARDI, “Proposta di lettura sociale della necropoli di Olmo di Nogara”, in SALZANI 2005, pp. 488-494.
- CUPITÒ, LEONARDI 2005b: M. CUPITÒ, G. LEONARDI, “La necropoli di Olmo di Nogara e il ripostiglio di Pila del Brancon. Proposte interpretative sulla struttura e sull'evoluzione sociale delle comunità della pianura veronese tra Bronzo medio e Bronzo recente”, in P. ATTEMA, A. NIJBOERN, A. ZIFFERERO (eds.), *Communities and Settlements from the Neolithic to the Early Medieval Period*, Proceedings of the 6<sup>o</sup> Conference of Italian Archaeology held at the University of Groningen, BAR International Series 1422, Oxford 2005, pp. 143-155.
- DE ANGELIS 2005: D. DE ANGELIS, “Le inumazioni della necropoli dell'Olmo di Nogara: alcune considerazioni numeriche”, in SALZANI 2005, pp. 449-487.
- DE GROSSI MAZZORIN 2014: J. DE GROSSI MAZZORIN, “Nota sui resti di fauna provenienti dalla necropoli di Casinalbo”, in CARDARELLI 2014a, pp. 819-820.
- DE GUIO *ET AL.* 2015: A. DE GUIO, C. BALISTA, A. VANZETTI, A. BETTO, C. BOVOLATO, “Progetto AMPBV e “off site power”: linee di un percorso critico di complessità sociale”, in G. LEONARDI, V. TINÈ (a cura di), in *Preistoria e Protostoria del Veneto, Studi di Preistoria e Protostoria 2*, Firenze 2015, pp. 307-320.

- DE MARINIS, SALZANI 2005: R.C. DE MARINIS, L. SALZANI, "Tipologia e cronologia dei materiali", in SALZANI 2005, pp. 391-448.
- MONTECCHI, MERCURI, BOSI, FORLANI, RATTIGHIERI, ACCORS 2014: M.C. MONTECCHI, A.M. MERCURI, G. BOSI, L. FORLANI, E. RATTIGHIERI, A. ACCORS, "Il Paesaggio vegetale della necropoli di Casinalbo secondo la ricerca archeobotanica su polline e carbone", in CARDARELLI 2014, pp. 783-793.
- NIZZO 2015: *Archeologia e antropologia della morte. Storia di un'idea. La semiologia e l'ideologia funeraria delle società di livello protostorico nella riflessione teorica fra antropologia e archeologia*, Bari 2015.
- PACCIARELLI 2006: M. PACCIARELLI, "Sull'evoluzione dell'armamento in Italia peninsulare e Sicilia nel Bronzo Tardo", in AA.VV. *Studi di Protostoria in Onore di Renato Peroni*, Firenze 2006, pp. 246-260.
- PERONI 1981: R. PERONI (a cura di), *Necropoli e usi funerari nell'età del ferro*, Bari 1981.
- PERONI 1989: R. PERONI, "Protostoria dell'Italia continentale. La penisola italiana nell'età del bronzo e del ferro", in *Popoli e Civiltà dell'Italia antica* 9, Roma 1989.
- PERONI 1994: R. PERONI, *Introduzione alla protostoria italiana*, Roma - Bari 1994.
- SALZANI 2005: SALZANI L. *La necropoli dell'età del bronzo all'Olmo di Nogara*, Memorie del Museo Civico di Storia Naturale di Verona, Sezione Scienze dell'Uomo 8, Verona 2005.
- VANZETTI 2010: A. VANZETTI, "Social structure and power across the Alps in the Early and the Middle Bronze Age", H. MELLER, F. BERTMES (eds.), *Der Griff nach drn Sternen. Wie Europas Eliten zu Macht und Reichtum kamen*, Internationales Symposium in Halle (Saale) 16.-21. Februar 2005 (Tagungen des Landesmuseums für Vorgeschichte Halle), Halle 2010, pp. 240-251.

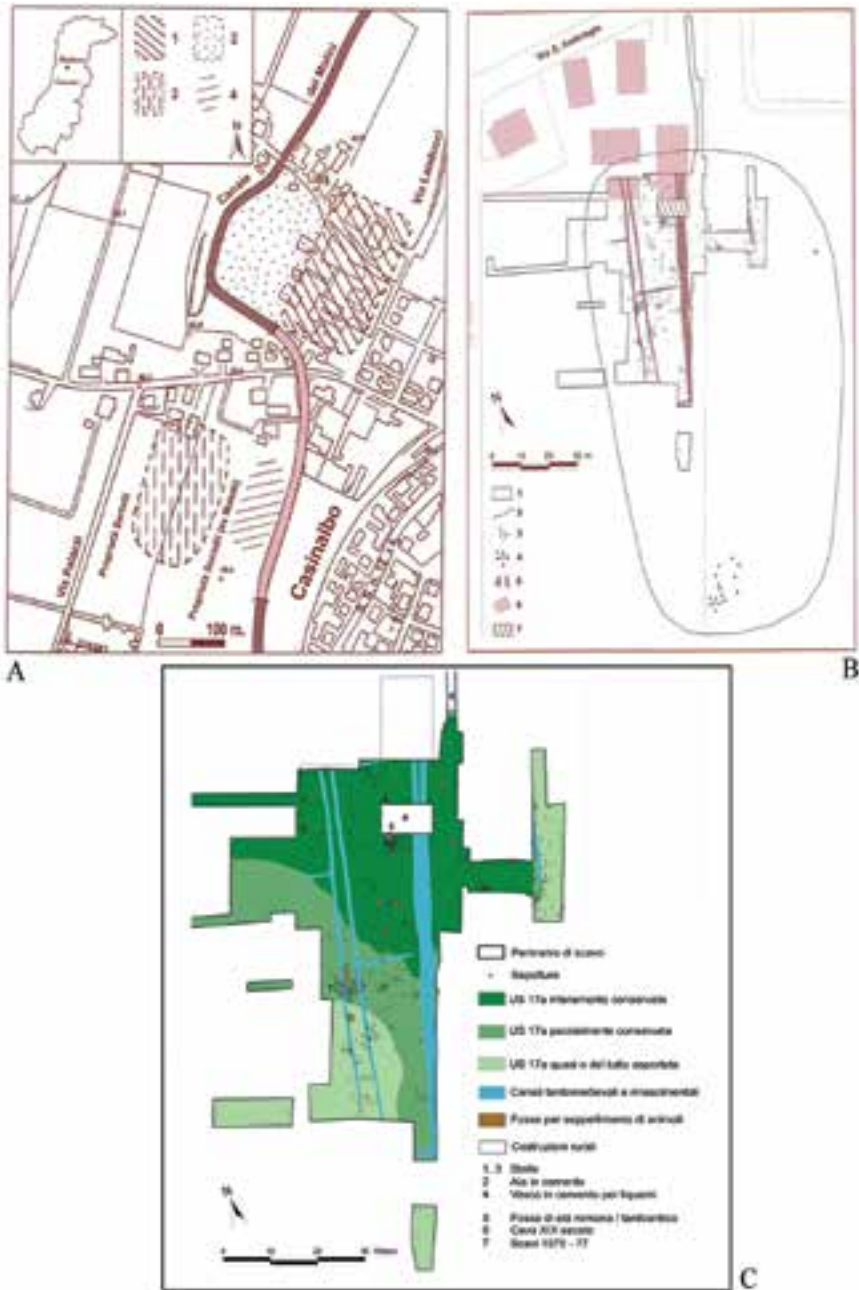
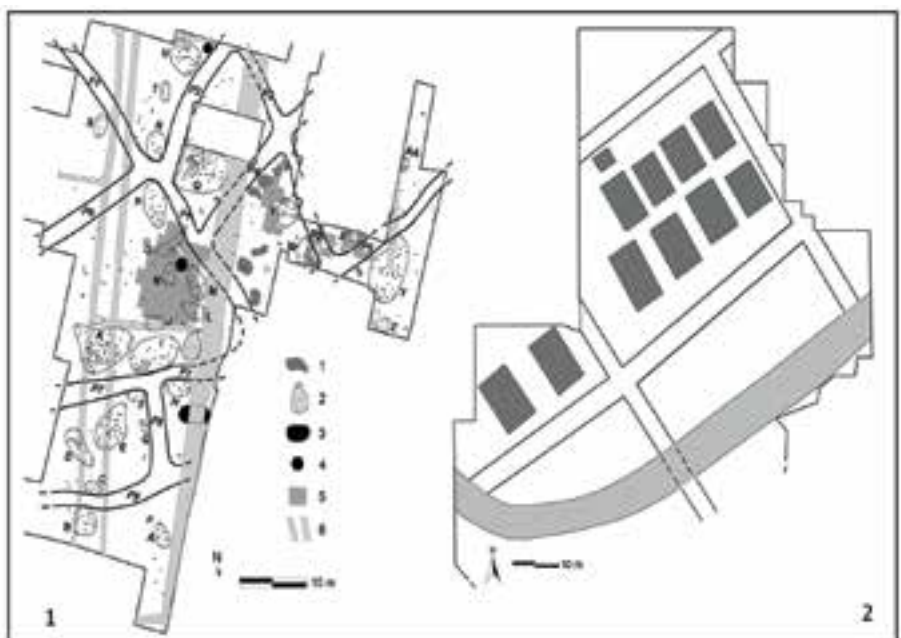
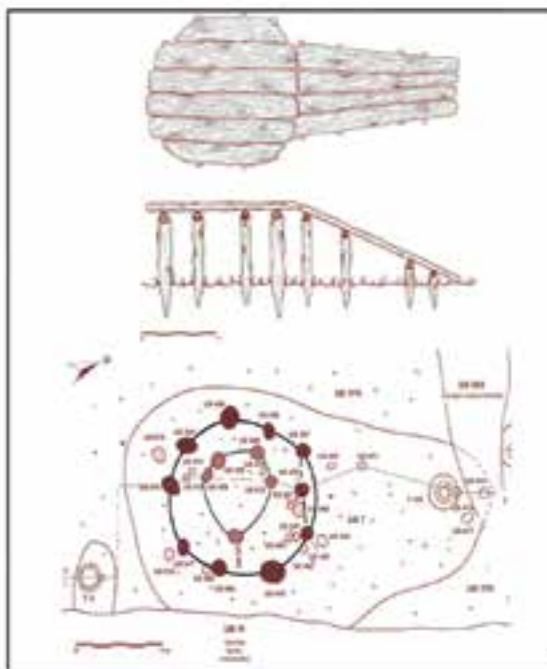


Fig. 1. A. La necropoli di Casalbalbo (Modena) e la vicina Terramara 1. Area abitata accertata; 2. Area possibile espansione abitata; 3. Area occupata dalla necropoli; 4. Area interessata da una cava cavotentesca. B. L'area interessata dalla necropoli di Casalbalbo e l'estensione degli scavi 1994-2009; C. Necropoli di Casalbalbo, area di scavo 1994 -2009: Differenti gradi di conservazione del deposito archeologico (rielaborazioni da CARDARELLI, ZANASI 2014)



A



B

Fig. 2. A1. L'organizzazione interna della necropoli con i raggruppamenti sepolcrali e le stradine ortogonali che la suddividono in diversi isolati; A2. L'organizzazione interna del villaggio grande della terramara di S. Rosa di Poviglio (Reggio Emilia). B. La piattaforma rituale nella necropoli di Casinalbo: disposizione planimetrica delle buche di palo e possibile ricostruzione (rielaborazioni da CARDARELLI 2014)

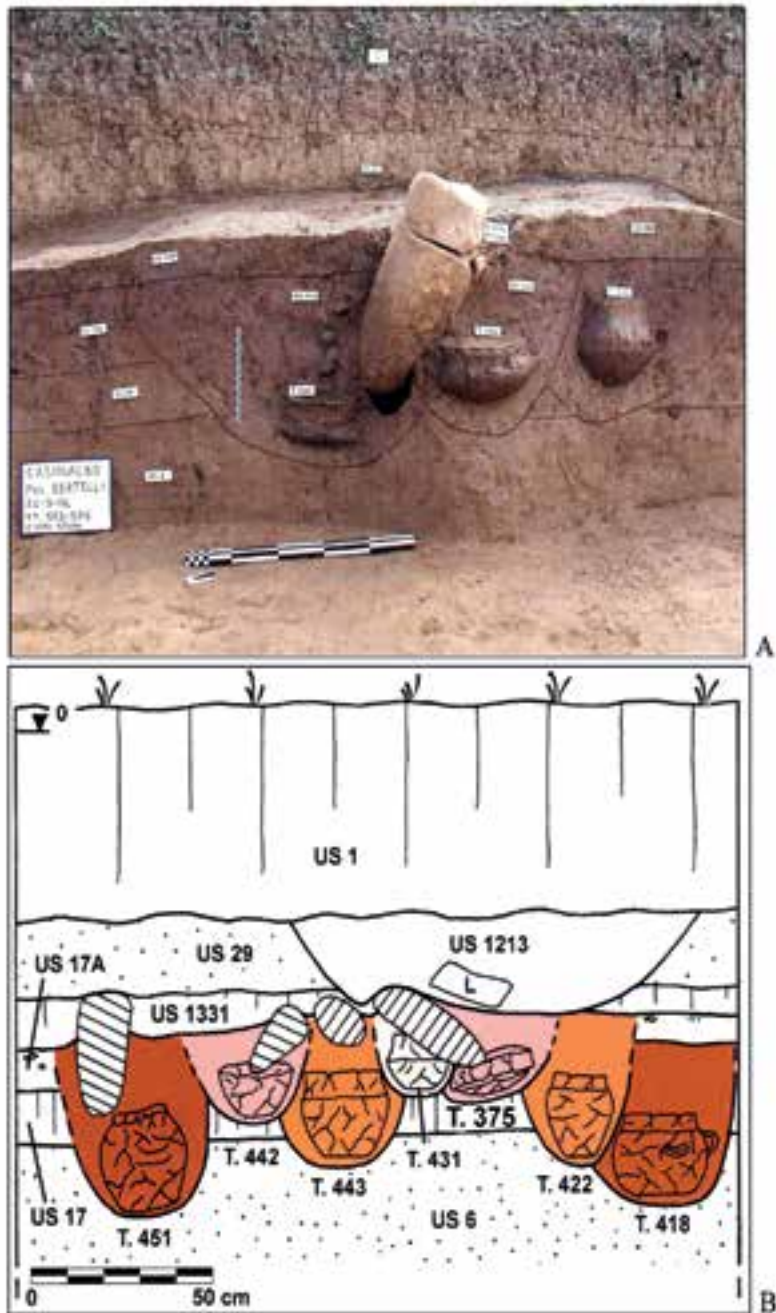


Fig. 3. Necropoli di Casinalbo. A. Segnacolo sepolcrale indicante la disposizione di un gruppo di sepolture a cremazione. B. Differenti livelli di deposizione delle sepolture. Si notino le sovrapposizioni di pozzetti, dai più scuri, pertinenti ai più antichi, ai più chiari relativi ai più recenti (rielaborazioni da CARDARELLI 2014 e CARDARELLI, ZANASI 2014)

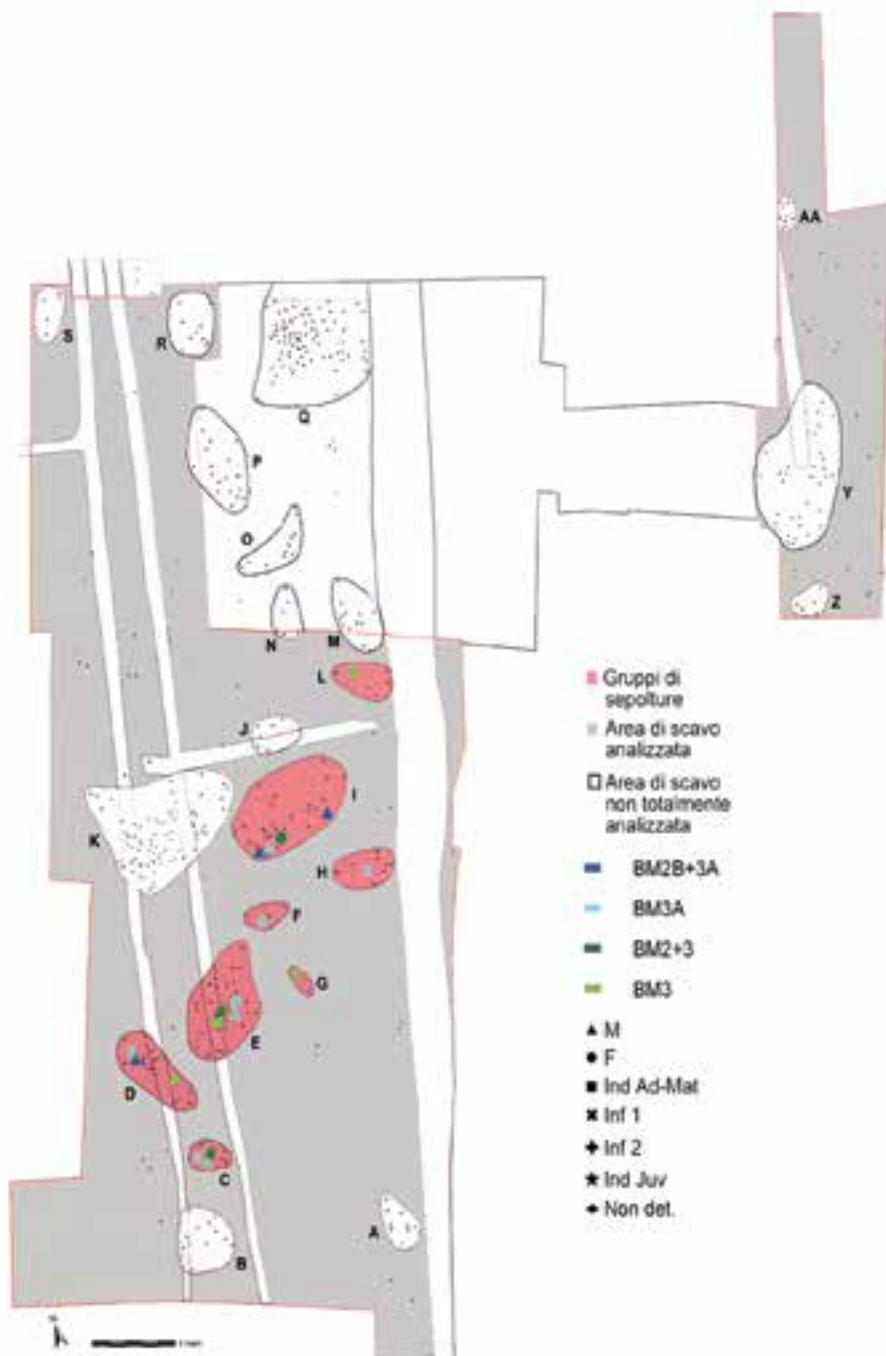


Fig. 4. Necropoli di Casinalbo. Distribuzione delle sepolture nella fase più antica (Bronzo medio 2B – 3A/3) dell’area scavata fra il 1994 e il 2009 (rielaborazioni da CARDARELLI, ZANASI 2014)





Fig. 5. Necropoli di Casinalbo. Distribuzione delle sepolture nella fase intermedia (Bronzo medio 3B/ Bronzo Recente 1) (rielaborazioni da CARDARELLI, ZANASI 2014)



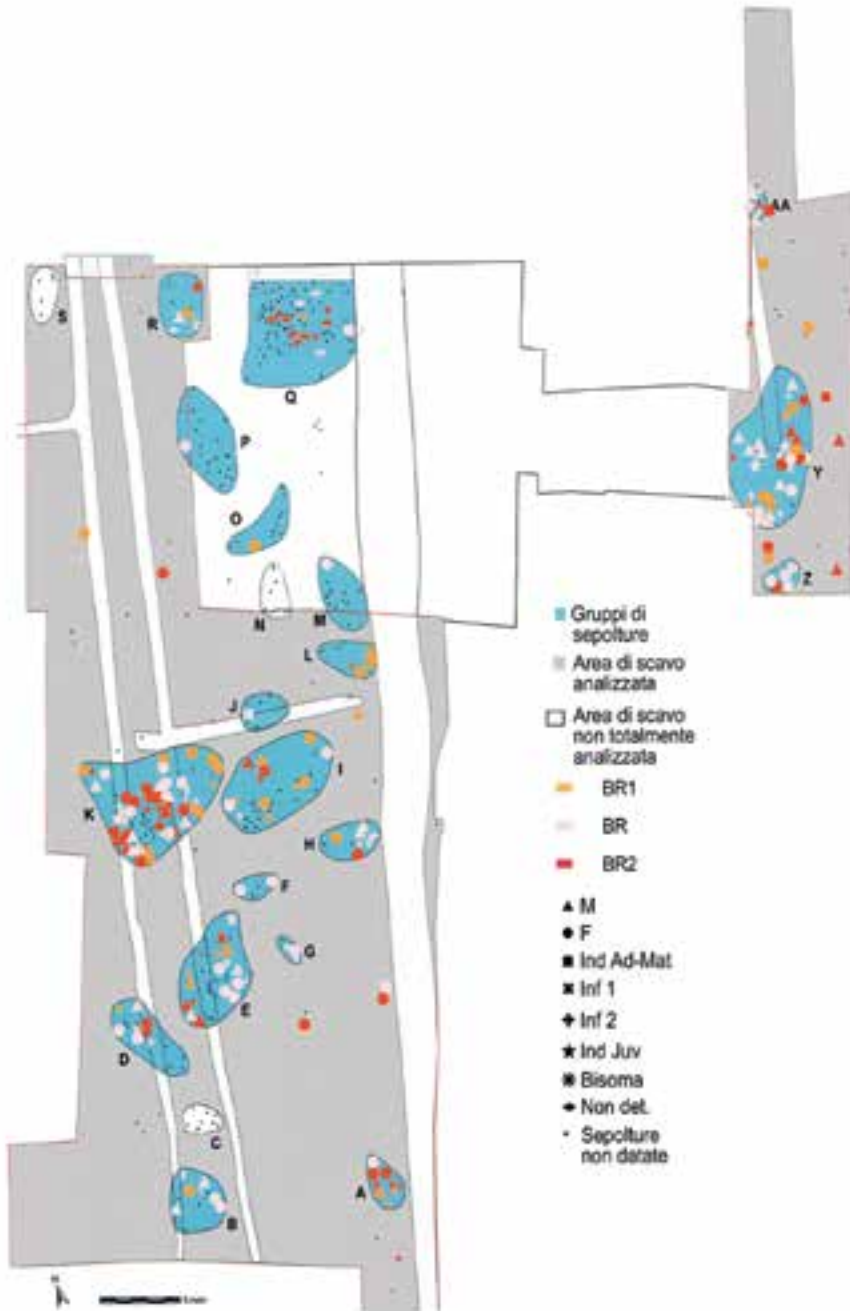
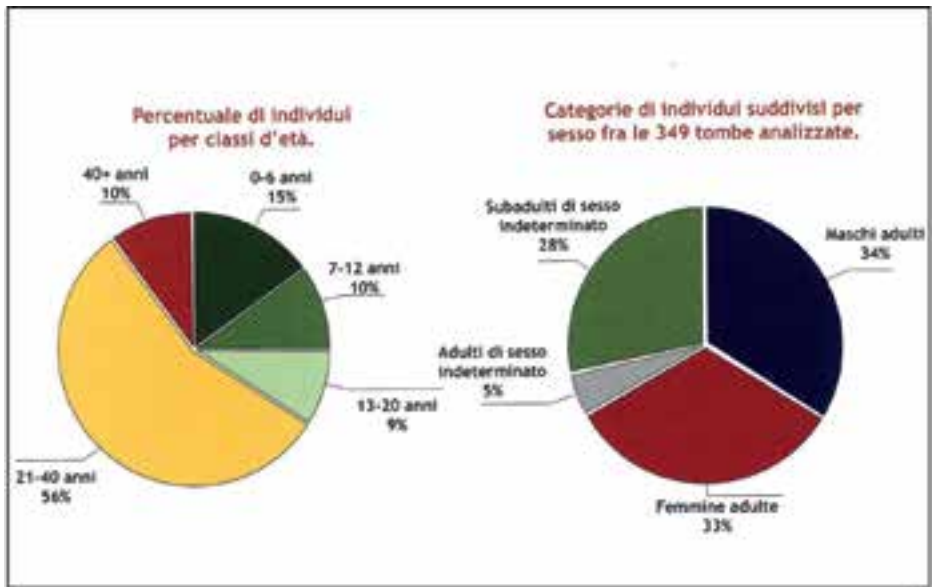
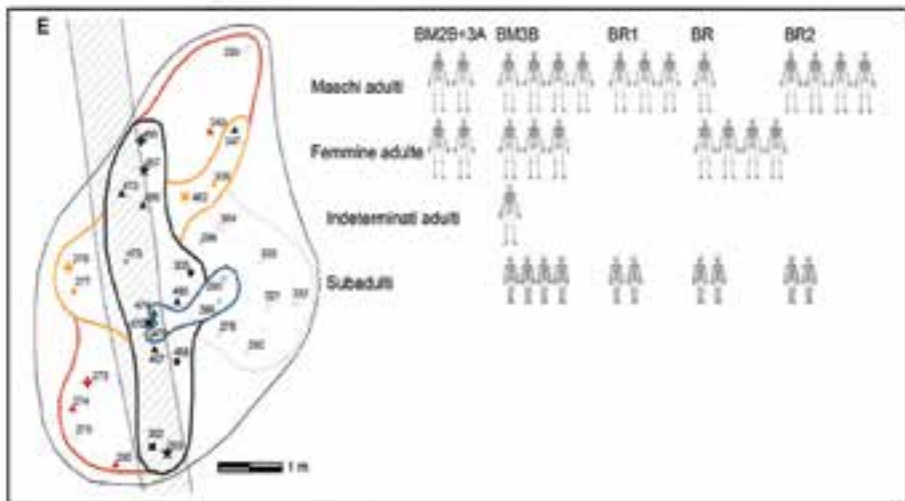


Fig. 6. Necropoli di Casinalbo. Distribuzione delle sepolture nella fase più recente (Bronzo Recente) (rielaborazioni da CARDARELLI, ZANASI 2014)



A



B

Fig. 7. Necropoli di Casinalbo. A. Distribuzioni percentuali per classi di età e di sesso. B. Distribuzione planimetrica suddivisa per cronologie, classi di età e di sesso nel raggruppamento E (al centro, all'interno del perimetro blu, le sepolture pertinenti al Bronzo Medio 3A; all'interno della linea grigia le tombe attribuite al Bronzo Medio 3B; internamente alla linea gialla le sepolture ritenute del Bronzo Recente 1; All'interno della linea rosa le tombe genericamente riferibili al Bronzo Recente, mentre quelle del Bronzo Recente 2 sono delimitate dalla linea rossa). Per le indicazioni riguardanti i simboli cfr. figg. 4, 6 (rielaborazioni da CARDARELLI, ZANASI 2014 e da CAVAZZUTI, SALVADEI 2014)



Fig. 8 A-B. Necropoli di Casinalbo. Raggruppamenti I e K: distribuzione planimetrica suddivisa per cronologie, classi di età e sesso. Per le indicazioni riguardanti i perimetri delimitati da linee di differenti colori e per i simboli cfr didascalie e legende delle figg. 4, 7 (rielaborazioni da CARDARELLI 2014a)

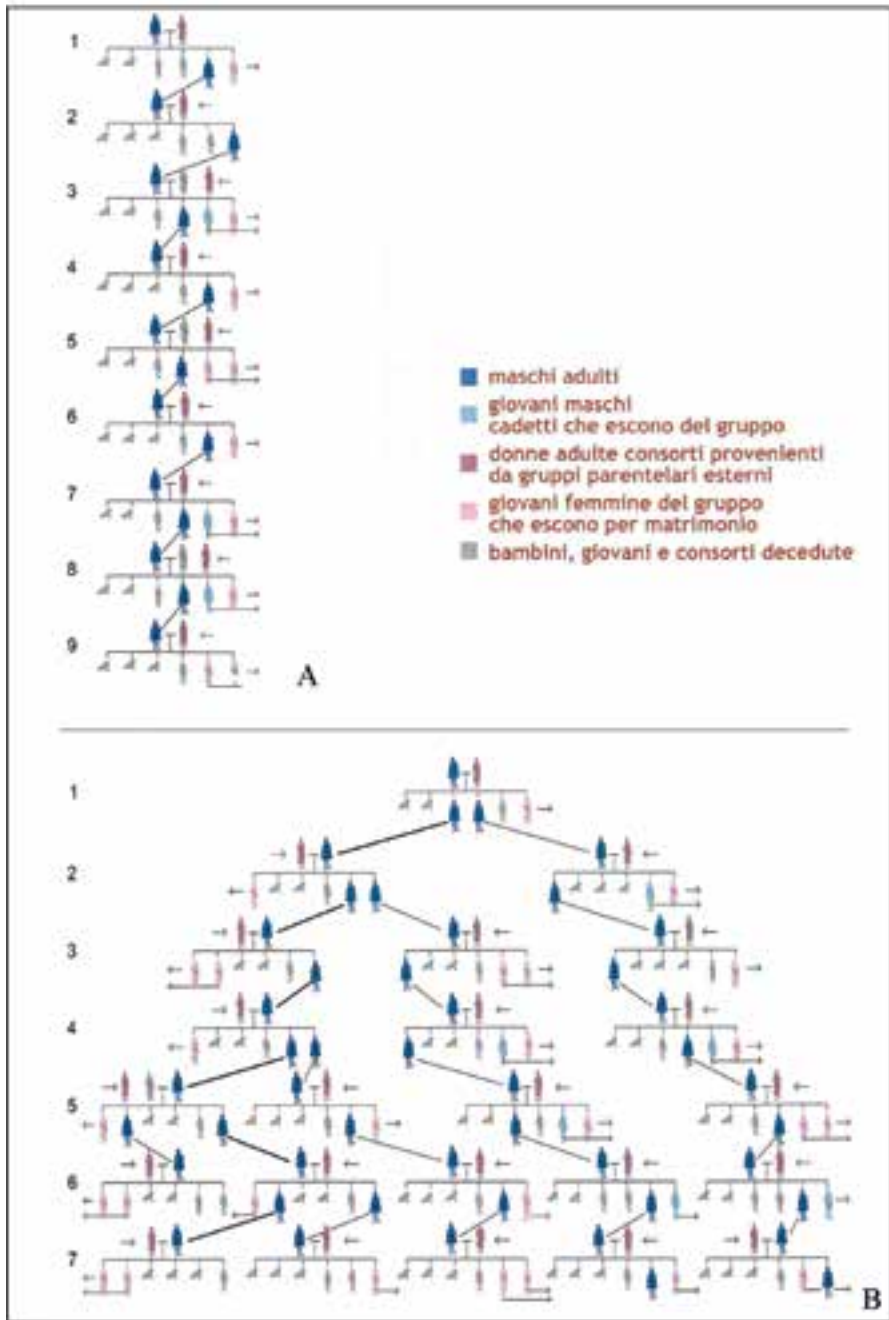


Fig. 9. A. Necropoli di Casinalbo. Ipotesi di attribuzione del gruppo I ad una famiglia mononucleare con una discendenza riferibile a 9 generazioni, con residenza patrilocale. B. Necropoli di Casinalbo. Ipotesi di attribuzione del gruppo K ad una famiglia estesa, generata inizialmente da una sola coppia genitoriale, con una discendenza riferibile a 7 generazioni, con residenza patrilocale (da CARDARELLI, ZANASI 2014)

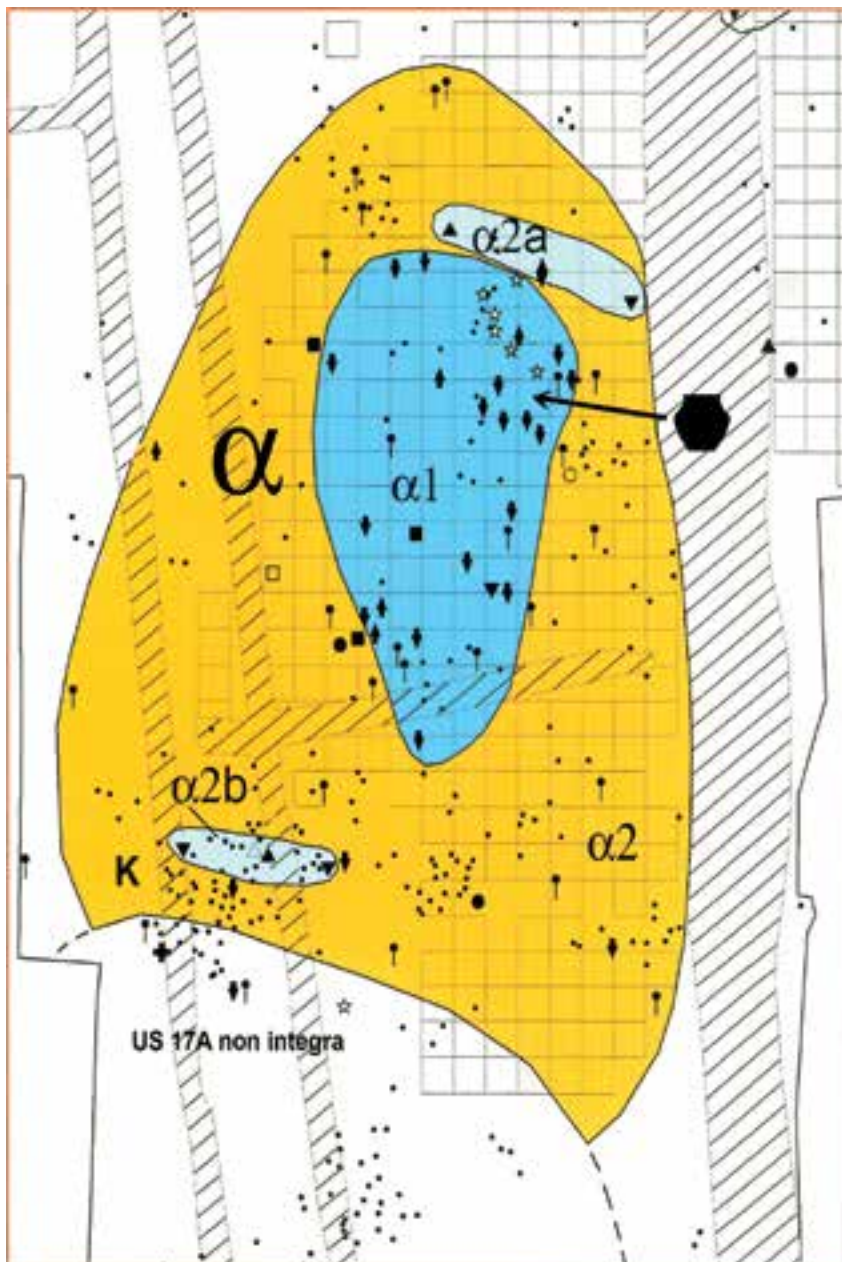


FIG. 10. NECROPOLI DI CASINALBO. L'area cerimoniale  $\alpha$ . In azzurro la zona più prossima al grande dolio (indicato dal relativo simbolo) in cui sono prevalenti i frammenti di spade defunzionalizzate (freccie verso l'alto e verso il basso), ma anche alcuni ornamenti di pregio (stelle) e la maggiore concentrazione di frammenti ceramici; in celeste le zone dove sono stati rinvenuti frammenti pertinenti a pugnali (triangoli con vertice verso l'alto o il basso); in giallo l'area dove sono prevalenti gli ornamenti femminili (rielaborazioni da CARDARELLI, LABATE, PELLACANI 2014; CARDARELLI, ZANASI 2014)





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



### CANTARE LA MORTE. PER UN'ANTROPOLOGIA CHE SPEZZA I CUORI

Se consideriamo l'incontro etnografico da un punto di vista fenomenologico, possiamo dire che il primo impatto con il campo è con certezza sensoriale ed emozionale. Di più, possiamo affermare che l'esperienza del terreno pone in crisi le nostre certezze più intime e ci obbliga a confrontarci con ambienti, situazioni e sensazioni spesso molto differenti, che ci impongono di ripensare le nostre categorie percettive<sup>1</sup>. Tuttavia, come vedremo, per gli stessi presupposti metodologici che hanno definito l'etnografia come pratica di ricerca, le emozioni, così come i sensi, sono state un oggetto di studio piuttosto trascurato dalla comunità antropologica. Presentando le principali discussioni disciplinari sulle emozioni, quest'articolo pretende in primo luogo ripensare i limiti degli approcci classici dell'antropologia basati sulla dicotomia natura/cultura. In secondo luogo, si affronterà la spinosa questione della raccolta etnografica delle emozioni, osservando gesti, sentimenti, linguaggi e pratiche rituali legate alla morte in un contesto a noi distante geograficamente e culturalmente. Considerando le emozioni come campo, metodologia di ricerca e strumento privilegiato di trasmissione della conoscenza, presenterò infine le strategie di ricerca legate al concetto di risonanza proposto dall'antropologa norvegese Unni Wikan, e le mie riflessioni e proposte per un'antropologia capace di commuovere e di creare ponti di comprensione al di là delle evidenti differenze culturali.

#### *Pensare le emozioni: tra biologia e cultura*

Definite come risposte naturali agli stimoli dell'ambiente e pertanto eventi corporei e geneticamente determinati, le emozioni sono state per molto tempo escluse dagli interessi e dalle possibilità di comprensione delle scienze sociali. Questa marginalizzazione delle emozioni nel campo degli studi sociali è legata a molteplici fattori.

In primo luogo, sicuramente può ricondursi a una concezione filosofica che le ha considerate sopravvivenze dell'animale nell'umano<sup>2</sup>, o comunque fenomeni di carattere non cognitivo, universali, innati e quindi non interessanti né accessibili ai metodi dell'analisi culturale.

In secondo luogo, non possiamo dimenticare che l'opposizione mente/corpo, contrapponendo conoscenza oggettiva e sfera privata soggettiva, ha originato una serie di problemi metodologici che hanno escluso le emozioni dal campo delle problematiche delle scienze sociali.

Il mondo delle emozioni appartarrebbe, in quest'ottica, da un lato alla sfera della biologia, che si occupa della struttura genetica dell'uomo, dall'altro alle discipline psicologiche: a esse è stato delegato il compito di studiare "il lato oscuro dell'uomo"<sup>3</sup>. Esistono inoltre difficoltà metodologiche di altra origine, che trovano la loro radice nel tentativo di Durkheim (1895) di definire interessi e metodi della sociologia quale

<sup>1</sup> DAVIES, SPENCER 2010.

<sup>2</sup> DARWIN 1872.

<sup>3</sup> LÉVI-STRAUSS 1962, p. 99.



disciplina capace di differenziarsi dalle scienze naturali e da altre discipline già affermate, come la psicologia. Per fare questo, Durkheim tracciò una netta divisione tra il sociale, oggettivo e determinato da cause esterne, e lo psichico, appartenente alla soggettività, al corpo, legato al vissuto individuale e quindi imprevedibile, ineffabile e irrazionale. Ma la questione è indubbiamente più complessa e, senza addentrarci in discussioni che apparterrebbero più propriamente alla filosofia della scienza, di certo la rappresentazione delle emozioni come “fenomeni notoriamente caotici, bizzarri, vaghi, ambigui e in larga parte inconsci”<sup>4</sup> e come “uno dei cespugli più spinosi della nostra foresta concettuale”<sup>5</sup> ha avuto la sua importanza nello scoraggiare i ricercatori. Le emozioni, in altre parole, rappresentano una zona di sabbie mobili dalle quali l’antropologo è avvisato di stare alla larga: “ciò che sociologicamente è rilevante è ciò che le persone fanno non ciò che sentono”<sup>6</sup>. Questa posizione, che è stata sostenuta da diversi studiosi per quanto spesso da prospettive differenti e in termini diversi<sup>7</sup>, ha avuto indubbiamente serie implicazioni per la ricerca.

Le emozioni, per quanto lentamente e con molte riserve, cominciano a essere considerate come “manufatti o costruzioni culturali”<sup>8</sup> e quindi come oggetto possibile di ricerca antropologica solo negli anni ottanta. La prospettiva costruttivista - della quale il testo *The Social Construction of Emotions*<sup>9</sup> costituisce il manifesto - difende che l’emozione è un fenomeno sociale che deriva dall’interpretazione e dalla valutazione di uno stimolo, ossia da un processo di attribuzione di senso e valore. Le emozioni sono quindi considerate come modelli di esperienza acquisiti, costituiti da prescrizioni e apprendimenti sociali, storicamente situati e strutturati sulla base del sistema di credenze, dell’ordine morale, delle norme sociali e del linguaggio, propri di una particolare comunità e variabili come qualsiasi altro fenomeno culturale. Per un verso quindi non ha senso parlare di emozioni innate e universali, identiche attraverso le culture e attraverso il tempo; per l’altro non è possibile comprendere le emozioni rivolgendo lo sguardo esclusivamente all’organismo fisico o al singolo individuo decontestualizzato. È quindi possibile spiegare le emozioni come fenomeni sociali senza alcun bisogno di riferirsi ad aspetti biologici di ordine genetico.

Il corpo viene pertanto completamente messo da parte, l’ipotesi di un’ipotetica realtà emozionale psicofisica innata e preculturale viene smontata e l’analisi si concentra sul dominio pubblico del discorso. Se “le emozioni non sono sensazioni ma essenzialmente interpretazioni”<sup>10</sup>, se “non sono assolutamente entità psicobiologiche interne”<sup>11</sup> e nemmeno “essenze che devono essere raggiunte sotto la pelle o

---

<sup>4</sup> COHEN 1974, p. x

<sup>5</sup> LUTZ 1988, p. 9.

<sup>6</sup> EPSTEIN 1992, p. 2.

<sup>7</sup> NADEL 1951; GLUCKMAN 1964; DEVEREUX 1961, 1978.

<sup>8</sup> GEERTZ 1987, p. 132.

<sup>9</sup> HARRÉ 1986.

<sup>10</sup> SOLOMON 1984, p. 248.

<sup>11</sup> ABU-LUGHOD, LUTZ 1990, p. 10.

dentro la testa”<sup>12</sup>, ma piuttosto “costruzioni socioculturali”, “pratiche discorsive”, “performance sociali”, “entità che appartengono alla vita sociale e non al corpo”<sup>13</sup>, diventa irrilevante sapere cosa le altre persone sentono. Parlare di emozioni significa discutere questioni che hanno a che fare con il potere, la politica, la parentela, la classe sociale, le differenze di genere, i concetti di normalità e devianza. Il famoso saggio sui discorsi emozionali di Lila Abu-Lughod e Catherine Lutz (1990) costituisce una presentazione programmatica di quest’approccio. Il discorso, secondo la prospettiva delle due autrici, non si riferisce semplicemente a una forma linguistica, ma è impiegato per indicare tutte le modalità attraverso le quali viene costituita una conoscenza, includendo in questa definizione le pratiche sociali, le forme specifiche di soggettività e le relazioni di potere che ineriscono a tali conoscenze, tanto quanto le loro reciproche connessioni.

L’obiettivo è quindi analizzare i discorsi locali sulle emozioni come pratiche o regole di azione che partecipano di uno specifico sistema di senso e valore, del quale al contempo confermano la legittimità, diventando una componente attiva del sistema che contribuiscono a foggare. I significati pertanto sorgono non dal linguaggio quanto da pratiche istituzionalizzate, in ultima analisi da relazioni di potere: conoscenza, controllo, istituzioni, pratiche e discorsi sono tutti elementi interrelati. La dimensione del discorso non è perciò né una struttura, né un sistema, ma una *pratica* nella quale vengono a formarsi sia gli ‘oggetti’ di cui esso parla, sia i ‘soggetti’ che in esso parlano. Il discorso inoltre detta le condizioni di quel che si può dire, scrivere, percepire, come pure dei modi nei quali lo si può fare. I discorsi sulle emozioni in questo senso sono molto più che modalità di pensiero e di produzione del significato: essi costruiscono la ‘natura’ del corpo, i pensieri consci e inconsci e la vita emotiva degli individui. Secondo Lila Abu-Lughod e Catherine Lutz (1990), l’analisi del discorso ci consente di mostrare dunque come anche gli aspetti che possiamo sentire come più intimi e naturali riflettono in realtà dinamiche di potere, illuminandoci sulla relatività e la natura socioculturale del nostro sapere più indubitabile. Le principali strategie di ricerca che definiscono la prospettiva costruttivista possono essere sintetizzate a quattro: relativizzare, contestualizzare, storicizzare e analizzare il discorso locale sulle emozioni. Le prime due strategie consistono in fondo nel fare ciò che gli antropologi in una certa misura hanno sempre fatto: mettere in discussione la certezza e la validità universale dei modi in cui pensiamo e parliamo di emozioni, verificando se è così anche altrove, ed esplorare, attraverso un’attenta osservazione partecipante, il contesto sociale nel quale le emozioni sono costruite.

La terza strategia consiste nell’analisi delle emozioni da un punto di vista storico, ossia osservando il passato per ricostruire la genealogia delle categorie emozionali e verificare la variabilità dei comportamenti attraverso il tempo.

La quarta strategia consiste nell’analisi del discorso, termine che non si riferisce qui semplicemente a una forma linguistica, ma che viene impiegato per indicare tutte le modalità attraverso le quali viene costituita una conoscenza, includendo in questa

<sup>12</sup> LUTZ 1988, p. 7.

<sup>13</sup> ABU-LUGHOD E LUTZ 1990, p. 2.

definizione le pratiche sociali, le forme specifiche di soggettività e le relazioni di potere che ineriscono a tali conoscenze, tanto quanto le loro reciproche connessioni. Il processo di analisi dei discorsi non comporta quindi una traduzione linguistica ossia un'approssimazione o corrispondenza di significato tra le parole di una lingua e quelle di un'altra, quanto piuttosto la comprensione di momenti complessi in cui azioni, relazioni sociali, norme, giudizi e concezioni morali vengono strategicamente messi in gioco.

Se l'analisi del discorso oltrepassa ampiamente la dimensione linguistica, tuttavia la comprensione della lingua costituisce il primo e fondamentale passo per la raccolta etnografica delle emozioni. In particolare, la compilazione della terminologia emozionale, l'analisi dei vocaboli dal punto di vista etimologico e dell'uso concreto, prestando pertanto attenzione al tono della voce, alle strategie, ai contenuti, alle dinamiche e alle finalità dell'interazione verbale, costituiscono strategie utili per avvicinarci alla comprensione di mondi emozionali altri.

Ovviamente la grande sfida qui è riuscire a proporre una traduzione capace di non appiattire le differenze usando una tassonomia etnocentrica, incapace di dare conto delle sfumature emiche di significato. Lo stesso concetto di emozione, osserva la linguista Anna Wierzbicka, non costituisce una categoria semantica universale, ma piuttosto un concetto emico: l'impiego acritico del concetto comporterebbe la reificazione di fenomeni inerentemente fluidi e indefiniti che potrebbero essere concettualizzati e categorizzati nelle più svariate maniere<sup>14</sup>. Anna Wierzbicka suggerisce una metodologia che consiste nell'individuazione di primitivi semantici, ossia di concetti elementari universali che hanno equivalenti semantici in tutte le lingue del mondo e che costituiscono una metalingua, utile come quadro di riferimento analitico indipendente da connotazioni culturali per la traduzione e la comparazione del significato di concetti diversi (1972, 1990, 1992a, 1992b, 1994a, 1996, 1999). I primitivi semantici che Wierzbicka identifica includono sostantivi, determinativi, verbi di esperienza, azione, processo, esistenza, possesso, qualificativi di valutazione e descrizione, concetti temporali, elementi connettivi relazionali e logici. Per esempio, per definire concetti di emozione in modo realmente esplicativo, dobbiamo incontrare termini elementari, come "volere", "dire", "sapere", "buono", "cattivo", "vita" e "morte", che siano intuitivamente comprensibili e che non siano esse stesse parole legate a emozioni o a stati emotivi<sup>15</sup>.

Usando queste strategie metodologiche siamo quindi in grado di condurre un'indagine accurata sulle concettualizzazioni locali, sui termini usati per parlare di quello che noi concettualizzeremmo come comportamento emozionale, sul comportamento linguistico come strumento creativo, attraverso la "pragmatica", dei contesti di relazione sociale. Se i discorsi sulle emozioni, nell'accezione più ampia di Abu-Lughod e Lutz (1990), le parole e le dinamiche complesse della comunicazione costituiscono un deposito fondamentale di significati, valori e norme, tuttavia non possiamo dimenticare o negare l'aspetto carnale, corporeo e

<sup>14</sup> WIERZBICKA 1994b, p. 21.

<sup>15</sup> WIERZBICKA 1972, 1992b, 1996.

incorporato, del vissuto emozionale. Se la storia è scritta dalla mente che impugna la penna, direbbe lo storico americano Morris Berman, come sarebbe raccontata la stessa storia se fosse fatta ed esperita con il corpo del ricercatore, attraverso un'immersione viscerale ed esperienziale<sup>16</sup>?

*Sentire le emozioni: la dimensione carnale e l'immersione partecipante*

Diversi autori criticarono la prospettiva discorsiva, giudicandola troppo distante dall'esperienza vissuta dell'etnografo e delle persone con le quali questo lavora sul campo, al punto da perdere completamente di vista la dimensione soggettiva e sensuale della corporeità: "nell'antropologia delle emozioni", afferma Arnold Epstein, "si parla molto di cuore, ma è un cuore nel quale pare non fluire il sangue"<sup>17</sup>. La stessa Catherine Lutz, influenzata dall'antropologia fenomenologica di quegli anni<sup>18</sup>, ripensa le sue posizioni al punto da affermare pochi anni dopo che mai fu sua intenzione negare la dimensione corporea e incorporata delle emozioni o occultarne gli aspetti biologici<sup>19</sup>. Sono anche gli anni nei quali la nozione di "incorporazione" (*embodiment*) proposta da Thomas Csordas<sup>20</sup> per indicare l'intersezione del biologico e del sociale nell'ambito dell'esperienza vissuta, s'impone come possibile nuovo paradigma per l'antropologia. Nonostante il fiorire di nozioni analoghe destinate a oltrepassare le dicotomie natura/cultura, corpo/mente, biologico/sociale, quali per esempio la concetto di "*mindful body*" di Margaret Lock e Nancy Scheper-Hughes (1987) o di "*body/mind manifold*" di Geoffrey Samuel (1990), tuttavia nell'antropologia gli aspetti biologici delle emozioni continuano a essere ampiamente ignorati o trascurati. Dobbiamo aspettare anni ben più recenti per incontrare i primi studi che mettono seriamente in dialogo antropologia e neurobiologia, avvalendosi dei progressi della medicina nucleare e di metodiche diagnostiche quali la risonanza magnetica neurologica, la tomografia assiale computerizzata e scintigrafia segmentaria cerebrale, offrendo così una comprensione più complessa ed esaustiva della costruzione sociale delle emozioni<sup>21</sup>.

Se il dialogo interdisciplinare tra scienze sociali e neuroscienze ci illumina sulla natura culturale non solo del nostro comportamento emozionale, ma anche dei meccanismi neuronali più profondi e addirittura dell'architettura del nostro cervello emotivo, come ho evidenziato a fondo in altri lavori<sup>22</sup>, l'approccio fenomenologico ci invita a indagare l'esperienza vissuta e incorporata delle emozioni altrui, immergendosi nella pratica del campo e usando il proprio il corpo come strumento privilegiato di

<sup>16</sup> BERMAN 1989, p. 110.

<sup>17</sup> EPSTEIN 1992, p. 280.

<sup>18</sup> JACKSON 1983, 1989, 1998; STOLLER 1989a e 1989b; HOLLAN 1988, 1992, 1997; LYON 1995; INGOLD 2000.

<sup>19</sup> LUTZ, WHITE 1986, p. 6.

<sup>20</sup> CSORDAS 1990, 1994.

<sup>21</sup> ARMSTRONG 1999; DAVIDSON 2001, 2004; CROMBY 2004; BLAKEMORE, CHOUDHURY 2006; ROSE 2005; RILLING 2008; SELIGMAN, BROWN 2010; CAMPBELLE GARCIA 2009; SCHORE 2000; SABLE 2008; CHIAO 2009; ROTTGEROSSLER, MARKOWITSCH 2009.

<sup>22</sup> PUSSETTI 2009; 2015b.

ricerca<sup>23</sup>. Questo punto è importante in quanto questiona le metodologie di ricerca: sarà sufficiente dunque raccogliere e analizzare emozioni, o dobbiamo piuttosto comprendere attraverso i nostri sensi e le nostre sensazioni, lasciando che il campo ci trasformi in modo intimo e viscerale? Se solo l'“esperienza di sentire”, il primato della pratica può permetterci di cogliere la forza delle emozioni, dovrà allora “l'osservazione partecipante” di Malinowski diventare “immersione partecipante” (Fig. 1)?

Le emozioni sono indubbiamente da sentire oltre che da sapere. Gran parte di quanto si comprende delle emozioni dei nostri interlocutori sul campo deriva dunque da un lento processo di “*embodied learning*”, o di “*sensual understanding*” come direbbe Paul Stoller (1989a, 1989b), o ancora di “risocializzazione emozionale”: una socializzazione evidentemente più critica e problematica di quella primaria in quanto, a differenza di un bambino, l'antropologo possiede già disposizioni e paradigmi comportamentali di riferimento. Comunque, sul campo s'impara e si cambia, osservando, riosservando e ripetendo: sbagliando e essendo corretti, o ottenendo il consenso da parte di coloro che si imita, che quello che si fa va bene, o quasi<sup>24</sup>. Leonardo Piasere definisce questa tecnica mimetica ed empatica “metodo perduto”, introducendo il concetto di “perduzione”, che rimanda a “una conoscenza acquisita per interazione, per iterazione, per approssimazione (...) per risonanza impregnante quando si attua intenzionalmente e coscientemente una curvatura dell'esperienza”<sup>25</sup>. Con le parole di Piasere, “l'etnografo, quasi come una spugna, s'impregna di esperienze altrui, di schemi altrui, di emozioni altrui”<sup>26</sup>. L'*imbombegamento* termine veneto che rimanda alla metafora dell'etnografo spugna di cui Piasere ci parla è simile al concetto di “*imprégnation*” di Jean-Pierre Olivier de Sardan (1995), al “vivere con” di Michael Jackson (1989), al “saper fare” di Paul Stoller (1989b), all'empatia analogica o riflessiva di John Leavitt (1998, p. 97), alla *incarnazione di habitus* di James Clifford ([1997] 1999, p. 93), alla empatia “etnografica” che favorisce una de-esotizzazione dell'altro, di cui ci parla Renato Rosaldo (1989), o alla nozione di “risonanza” dell'antropologa norvegese Unni Wikan, una capacità di andare oltre le parole e di usare le proprie emozioni per costruire ponti di comprensione reciproca (1992).

Il concetto di risonanza, che Wikan deriva dal termine balinese *keneh* – che letteralmente significa “il cuore”, ma che indica anche l'impiego simultaneo di “pensiero-sentimento” per comprendere al di là delle parole e della distanza culturale – propone l'emozione come forma di conoscenza<sup>27</sup>, di riconoscimento politico della comune umanità in favore della de-esoticizzazione dell'Altro<sup>28</sup>, e di trasmissione dell'intensità dell'esperienza dell'incontro etnografico<sup>29</sup>. Con le sue

<sup>23</sup> ROBBERN 2007; PINK 2005, 2009.

<sup>24</sup> PIASERE 2002, p. 165.

<sup>25</sup> PIASERE 2002, p. 164.

<sup>26</sup> PIASERE 2002, pp. 160-161.

<sup>27</sup> LORIMER 2010.

<sup>28</sup> WIKAN 2012.

<sup>29</sup> SMITH, KLEINMAN 2010.

parole, la risonanza è “l’orientamento cruciale che ci permette di andare al di là delle parole per afferrare, o comunicare, la forza motivazionale degli individui, i significati che non risiedono né in parole, né in fatti, né in testi, ma che vengono evocati nell’incontro di un soggetto che sta facendo esperienza di un’altra persona o di un testo”<sup>30</sup>: “la risonanza assomiglia ad attitudini che noi potremmo definire simpatia, empatia o *Verstehen*”<sup>31</sup>. Una comprensione che non si nutre dell’illusione ingenua dell’identificazione o condivisione di un’identica esperienza, ma che si basa sulla volontà reciproca di comunicare e di imparare a sentire, cercando in noi stessi un ponte verso gli altri, persone “come me e te”<sup>32</sup>, poiché “dove le culture separano, la risonanza getta ponti”<sup>33</sup>. Non si tratta dunque di un’empatia etnocentrica, egocentrica, aproblematica, o ingenua<sup>34</sup>, né di “diventare come” l’altro, e qui vorrei soffermarmi su un punto fondamentale in materia di comprensione: l’errore.

Se l’imitazione e l’empatia creano prossimità, l’errore esplicita ed esalta la diversità, rivelandosi preziosa risorsa conoscitiva in una continua tensione o rimando tra il sé e l’altro, permettendo cioè di vedere ciò che sfugge alla consapevolezza di chi è completamente immerso. Se è pur vero che gli aneddoti in cui l’antropologo sul campo sbaglia, genera imbarazzo o ilarità sono relegati alle conversazioni a cena con gli amici e raramente entrano nelle monografie, è altrettanto vero che è esattamente l’errore, la frattura tra gli schemi cognitivo-esperienziali o saperi dell’etnografo in quanto membro della propria società e gli schemi che egli acquisisce sul campo, che apre uno spiraglio di comprensione e consente di osservare, decostruire, esaminare emozioni e comportamenti, evitando le trappole della naturalizzazione. Pertanto quello che di Piasere vorrei riprendere qui è il punto in cui lui scrive che: “s’impara facendo allo stesso modo, o quasi. S’impara ottenendo il consenso, che quello che si fa va bene, o quasi”<sup>35</sup>. La chiave risiede esattamente il quel prezioso “quasi”, nell’imperfezione, e nella correzione costante dell’errore.

### *Il suono del pianto e le parole della morte*

La comprensione delle emozioni altrui deriva simultaneamente da un gioco continuo di richiami, identificazioni, distanze e da costanti momenti di disagio ed errore. I Bijagó della Guinea Bissau, che mi hanno accolto e accompagnata nell’avventura della mia ricerca sul campo sulle emozioni (*Fig. 2*), approssimano questo complesso processo relazionale all’idea di “contagio”, per la forma impercettibile in cui il virus penetra i confini corporei, s’insinua e si annida, ma al contempo destabilizza, altera e disequilibra l’ordine fisico e sociale. Per pensare a come si raccolgono emozioni, ho deciso di riprendere alcuni frammenti del mio diario di campo e di ripensare

<sup>30</sup> WIKAN 1992, pp. 463.

<sup>31</sup> WIKAN, 1992, pp. 455.

<sup>32</sup> WIKAN 2012, p. 7.

<sup>33</sup> WIKAN 1992, p. 476.

<sup>34</sup> PUSSETTI 2005a, 2005b.

<sup>35</sup> PIASERE 2002, p. 165.

al momento della morte, analizzando le pratiche di trattamento del cadavere e le strategie di metabolizzazione sociale del lutto. A causa dell'alta mortalità che interessa la popolazione della Guinea Bissau e in particolare dell'arcipelago dei Bijagó, le persone si ritrovano nel corso della loro vita a dover affrontare ripetute perdite: i rituali funebri costituiscono pertanto una delle occasioni di riunione più frequenti (*Fig. 3*). Potremmo pensare quindi ai rituali destinati alla gestione della morte e dei pericoli insiti nella presenza del cadavere come ad ambiti privilegiati di osservazione del comportamento delle emozioni. Dobbiamo considerare tuttavia le diverse problematiche che quest'ambito di ricerca presenta. Innanzitutto, la morte colpisce persone con le quali l'antropologo ha possibilmente instaurato rapporti di amicizia e collaborazione: se il ricercatore è un osservatore, come abbiamo detto, non solo partecipante ma immerso e vulnerabile, il lutto comporta anche la gestione dei suoi stessi sentimenti e l'apprendimento delle regole di espressione pubblica del cordoglio. In secondo luogo, a lato del pur prevedibile errore, della "gaffe" che identifica l'antropologo come l'estraneo al gruppo che ancora non ne conosce e domina i codici, troviamo la sfida di immaginari e rappresentazioni che, a seconda dei casi, possono essere piuttosto distanti e in prima istanza incomprensibili. Parlavamo sul campo del dolore di fronte a una morte e i miei interlocutori mi raccontavano di elastici strappati e corpi energetici perduti, di comportamenti rancidi o troppo salati, di donne che camminano come uccelli, di bambini che piangono come animali, del terrore di essere annodati dalle proprie lacrime. Invariabilmente mi trovavo inserita in trame e paesaggi emozionali di cui non capivo il disegno e nei quali mi perdevo. Le donne che trattano la morte, che ne gestiscono i corpi e gli spazi, cantavano di miseria e crudeltà in un lamento alto e stridente in un'unica voce, saltando incerte come uccelli incapaci ormai di volare (*Fig. 4*). Gli uomini che sanno vedere gli spiriti dei morti mi conducevano con le loro parole nel tempo rarefatto dei sogni e delle visioni, dove io ostinata cercavo di rintracciare i sentieri della logica, non sapendo arrendermi semplicemente a quelle incredibili correnti d'immagini. Altre volte alle mie domande strabuzzavano gli occhi e si chiudevano in un silenzio fermo, allontanando l'aria con le mani come a discostare fumo o cattivi odori per poi sussurrarmi all'orecchio che della morte si deve tacere.

La prima cosa che apparentemente i Bijagó fanno di fronte alla morte è infatti ignorarla e parlarne il meno possibile. L'atmosfera del funerale è festosa, il cadavere partecipa del convivio, siede tra gli altri, il corpo bloccato da una complessa legatura che gli consente addirittura di danzare, gli si versa vino di palma tra le labbra e gli si offre il riso (*Fig. 5*). L'idea è creare un'illusione di vita, cancellando le tracce della morte il più a lungo possibile. Se della morte non si chiede e nel funerale qualsiasi manifestazione di dolore, condoglianza o cordoglio va evitata, allo stesso modo vanno occultati i processi che potrebbero svelare l'ineluttabilità della morte. Il primo e più importante intervento sul cadavere consiste nell'eliminare l'odore contagioso e contaminante della decomposizione, attraverso abluzioni e fumigazioni con piante aromatiche, oli, radici ed essenze. L'odore della morte è infatti legato

a emozioni e comportamenti negativi, che costituiscono agli occhi dei locali un totale sovvertimento della moralità e che pertanto sono considerati disgustosi. Il luogo del lutto in sé è un luogo pericoloso e contaminante: la profumazione del corpo e di tutta l'area circostante è una pratica fondamentale per salvaguardare i singoli individui e l'intera collettività dai rischi della disgregazione e del contagio di emozioni negative, e dalle minacce insite nella presenza del cadavere, estrinsecate dal cattivo odore che emana, associato all'odore marcio della stregoneria. Tutte le emozioni hanno un odore specifico. Il carattere aereo e difficilmente circoscrivibile degli odori in generale, ne fanno un supporto sensibile ideale per l'idea di contagio. Qui coinvolta c'è una nozione dell'odore come di una sostanza che appartiene e allo stesso tempo comunica l'identità intrinseca della sua fonte d'origine. Così per i Bijagó i miasmi della decomposizione rivelano immediatamente la corruzione morale: l'odore sarà tanto più asfissiante quanto più empia l'azione commessa. Per questo, mai si lascia che l'odore della fermentazione o della decomposizione (*owín*, letteralmente “la puzza”, utilizzato anche per indicare il tanfo del pesce, l'odore acre della carne bruciata, dell'olio di palma rancido, degli escrementi e del sangue mestruale)<sup>36</sup> invada lo spazio del villaggio.

Le mie manifestazioni di dolore, le mie lacrime, erano considerate “*owán*”, maleodoranti, come il flusso mestruale e le esalazioni legate al parto: sostanze maleodoranti secondo i miei informatori, in quanto umide e molli certamente pericolose e contaminanti, ma al contempo potenti, legate all'origine, al termine e al perpetuarsi della vita. Significativamente, lo stesso Nindo *Orebok Okotò*, il grande spirito simbolo della comunità – raffigurato nell'isola di Bubaque da una scultura in legno antropomorfa – racchiude nel ventre un composto di sangue, uova putride, peli e vegetali in fermentazione, che rappresenta l'energia che sostiene il movimento degli spiriti tra l'al di là e il mondo dei vivi, garantendo il legame tra gli antenati e le generazioni future. In tutte le altre isole dell'arcipelago, l'*Orebok Okotò* è addirittura rappresentato solo da un aggregato informe e maleodorante, racchiuso in una zucca o in una pentola di alluminio, destinato a corrompersi e a essere rinnovato periodicamente. Anche l'amalgama divino emana un odore che i locali percepiscono come *owán*: in questo caso le esalazioni non sono però segno di una putrefazione che aggredisce e distrugge, quanto piuttosto di una fermentazione creativa, un processo vitale di generazione della vita dalla morte. L'odore della putrefazione è l'odore di dio, qualcosa di atroce e al contempo essenziale della creazione, alla rinascita. *Owán* è forse un odore particolarmente inquietante – potremmo azzardare – proprio perché costringe le persone a confrontarsi con la profonda ambiguità dell'esistenza: il legame indissolubile tra la vita e la morte, la generazione e la corruzione, l'ordine e il disordine, la purezza e la contaminazione.

<sup>36</sup> Altro termine legato all'odore della putrefazione è *n'obén* - che indica l'odore degli escrementi, del sangue mestruale e della putrefazione, ma che significa anche contaminare, infettare, pervertire. Il termine *n'obén* appartiene alla famiglia semantica *-bén*, alla quale appartengono termini come: *n'obéné*, che significa essere malvagio o fare azioni spregevoli; *n'obéne*, corrompere, logorare, distruggere, deteriorare; *n'obeney*, ingannare, tradire, mentire; *obané* che indica la peggiore stregoneria, quella prossima, che viene da dentro alla famiglia.



I profumi dolci, come il sandalo, servono invece a lenire il dolore legato al lutto, a “far dimenticare la miseria umana” e a evitare la diffusione e il contagio della pena, e siccome le emozioni hanno anche un gusto, mai vengono serviti cibi amari, rancidi o acidi e durante il lutto si privilegiano cibi senza sale o addirittura zuccherati (Fig. 6). Perché il dolore non si attacchi al corpo, bruciando il cuore dei superstiti fino a farli impazzire e impedendo al morto di partire, è severamente proibito piangere e mostrare cordoglio. Di fronte alla morte si danza e si festeggia, o tutt'al più si assiste in silenzio allo spettacolo funebre, dipinti di bianco in segno di lutto e per risultare invisibili alla morte (Fig. 7).

Se il primo *soundscape* emozionale della morte è quindi il silenzio, tuttavia la notizia del lutto viene divulgata al sorgere del sole da un suono acuto simile al pianto. Tuttavia si tratta di un modello espressivo esteticamente approvato, modulato su due note di base raggiunte attraverso un glissato di un tono e separate da un intervallo di V aumentata (in genere DO# e LA). È qui importante sottolineare che, se anche le persone esprimono il dolore in modalità culturalmente definite, ciò non significa che chi è colpito da un lutto si limita a comportarsi in modo culturalmente codificato, senza coinvolgimento personale. Qualsiasi pianto adulto è in qualche modo ‘appreso’, ‘culturale’, adeguato al contesto o alle circostanze, il che non significa in nessun modo ‘falso’ e ‘simulato’.

Ci troviamo di fronte a una norma estetica completamente incorporata, che dà una forma precisa alle modalità secondo le quali le persone esprimono la sofferenza diventando qualcosa di immediato e naturale. Se il pianto dei bambini o dei bianchi (*n'odag kan mokoma*) è paragonato, anche terminologicamente, al verso delle scimmie, delle vacche o dei gatti, qualcosa di sgradevole e stridente da evitare, il pianto degli adulti (*n'odag kan iakotó*) – che chiaramente è (sempre) un pianto appreso – ed è legato all'espressione di sentimenti e non di necessità fisiologiche basiche (fame, sete, mal di pancia), è paragonato al canto degli uccelli. Il canto degli uccelli non è considerato solo un piangere (*n'odag*), ma anche un cantare (*n'orai*), che, secondo i miei informatori, evoca in modo particolarmente appropriato sentimenti che hanno a che vedere con la perdita, l'abbandono, la partenza. “Diventare o essere come un uccello” o “piangere come un uccello” sono espressioni tipiche per rappresentare chi piange la perdita di una persona cara: “la donna piange come un corvo”; “la donna piange e diventa un uccello”; “ho perso il controllo e quindi io cammino come un uccello”; “sveglierò gli uccelli della foresta grande al sorgere del sole” o ancora “il dolore mi ha reso zoppa come un uccello”. In particolare in queste metafore si allude al corvo, all'avvoltoio e in particolare a un uccello chiamato in *bijagó nunkude*, parente dell'airone, il cui canto sveglia la foresta un attimo prima del sorgere dell'alba. Come potete immaginare le reazioni per me più spontanee di fronte alla scomparsa improvvisa di persone alle quali mi ero affezionata, ossia lo sbigottimento, il dolore sordo, la commozione, il pianto, erano considerate dai miei interlocutori come minimo sconvenienti, sgradevoli, o addirittura pericolose e contaminanti. Rapidamente ero allontanata dai luoghi della morte e rimproverata perché le mie lacrime potevano incatenare lo spirito del morto e causare malattia e

disgrazia. Sul campo ho dovuto imparare a esprimermi come un uccello, imitandone il canto e il passo zoppicante, e in fondo a ripensare la morte e i suoi effetti in un contesto in cui questa è estremamente presente, e cieca e inattesa. Ho imparato a non chiedere, a non parlare, a non rivolgere condoglianze, a non piangere e a non evocare i morti. Quella che a me inizialmente pareva una certa indifferenza di fronte alla morte, è in realtà qualcosa di molto più prossimo alla consapevolezza dell'ineluttabilità del male: la condizione umana *konó*, come loro dicono usando lo stesso radicale, è in fondo miseria/sventura *n'unummi konó* (letteralmente "cuore bruciato"). L'unico modo per non essere schiacciati dalla miseria della vita, che piega e distrugge come "vento, tempesta, incendio" è sollevarsi in cielo, osservare da una certa distanza, sorvolare e cantare come un uccello.

Non c'è quindi spazio per manifestazioni di rabbia o abbandono di fronte allo shock della morte. La morte si canta ma non si piange: il linguaggio poetico, il controllo della forma, permettono di arginare il pericolo del contagio del dolore. E il tema principale dei canti è il confronto diretto con Nindo, il grande spirito (*orebok okotó*) la cui scultura marca il centro del villaggio e nel cui ventre si incontrano le anime dei morti. Il grande Nindo dagli occhi brillanti che osserva il villaggio e decide chi nasce e chi muore (*Fig. 8*). Riporto qui la traduzione di alcuni frammenti di canti altrove trascritti integralmente e con testo a fronte<sup>37</sup>, che mi sono particolarmente cari e che ritengo possano trasmettere qualcosa della potenza delle emozioni legate alla morte:

1. Marito mio, la morte ha preso nostra figlia Kanimisia,  
 ho perso il controllo e per questo sono  
 diventata un uccello.  
 Io non posso più camminare,  
 perché sono un uccello.  
 Gli uccelli si sono già stancati di piangere,  
 ma io continuo a cantare, perché ho tanta nostalgia di lei,  
 nostalgia che è dentro di me.  
 Tua madre ti chiama, Kanimisia, ma tu non mi rispondi  
 e io resto disperata e sola tra gli altri;  
 io piango nel mare di Bubaque, piena di dolore e sola con me stessa.  
 La gente mi dice di smettere di piangere e di cantare come un uccello,  
 ma ormai ho perso il controllo per la morte di mia figlia.  
 Dove posso andare se ormai cammino come un uccello?

2. Ho implorato la morte,  
 ma la morte non cede e si porta via mio figlio.  
 Io non posso più camminare,  
 perché sono come un uccello.  
 Dove posso andare ora, senza mio figlio, se ormai cammino come un uccello?  
 Non posso più parlare perché sono un uccello,  
 ma da qui in avanti sarà il mio canto a svegliare gli uccelli della foresta grande,  
 al sorgere del sole.

<sup>37</sup> PUSSETTI 2003.

Sono andata a supplicare Nindo,  
 ma l'*Orebok Okotó* si è rifiutato di ascoltarmi,  
 perché Nindo non mi spieghi il senso, tu che puoi saperlo?  
 Nindo non risponde. Nindo non cede, e io, misera, imploro un pezzo di legno.  
 Come mi può ascoltare un pezzo di legno?  
 Come può vedere il mio dolore, se i suoi occhi sono chiodi?

3. Il mio amico Amingona è arrivato là prima di me,  
 è riuscito a vedere gli spiriti dei morti,  
 Amingona se vedrai l'*orebok* (lo spirito) di mio padre  
 digli che io gli chiedo di provare a fare una cosa:  
 Padre non mi lasciare, torna da me come *orebok*,  
*orebok* di mio padre, non te ne andare:  
 noi non abbiamo ancora finito di parlare.  
 Padre vieni a vedere: il mio corpo orfano e solo  
 Ti aspetta sulla veranda.  
 Padre degli orfani torna,  
 e portami via,  
 che io mi riposi di questa sventura.

4. Mi chiedono che cosa ho da piangere:  
 piango perché sono poveretta.  
 La gente mi chiede che cosa ho da piangere:  
 gente! se bastasse fuggire dal dolore l'avrei già fatto,  
 gente! se bastasse diventare *orebok*, l'avrei già fatto,  
 gente, se bastasse diventare straniero  
 lo avrei già fatto,  
 gente, se bastasse diventare un uccello,  
 lo avrei già fatto:  
 piango forte perché sono malata di dolore,  
 la vita è miseria/sventura.

5. Padre dove sei?  
 Orfana sono una donna/bambina  
 Da quando la sventura mi ha preso:  
 Nindo ti imploro, smetti di giocare contro un bambino  
 Nindo perché lotti contro un bambino?  
 Padre, mi sono stancata di camminare come un uccello e  
 di sopportare il mio castigo,  
 sono una donna/bambina, e soffro.  
 io faccio cerimonie,  
 ma Nindo non ascolta, Nindo non cede, Nindo è malvagio.  
 Nindo ti imploro, smetti di castigarmi.

*Cantare le emozioni: lacrime piene di pensieri*

L'intensità di questi canti ci obbliga a confrontarci con la questione della trasmissione delle emozioni che si raccolgono e che appartengono all'esperienza del campo. Come si parla di emozioni? Come si trasmette la forza culturale delle emozioni, quell'intensità

viscerale molto spesso non riconosciuta dagli antropologi, troppo impegnati, per citare Renato Rosaldo, “a esplorare ragnatele simboliche di significato da non riuscire a cogliere quel tipo di esperienze o sentimenti che proviamo apprendendo che il bambino appena investito da un’auto è il nostro, e non un estraneo”<sup>38</sup>. Parliamo di come fare ricerca sulle emozioni, presentando metodologie e dibattiti teorici, ma mai di come il campo è in sé fatto anche di emozioni, di sensazioni che condizionano la ricerca e che ci trasformano<sup>39</sup>. Riportiamo dati sulle emozioni, come se fossero degli “a-priori” che dobbiamo “raccolgere”<sup>40</sup> “catturare”<sup>41</sup>, “incontrare o scoprire”<sup>42</sup> e non prodotti originali di processi di comprensione mutua, che mettono costantemente in gioco impressioni, interpretazioni, sensazioni, resistenze, emozioni, distanze e approssimazioni. Raccontiamo mondi emozionali, ma non ne sappiamo scrivere l’intensità, né sappiamo coinvolgere i lettori, citando Mary Louise Pratt che, non senza ragioni, afferma che “gli antropologi fanno cose molto interessanti, ma la scrittura etnografica tende a essere sorprendentemente noiosa”<sup>43</sup>.

Nonostante l’enfasi crescente, dagli anni novanta in avanti, sulla riflessività nella ricerca qualitativa in generale ed etnografica in particolare<sup>44</sup>, pochi autori – eccetto, forse, una certa linea di ricerca femminista dedicata a questioni di genere – tentarono esplorare e descrivere esplicitamente l’influenza delle proprie emozioni o del proprio corpo nel processo di ricerca. I sentimenti e le sensazioni dei ricercatori tendono a essere negligenziati come fonti di dati in se stessi<sup>45</sup>, o considerati con pudore come qualcosa da nascondere<sup>46</sup>, in quanto inappropriato, poco scientifico<sup>47</sup>, o troppo autoreferenziale, come ben sintetizza il concetto di *ethno-ego-centrismo* di Jean-Pierre Olivier de Sardan (1992).

Pochi sono gli antropologi che dichiarano apertamente l’estrema permeabilità e vulnerabilità dell’etnografo sul campo, che si mettono a nudo proponendo un’antropologia che spezza il cuore (come Ruth Behar, che scrive sulla morte a partire dal lutto per suo nonno, 1996), o una antropologia che lo infiamma (come nel caso del lavoro di Anna Pertierra sull’amore a Cuba, dove lei stessa si innamora di un informante, 2007), tentando di trasmettere al lettore, al pubblico a casa, qualcosa dell’intensità del campo, “*a taste of ethnographic things*” come direbbe Stoller (1989a), “spiegando e tornando comprensibile al lettore come il mondo ci coinvolge e emoziona e come questo avviene in modo contraddittori”<sup>48</sup>. Eppure la sfida di chi lavora con le emozioni, e con emozioni che contagiano, com’è il mio caso, non è

<sup>38</sup> ROSALDO 1989, p. 37.

<sup>39</sup> KLEINMANN, COPP 1993; KULICK, WILLSON 1995; DAVIES, SPENCER 2010.

<sup>40</sup> PENNACINI 2011.

<sup>41</sup> DENZIN 1997.

<sup>42</sup> TRINH 1989.

<sup>43</sup> PRATT 1986, p. 33.

<sup>44</sup> ALVESSON, SKOLDBERG 2000; FONOW, COOK, 1991; MARSHALL 1994; EHN, KLEIN 1994.

<sup>45</sup> COFFEY 1999, p. 8.

<sup>46</sup> KULICK, WILLSON 1995; IRWIN 2007; BLACKMAN 2007.

<sup>47</sup> SEIDMAN 1998.

<sup>48</sup> JACKSON 2012, p. 177.

solo quella di comprendere, rappresentare o registrare ciò che succede sul campo, ma anche di evocare quelle dimensioni che si sentono e che si perdono tra le righe di una scrittura che si vuole scientifica.

A partire dalla crisi della rappresentazione nelle scienze umane e sociali tra gli anni ottanta e novanta, e in particolare dopo l'edizione di *Writing Culture*<sup>49</sup>, l'antropologia ha cominciato a allontanarsi definitivamente dall'orbita delle scienze esatte e delle leggi universali, per approssimarsi alla letteratura, alla semiotica e all'arte. Sono gli anni nei quali cominciano ad apparire le prime etnografie sperimentali<sup>50</sup>, che usano la scrittura non tanto per creare l'illusione della scientificità, ma piuttosto per accedere al "mondo sensuale dell'evocazione"<sup>51</sup>, comunicando con il pubblico attraverso un linguaggio che non solo afferma, spiega o rappresenta, ma che rievoca, risuona e trasmette sensazioni, sovvertendo, parafrasando Anna Grimshaw, le modalità di rappresentazione tradizionali per raggiungere livelli più profondi di comprensione e più efficaci di comunicazione (2001, p. 100).

Se, in altre parole, vogliamo per esempio che il lettore non solo comprenda, ma *senta* ciò che significa il sentimento Bijagó *kobané*, che io traduco come l'angoscia di chi pensa di essere vittima dell'attacco di uno stregone, sarà più efficace descrivere le funzioni sociali della stregoneria come farebbe Evans-Pritchard (1937), o piuttosto evocare nell'immaginazione di chi legge l'atmosfera minacciosa di invidie, diffidenze e sospetti di cui si nutre la paura del malocchio e delle fatture, come invece fanno Stoller e Olkes nel contestato volume *In Sorcery's Shadow* (1989)?

Sarà sufficiente per parlare del dolore legato alla morte esplorare le multiple reti simboliche di significato del lutto o descrivere i rituali funebri di attori sociali astratti, si chiede Renato Rosaldo ([1989] trad. it. 2001, p. 107), o forse risulta più vicina all'esperienza etnografica la narrazione confessionale, intima, sensibile e evocativa dell'incontro con persone "come noi", che affrontano con la terribile complessità dell'immaginazione umana, gli stessi problemi, gli stessi interrogativi<sup>52</sup>? Se nella scrittura scientifica si perde la visceralità dell'esperienza vissuta come possiamo raccontare in modo trasparente e fedele l'esperienza del campo – le sue frustrazioni, lo sconforto, le allegrie, lo spaesamento? Come svelare la natura complessa, sempre precaria, relazionale e mutevole della comprensione? Come emozionare i ricettori ultimi delle nostre ricerche?

Il mio percorso più attuale, insieme all'Associazione EBANOCOLLECTIVE, di cui sono membro direttivo e fondatore, dialoga giustamente con l'uso sperimentale della poesia, della narrativa, dell'immagine, del suono, dell'arte contemporanea per comunicare gli aspetti che difficilmente si riducono al linguaggio, oltrepassando le barriere della monografia o dell'articolo scientifico (www.ebanocollective.org). La

<sup>49</sup> CLIFFORD, MARCUS 1986.

<sup>50</sup> BEHAR 1993, 1996, 2008; GOTTLIEB, GRAHAM 1994; JACKSON 1986; NIRIYAN 1995, 2007; STOLLER 1989A, 1997, 1999; DANIEL, PECK 1996; DIAMOND 1986; MAYNARD 2001; TARN 2007; ROSALDO 2001, 2006.

<sup>51</sup> STOLLER 1989a, p. 153.

<sup>52</sup> WIKAN 2012, p. 7.

recente introduzione della poesia nelle etnografie<sup>53</sup> per parlare di quelle dimensioni della vita che non si riassumono in parole e che necessitano di essere evocate attraverso immagini metaforiche<sup>54</sup>, la critica del paradigma scientifico-realista dell'immagine di Sarah Pink (2009), come anche il dibattito sull'“*ethnographic turn*” nell'arte contemporanea<sup>55</sup>, o sull'arte come forma di ricerca e sull'etnografia come possibile ispirazione di produzione artistica<sup>56</sup>, aprono uno spazio di sperimentazione che oltrepassa le distinzioni convenzionali tra scienza e arte. Entrano qui in gioco il potere dell'immaginazione<sup>57</sup>, l'allegoria e la metafora come forme legittime di trasmissione della conoscenza, la creatività<sup>58</sup> a spezzare “la doppia illusione dell'osservatore neutrale e del fenomeno sociale passibile di essere osservato e rappresentato”<sup>59</sup>.

La sfida che le emozioni rappresentano per la ricerca etnografica comporta allo stesso tempo la possibilità unica di ripensare le articolazioni tra realismo ed espressionismo<sup>60</sup> per coinvolgere il lettore nel processo di comprensione etnografica facendogli sentire le sue premesse, le intenzioni, i turbamenti, gli imprevisti e i ripensamenti<sup>61</sup>, in un continuo richiamo di esperienze al contempo diverse ma pur sempre comprensibili e approssimabili, in virtù della nostra comune umanità. Se forse è vero, parafrasando Ludwig Wittgenstein (1953, tr. it. p. 292) che “Se un leone potesse parlare, noi non lo capiremmo comunque”, è altrettanto vero che non ritengo ci siano differenze culturali tali da rendere impossibile la comprensione. Possiamo rifiutare, disprezzare, distanziarci, non entrare in risonanza o sentirci a disagio, come ben descrive Unni Wikan spiegando la sua complessa posizione etica come persona e ricercatrice durante la sua etnografia sui delitti di onore delle giovani Ghazala Abbas e Fadime Sahindal in Danimarca e Svezia, ma chiaramente ne comprendiamo la logica, e possiamo addirittura capire l'intensità dell'intenzionalità e la forza di emozioni – come onore o vergogna – che possono portare un padre a uccidere la propria figlia<sup>62</sup>. L'insistenza sulla metafora dell'uccello per parlare della morte tra i Bijagó inizialmente mi pareva se non incomprensibile per lo meno enigmatica. Fino alla notte in cui, un attimo prima del sorgere del sole, sono stata svegliata dal verso penoso e stridente di un uccello a spezzare il silenzio della notte. Poco dopo, alla finestra, cercando di identificare l'origine del suono, realizzo che si tratta di due lamenti che s'intrecciano e che se forse mi ha svegliata davvero il pianto dell'airone, ora al suo canto si fonde l'urlo di Obennó, che abitava accanto a me

<sup>53</sup> DIAMOND 1986; MAYNARD, CAHNMANN-TAYLOR, 2010; RAPPORT, HARTILL 2012; GLESNE 1997; BRADY 1991, 2003; CAHNMANN-TAYLOR 2008; FRIEDRICH 1996; MAYNARD 2008; PRENDERGAST, LEGGO, SAMESHIMA 2009; SIMIC 1990.

<sup>54</sup> TYLER 1987; THOMPSON 1997.

<sup>55</sup> FOSTER 1995; SCHNEIDER, WRIGHT 2006, 2010, 2013.

<sup>56</sup> BRODINE *ET AL.* 2011.

<sup>57</sup> TONKIN 2010.

<sup>58</sup> HALLAM, INGOLD 2007.

<sup>59</sup> MORPHY, BANKS 1997, p. 13.

<sup>60</sup> EDWARDS 1997, p. 54.

<sup>61</sup> STROHM 2012, p. 112.

<sup>62</sup> WIKAN 2012.

nel villaggio di Bijante. Obennó immobile all'alba con il suo bambino esanime tra le braccia, che sveglia con il suo grido di dolore gli uccelli della foresta grande al sorgere del sole. Credo di aver percepito davvero solo quella notte per la prima volta l'intensità emotiva di suono che pure mi stavo abituando a identificare, a raccogliere, a registrare e a interpretare.

Se è vero, come sostiene Unni Wikan (2012), che possiamo creare risonanza con il vissuto degli altri usando momenti analoghi della nostra storia personale e creando un'associazione per fisionomia di esperienza, è altrettanto vero che la risonanza funziona anche al contrario. Le tecniche che i Bijagó mi hanno insegnato per pensare, controllare e cantare la morte mi hanno aiutata a comprendere e affrontare tanto quello che accadeva attorno a me quanto i miei stessi sentimenti nel momento tragico della morte di mio padre, avvenuta pochi mesi fa, poco prima della stesura di quest'articolo. Ho sentito davvero cosa significa camminare come un uccello non tanto quando mi sforzavo sul campo di imparare a imitarne il passo e a sentirne la cadenza, ma quando il dolore per la morte di mio padre mi ha annientato, bloccandomi letteralmente le gambe. Mentre realizzavo con un certo stupore la mia difficoltà ad allontanarmi dal luogo del lutto, risuonava in me l'esperienza incorporata del campo, permettendomi di capire l'analogia tra il mio passo incerto e insicuro e l'incapacità di volare con le ali spezzate. Allo stesso modo, ho saputo apprezzare le pratiche del trattamento del cadavere, dalla contenzione degli odori alla presentazione pubblica del corpo, dopo aver visto per la prima volta cos'è la morte nuda, senza la clemenza del tocco della cultura. In un continuo rimando di esperienze e memorie, di fronte al fastidio – per i Bijagó, contaminante – delle lacrime degli altri e delle inutili parole di conforto, ho compreso la necessità del silenzio, paesaggio sonoro privilegiato della morte. Ho ricordato accanto alla salma di mio padre il disagio dei miei interlocutori sul campo di fronte alle mie manifestazioni di cordoglio e di compianto, perché la morte congela la voce, resiste al linguaggio, sfugge all'attribuzione di un senso, sfida e distrugge la possibilità della narrazione.

Elaine Scarry, nelle prime pagine di *“The Body in Pain”* (1985), discute dell'incommensurabilità del dolore: il dolore comunica con grida, gemiti, lamenti, pianti, versi; il dolore è il primato del corpo e non della parola. È in questo senso che la metafora, frammento poetico prenarrativo e immaginifico, come l'etnopsicologia Bijagó insegna, diventa strumento prezioso per evocare ciò che non sarebbe possibile esprimere in altro modo<sup>63</sup>, forma legittima di trasmissione del dolore, capace di domarne l'impatto distruttivo. Negli ultimi anni ho quindi deciso di esplorare il vissuto emozionale dei miei interlocutori usando modalità antropoartistiche, capaci di presentare al pubblico non solo la documentazione, l'interpretazione o il registro dei dati, ma l'intenzione, l'impressione, l'emozione e le sensazioni dell'incontro etnografico. Con mia grande sorpresa ho scoperto come l'esperienza artistica può costituire uno straordinario metodo di ricerca e una forma potente di comunicazione,

---

<sup>63</sup> COCKER 2004; KIRMAYER 1992.

capace di oltrepassare le barriere della relazione etnografica classica, di accedere a nuovi livelli di comunicazione e di eccedere i limiti del testo per risuonare direttamente con le emozioni e l'immaginazione del pubblico. Esistono aspetti della vita che, più che altri, ci impongono di osservarli da una prospettiva obliqua, e di ritrarli in modo allegorico, metaforico, e visionario<sup>64</sup>, affinché i destinatari ultimi delle nostre ricerche riescano in parte a *sentire* e non solo a *sapere* ciò di cui stiamo parlando. I paesaggi esperienziali – visivi, plastici, emozionali, sensoriali – che la comunicazione artistica ci consente di ricostruire (*Figg. 9, 10, 11, 12*)<sup>65</sup>, ci consentono non solo di mostrare, ma di coinvolgere, emozionare e trasformare il pubblico<sup>66</sup>, perché, parafrasando Ruth Behar: una antropologia che non ci cambia, che non ci commuove, che non ci perturba e che non ci spezza il cuore, non ha oggi più alcuna ragione d'essere (1996, p. 177).

CHIARA PUSSETTI

Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Lisboa, Av. Professor Aníbal de Bettencourt 9, 1600-189 Lisboa, Portugal (FCT - DFRH - SFRH/BPD/95998/2013)

*OTÈ OKPÉ, IKOJÓKE ONA BAK TA KANDARÉ*

mio padre è morto, il dolore mi ha preso e io ho perso il controllo

*NHI KINNAN AKI N'UNKUDÉ*

io sono ormai diventata come un uccello

*KA NHI NA TANDO KANHINAN A KI N'UNKUDÉ?*

dove posso andare se ormai cammino come un uccello?

*OTÉ TO KOBENTÈN MODON*

padre di un'orfana torna

*KA MENELAM*

E portami via

*NHÓKA N'UNUMMI KONÓ*

che io mi riposi di questa sventura

*OROBOKÓ TO OTÈNH MANKANEKAN*

Spirito di mio padre, non te ne andare

*TIKILIB*

Abbiamo ancora tanta voglia di parlarci

1999, Bijante. Lamento funebre per il padre  
(traduzione: Chiara Pussetti)  
Dedicato a mio papà, Giuseppe Pussetti (1941-2015)

<sup>64</sup> ANDERSON, ANDERSON 1989, p. 99.

<sup>65</sup> Per un approfondimento si veda il sito dell'Associazione EBANOCOLLECTIVE ([www.ebanocollective.org](http://www.ebanocollective.org)).

<sup>66</sup> PUSSETTI 2013a, 2013b, 2015a; PUSSETTI, BARROS 2012.



## BIBLIOGRAFIA

- ANDERSON, ANDERSON 1989: R. ANDERSON, K. ANDERSON, "Art for Anthropology's sake", in *Visual Anthropology* 2(1), 1989, pp. 99-101.
- ABU-LUGHOD, LUTZ 1990: L. ABU-LUGHOD, C. LUTZ, *Language and the Politics of Emotion*, Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge 2000.
- ALVESSON, SKÖLDBERG 2000: M. ALVESSON, K. SKÖLDBERG, *Reflexive Methodology. New Vistas for Qualitative Research*, London 2000.
- BEHAR 1993: R. BEHAR, *Translated Woman: Crossing the Border with Esperanza's Story*, Boston 1993.
- BEHAR 1996: R. BEHAR, *The Vulnerable Observer. Anthropology that Breaks Your Heart*, Boston 1996.
- BEHAR 2008: R. BEHAR, "Between Poetry and Anthropology: Searching for Languages of Home", in M. CAHNMANN, R. SIEGSMUND (eds.), *Arts-Based Research in Education: Foundations for Practice*, London 2008, pp. 55-71.
- BERMAN 1989: M. BERMAN, *Coming to Our Senses: Body and Spirit in the Hidden History of the West*, New York 1989.
- BLAKEMORE, CHOUDHURY 2006: S. J. BLAKEMORE, S. CHOUDHURY, "Suparna. Development of the adolescent brain: Implications for executive function and social cognition", in *Journal of Child Psychology and Psychiatry* 47, 2006, pp. 296-312.
- BLACKMAN 2007: S. BLACKMAN, "Hidden Ethnography: Crossing Emotional Borders in Qualitative Accounts of Young People's Lives", in *Sociology*, Volume 41(4), 2007, pp. 699-716.
- BRADY 1991: I. BRADY, *Anthropological Poetics*, New York 1991.
- BRADY 2003: I. BRADY, *The Time at Darwin's Reef: Poetic Explorations in Anthropology and History*, Walnut Creek 2003.
- BRODINE ET AL. 2011: M. BRODINE, C. CAMPBELL, K. HENNESSY, F. P. MCDONALD, T. LYNN SMITH, S. TAKARAGAWA, "Ethnographic Terminalia: An Introduction", in *Visual Anthropology Review* 27(1), 2011, pp. 49-51.
- CAMPBELL, GARCIA 2009: B. J. CAMPBELL, J. R. GARCIA, "Neuroanthropology: Evolution and Emotional Embodiment", in *Frontiers in Evolutionary Neurosciences* 1, 2009, p. 4.
- CAHNMANN-TAYLOR 2008: M. CAHNMANN-TAYLOR, "Arts-Based Inquiry: Histories and New Directions", in M. CAHNMANN-TAYLOR, R. SIEGSMUND (eds.), *Arts-Based Research in Education: Foundations for Practice*, London 2008, pp. 3-15.
- CHIAO 2009: J. CHIAO, *Cultural Neuroscience: Cultural Influences on Brain Function*, Progress in Brain Research (Book 178), New York - Amsterdam 2009.
- CLIFFORD 1997: C. CLIFFORD, *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge 1997; trad. it. *Strade. Viaggio e traduzione alla fine del secolo XX*, Torino 1999.
- CLIFFORD, MARCUS 1986: J. CLIFFORD, G. MARCUS, *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley - Los Angeles - London 1986.
- COCKER 2004: E. M. COCKER, "Travelling pains: embodied metaphors of suffering among southern Sudanese refugees in Cairo", in *Culture, Medicine and Psychiatry* 28(1), 2004, pp. 15-39.
- COFFEY 1999: A. COFFEY, *The Ethnographic Self*, London 1999.
- COHEN 1974: A. COHEN, "The Lesson of Ethnicity", in A. COHEN (ed.), *Urban Ethnicity*, London 1974, pp. ix-xxiii.
- CROMBY 2004: J. CROMBY, "Between Constructionism and Neuroscience: The Societal Co-constitution of Embodied Subjectivity", in *Theory and Psychology* 14(6), 2004, pp. 797-821.
- CSORDAS 1990: T. CSORDAS, "Embodiment as a paradigm for anthropology", in *Ethos* 18, 1990, pp. 5-47.
- CSORDAS 1994: T. CSORDAS, *Embodiment and Experience, the Existential Ground of Culture and Self*, New York - Cambridge 1994.
- DANIEL, PECK 1996: E. V. DANIEL, J. M. PECK, *Culture/Contexture: Explorations in Anthropology and Literary Studies*, Berkeley 1996.
- DAVIES, SPENCER 2010: J. DAVIES, D. SPENCER (eds.), *Emotions in the Field: the Psychology and Anthropology of Fieldwork Experience*, Stanford 2010.

- DAVIDSON 2001: R. DAVIDSON, "The neural circuitry of emotion and affective style: Prefrontal cortex and amygdala contributions", in *Social Science Information* 40, 2001, pp. 11-37.
- DAVIDSON 2004: R. DAVIDSON, "Well-being and affective style: neural substrates and biobehavioural correlates", in *Philosophical Transactions of the Royal Society B* 359, London 2004, pp. 1395-1411
- DARWIN 1872: C. DARWIN, *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, London 1872; trad. it. 1999, *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali*, Torino 1999.
- DENZIN 1997: N. K. DENZIN, *Interpretive Ethnography: Ethnographic Practices for the 21st Century*, Thousand Oaks 1997.
- DEVEREUX 1961: G. DEVEREUX, "Two Types of Modal Personality Models", in B. KAPLAN (eds.), *Studying Personality Cross-culturally*, New York 1961.
- DEVEREUX 1978: G. DEVEREUX, *Ethnopsyoanalysis and Anthropology as Complementary Frames of Reference*, Berkeley - Los Angeles - London 1978.
- DIAMOND 1986: S. DIAMOND, *Poets/Antropologists, Anthropologists/Poets*, in *Special issue of Dialectical Anthropology* 11(24), 1986.
- DURKHEIM 1895: É. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris 1895.
- EDWARDS 1997: E. EDWARDS, "Beyond the Boundary: A Consideration of the Expressive", in *Photography and Anthropology*, in H. MORPHY, M. BANKS (eds.), *Rethinking Visual Anthropology*, New Haven 1997, pp. 53-80.
- EHN, KLEIN 1994: B. EHN, B. KLEIN, *Från erfarenhet till text. Om kulturvetenskaplig reflexivitet*, Stockholm 1994.
- EPSTEIN 1992: A. L. EPSTEIN, *In the Midst of Life. Affect and Ideation in the World of the Tolai*, Berkeley 1992.
- EVANS-PRITCHARD 1937: E. EVANS-PRITCHARD, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, London 1937.
- FONOW, COOK 1991: J. FONOW, M. COOK, *Beyond Methodology: Feminist Scholarship as Lived Research*, Bloomington - Indianapolis 1991.
- FOSTER 1995: H. FOSTER, "The artist as ethnographer?", in G. MARCUS, F. MYERS (eds.), *The traffic in culture: refiguring art and anthropology*, Berkeley 1995, pp. 302-310.
- FRIEDRICH 1996: P. FRIEDRICH, *The Culture in Poetry and the Poetry in Culture*, in E. V. DANIEL, J. M. PECK (eds.), *Culture/Contexture: Explorations in Anthropology and Literary Studies*, Berkeley 1996, pp. 37-57.
- GEERTZ 1987: C. GEERTZ, *Interpretazione di Culture*, Bologna 1987; Ed or. 1973, *The Interpretations of Cultures*, New York 1973.
- GLESNE 1997: C. GLESNE, "That Rare Feeling: Re-presenting Research Through Poetic Transcription", in *Qualitative Inquiry* 3, 2, 1997, pp. 202-221.
- GLUCKMAN 1964: M. GLUCKMAN, *Closed Systems and Open Minds: The Limits of Naiveté in Social Anthropology*, Edinburgh 1964.
- GOTTLIEB, GRAHAM 1994: A. GOTTLIEB, P. GRAHAM, *Parallel Worlds: An Anthropologist and a Writer Encounter Africa*, Chicago 1994.
- GRIMSHAW 2001: A. GRIMSHAW, *The Ethnographer's Eye. Way of Seeing in Modern Anthropology*, Cambridge 2001.
- HALLAM, INGOLD 2007: E. HALLAM, T. INGOLD, *Creativity and cultural improvisation*, Oxford - New York 2007.
- HARRÉ 1986: R. HARRÉ, *The social constructionism of emotions*, Oxford 1986.
- HOLLAN 1988: D. HOLLAN, "Staying 'Cool' in Toraja: Informal Strategies for the Management of Anger and Hostility in a Nonviolent Society", in *Ethos* 16, 1988, pp. 52-72.
- HOLLAN 1992: D. HOLLAN, "Emotion Work and the Value of Emotional Equanimity among the Toraja", in *Ethnology* 31, 1, 1992, pp. 45-57.
- HOLLAN 1997: D. HOLLAN, "The Relevance of Person-Centered Ethnography to Cross-cultural Psychiatry", in *Transcultural Psychiatry* 34, 2, 1997, pp. 219-234.

- INGOLD 2000: T. INGOLD, *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, London 2000.
- IRWIN 2007: R. IRWIN, "Culture shock: negotiating feelings in the field", in *Anthropology Matters Journal* 9 (1), 2007, pp. 1-11.
- JACKSON 1983: M. JACKSON, "Knowledge of the Body", in *Man* 18, 3, 1983, pp. 327-345.
- JACKSON 1986: M. JACKSON, *Barawa and the Ways Birds Fly in the Sky: an Ethnographic Novel*, Washington DC 1986.
- JACKSON 1989: M. JACKSON, *Path towards a Clearing. Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry*, Bloomington - Indianapolis 1989.
- JACKSON 1998: M. JACKSON, *Minima Ethnographica. Intersubjectivity and the Anthropological Project*, Chicago - London 1998.
- JACKSON 2012: M. JACKSON, *The other shore: Essays on writers and writing*, Berkeley 2012.
- KIRMAYER 1992: L. KIRMAYER, "The body's insistence on meaning: metaphor as presentation and representation in illness experience", in *Medical Anthropology Quarterly* 6(4), 1992, pp. 323-346.
- KLEINMANN, COPP 1993: S. KLEINMANN, S. COPP, *Emotions and fieldwork*, Newbury Park 1993.
- KULICK, WILLSON 1995: D. KULICK, M. WILLSON, *Taboo. Sex, Identity and erotic subjectivity in anthropological fieldwork*, London 1995.
- LEAVITT 1996: J. LEAVITT, "Meaning and Feeling in the Anthropology of Emotions", in *American Ethnologist* 23, 3, 1996, pp. 514-539.
- LÉVI-STRAUSS 1962: C. LÉVI-STRAUSS, *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris 1962; trad. it. 1972, *Il totemismo oggi*, Milano 1972.
- LORIMER 2010: F. LORIMER, "Using Emotion as a Form of Knowledge in a Psychiatric Fieldwork Setting", in DAVIES SPENCER (eds.) 2010, pp. 98-126.
- LUTZ 1988: C. LUTZ, *Unnatural Emotions; Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory*, Chicago 1988.
- LUTZ, WHITE 1986: C. LUTZ, G. WHITE, "The Anthropology of Emotions", in *Annual Review of Anthropology* 15, 1986, pp. 405-436.
- LYON 1995: M. LYON, "Missing Emotion: The Limitations of Cultural Constructionism in the Study of Emotion", in *Cultural Anthropology* 10, 1995, pp. 244-263.
- MAYNARD 2008: K. MAYNARD, "The Poetic Turn of Culture, or the Elliptical "Resistances of Structure", in *Anthropology and Humanism* 33(1-2), 2008, pp. 66-84.
- MAYNARD, CAHNMANN-TAYLOR 2010: K. MAYNARD, M. CAHNMANN-TAYLOR, "Anthropology at the Edge of Words: Where Poetry and Ethnography Meet", in *Anthropology and Humanism*, 35, 1, 2010, pp 2-19.
- MARSHALL 1994: J. MARSHALL, "Re-visioning organizations by developing female values", in R. BOOT, J. LAWRENCE, J. MORRIS (eds.), *Managing the Unknown By creating new futures*, London 1994.
- MAYNARD 2001: K. MAYNARD, *Sunk Like God Behind the House*, Kent 2001.
- MORPHY, BANKS 1997: H. MORPHY, M.BANKS, *Rethinking visual Anthropology*, New Haven - London 1997.
- NADEL 1951: S. F. NADEL, *The Foundations of Social Anthropology*, London 1951.
- NIRIYAN 1995: K. NIRIYAN, *Love, Stars and All That*, New York 1995.
- NIRIYAN 2007: K. NIRIYAN, *My Family and Other Saints*, Chicago 2007.
- OLIVIER DE SARDAN 1992: J. P. OLIVIER DE SARDAN, "Occultism and the Ethnographic 'I': The exoticizing of magic from Durkheim to postmodern anthropology", in *Critique of Anthropology* 12 (1), 1992, pp. 5-25.
- OLIVIER DE SARDAN 1995: J. P. OLIVIER DE SARDAN, *Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement social*, Paris 1995.
- PENNACINI 2011: C. PENNACINI, *La ricerca sul campo in antropologia. Oggetti e metodi*, Roma 2011.
- PERTIERRA 2007: A. C. PERTIERRA, "Anthropology that warms your heart: on being a bride in the field", in *Anthropology Matters Journal*, 9 (1), 2007, pp. 1-14.

- PIASERE 2002: L. PIASERE, *L'etnografo imperfetto. Esperienza e cognizione in antropologia*, Roma - Bari 2002.
- PINK 2005: S. PINK, "Dirty Laundry. Everyday Practice, Sensory Engagement and the Constitution of Identity", in *Social Anthropology* 13, 3, 2005, pp. 275-90.
- PINK 2007: S. PINK, *Doing Visual Ethnography*, Los Angeles - London - New Delhi - Singapore 2007.
- PINK 2009: S. PINK, *Doing Sensory Ethnography*, London 2009.
- PRATT 1986: M. L. PRATT, "Fieldwork in common places". in J. CLIFFORD, G. MARCUS (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley - London 1986, pp. 27-50.
- PRENDERGAST, GALVIN 2012: M. PRENDERGAST, K. GALVIN, "Naming and expanding the borders of practice in poetic inquiry", *Creative Approaches to Research* 5, 2, 2012, pp. 5-11.
- PRENDERGAST, LEGGO, SAMESHIMA 2009: M. PRENDERGAST, C. LEGGO, P. SAMESHIMA, *Poetic Inquiry: Vibrant Voices in the Social Sciences*, Rotterdam 2009.
- PUSSETTI 2003: C. PUSSETTI, *Persona, emozioni e morale tra i Bijagó di Bubaque (Guinea Bissau)*, Tesi di dottorato depositata presso l'Università degli Studi di Torino 2003.
- PUSSETTI 2005a: C. PUSSETTI, *Poetica delle Emozioni*, Roma - Bari 2005.
- PUSSETTI 2005b: C. PUSSETTI, *Emozioni: Annuario di Antropologia*, Roma 2005.
- PUSSETTI 2009: C. PUSSETTI, "Psicologias Indígenas: da antropologia das emoções à etnopsiquiatria", in E. LECHNER (eds.), *Migrações, saúde e diversidade cultural*, Lisbon 2009, pp. 85-119.
- PUSSETTI 2013a: C. PUSSETTI, "Woundscape: Suffering, Creativity and Bare Life. Practices and processes of an ethnography-based art exhibition", in *Critical Arts* (special issue Revisiting the ethnographic turn in contemporary art) 27, 5, 2013, pp. 599-617.
- PUSSETTI 2013b: C. PUSSETTI, "Woundscape: sofrimento e criatividade nas margens. Diálogos entre antropologia e arte", in *Cadernos de Arte e Antropologia* 1, 2013, pp. 9-23.
- PUSSETTI 2015a: C. PUSSETTI, "Os frutos puros enlouquecem. Percursos de arte e antropologia", in *Antropolítica. Revista Contemporânea de Antropologia* 38, 2015, pp. 221-243.
- PUSSETTI 2015b: C. PUSSETTI, "As razões do coração: entre neurociências culturais e antropologia das emoções", in *Revista Brasileira de Sociologia das Emoções* 14, 43, dez. 2015, pp. 23-41.
- PUSSETTI, BARROS 2013b: C. PUSSETTI, V. BARROS (eds.), *Woundscape: maps of suffering and healing*, Exhibition Catalogue, Lisbon 2012.
- RAPPORT, HARTILL 2012: F. RAPPORT, G. HARTILL, "Crossing Disciplines with Ethnographic Poetic Representation", in *Creative Approaches to Research* 5, 2, 2012, pp. 11-25.
- RILLING 2008: J. RILLING, "Neuroscientific approaches and applications within anthropology", in *Yearbook of Physical Anthropology* 51, 2008, pp. 2-32.
- ROBBEN 2007: A. ROBBEN, "Sensorial Fieldwork", in A. ROBBEN, J. SLUKA (eds.), *Ethnographic Fieldwork: An Anthropological Reader*, Oxford 2007.
- ROSALDO 1989: R. ROSALDO, *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis*, London 1989; trad. it. 2001, *Cultura e verità. Rifare l'analisi sociale*, Roma 2001.
- ROSALDO 2001: R. ROSALDO, "El angel de la guarda: Lessons of Writing Poetry", in *Rhetoric Review* 20(3-4), 2001, pp. 359-367.
- ROSALDO 2006: R. ROSALDO, "To Macchu Picchu" in *Anthropology and Humanism*, 31(1), 2006, pp. 84-85.
- ROSE 2005: S. ROSE, *The 21<sup>st</sup> Century Brain. Explaining, Mending and Manipulating the Mind*, London 2005.
- ROTTGEROSSLER, MARKOWITSCH 2009: B. ROTTGEROSSLER, H. MARKOWITSCH, *Emotions as Bio-cultural Processes*, Berlin 2009.
- SAMUEL 1990: G. SAMUEL, *Mind, Body, and Culture: Anthropology and the Biological Interface*, Cambridge 1990.
- SABLE 2008: P. SABLE, "What is adult attachment?", in *Clinical Social Work Journal* 36, 2008, pp. 21-30.
- SCARRY 1985: E. SCARRY, *The body in pain: the making and unmaking of the world*, New York 1985.
- SCHNEIDER, WRIGHT 2006: A. SCHNEIDER, C. WRIGHT, *Contemporary art and anthropology*, New York 2006.
- SCHNEIDER, WRIGHT 2010: A. SCHNEIDER, C. WRIGHT, *Between art and anthropology: contemporary ethnographic practice*, New York 2010.

- SCHNEIDER, WRIGHT 2013: A. SCHNEIDER, C. WRIGHT (eds.), *Anthropology and Art Practice*, London 2013.
- SELIGMAN, BROWN 2010: R. SELIGMAN, R. A. BROWN, "Theory and method at the intersection of anthropology and cultural neuroscience", in *Social Cognitive and Affective Neuroscience* 5 (2-3), Jun-Sep 2010, pp. 130-137.
- SCHORE 2000: A. SCHORE, "Attachment and the regulation of the right brain", in *Attachment & Human Development* 2 (1), 2000, pp. 23-47.
- SIMIC 1990: C. SIMIC, *Wonderful Words, Silent Truth: Essays on Poetry and a Memoir*, Ann Arbor 1990.
- SMITH, KLEINMAN 2010: L. SMITH, A. KLEINMAN, "Emotional Engagements Acknowledgement, Advocacy, and Direct Action", in DAVIES, SPENCER 2010, pp. 171-187.
- SOLOMON [1984] 1997: R. SOLOMON, "Andare in collera. La teoria jamesiana delle emozioni in antropologia", in A. R. LE VINE, A. R. SHWEDER (eds.), *Culture Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion*, Cambridge 1984; trad. it. *Mente, Sé, Emozioni. Per una teoria della cultura*, Lecce 1997, pp. 273-292.
- STOLLER 1989a: P. STOLLER, *The Taste of Ethnographic Things: the Senses in Anthropology*, Philadelphia 1989.
- STOLLER 1989b: P. STOLLER, *Fusion of the Worlds*, Chicago - London 1989.
- STOLLER 1997: P. STOLLER, *Sensuous Scholarship*, Philadelphia 1997.
- STOLLER 1999: P. STOLLER, *Jaguar: A Story of Africans in America*, Chicago 1999.
- STOLLER, OLKERS 1989: P. STOLLER, C. OLKERS, *In Sorcery's Shadow*, Chicago 1989.
- STROEKEN 2008: K. STROEKEN, "Sensory Shifts and Synaesthetics in Sukuma Healing", in *Ethnos* 73, 4, 2008, pp. 466-484.
- STROHM 2012: K. STROHM, "When Anthropology Meets Contemporary Art. Notes for a Politics of Collaboration", in *Collaborative Anthropologies* 5, 2012, pp. 100-102.
- TARN 2007: N. TARN, *The Embattled Lyric: Essays and Conversations in Poetics and Anthropology*, Stanford 2007.
- THOMPSON 1997: S. E. THOMPSON, "Writing the Unspeakable", in R. PACK, J. PARINI (eds.), *Introspections: American Poets on One of Their Own Poems*, Hanover 1997, pp. 280-283.
- TONKIN 2010: E. TONKIN, "Writing Up Imaginatively: Emotions, Temporalities and Social Encounters", in *Outlines - Critical Practice Studies* 2, 2010, pp. 15-28.
- TRINH 1989: M. T. TRINH, *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*, Bloomington 1989.
- TYLER 1986: S. TYLER, "Post-modern ethnography: from document of the occult to occult document", in J. CLIFFORD, G. MARCUS (eds.), *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*, Berkeley 1987, pp. 122-140.
- TYLER 1987: S. TYLER, *The Unspeakable: Discourse, Dialogue, and Rhetoric in the Postmodern World*, Madison 1987.
- WIKAN 1992: U. WIKAN, "Beyond the Words: The Power of Resonance", in *American Ethnologist* 19, 1992, pp. 460-482.
- WIKAN 2012: U. WIKAN, *Resonance. Beyond the Words*, Chicago 2012.
- WIERZBICKA 1972: A. WIERZBICKA, *Semantic primitives*, Frankfurt 1972.
- WIERZBICKA 1990: A. WIERZBICKA, "The semantics of emotion: *Fear* and its relatives in English", in *Australian Journal of Linguistics* (Special issue on the semantics of emotions) 10(2), 1990, pp. 359-375.
- WIERZBICKA 1992a: A. WIERZBICKA, *Semantics, culture and cognition: Universalhuman concepts in culture-specific configurations*, New York 1992.
- WIERZBICKA 1992b: A. WIERZBICKA, "Talking about emotions: semantics, culture and cognition", in *Cognition and Emotion* 6(3/4), 1992, pp. 289-319 (Special issue on the semantics of emotions).
- WIERZBICKA 1994a: A. WIERZBICKA, "Emotion, language and cultural scripts" in S. KITAYAMA, H. MARKUS (eds.), *Emotion and culture: Empirical studies of mutual influence*, Washington 1994, pp. 130-198.

- WIERZBICKA 1994b: A. WIERZBICKA, "Conceptual issues in the study of emotions (a semantic perspective)", in J. RUSSELL (ed.), *Everyday conceptions of emotion: an introduction to the psychology, anthropology and linguistics of emotion*, Dordrecht 1994, pp. 17-47.
- WIERZBICKA 1996: A. WIERZBICKA, *Semantics: primes and universals*, Oxford 1996.
- WIERZBICKA 1999: A. WIERZBICKA, *Emotions across languages and cultures: diversity and universals*, Cambridge 1999.
- WITTGENSTEIN 1953: L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, Oxford 1953; trad. it. *Ricerche Filosofiche*, Torino 1980.



Fig. 1. Villaggio di Bijante, Isola di Bubaque, Arcipelago delle Bijagó, Guinea Bissau (foto L. Bordonaro)



Fig. 2. Villaggio di Bijante, Isola di Bubaque, Arcipelago delle Bijagó, Guinea Bissau (foto C. Pussetti)



Fig. 3. Villaggio di Bijante, Isola di Bubaque, Arcipelago delle Bijagó, Guinea Bissau, funerale (foto C. Pussetti)



Fig. 4. Villaggio di Bijante, Isola di Bubaque, Arcipelago delle Bijagó, Guinea Bissau. Canto funebre (foto C. Pussetti)





Fig. 5. Villaggio di Bijante, Isola di Bubaque, Arcipelago delle Bijagó, Guinea Bissau. Cadavere di una giovane donna (foto C. Pussetti)



Fig. 6. Villaggio di Bijante, Isola di Bubaque, Arcipelago delle Bijagó, Guinea Bissau. Preparazione del cibo per la festa funebre (foto C. Pussetti)



Fig. 7. Villaggio di Bijante, Isola di Bubaque, Arcipelago delle Bijagó, Guinea Bissau. Pitture corporee a indicare il lutto (foto C. Pussetti)



Fig. 8. Villaggio di Bijante, Isola di Bubaque, Arcipelago delle Bijagó, Guinea Bissau. Nindo, il Grande Spirito *Orebok Okotó* (foto C. Pussetti)



Fig. 9. Chicago IL. Esposizione *Shrines of Citizenship* (installazione plastica e audiovisuale. La Fortezza Europa e il dramma dei naufragi nel Mediterraneo). Art Exhibition/Research Residency *Ethnographic Terminalia*, AAAAnnual meeting (autore dell'installazione Collettivo EBANO; foto V. Barros)



Fig. 10. Lisbona. Esposizione *Woundscapes*. *N'unummikonó*, il cuore bruciato o la miseria/sventura della condizione umana – paziente bijagó, ospedale psichiatrico di Lisbona (autore dell'etnografia C. Pussetti; foto V. Barros)



Fig. 11. Lisbona. Esposizione *Woundscapes*. Intervista ai richiedenti asilo politico (disegno S. Serrão)



Fig. 12. Lisbona. Evento di arte urbana *NOOR Mouraria Light Walk*. “La strada del peccato”: intervento di luce sull’invisibilità sociale del lavoro sessuale (autore C. Pussetti e le *sex workers* del quartiere della Mouraria; foto V. Barros)

## **RELAZIONI**





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

### I SEPOLCRI DELLA ‘PIAZZOLA DI ALCIMO’: ASPETTI DEL RITUALE FUNERARIO NELLA NECROPOLI DELLA *VIA TRIUMPHALIS* (STATO CITTÀ DEL VATICANO)

La necropoli della *via Triumphalis*, della quale si conservano resti importanti all'interno dello Stato della Città del Vaticano, offre un contributo notevole alla conoscenza del rituale funerario di età romana, dalla fine del I secolo a.C. ai primissimi anni del IV secolo d.C.<sup>1</sup>

Gli scavi, a partire dal 1930 fino alle indagini più recenti del 2009-2011, hanno portato in luce alcune parti del sepolcreto che si estendeva lungo la pendice nordorientale del colle vaticano<sup>2</sup>. Nell'area archeologica, in gran parte definitivamente aperta al pubblico da più di due anni, con un nuovo percorso di visita, arricchito da dispositivi multimediali di ultima generazione, sono tuttora in corso approfondimenti di scavo mirati, indagini antropologiche e sistematici interventi di restauro<sup>3</sup>.

Nella primavera del 2012, nell'ambito della convenzione stipulata tra la Direzione dei Musei Vaticani, l'Ecole Française de Rome, l'Università di Bordeaux e la Soprintendenza Speciale per i Beni Archeologici di Roma, è stato avviato un programma di intervento antropologico sul campo per completare e approfondire lo studio dei contesti maggiormente significativi<sup>4</sup>. Da queste ricerche, i cui risultati sono stati resi noti soltanto in via preliminare<sup>5</sup>, sono emerse nuove e importanti acquisizioni concernenti le pratiche funerarie, soprattutto riguardo le incinerazioni delle fasi più antiche del sepolcreto.

L'indagine antropologica ha finora riguardato cinque sepolcri (XX, XXV, XXXI, XXXIV, XXXV) (Figg. 1-2), del settore nord della necropoli (S. Rosa)<sup>6</sup>, inquadrabili

<sup>1</sup> Per un inquadramento generale sulla necropoli: LIVERANI, SPINOLA 2010, pp. 141-285, 336-343 e, LIVERANI, SPINOLA 2006; STEINBY 2003; LIVERANI 1999, pp. 45-90, e inoltre, SPINOLA, DI BLASI 2014, pp. 41-44; SPINOLA 2014, pp. 17-26.

<sup>2</sup> Tralasciando i rinvenimenti sporadici, avvenuti già nel corso del XIX secolo (LIVERANI 1999, pp. 57-60), una vasta area della necropoli, comprendente oltre trenta sepolcri, fu scoperta nel 1930 in occasione dei lavori della costruzione dell'edificio dell'Annona (LIVERANI 1999, pp. 61-90; LIVERANI, SPINOLA 2010, pp. 197-208); nello stesso anno altri sepolcri furono individuati, più a ovest, presso la fontana della Galera (LIVERANI 1999, pp. 46-52; LIVERANI, SPINOLA 2010, pp. 145-161). Tra il 1956-1958, lo scavo per la costruzione dell'Autoparco Vaticano, ha portato in luce un'area densamente occupata da edifici sepolcrali (STEINBY 2003; LIVERANI, SPINOLA 2010, pp. 161-196); più recentemente, nel 2003, durante i lavori per la realizzazione del nuovo parcheggio nel piazzale di S. Rosa, sono stati scoperti più di trenta sepolcri e numerosissime tombe singole (LIVERANI, SPINOLA 2010, pp. 208-285). Nel 2009, infine, il progetto di unificare i due settori della necropoli (Autoparco e S. Rosa), sostenuto dal Canada Chapter dei Patrons of the Arts in the Vatican Museums, ha consentito di effettuare, tra il 2010 e 2011, uno scavo archeologico stratigrafico, i cui risultati sono in corso di pubblicazione.

<sup>3</sup> L'area archeologica, aperta al pubblico dal febbraio del 2013, è tuttora oggetto di indagini di scavo e costanti interventi di restauro che vedono impegnata una équipe di archeologi e restauratori diretta da Giandomenico Spinola (Reperto di Antichità Greche e Romane dei Musei Vaticani).

<sup>4</sup> Lo scavo delle sepolture a incinerazione dei sepolcri della 'piazzola di Alcimo', diretto da Henri Duday (Università di Bordeaux), ha impegnato gli antropologi (Carla Caldarini e Stefania Di Giannantonio), coordinati dagli archeologi, in quattro campagne che si sono succedute dalla primavera del 2012 all'estate del 2015. L'indagine sul campo sarà ultimata nei prossimi mesi, in particolare nel sepolcro XX, per poi procedere allo studio comparato dei contesti esaminati. A questo proposito desideriamo esprimere un sincero ringraziamento a Henri Duday, che con instancabile entusiasmo e dedizione si è reso disponibile, fin dal primo momento, a seguire, in tutte le sue fasi, questo impegnativo programma di ricerca.

<sup>5</sup> DUDAY, DI BLASI, RICCIARDI, SPINOLA 2013, pp. 19-21.

<sup>6</sup> Cfr. nt. 2.



tra la tarda età augustea e l'età neroniana<sup>7</sup>, per i quali si attesta una continuità d'uso almeno fino all'età traianea<sup>8</sup>.

L'area in cui sono ubicate le tombe, una sorta di piazzola leggermente digradante verso est, estesa per oltre cinquanta metri quadrati, costituisce uno 'spazio sepolcrale' di notevole interesse (*Fig. 2*). I sepolcri hanno restituito contesti ben conservati, sigillati dalle frane che, in antico, obliterarono gran parte della necropoli<sup>9</sup>. Nello scavo del 2003 furono rimossi i depositi di terra fino a raggiungere il piano delle tombe; le olle, invece, non furono toccate e i resti combusti lasciati all'interno.

L'orientamento degli edifici, con gli ingressi rivolti verso valle, a est e a nord-est, sembra determinato dalla morfologia del suolo e presumibilmente dalle emergenze arboree che non hanno lasciato alcuna traccia<sup>10</sup>. Lo sviluppo planimetrico assai ridotto, nella maggior parte dei casi inferiore al metro quadrato, conferisce alle tombe la caratteristica forma 'a fornetto': le murature, realizzate in opera laterizia o reticolata, in un solo caso con un irregolare paramento a scacchiera che prevede il reimpiego di *cubilia* disposti su file orizzontali (XXXIV) (*Fig. 3*), sono sormontate da una copertura a botte, soltanto in parte conservata (XX, XXXI, XXXV) (*Fig. 4-6*).

Il numero delle olle fittili contenute in ciascun sepolcro, previsto già in fase costruttiva, varia da un minimo di tre (XXXV) (*Fig. 6*) a un massimo di sei (XX) (*Fig. 4*), in rapporto alle dimensioni del piano in muratura in cui sono alloggiati i cinerari. Soltanto nel sepolcro di dimensioni maggiori (XX, m 1.50x1.50) fu aggiunta, presumibilmente in un momento successivo, un'olla in vetro, collocata nell'angolo nord-ovest. Nello stesso sepolcro, inoltre, furono inserite altre sepolture che andarono ad occupare, con modalità diverse, il poco spazio disponibile<sup>11</sup>. La neroniana tomba di Alcimo (XX), contraddistinta dalla stele su cui è raffigurata l'immagine del defunto con gli strumenti del suo lavoro, è l'unica dotata della soglia d'ingresso in travertino (*Fig. 4*); negli altri edifici (XXV, XXXI, XXXIV, XXXV) l'angusto spazio, non accessibile, comunicava con l'esterno attraverso una piccola apertura, provvista di uno sportellino in legno<sup>12</sup> (*Fig. 6*).

Le murature dei sepolcri esternamente sono rivestite da uno spesso strato di malta dipinto di rosso (XX, XXXI, XXXV) e, in un caso, con motivi vegetali a grandi foglie verdi lanceolate su fondo rosso (XXV) (*Fig. 7*); all'interno le pareti sono coperte da intonaco bianco (XX) o giallo (XXXI) oppure con decori a cespugli di rose selvatiche e ripartizione geometrica, a fasce rosse, sul piano delle olle (XXXV) (*Fig. 6*).

<sup>7</sup> Tra questi, i sepolcri XXXIV, XXXI e la vicina tomba XXII, di poco posteriore, le cui olle, per il momento, non sono state oggetto di indagine antropologica, si devono considerare i più antichi (LIVERANI, SPINOLA 2010, pp. 222).

<sup>8</sup> Questo orizzonte cronologico, deducibile dalle sequenze stratigrafiche, dai dati epigrafici e dalle caratteristiche costruttive dei sepolcri, è confermato dai reperti rinvenuti sul piano delle tombe e all'interno delle olle (cfr. *infra*).

<sup>9</sup> LIVERANI, SPINOLA 2010, p. 214.

<sup>10</sup> LIVERANI, SPINOLA 2010, *Ibid.*

<sup>11</sup> Per questo scopo, infatti, il piano del sepolcro fu tagliato in corrispondenza dell'angolo sud-ovest dove una lastra in marmo, con fori per libagioni, copre un piccolo spazio ricavato per sepolture (XX-8). Alcuni resti combusti, riferibili a una sepoltura con ogni probabilità contenuta in un sacchetto o in una cassetta lignea perduta, sono stati rinvenuti, inoltre, sul piano del sepolcro, presso l'ingresso.

<sup>12</sup> Un elemento metallico ricurvo, con ogni probabilità parte del telaio della porta, è stato rinvenuto, infatti, sul piano del sepolcro XXXV.

Le frequenti frane e gli smottamenti del terreno, documentati anche in altri settori della necropoli, hanno portato, dall'inizio del II secolo d.C., a un progressivo innalzamento dei livelli di calpestio nell'area della 'piazzola' (Fig. 1). È plausibile che questi fenomeni, in un primo momento abbastanza circoscritti e di entità limitata, non abbiano impedito la normale fruizione della maggior parte dei sepolcri. Mentre la tomba di dimensioni minori (XXXV) fu, con ogni probabilità, precocemente interrata (Fig. 6), gli altri edifici (XX, XXV) subirono, infatti, soltanto un parziale interro, limitato alla parte posteriore (Figg. 4, 7). La definitiva obliterazione dei sepolcri della 'piazzola' avvenne, invece, intorno alla metà del II secolo d.C., in seguito a una frana, ben più potente, che ha generato un poderoso interro, arrecando ingenti danni alle tombe, anche a quelle più grandi, le cui murature erano ancora emergenti<sup>13</sup>. Alcuni sepolcri, inoltre, furono notevolmente compromessi dalla pratica assai diffusa di rioccupare l'area con nuove sepolture: la parete di ingresso del sepolcro ubicato più a est (XXXI) fu asportata, infatti, già prima della frana, per la costruzione di un altro sepolcro, di dimensioni maggiori (III), il cui muro ovest si imposta a ridosso dell'edificio preesistente (Fig. 5); semplici incinerazioni in fossa hanno intercettato, inoltre, in più punti, le murature dei sepolcri ormai interrati (XXXIV XXXI, e XXXV) (Figg. 3, 5, 6).

Lo scavo antropologico ha fornito interessanti spunti per la rilettura del dato archeologico. Alla luce delle nuove scoperte, sono stati riesaminati i contesti di scavo, in particolare quelli relativi all'ultima fase di frequentazione dei sepolcri e al loro definitivo abbandono. A tal proposito è risultato di notevole interesse lo studio dei depositi rinvenuti all'interno delle tombe (XX, XXXI e XXXV), la cui integrità è stata preservata dalle pareti degli stessi edifici. Il riempimento, al livello più alto, si presentava del tutto incoerente e costituito prevalentemente da terra mista a pezzame di malta in gran parte relativo al disfacimento delle murature delle volte (XX, XXXI). In prossimità del piano dei sepolcri i depositi, più compatti, hanno restituito contenitori in ceramica di vario tipo pressoché integri (brocche, bottiglie, boccalini, coppe, coppette, bicchieri, bruciaprofumi e lucerne) e altri in frammenti che, nella maggior parte dei casi, è stato possibile ricostruire quasi per intero (cfr. tabelle *infra*)<sup>14</sup>. Questa suppellettile, posta sul piano dei sepolcri e quindi facilmente accessibile, doveva costituire una sorta di 'arredo' all'interno delle tombe ed era comunemente usata nei rituali funerari. Dopo l'abbandono dei sepolcri, gli oggetti, alcuni ridotti in frammenti e in parte interrati, furono definitivamente coperti dalle frane.

Nel riempimento della parte superiore delle olle, in particolare di quelle mancanti dei coperchi e situate nei sepolcri maggiormente danneggiati (XXV), sono stati rinvenuti, insieme alla terra e ai frammenti di malta e di intonaco del crollo delle pareti e delle volte, numerosi frammenti di ceramica, pertinenti agli stessi oggetti,

<sup>13</sup> Anche i sepolcri XX e XXV, dove è attestata una maggiore durata di occupazione e di frequentazione, furono di certo messi fuori uso dalla frana.

<sup>14</sup> Lo studio di questi reperti e di quelli rinvenuti all'interno delle olle, ai quali si fa cenno nel testo e nelle tabelle allegate, è tutt'ora in corso. A tal proposito si ringrazia, in particolare, Eleonora Ferrazza per le utili indicazioni fornite sulle lucerne.

scivolati all'interno dei cinerari (cfr. tabella sepolcro XXV). Dal riempimento delle olle provengono, inoltre, alcuni frammenti degli orli e delle pareti dei cinerari stessi, anch'essi collassati internamente in seguito all'impatto della frana e alla distruzione delle tombe<sup>15</sup>.

Un aspetto importante, dal quale non si può prescindere per la comprensione dei contesti indagati, riguarda una particolarità architettonica presente in tre sepolcri (XX, XXXV, XXV): sotto il piano in cui sono inseriti i cinerari, si trova uno spazio ipogeo di piccole dimensioni previsto già al momento della costruzione degli edifici. Questo spazio comunicava con la camera del sepolcro attraverso un tubulo fittile verticale, ad esso collegato, che fuoriesce dal piano, accanto alle olle, nella parte centrale del sepolcro (Figg. 4, 6, 7). Nella tomba di dimensioni maggiori (XX) a questo tubulo si affianca un secondo condotto, più largo, formato da coppi contrapposti (Fig. 4), rinvenuto completamente sgombrato in quanto l'estremità superiore era chiusa da un frammento di laterizio. L'ispezione endoscopica, eseguita attraverso quest'ultimo condotto, profondo circa un metro, ha permesso di osservare un angusto spazio di forma quadrangolare (m 0.60 x 0.60 circa) delimitato da muretti in laterizio e coperto da bipedali disposti a doppio spiovente. Questo risultava riempito, per metà circa dell'altezza, da un accumulo di terra dal quale affioravano frammenti di ossa (Fig. 8). Tra i mesi di luglio e settembre 2015 un'indagine più approfondita, supportata da uno strumento, appositamente costruito, provvisto di un braccio meccanico, ha permesso di procedere allo scavo dei depositi contenuti all'interno, attraverso il condotto verticale<sup>16</sup>. L'accumulo di terra, verosimilmente penetrata dall'esterno dai due condotti, dei quali uno risultava parzialmente ostruito, copriva uno strato molto compatto, spesso 10-15 cm circa, con caratteristiche perlopiù omogenee, costituito quasi esclusivamente da ossa combuste con pochissima terra infiltrata. La complessità dell'intervento non ha consentito di rimuovere i resti scheletrici per livelli stratigrafici. Le ossa sono state prelevate, dunque, dalla parte centrale e agli angoli, in prossimità delle murature, nel modo in cui risultava più agevole procedere. Non è stato possibile, invece, applicare lo stesso metodo di scavo nelle tombe XXV e XXXV, a causa delle ridotte dimensioni del foro di accesso e delle caratteristiche diverse dei depositi di terra. In questi sepolcri, infatti, dopo aver liberato i condotti verticali, in entrambi i casi ostruiti da terra, l'intervento di scavo si è dovuto arrestare, a pochi centimetri dall'estremità inferiore dei tubuli, in corrispondenza di uno strato di terra molto compatto con scarsissimi frammenti di ossa<sup>17</sup>. Il significato e le modalità d'uso di queste strutture, non ancora del tutto chiariti, meriterebbero un maggiore approfondimento e ulteriori tentativi di indagini esplorative, in particolare, se fosse possibile, al di sotto del piano dei sepolcri XXV e XXXV.

<sup>15</sup> Alcuni sepolcri, infatti, furono distrutti, almeno in parte, prima della grande frana, dopo l'abbandono e il parziale interro delle strutture.

<sup>16</sup> Il braccio meccanico, utile, in un primo momento, a rimuovere la terra accumulata nella parte centrale in corrispondenza del foro del condotto, si è rivelato poi poco idoneo per asportare il deposito di ossa al livello inferiore del riempimento. Lo scavo, dunque, è proseguito con l'ausilio di un tubo aspiratore flessibile, più adatto a raggiungere anche gli angoli più remoti dell'angusto spazio ipogeo.

<sup>17</sup> Cfr. confronta *infra* "approfondimento antropologico".

I numerosi resti di ossa combuste rinvenute nel sepolcro XX, da un esame preliminare riferibili ad almeno quindici individui, rimandano, senza dubbio, in questo caso, ad un uso sepolcrale intensivo del piccolo spazio ipogeo<sup>18</sup>. Si può ipotizzare, dunque, che questo sia stato previsto per accogliere, fin dall'inizio, proprio le ossa degli antenati, memoria concreta del culto degli Dei Mani, ovvero abbiano assolto, in un primo momento, a una funzione prettamente religiosa<sup>19</sup>. A questo proposito appare particolarmente significativo il confronto con un sepolcro, scoperto in un'area non lontana, pertinente alla stessa necropoli (scavi Annona 1930)<sup>20</sup>, nel cui pavimento, una dedica agli Dei Mani, si trova proprio in prossimità del foro centrale, comunicante, in questo caso, con un'urna cineraria in marmo pario (della fine del VI sec. a.C.) reimpiegata al di sotto del piano pavimentale in mosaico<sup>21</sup>. In ogni caso strutture simili, al cui interno furono rinvenuti resti combusti, sono presenti anche in altre tombe ubicate in settori diversi della necropoli<sup>22</sup>.

L'uso privato e il carattere familiare di questi sepolcri è documentato dagli epitaffi, due ancora *in situ*, che si riferiscono ai destinatari delle tombe: *Alcimus*, uno "scenografo" del teatro di Pompeo, schiavo di Nerone, per il quale la moglie *Fabia Philtate* fece costruire il sepolcro (XX)<sup>23</sup> (Fig. 4), e *Erotis*, giovane fanciulla, alla quale è dedicata una tomba (XXXV), più piccola, dal marito *Onesimus* e dal padre *Glaucia*<sup>24</sup> (Fig. 6). Il numero delle olle, rispettivamente sei e tre, previste già in fase costruttiva nei due sepolcri, indica che entrambi erano destinati a più individui, gli stessi a cui era dedicata e i dedicanti, insieme ad altri ignoti familiari, ai quali, per quanto riguarda la tomba di *Erotis*, si riferisce l' "et suis" che conclude il testo dell'epigrafe<sup>25</sup>. Gli altri edifici (XXV, XXXI, XXXIV, XXXV) sono privi di elementi che permettano l'identificazione dei defunti sepolti all'interno<sup>26</sup>. D'altra parte lo studio dei resti contenuti nei cinerari, compresi quelli dei sepolcri provvisti di epitaffio e, per la tomba di Alcimo (XX), dell'olla in vetro e delle sepolture inserite nel sepolcro in un momento successivo, eccetto rari casi, ha rivelato un quadro d'insieme molto complesso che non ha permesso di stabilire una corrispondenza diretta tra il numero delle olle e le sepolture individuate né, tantomeno, di identificare con certezza i soggetti menzionati nei testi<sup>27</sup>. Dallo studio antropologico sono emersi,

<sup>18</sup> Informazioni più precise su questo particolare contesto, del quale non è stato ancora concluso lo scavo, si avranno dallo studio antropologico dei resti combusti e dei reperti ad essi associati.

<sup>19</sup> Importanti riflessioni su questi argomenti, presentate in via preliminare, da Giandomenico Spinola in occasione del convegno 'Sibi tibi terra levis: Funerary cultures in Ancient Rome', organizzato dalla British School at Rome e dal Deutsches Archäologisches Institutum (4-5 giugno 2015), saranno oggetto di una futura pubblicazione.

<sup>20</sup> Cfr. nt. 2.

<sup>21</sup> LIVERANI 1999, pp.61-67; LIVERANI, SPINOLA 2010, p. 199.

<sup>22</sup> In particolare sembrano del tutto simili i 'pozzetti cinerario' messi in luce negli scavi dell'Annona (LIVERANI 1999, pp. 84-85).

<sup>23</sup> LIVERANI, SPINOLA 2010, p. 229-235.

<sup>24</sup> LIVERANI, SPINOLA 2010, p. 222.

<sup>25</sup> Queste e le altre epigrafi della necropoli sono in corso di studio da parte di Ivan Di Sefano Manzella e Rosanna Barbera.

<sup>26</sup> Nel sepolcro XXV si conserva soltanto parte della cornice in laterizi che doveva contenere una tabella perduta.

<sup>27</sup> Per il sepolcro XX, cfr. DUDAY, DI BLASI, RICCIARDI, SPINOLA 2013, pp. 19-21.

invece, particolari interessanti su gli usi funerari e sui rituali che prevedevano, come si è potuto constatare, la ripartizione sistematica delle ossa di più individui mescolate nelle diverse urne, presumibilmente per ricongiungimenti familiari o come esito di traslazioni<sup>28</sup>. Per una possibile definitiva interpretazione dei contesti esaminati potrebbe risultare decisivo il confronto tra i resti rinvenuti nelle olle dei diversi sepolcri e, in particolare, per il sepolcro di Alcimo (XX), lo studio delle ossa combuste prelevate dallo spazio ipogeo ubicato sotto il piano delle olle<sup>29</sup>.

Significative tracce dei gesti compiuti nei diversi momenti del rituale funerario<sup>30</sup> si riconoscono nei numerosi oggetti rinvenuti nelle tombe, all'interno delle olle e sul piano dei sepolcri (cfr. tabelle *infra* e Fig. 9).

Una esigua parte degli oggetti contenuti nelle olle, frammentari e con evidenti segni di esposizione al calore, provengono dal rogo sul quale furono cremati i defunti (cfr. tabelle reperti). Tra questi due frammenti di vetro fuso riferibili a unguentari (XXXI-4, L05-06), usati nel rituale prima o durante la cremazione, deformati dall'alta temperatura della combustione, un ago crinale e un frammento di applique in osso (XXV-1, L07 e L11), entrambi con visibili segni di combustione, e un anello, anch'esso molto deformato, con castone in pasta vitrea raffigurante Ercole stante (XXV-2) (Fig. 10)<sup>31</sup>. La maggior parte degli oggetti rinvenuti nelle olle, pressoché integri, relativi all'ornamento personale e presumibilmente appartenuti ai defunti, furono inseriti nei cinerari al momento della sepoltura insieme ad altri oggetti, comunemente usati nel rituale funerario. Tra questi in particolare si segnalano alcuni vaghi di collana (XX-1, L06, L08; XX-3, L03), un elemento in bronzo con foro passante (XX-3, L02), una mandorla in pasta vitrea (XX-6, L05), alcuni unguentari (XX-1, L06-07; XXXIV-2, L05, XXXV-1/2, L06, L08)<sup>32</sup>, due lucerne (XXXIV-1, L09)<sup>33</sup> e un incensiere (XXXIV-4, L09)<sup>34</sup>.

L'offerta monetale è presente solo in due olle pertinenti a sepolcri diversi (XXXIV-2, XXV-3): in una è contenuta una moneta di età augustea, un quadrante del 4 a.C.<sup>35</sup>, nell'altra, associate a una sola sepoltura, due monete, un sesterzio di Galba (68-69 d.C.)<sup>36</sup> e un quadrante di Traiano (98-117 d.C.)<sup>37</sup>. La presenza di numerosi

<sup>28</sup> Cfr. *infra* "approfondimento antropologico".

<sup>29</sup> Cfr. *infra* "approfondimento antropologico".

<sup>30</sup> In generale sul significato degli oggetti nel rituale funerario cfr. LIVERANI, SPINOLA 2010, pp. 29-31; SPINOLA, DI BLASI 2014, pp. 41-44.

<sup>31</sup> Motivo comune nella glittica romana cfr. ZWIERLEIN, DHIEL 1986, n. 54.

<sup>32</sup> ISINGS 1957, tipo 82; DE TOMMASO 1990, tipo 73.

<sup>33</sup> BAILEY 1980, tipi Oiii e Aiii.

<sup>34</sup> Per i *turibula*, caratterizzati da vasca troncoconica, alto piede a tromba e privi di decorazione, utilizzati per la combustione di profumi e incensi, con tracce di ceneri nere nella vasca interna, cfr. OLCESE 2003, p. 91 e QUERCIA 2008, pp. 209-216.

<sup>35</sup> Quadrante in bronzo: D./ Legenda intorno a S-C in campo C RVBELLIVS BLANDVVS; R./ Altare con ghirlanda III VIR AAA F F. Moneta battuta sotto il monetiere C. Rubellius Blandus (RIC I, 467).

<sup>36</sup> Sesterzio in oricalco: D./ Busto laureato e drappeggiato a destra IMP SER GALBA AVG TR P; R./ Roma in armi seduta a sinistra, sorregge uno scettro e si appoggia a uno scudo, sopra un trofeo di armi, S-C ai lati ROMA in esergo (RIC II, 243).

<sup>37</sup> Quadrante in bronzo: D./ Busto a destra di Ercole con pelle di leone IMP CAES TRAIAN AVG GERM; R./ Clava in campo, S-C ai lati (RIC II, 699). Per il riconoscimento delle monete si ringrazia Daniele Borgonovo delle preziose informazioni fornite.

chiodi, talvolta anche quattro o cinque nella stessa olla (XX-1, L06; XXXI-2/3, L03, L01-02; XXXIV-1/2/3, L05, L01-03-05, L01-02; XXXV-2, L06-07-08), si deve associare, senza dubbio, almeno per quelli di dimensioni maggiori, a valenze magiche e apotropaiche; quelli più piccoli potrebbero riferirsi, invece, a finiture di calzature (XXXI-1, L03-04). Sempre a corredo delle sepolture, sono stati rinvenuti, inoltre, alcuni oggetti particolari ai quali si deve attribuire, con ogni probabilità, un significato ornamentale o simbolico: una zanna di cinghiale, tagliata alla base, con evidenti tracce di pigmentazione rossa (XX-1, L06); parte di un manufatto in osso lavorato a forma di ala (XXXIV-3, L05) riconducibile, non è escluso, al letto funebre, sebbene non presenti alcuna traccia di combustione (*Fig. 10*); numerose pietre in selce di colore nero (XX-4, L01-02; XXXIV-1/2, L07, L08; XXXV-2, L08), alcune con evidenti segni di lavorazione, presumibilmente usate per innescare il rogo della pira e poi inserite nell'olla in memoria della cremazione avvenuta. Rivestivano, invece, come è ovvio, una funzione del tutto diversa i manufatti rinvenuti sul piano dei sepolcri. Questi oggetti, rappresentati prevalentemente da brocche<sup>38</sup>, bottiglie<sup>39</sup>, coppette (due nel sepolcro XX)<sup>40</sup>, boccalini monoansati<sup>41</sup>, lucerne<sup>42</sup>, bruciaprofumi, costituivano, infatti, parte della suppellettile usata per le libagioni e nei rituali per la commemorazione dei defunti. Si devono riferire a quest'ultimo uso, inoltre, le lucerne rinvenute nelle olle, al di sotto dei coperchi o coperte dalle lastre di marmo poste a chiusura dei cinerari (XX, piano sepolcro e XX-2, L01; XXV-1, L03; XXXI-1, L02). La presenza di questi oggetti, nella maggior parte dei casi ben conservati nei contesti di rinvenimento, attestano una frequentazione reiterata dei sepolcri, nell'ambito del I sec. d.C. e presumibilmente, per alcuni, fino alla metà del II sec. d.C.<sup>43</sup>.

*Tablelle dei reperti rinvenuti nei sepolcri XX, XXV, XXXI, XXXIV, XXXV*

Le tablelle forniscono un quadro completo dei reperti rinvenuti nei cinque sepolcri. Gli elenchi sono ordinati secondo il luogo del ritrovamento dei singoli oggetti: il piano del sepolcro e l'interno delle olle. Sono considerati pertinenti al piano del sepolcro anche gli oggetti ricomposti i cui frammenti combacianti provengono dal riempimento delle olle (livelli superiori) e dagli strati di terra all'interno dei sepolcri (depositi di abbandono). Per ciascun sepolcro sono riportate soltanto le olle dalle quali provengono i reperti indicando i livelli di scavo corrispondenti (L01-L09).

<sup>38</sup> Sono state rinvenute due brocche nel sepolcro XX (cfr. PAVOLINI 2000, pp. 111-113, n. 34-35, figg. 27-28), una nel sepolcro XXXI (cfr. PAVOLINI 2000, pp. 111-112, n. 34, fig. 27) e altre due nei sepolcri XXXIV (cfr. CARBONARA, MESSINEO 1991, p. 197, n. 17, fig. 230) e XXXV (cfr. PAVOLINI 2000, p. 113, n. 35, fig. 28).

<sup>39</sup> Due bottiglie dello stesso tipo nel sepolcro XX e una nel sepolcro XXXIV (cfr. PAVOLINI 2000, pp. 93-94, n. 22, fig. 23); una nel sepolcro XXXI (cfr. PAVOLINI 2000, pp. 90-91, n. 19, fig. 22).


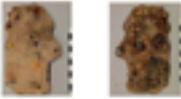














<sup>40</sup> Una coppa a listello (cfr. AA.VV. 1990, p. 34).

<sup>41</sup> Due nel sepolcro XX (cfr. RICCI 1985, p. 266, Tav. LXXXIV, 13; RICCI 1985, pp. 267-268, Tav. LXXXV, 2); tre nel sepolcro XXXI (cfr. RICCI 1985, p. 268, Tav. LXXXV, 3; RICCI 1985, p. 266, Tav. LXXXIV, 13) e un bicchiere (cfr. RICCI 1985, p. 270, Tav. LXXXVI, 1); due boccalini nel sepolcro XXXIV (cfr. RICCI 1985, p. 271, Tav. LXXXVI, 6).

<sup>42</sup> Due lucerne a disco ombelicato e becco tondo (BAILEY 1980, tipo Qii) e una a becco tondo (BAILEY 1980, tipo Pi).








<sup>43</sup> Cfr. *supra*.

Questi ultimi, stabiliti secondo un metodo già sperimentato<sup>44</sup>, funzionale allo scavo delle sepolture a incinerazione, non si devono perciò considerare quali unità stratigrafiche comunemente intese.

Sepolcro XX		Ceramica		Metallo		Osservazioni		
Piana sepolcra		2 bottiglie (1 integra, cfr. Pavolini, n.22, fig.23 [I-II d.C.] bicchiere, cfr. Pavolini, n.34.35, fig.29-31 [I-II d.C.] bicchiere [I-II d.C.] coppetta [I-II d.C.] bracciale-mancinella, cfr. Ricci, 1189 [metà I d.C.] bracciale-mancinella, cfr. Ricci, 1122 [II d.C.] coppa a fondo intero, Comp. 34 [I d.C.] 2 lucerne a disco emisferico a bocca tonda, Bailey Q6 [II secolo d.C.] lucerna a bracciale, Bailey P1 [fine I - metà II secolo d.C.]				serie di piombo stratigrafica con dei climaliti 		braccia ricomposte provenienti dal riciclaggio; braccia ricomposte provenienti dal riciclaggio e dalla cfr. L. 7, 3, 4. braccia ricomposti provenienti dal riciclaggio; apposta-copertura nella lotta di scavo della sepolcra II, insieme integrate dalla cfr. I, il tutto sotto il numero 1 e nel piano
Obb.	Livello di scavo	Ceramica	Vetro	Metallo	Altra			
1	1.06		argentario farnesiano tipo R2 [fine I d.C.] 	2 chiodi in ferro 	vago di collana in pasta vitrea 	oggetti rinvenuti sul fondo dell'olla su un deposito di cenere (1 chiodo e vago di collana così insieme)		
	1.07		argentario integro 7 d. fondo di argentario Da Tronconi 77 [seconda metà I d.C.] 		anello di cinghiale tagliato alle linee con il diametro forse non 			
	1.08				vago di collana in pasta vitrea 			
2	1.01	lucerna a bocca tonda, Bailey P1 (pasta vitrea fusa prima del uso) 				lucerna rinvenuta nell'olla sotto la lotta di scavo di copertura		
3	1.02			elemento cilindrico in bronzo con scanalature e filo passante 				
	1.03				1 vago di collana in pasta vitrea integro 1 vago di collana frammentario 			
	1.06			chiodo in ferro 				
4	1.01				effigie-stucco di perovone (25,2 g.) 	ciotole fusa (7) usate per accendere il fuoco della pia		
1.02				2 ciotole 				
5	1.05			chiodo a garza in ferro 	mandorlo in pasta vitrea 			




● Oggetti di eccezione personale    ◆ Oggetti per rituali    ■ Oggetti simbolici    ○ Difetto di creazione

<sup>44</sup> Cfr. nt. 45.











Sepolcro XXV		Ceramica	Moneta	Altro	Osservazioni
Piano sepolcro					
Olla	Livelli di				
1 il bambino nella parte superiore fr. del cranio, carbone, ceneri, fr. ossa animali	L.03	lucerna a becco tondo, Bailey P6 [sarda età flavia - prima età antonina] 			oggetti scivolati (?) nell'olla dal piano del sepolcro (olla senza coperchio)
	L.06	coperchio integro, cit. Coletti, Tav. 52,3 [I d.C.] 			
	L.07			2 fr. di ago erisale in osso lavorato combusto 	
	L.11			3 fr. contigui di applique in osso lavorato combusto 	
2 il bambino olla senza coperchio	L.02			silico-tracce di punzonatura (77,5 g.)	idolo (?) per il bambino morto prematuramente 
	L.04			anello con gemma in pasta vitrea con figura di Ercole stante	
3 l'adulto di sesso indeterminato, fr. di ossa animali	L.04		Sesterzio in oricalco, Galba [68-69 d.C.] 		
	L.05		Quadrante in bronzo, Traiano [98-117 d.C.] 		

■ Oggetti di ornamento personale    ● Oggetti per rituali    ● Oggetti simbolici    — Dall'area di cremazione







Sepolcro XXXI		Ceramica				
Piano sepolcro		<p>bottiglia, cfr. Pavolini, n.19, fig. 22 [I-II d.C.]          brocca, cfr. Pavolini, n.34, fig. 27 [I-II d.C.]          bicchiere, cfr. Ricci, I/369 [I-II d.C.]          boccalino monomanso, cfr. Ricci, I/125 [età neroniana/flavia-II d.C.]          boccalino monomanso, cfr. Ricci, I/100 [metà I d.C.]          boccalino monomanso, cfr. Ricci, I/123 [età neroniana/flavia-II d.C.]          lucerna a becco tondo, Bailey P1 [tarda età flavia-prima età antonina]</p> 				oggetti dal riempimento e da livello superficiale delle olive
Olla	Livelli di	Ceramica	Vetro	Metallo	Altro	
1 1 adulo (donna?) 20-25 anni fr. di ossa animali combuste	L.02	lucerna a semivolate, Bailey Civ [età flavia-traijana] 				rinvenuta sotto il coperchio
	L.03			2 chiodi in ferro 		per le dimensioni ridotte probabili chiodi da scarpa
	L.04			2 chiodi in ferro 		per le dimensioni ridotte probabili chiodi da scarpa
2 1 uomo di età superiore a 25 anni	L.01				impronta (di tessuto?) su fr. di mallea 	
	L.03			chiodo in ferro 		
3 cenere e carboni dall'area di cremazione	L.01			chiodo in ferro 	impronta (di tessuto?) su fr. di mallea 	
	L.02			chiodo(?) in ferro 		
	L.05			2 chiodi in ferro 		
4	L.05		argentario(?) fuso 			
	L.06		argentario fuso 			

■ Oggetti di ornamento personale    ● Oggetti per rituali    ● Oggetti simbolici    — Dall'area di cremazione

Sepolcro XXXV		Ceramica				Osservazioni
Piano sepolcro		brocca, cfr. Pavolini, n.35, fig.28 [I-II d.C.] 				
Oba	Livelli di scavo	Ceramica	Vetro	Metallo	Altro	Osservazioni
1	L.04	coppa carenata, cfr. La Ceiba, n. 6 [I-II d.C.]  lucerna a becco allungato, Bailey 1 [metà I d.C.] 				
	L.06	coperchio integro, cfr. Colini, Tav. 52,4 [I d.C.] 	f. orlo di ungetario parzialmente conservato il collo De Tommaso 73 [Seconda metà I d.C.] 			
2	L.06			2 chiodi in ferro 		
	L.07	coppa carenata, cfr. La Ceiba, n. 6 [I-II d.C.] 		chiodo in ferro 		
	L.08		fondo ungetario De Tommaso 73 [Seconda metà I d.C.] 	2 chiodi in ferro 	silice-tracce di percussione (96,3 g.)	

■ Oggetti di ornamento personale    ● Oggetti per rituali    ● Oggetti simbolici    — Dall'area di cremazione

Sepolcro XXXIV		Ceramica					Osservazioni		
Piano superiore		<p>botiglia, cfr. Pirofili, n. 22, fig. 23 [I-II d.C.]</p> <p>boccola, cfr. La Colla, n. 17 [I-II d.C.]</p> <p>boccalino, cfr. Ricci, 1/17 [II d.C.]</p> <p>boccalino, cfr. Ricci, 1/17 [II d.C.]</p> <p>boccola a becco tondo, cfr. Bailey II [tracce età flavia-prima età antonina]</p>						*	
Offa	Livelli di scavi	Ceramica	Vetro	Metallo	Moneta	Altro	Osservazioni		
1 conici e carboni nella parte superiore	1,05			2 oboli in ferro					
	1,07					1 silver: 11,4 g.	*		
	1,09	<p>boccola a becco tondo, Bailey 080 [prima età antonina-prima età traiana]</p>  <p>boccola a volute, cfr. Bailey 081, [età traiana-prima età traiana]</p> <p>o Bailey A81 [tracce età augustea-prima età flavia]</p> 							
2 conici e carboni nella parte superiore	1,01			schiedo in ferro					
	1,05			schiedo in ferro					
	1,05		argentario integro De Tonnante 77 [seconda metà I d.C.]	2 oboli in ferro					
	1,08				Quadrante in bronzo, età augustea [I d.C.]	scheggia di silver (?) - 0,1 g.	*		
3 1 uomo età avanzata	1,01			schiedo in ferro					
	1,02			schiedo in ferro					
	1,05					8 onco lavorato a forma di ala			
4 ceneri	1, 06					8. piatto bruciato			
	1,09	<p>incensiere, cfr. Colini, Tav. 35, 1 [I d.C.]</p> 					tracce di assorbimento da fuoco		
4 bis ossa animali combuste	1,07					8. piatto bruciato			

● Oggetti di ornamento personale    ● Oggetti per rituali    ● Oggetti simbolici    --- Difetto di cottura

### APPROFONDIMENTO ANTROPOLOGICO

*Le nombre d'urnes dans un monument n'indique pas nécessairement le nombre des défunts*

Nous avons appliqué aux urnes cinéraires des mausolées XX, XXV, XXXI, XXXIV et XXXV les protocoles qui semblent actuellement être les plus performants dans l'étude des sépultures secondaires à crémation<sup>45</sup>, à savoir le démontage du contenu par passes consécutives d'une épaisseur de 2 à 3 cm, une identification aussi poussée que possible des vestiges osseux, puis une quantification par niveau et par type d'os reposant prioritairement sur la masse (pesée), le décompte des fragments n'étant utile que pour le calcul du poids moyen pour la catégorie de vestiges concernée.

Nous exposerons tout d'abord les résultats concernant les mausolées XXV, XXXI et XXXIV parce qu'ils présentent d'évidentes similitudes en ce qui concerne leur architecture: il s'agit de petits monuments de plan carré d'environ 1 m de côté, dans la chambre desquels quatre urnes en céramique ont été insérées dans le sol au moment même de la construction. *A priori*, tout laissait croire que chaque réceptacle contenait les restes brûlés d'un défunt. Chaque sépulcre aurait donc été conçu pour accueillir quatre sépultures individuelles.

C'est effectivement la situation observée dans le monument XXV. Les urnes XXV-1, XXV-2, XXV-3 et XXV-4 contenaient des os brûlés se rapportant respectivement à un enfant de 6 à 7 ans, un enfant de 4 à 5 ans, un adulte de sexe indéterminé et une femme adulte morte relativement jeune. Les vases 1, 3 et 4 ont toutefois livré quelques fragments incompatibles avec le défunt « principal », à partir desquels des liaisons croisées (collage de fragments jointifs, symétrie entre des centres secondaires d'ossification) ont pu être établies avec le contenu d'autres urnes. Ces éléments surnuméraires témoignent très vraisemblablement du fait qu'il existait des emplacements réservés à l'édification des bûchers: quelques fragments subsistant d'une crémation antérieure ont pu être ramassés « par erreur » et involontairement mêlés aux restes d'un défunt brûlé ultérieurement au même endroit. L'urne XXV-3 contient ainsi quelques vestiges appartenant aux sujets XXV-1 et XXV-2, et l'urne XXV-4 des fragments se rapportant aux sujets XXV-2 et XXV-3. Il est en outre vraisemblable que le monument a été construit à l'occasion du décès de l'enfant XXV-2, car une urne nettement plus petite que les autres a été insérée à son intention dans la maçonnerie. Ces quatre sujets ont donc été incinérés au même endroit et dans l'ordre suivant: d'abord l'enfant XXV-2, puis l'enfant XXV-1, ensuite l'adulte XXV-3 et enfin la femme XXV-4<sup>46</sup>.

<sup>45</sup> VAN ANDRINGA *ET AL.* 2013, pp. 5-16.

<sup>46</sup> Les quatre urnes du sépulcre XXV entourent un dispositif à libations vertical constitué de deux tubes cylindriques en céramique emboîtés. Ils conduisent à une petite cavité creusée dans le substrat naturel. Le tube à libations proprement dit était comblé par des matériaux provenant de l'effondrement de la voûte et de la destruction de la partie supérieure des urnes XXV-3 et XXV-4, la cavité sous le monument n'a livré qu'une quantité très faible de fragments osseux brûlés.

La situation est légèrement différente dans le mausolée XXXI. Trois des vases implantés dans le sol de la chambre contenaient des os humains brûlés appartenant à une jeune femme de 20 à 25 ans (urne XXXI-1), un homme un peu plus âgé (XXXI-2) et un grand enfant d'environ 12 ans (XXXI-4); en revanche, l'urne XXXI-3 a seulement livré des cendres et des charbons de bois, avec quelques rares fragments osseux dont il n'a pas encore été possible de vérifier s'ils peuvent appartenir à l'un des adultes précédents. Plus tardivement, à l'intérieur de l'urne XXXI-4 dont le remplissage n'était que partiel, une cinquième urne (XXXI-5) a été insérée; elle a reçu le dépôt des restes brûlés d'un homme de plus de 30 ans.

Plus surprenants encore sont les résultats obtenus pour le mausolée XXXIV. Une seule des urnes (XXXIV-3) peut véritablement être considérée comme un réceptacle funéraire: elle contenait les restes brûlés d'un homme adulte âgé. Les urnes XXXIV-1 et XXXIV-2 ont elles aussi livré des os humains brûlés, mais ces dépôts présentent toutes les caractéristiques quantitatives qui correspondent aux produits du curage partiel d'une aire de crémation, effectué après la collecte manuelle des fragments les plus gros<sup>47</sup>: une masse totale basse à très basse, un poids moyen sauf esquilles très faible, une proportion d'esquilles élevée, un indice pondéral des mains égal ou même supérieur à la valeur de référence (soit 2,5 % de la masse squelettique<sup>48</sup>), et bien sûr la présence de cendres et de charbons de bois. Quant à l'urne XXXIV-4 et à la petite urne XXXIV-4bis placée à l'intérieur, elles contenaient certes des os brûlés mais la plupart sont d'origine animale, les vestiges humains étant en quantité infime. Il a néanmoins été possible d'établir de manière certaine des liaisons ostéologiques (collage de fragments jointifs, appartenance à un même ensemble pathologique) entre des fragments provenant des urnes XXXIV-1, 2 et 4 et le sujet de l'urne principale XXXIV-3: le mausolée XXXIV considéré dans son ensemble, avec ses quatre urnes prises dans la maçonnerie, est en fait une tombe individuelle.

#### *De l'existence probable d'une (ou plusieurs) aire(s) de crémation publiques*

Nous avons donc pu établir des liaisons ostéologiques entre les urnes d'un même monument, à savoir le mausolée XXV (quatre sujets différents brûlés au même endroit, mais en des temps différents), et le mausolée XXXIV (un seul individu dont les restes sont répartis dans les quatre urnes). Il est très probable que des liaisons existent aussi entre des urnes appartenant à des monuments différents: deux germes de dents permanentes appartenant selon toute vraisemblance à l'enfant XXV-1 ont été trouvés l'un dans l'urne XXXIV-3, l'autre dans l'urne XXXI-1, qui sont des sépultures d'adulte; un fragment de crâne pathologique provenant de l'urne XXXI-2 se rapporte très probablement à la femme adulte XXV-4 dont la voûte crânienne présente des anomalies parfaitement similaires. Si ces liaisons sont avérées, elles montrent que des défunts destinés à être déposés dans trois monuments différents ont été brûlés au même endroit. Il y aurait donc eu une (au moins) aire de crémation publique dans ce secteur de la nécropole.

<sup>47</sup> VAN ANDRINGA ET AL. 2013, pp. 880-883.

<sup>48</sup> LOWRANCE, LATIMER 1957.

*Erotis, une adolescente presque sans squelette*

Comme cela est expliqué par ailleurs, l'épithaphe encore en place sur la façade du monument XXXV indique qu'il a été édifié pour recevoir les restes d'*Erotis*, une adolescente morte à 14 ans, 9 mois et 21 jours, et de certains de ces proches. Trois urnes en céramique sont insérées dans le sol maçonné de la chambre; nous pensions donc trouver là trois sépultures individuelles, dont naturellement celle d'*Erotis*. Le remplissage de ces urnes est intact, il n'a pu être perturbé depuis l'Antiquité car sa moitié supérieure se compose de matériaux de construction (pierres, mortier, stuc peint) qui proviennent de l'effondrement de la voûte; or celle-ci a été partiellement détruite lorsque fut creusée la fosse destinée au dépôt d'une urne en céramique (XXXV-4) contenant une sépulture secondaire à crémation, à un moment où le mausolée avait été entièrement enseveli par un glissement de terrain. Les deux urnes situées au fond de la chambre (urnes XXXV-2 et XXXV-3) n'ont pas livré de restes humains. Quelques très rares fragments osseux brûlés (4,1 g au total!) ont été trouvées au fond de l'urne XXXV-1; ils sont très probablement humains, mais il est malheureusement impossible de préciser leur origine anatomique. La minceur de la corticale sur un fragment de diaphyse fait supposer qu'elle pourrait appartenir à un sujet immature (peut-être *Erotis*?), sans aucune certitude évidemment.

Entre les trois urnes s'ouvre un conduit à libations: il se compose en fait de deux tubes en céramique verticaux superposés, entre lesquels a été ménagée une petite cavité grossièrement maçonnée haute de 8,5 cm. Une lampe à huile en céramique, intacte, fermait l'embouchure du tube inférieur. A la base de celui-ci, se trouve une petite cavité creusée dans le substrat naturel, qui a été fouillée par aspiration. L'exiguïté du tube inférieur (son diamètre interne est à peine de 49 mm) n'a pas permis de développer l'exploration en direction latérale, de sorte que nous ignorons les dimensions réelles de cet « espace inférieur ». Ont été découverts quelques charbons de bois mais aussi des fragments osseux brûlés. Leur masse totale est de 10,6 g (mais la fouille s'est limitée à un carottage vertical à l'aplomb du tube à libations), et parmi eux se trouvent plusieurs fragments d'une diaphyse de fibula appartenant probablement à un grand enfant ou un jeune adolescent, et surtout une deuxième ou plus probablement troisième molaire permanente supérieure droite dont le stade de maturation (couronne complète, racines formées aux 3/4 de leur longueur) est parfaitement compatible avec un âge d'une quinzaine d'années.

Dans ce cas et sous réserve que les os brûlés se rapportent bien à elle, il semblerait que seule une partie infime des restes d'*Erotis* a été déposée dans l'une des trois urnes du mausolée; d'autres os brûlés, à l'évidence plus nombreux, ont été déversés par le tube à libations dans la cavité creusée dans le substrat au-dessous du monument; il est probable que c'est après leur dépôt que le conduit a été hermétiquement fermé à mi-hauteur par une lampe à huile.

*Le mausolée d'Alcimus, d'étonnantes permutations croisées entre les urnes*

Certains des résultats concernant le monument XX ayant déjà été publiés<sup>49</sup>, nous nous bornerons donc à en rappeler ici les points essentiels. Lors de la fouille, neuf ensembles ont été identifiés comme de probables sépultures individuelles à crémation: les six urnes en céramique prises dans le sol maçonné de la chambre (XX-1 à 6), deux dépôts d'os brûlés à la surface de celui-ci, l'un dans une urne en verre (XX-7), l'autre sous la forme d'un amas (XX-US 73) qui à l'origine, était peut-être contenu dans un réceptacle périssable (tissu, coffret en bois?), enfin une fosse creusée dans l'angle sud-ouest de la chambre et couverte d'une plaque de marbre (XX-8).

L'analyse anthropologique a montré que les deux dernières doivent être traitées à part. Même si elles sont évidemment antérieures au glissement de terrain qui a scellé le monument, elles n'interfèrent en aucune manière avec les autres. La fosse XX-8, qui a été aménagée dans un deuxième temps puisqu'elle a en partie recoupé l'urne XX-3, contenait les restes brûlés d'un adulte de sexe indéterminé. Quant à l'amas XX-US73, il se rapporte à un enfant de dix à douze ans. Dans chacun de ces deux dépôts, il a été possible d'isoler deux fragments surnuméraires appartenant nécessairement à un autre sujet: il s'agit à chaque fois d'un adulte qui ne peut en aucune manière être l'un de ceux dont les restes se trouvent dans les autres vases cinéraires du monument XX. Ces vestiges correspondent donc probablement à des «erreurs de collecte» sur une aire de crémation qui a été utilisée à plusieurs reprises. La situation est très différente dans les autres urnes. Toutes ont livré des restes humains brûlés en quantité importante ou même très importante, à l'exception de l'urne XX-3 qui contenait essentiellement des cendres et seulement quelques fragments osseux d'adulte (à peine 82,4 g) à la partie tout à fait supérieure du remplissage (au-dessus du couvercle, ce qui pose évidemment problème).

L'urne XX-1 contient principalement les os d'un enfant de 8 à 10 ans, mais aussi les restes d'un adulte de sexe indéterminé en quantité suffisante (136 fragments pour une masse totale de 160,0 g) pour que l'on soit certain qu'il s'agit bien d'un dépôt volontaire et non d'une «erreur de collecte». Il y avait aussi deux fragments d'un os du bassin, un ischium, qui appartient à un enfant beaucoup plus jeune.

L'urne XX-2 est de manière certaine une sépulture individuelle qui se rapporte à une femme d'environ 25 ans. L'urne XX-4 contenait une masse très importante d'os brûlés (2135,6 g) se rapportant à trois sujets adultes (un homme et deux sujets de sexe indéterminé). Les urnes XX-5 et XX-6 ont livré chacune des os brûlés qui témoignent de la présence de deux adultes (dont un sujet masculin en XX-6). Enfin, dans l'urne en verre XX-7 se trouvaient principalement les restes d'un enfant de 3 à 6 ans (295,2 g) mais aussi un os du tarse (talus) d'un enfant nettement plus âgé, et 57,8 g d'os brûlés appartenant à deux adultes différents.

Si l'on considère chaque urne comme une unité indépendante et en faisant abstraction des deux dépôts plus tardifs XX-US73 et XX-8, on obtient un nombre minimal

<sup>49</sup> DUDAY, DI BLASI, RICCIARDI, SPINOLA 2013, pp. 19-21.

d'individus (NMI) de 16, à savoir 12 adultes et 4 enfants. En fait, cette estimation est totalement erronée car ce sont les restes des mêmes sujets qui sont répartis entre les différentes urnes. Ainsi, le talus de l'urne XX-7 trouve son symétrique parmi les restes de l'enfant de 8 à 10 ans qui est le sujet «principal» de l'urne XX-1, alors que les deux fragments d'ischium trouvés dans cette même urne XX-1 appartiennent à l'enfant de 3 à 6 ans de l'urne XX-7. Il existe par ailleurs de nombreuses liaisons croisées (collage de fragments jointifs, liaisons par symétrie) entre les adultes des urnes XX-3, XX-4, XX-5 et XX-6; l'adulte surnuméraire de l'urne XX-1 est l'un de ceux qui ont été reconnus dans l'urne XX-5, et l'un au moins des deux adultes reconnus dans l'urne en verre XX-7 se retrouve également dans l'urne XX-6. Au total, on en revient à un NMI de 6 (4 adultes dont un homme, une femme et 2 sujets de sexe indéterminé, et 2 enfants, l'un de 8 à 10 ans, l'autre de 3 à 6 ans).

La seule urne en céramique dont le contenu n'interfère pas avec les autres est l'urne XX-2, qui rappelons-le, a livré les restes brûlés d'une jeune femme d'environ 25 ans. Peut-être s'agit-il de *Fabia Philtate*, qui se serait «réservé» une urne pour qu'après son décès, ses restes brûlés soient placés dans le monument qu'elle avait fait ériger lorsque son époux *Alcimus* est mort. Il reste à expliquer les très nombreux mélanges que la recherche systématique des liaisons ostéologiques a mis en évidence. Il est possible qu'à la mort d'*Alcimus*, on ait transféré dans son mausolée les os de membres de la famille morts (et brûlés) antérieurement. Cette hypothèse ne rend cependant compte de la volonté manifeste de mêler leurs restes dans les différentes urnes.

Par ailleurs, le mausolée XX se signale par la présence d'un compartiment souterrain bâti, qui a d'ores et déjà livré une quantité absolument considérable (21843,5 g) d'os brûlés qui se rapportent presque exclusivement à des adultes. Si l'on prend comme «étalon» la masse moyenne des os brûlés enregistrée dans les diverses tombes d'adultes des monuments XX, XXV, XXXI et XXXIV, soit 1602,8 g, cela représenterait approximativement 14 individus. Encore ne s'agit-il que d'une estimation minimale puisque la fouille n'est pas achevée. L'étude anthropologique de cet ensemble n'a pas encore été réalisée; elle permettra peut-être de mieux comprendre la signification de cette accumulation de restes humains brûlés.

MONICA RICCIARDI  
LEONARDO DI BLASI  
ISABELLA BUCCI  
Musei Vaticani  
ac3.musei@scv.va  
monica.ricciardi@alice.it

HENRI DUDAY  
(direttore di ricerca al CNRS e direttore di studio all'EPHE, UMR 5199, Laboratoire d'Anthropologie  
des Populations Passées et Présentes, Université Bordeaux 1),  
avec la collaboration de CARLA CALDARINI et STEFANIA DI GIANNANTONIO  
(Soprintendenza Speciale per i Beni Archeologici di Roma)  
per l'Approfondimento antropologico



## BIBLIOGRAFIA

- AA.VV. 1990: AA.VV., *Conspectus formarum terrae sigillatae italico modo confectae*, Römischh-germanische Kommission des deutschen archäologischen Instituts zu Frankfurt A. M., 10, Bonn 1990.
- BAILEY 1980: D. M. BAILEY, *A catalogue of the Lamps in the British Museum II, Roman Lamps made in Italy*, London 1980.
- CARBONARA, MESSINEO 1991: A. CARBONARA, G. MESSINEO, “Ceramica dalle fornaci della Celsa”, in G. MESSINEO, *La Via Flaminia da Porta del Popolo a Malborghetto*, Roma 1991, pp. 185-199.
- COLETTI 2003: C. COLETTI, “Necropoli sotto l’autoparco Vaticano, la Ceramica”, in E. M. STEINBY 2003, pp. 183-198.
- DE TOMMASO 1990: G. DE TOMMASO, *Ampullae vitrae. contenitori in vetro di unguenti e sostanze aromatiche dell’Italia romana (I sec. a.C. – III d.C.)*, Roma 1990.
- DUDAY, DI BLASI, RICCIARDI, SPINOLA 2013: H. DUDAY, L. DI BLASI, M. RICCIARDI, G. SPINOLA, “Il mausoleo di Alcimus nella necropoli della via Triumphalis a Roma (Città del Vaticano): un giallo antropologico”, in *Forma Urbis XVIII*, 1 (Gennaio 2013), pp. 19-21.
- ISINGS 1957: C. ISINGS, *Roman Glass from dated finds*, Groningen - Djakarta 1957.
- LIVERANI 1999: P. LIVERANI, *La topografia antica del Vaticano*, Città del Vaticano 1999.
- LIVERANI, SPINOLA 2006: P. LIVERANI, G. SPINOLA, *La necropoli vaticana lungo la Via Trionfale*, Roma 2006.
- LIVERANI, SPINOLA 2010: P. LIVERANI, G. SPINOLA, con un contributo di P. ZANDER, *Le Necropoli Vaticane*, Città del Vaticano 2010.
- LOWRANCE, LATIMER 1957: E. W. LOWRANCE, H. B. LATIMER, “Weights and linear measurements of 105 human skeletons from Asia”, in *American Journal of Anatomy* 101, 1957, pp. 445-459.
- OLCESE 2003: G. OLCESE, “Ceramiche comuni a Roma e in area romana: produzione, circolazione e tecnologia (tarda età repubblicana – prima età imperiale)”, in *Documenti di Archeologia* 28, Roma 2003.
- PAVOLINI 2000: C. PAVOLINI, *Scavi di Ostia XIII, La ceramica comune. Le forme in argilla depurata dell’Antiquarium*, Roma 2000.
- QUERCIA 2008: A. QUERCIA, “Le ceramiche comuni di età romana”, in F. FILIPPI (a cura di), *Horti et Sordes, Uno scavo alle falde del Gianicolo*, Roma 2008, pp. 197-232.
- RICCI 1985: A. RICCI, s.v. “Ceramica a pareti sottili”, in *Enciclopedia dell’Arte Antica, Atlante delle Forme ceramiche II. Ceramica fine romana nel bacino del Mediterraneo (tardo ellenismo e primo impero)*, *Enciclopedia dell’Arte Antica, Supplemento*, Roma 1985, pp. 231-357.
- RIC I: H. V. SUTHERLAND, *Roman Imperial Coinage I*, Londra 1924.
- RIC II: H. MATTINGLY, E. A. SYDENHAM, *Roman Imperial Coinage II*, Londra 1926.
- SPINOLA, DI BLASI 2014: G. SPINOLA, L. DI BLASI, “Rituali funerari e pratiche sepolcrali nella necropoli romana lungo il tratto vaticano della via Triumphalis”, in *Atti del XVIII Congresso Internazionale di Archeologia Classica* (Mérida, 16 Maggio 2013), Mérida 2014, pp. 41-44.
- SPINOLA 2014: G. SPINOLA, “Excavations and conservation problems in the Roman Necropolis along Via Triumphalis in the Vatican”, in C. SAIZ-JMENEZ (a cura di), *The Conservation of Subterranean Cultural Heritage*, London 2014, pp. 17-26.
- STEINBY 2003: E. M. STEINBY, *La Necropoli della Via Triumphalis, Il tratto sotto l’Autoparco Vaticano, Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia, Serie III, Memorie, Vol. XVII*, Città del Vaticano 2003.
- VAN ANDRINGA, DUDAY, LEPETZ 2013: W. VAN ANDRINGA, H. DUDAY, S. LEPETZ, “Mourir à Pompéi. Fouille d’un quartier funéraire de la nécropole romaine de Porta Nocera (2003-2007)”, *Collection de l’Ecole française de Rome* 468, 2013, 2 Voll., p. 1465.
- ZWIELEIN-DIEHL 1986: E. ZWIELEIN-DIEHL, *Glaspasten im Martin-von-Museum der Universität Würzburg*, München 1986.



Fig. 1. Necropoli della *via Triumphalis*. Area della 'piazzola' di Alcimo. Città del Vaticano (foto L. Di Blasi)

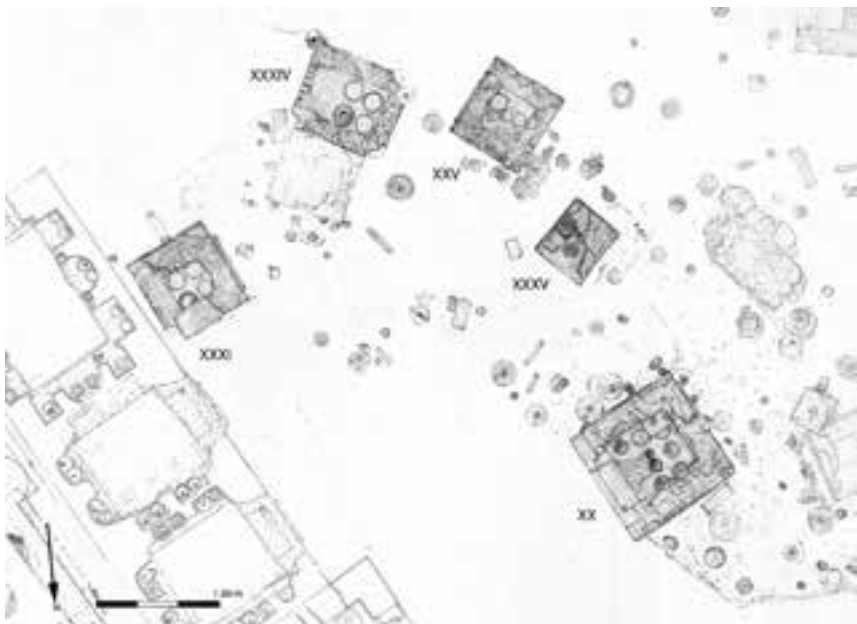


Fig. 2. Necropoli della *via Triumphalis*. Planimetria dell'area della cd piazzola di Alcimo. Città del Vaticano (rilievo L. Di Blasi, M. Ricciardi)



Fig. 3. Necropoli della *via Triumphalis*. Sepolcro XXXIV. Città del Vaticano (foto L. Di Blasi)



Fig. 4. Necropoli della *via Triumphalis*. Sepolcro XX. Città del Vaticano (foto L. Di Blasi)



Fig. 5. Necropoli della *via Triumphalis*. Sepolcro XXXI. Città del Vaticano (foto L. Di Blasi)



Fig. 6. Necropoli della *via Triumphalis*. Sepolcro XXXV. Città del Vaticano (foto L. Di Blasi)



Fig. 7. Necropoli della *via Triumphalis*. Sepolcro XXV. Città del Vaticano (foto L. Di Blasi)



Fig. 8. Necropoli della *via Triumphalis*. Sepolcro XX: spazio ipogeo. Città del Vaticano (foto L. Di Blasi)

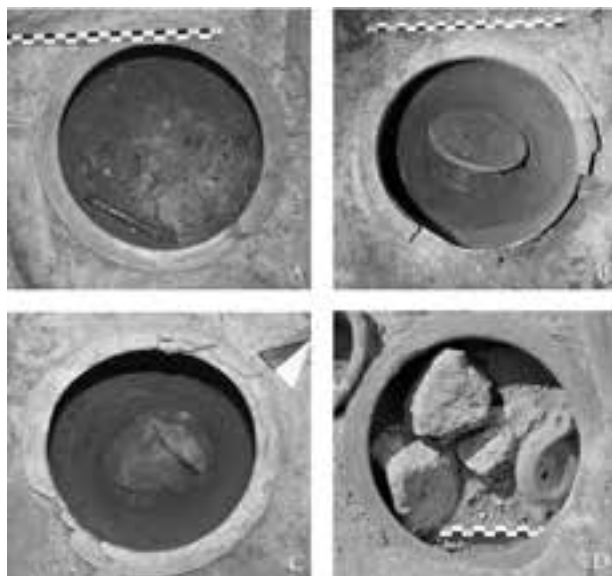


Fig. 9. Necropoli della *via Triumphalis*. Città del Vaticano (foto H. Duday). Esempi di oggetti rinvenuti all'interno delle olle: a. Sepolcro XXXIV, olla 2, unguentario e chiodi; b. Sepolcro XXXIV, olla 4, coppa incensiere; c. Sepolcro XXXIV, olla 1, lucerne; d. Sepolcro XXV, olla 3, lucerna



Fig. 10. Necropoli della *via Triumphalis*. Città del Vaticano (foto L. Di Blasi) Sepolcro XXV, elemento in osso; anello in pasta vitrea



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

**EMOTIONAL LANDSCAPES: VEDERE O NON VEDERE, RESPIRARE O NON RESPIRARE NEL  
PAESAGGIO FUNERARIO DI CNOSSO DEL II MILLENNIO A.C.<sup>1</sup>**

*Introduzione*

Tentare di ricostruire la sostanza più intangibile dello studio del passato, vale a dire il pensiero e le emozioni di chi ci ha preceduto, è una sfida di per sé impossibile. Tale affermazione è condivisibile in particolare quando il patrimonio culturale, che è il mezzo attraverso cui procede la nostra analisi, non è nutrito da una forma consistente di documentazione scritta. Sebbene in questa seconda eventualità il pensiero e l'emozione del singolo, così labili, mutevoli e sfuggenti nel corso del tempo, siano oggetti quasi irraggiungibili, la situazione è ancora più complessa e disperante nel caso di civiltà del passato che hanno lasciato testimonianze scritte e materiali molto frammentarie o quasi inesistenti.

Se, infatti, delle emozioni quasi nulla resta nel record archeologico, l'azione interpretativa sul pensiero antico rischia di divenire dominante rispetto all'insieme dei dati, che possono essere più facilmente manipolati e sottoposti alla specifica personalità dello studioso, alla sua storia personale e di individuo inserito in un gruppo sociale. L'azione di chi fa ricerca, in realtà, è sempre protagonista e deve essere presa in considerazione non solo per lo studio di società e gruppi che hanno lasciato poche tracce e/o tracce controverse, ma anche per civiltà con una ricchissima serie di testimonianze scritte.

Nonostante tutte queste "controindicazioni", credo fermamente che sia un nostro dovere intellettuale porci di fronte alla cultura materiale del passato, sia essa fatta di soli oggetti e spazi o anche di testi e letteratura, sperimentando nuovi percorsi.

Per questo motivo, nello sforzo di ampliare il nostro orizzonte oltre i meri dati della cultura materiale, funeraria e non solo, cercherò di adottare strumenti nuovi, che ci consentano almeno di tentare di ricostruire i processi del pensiero antico e un passato immateriale fatto di emozioni e sensazioni.

*Le archeologie (egee) al tempo della temperie antropologica*

In questo spazio dedicato al confronto e incontro fra archeologia e antropologia, desidero proporre una breve riflessione su come tale integrazione fra le due discipline sia stata intesa fino a oggi nell'archeologia egea, mettendo in rilievo alcuni punti critici emersi negli ultimi anni.

L'archeologia egea ha avuto fin dai suoi primordi una forte componente anglosassone, anche grazie alla scoperta del palazzo di Cnosso ad opera del britannico sir Arthur Evans, che ha creato una tradizione di studio molto proficua e intensa<sup>2</sup>. Tale eredità si è

<sup>1</sup> Desidero ringraziare la British School at Athens per il continuo supporto nel corso degli anni, così come il personale della Soprintendenza del Museo di Heraklion. Un ringraziamento particolare al prof. Todd Whitelaw, per avermi fornito la base digitale della fig. 1, e a Giuliano Merlatti per i disegni delle figg. 4-5.

<sup>2</sup> La scoperta del palazzo di Cnosso e la sua pubblicazione in sei tomi (EVANS A. J. 1921-1935) ha rappresentato non



concretizzata negli ultimi decenni in un percorso universitario che vede l'archeologia come disciplina pienamente integrata nel corso di studi antropologico, diversamente da quanto avviene invece in Italia e in altri paesi mediterranei<sup>3</sup>. Per questo motivo, da diversi decenni ormai, la disciplina utilizza principi e metodi sia dell'antropologia che della sociologia per lo studio e l'interpretazione dell'età del Bronzo greca. Tale approccio ha ormai influenzato non solo gli studi anglosassoni, ma anche i più tradizionali studi di tipo classico che si basano sul metodo storico-comparativo. Si può infatti affermare che l'integrazione fra archeologia e metodologie di tipo socio-antropologico viene data quasi per scontata nelle ricerche relative al mondo egeo<sup>4</sup>. Vi sono però alcuni distinguo e alcuni punti controversi a cui vale la pena di fare cenno, per aprire una discussione che sarà oggetto in futuro di riflessioni più ampie da parte di chi scrive.

Dal punto di vista della storia degli studi, la temperie socio-antropologica ha investito il mondo degli egeisti già dagli anni '70, con un continuo crescendo che ha portato, soprattutto dalla fine degli anni '90, a rivedere molte delle teorie e dei punti fermi precedentemente accettati, in una sorta di riscrittura della storia egea del III e del II millennio a.C. Tale intensa attività di revisione ha prodotto innegabili risultati in termini di approfondimento e ampliamento della nostra prospettiva storica, con l'abbandono di eccessive semplificazioni e il riesame di posizioni ritenute acquisite<sup>5</sup>. Ciò che sembra avvenire nel mondo dell'archeologia egea è che, il guardare continuamente a quanto viene elaborato negli studi socio-antropologici ha prodotto prima di tutto un cambio di linguaggio, evidente nei titoli dei prodotti della ricerca. Nelle ultime due decadi, infatti, si assiste all'adozione di termini precedentemente estranei alla produzione scientifica archeologica, ma direttamente mutuati dalla produzione antropologica contemporanea, adozione che ha spesso un immediato successo con una moltiplicazione veloce di momenti di condivisione a tema (workshops, congressi etc.) o semplicemente pubblicazioni individuali. Basti

---

soltanto una grande scoperta archeologica, ma anche l'occasione per Evans di interagire intensamente con la società britannica, alla quale più volte rivolse campagne di raccolta fondi e articoli di carattere divulgativo (MACGILLIVRAY 2000).

<sup>3</sup> L'adozione dei due diversi approcci – quello socio-antropologico e quello storico-comparativo – spesso dipende dalla nazionalità degli studiosi: i ricercatori di origine anglosassone, infatti, nelle loro università giungono all'archeologia partendo da studi di tipo antropologico, mentre i ricercatori dei paesi mediterranei seguono un corso di studi in cui l'archeologia fa parte della storia antica e di quelle che, fino agli anni '90 del secolo scorso, erano con un termine ritenuto obsoleto le lettere classiche e che oggi sono state ribattezzate con titoli molto vari. Nato anche dalla necessità di una migliore razionalizzazione della spesa e delle competenze attraverso l'accorpamento di istituti e discipline, il cambiamento delle titolature di molti dipartimenti universitari italiani un tempo intitolati alle lettere classiche può ascrivere a un generale fenomeno di cambio di terminologie nel mondo dell'antichistica, frutto da un lato di un desiderio di svecchiamento, dall'altro di una reale apertura al mondo dell'antropologia.

<sup>4</sup> Nel 1968 Spyridon Marinatos, uno dei padri fondatori della moderna archeologia egea e un fautore del metodo storico comparativo, offriva un confronto fra archeologia e antropologia: si trattava in realtà di una discussione che coinvolgeva l'antropologia fisica. Le due antropologie, infatti, quella fisica e quella culturale curiosamente si confondono (MARINATOS 1968). Ma negli anni '80, l'antropologia "culturale" è già pienamente integrata con l'archeologia egea: TUMASONIS 1983. Vedi anche VOUTSAKI 1995; HAMILAKIS 2000.

<sup>5</sup> È interessante notare come molti dei titoli della produzione degli ultimi due/tre decenni presenti il termine "revisited": una breve ricerca in *Nestor*, la risorsa bibliografica online per egeisti (<http://classics.uc.edu/nestor/index.php/nestorbib>), indica che tale termine è presente in un centinaio di titoli dal 1974 a oggi. Ma solo 14 risalgono al periodo 1974-1989, mentre 39 risalgono al periodo 1990-2005 e ben 46 agli ultimi 10 anni, con una vera e propria crescita esponenziale. Seppure non si tratti di una reale statistica, né pretenda di esserlo, indica una tendenza del tipo di ricerche intraprese.

pensare alla fortuna di termini quali *identity/ethnicity*, *materiality*, *gender*, *agency* o i più recenti *eterarchy* e *inequality*, utilizzati sia nella forma originaria che nella traduzione italiana<sup>6</sup>. Va detto anche che, se pure si tratti di termini non adottati in precedenza in archeologia, i contenuti e i dati a cui essi fanno riferimento spesso non sono nuovi ma sono già stati oggetto di studio. Il cambiamento quindi è sostanziale nella terminologia, ma meno nella sostanza, se si fa eccezione per le ricerche che si occupano proprio dei processi del pensiero antico, come quelli che adottano i principi del cognitivismo<sup>7</sup>.

Sembra quindi che l'archeologia egea, per affrontare nuove sfide e per essere innovativa, abbia bisogno di orecchiare quanto viene prodotto nel campo antropologico soprattutto di matrice anglosassone, riproducendone in parte i percorsi.

Se quindi i vantaggi di questo guardare “nel giardino altrui” sono innegabili, vi sono anche aspetti controversi, dipendenti in primis dal fatto che antropologia e archeologia hanno obiettivi in parte differenti.

L'antropologia ha fra i suoi scopi primari la ricostruzione delle dinamiche sociali di un gruppo umano, è più interessata al momento presente e meno a un'evoluzione storica di lungo periodo.

La storia e più specificamente l'archeologia, invece, hanno come fine non solo le dinamiche sociali dei gruppi umani del passato, ma la ricostruzione di tutti gli aspetti materiali e immateriali della loro esistenza. Quindi, se pure in parte oggetto di studio e metodologia coincidano, differiscono in un elemento estremamente significativo che è quello del tempo.

Queste considerazioni sono necessarie per sottolineare la diversità delle discipline storiche che, in questa lunga fase di continua auto-revisione, devono ridefinire metodologie e scopi della loro ricerca, per riaffermare la propria posizione e la loro specifica identità nei confronti del mondo della scienza tout-court.

Le discipline umanistiche come l'archeologia e la storia, insieme alla geologia, sono, infatti, discipline scientifiche i cui processi e risultati non sono ripetibili, sottraendosi quindi inesorabilmente ai criteri di scientificità delle scienze dure. Ma la geologia, seppure presenti caratteri simili, recentemente si sta muovendo verso la costruzione di modelli matematici che la avvicinano alle scienze dure<sup>8</sup>. In archeologia, invece,

---

<sup>6</sup> Si tratta di una ricerca impossibile da presentare in questa sede. Per dare qualche indicazione di massima, faremo riferimento nuovamente a *Nestor*, che è in questo momento lo strumento a disposizione più completo, sebbene imperfetto. Il termine *identity* compare 111 volte dal 1976 al 2015, ma ben 91 dal 2000 al 2015. Il termine *ethnicity*, evidentemente più moderno del precedente, compare dal 1990 al 2015 per 15 volte. *Materiality* compare 9 volte, ma nel solo periodo dal 2008 al 2014, ed è probabilmente destinato a crescere. *Agency* 14 volte dal 2000 al 2014. *Inequality* solo 5 volte dal 1990 a oggi. *Gender* 92 volte dal 1985 al 2015, ma ben 70 occorrenze si concentrano nel periodo 2000-2015. Sarebbe interessante confrontare la data in cui un certo termine compare nella bibliografia egeista con la data in cui compare in quella antropologica, una ricerca che esula dagli scopi di questo contributo.

<sup>7</sup> Anche in questo caso gli anglosassoni hanno aperto una nuova strada: vedi RENFREW, ZUBROW 1994.

<sup>8</sup> In un volume recente (NUR 2008, pp. 24-25) si afferma: “Geologi e archeologi hanno una cosa in comune: possono raramente provare le loro ipotesi. Karl Popper, il più famoso filosofo della scienza nel XX secolo, diceva che non c'è modo di provare che un'ipotesi è vera, possiamo solo provare che è falsa quando è contraddetta dai dati. (...) Geologia e archeologia sono in condizioni peggiori di altre scienze, perché non sono scienze sperimentali. Mettiamo insieme plausibilità, probabilità e consistenza interna (...) I singoli fenomeni poi non possono essere

oltre il recupero, la sistemazione e l'analisi dei dati, la successiva attività ermeneutica rientra nel campo delle ipotesi, la cui plausibilità è possibile valutare non perché sia un processo ripetibile, ma solo nella misura in cui è più aderente ai dati, al contesto locale e all'inserimento in un più vasto contesto generale.

L'antropologia, sebbene non possa essere considerata "ripetibile", ha comunque la possibilità di testare teorie e ipotesi "in vivo", avendo accesso ai diretti interessati o ai loro immediati discendenti.

L'archeologia non ha questa possibilità e, per ottenere dei risultati, deve utilizzare tutti i dati disponibili relativi a un dato contesto, termine con cui si deve intendere non solo il micro contesto di un sito o di parte di un sito (tomba di una necropoli, edificio/abitazione di un insediamento), ma il macro contesto generale in cui il microcontesto è inserito.

Un'archeologia troppo "antropologizzata", rivolta cioè quasi esclusivamente alla ricostruzione delle dinamiche sociali antiche, per le quali manca però il decisivo e insostituibile confronto/controllo della parola dei protagonisti, rischia di indebolirsi e di divenire sempre più priva di una sua spina dorsale e di reali contenuti, incapace di costruire un impianto metodologico che tenga conto della vastità dei propri obiettivi.

### *Metodi e strumenti*

Alla ricerca, quindi, di nuovi percorsi, in questa fase che personalmente sento come critica per l'archeologia egea e, forse, per l'archeologia tout-court, tenterò di integrare sia i principi della ricerca antropologica sui costumi funerari e sull'archeologia della morte, sia il quadro ampio delle conoscenze storiche relative alla valle di Cnosso nel II millennio a.C. Proverò anche a utilizzare principi contemporanei mutuati dalla sociologia e dalla gestione del lutto, alla ricerca di meccanismi umani che, se pure non automaticamente ripetibili, si sono probabilmente ripetuti nel corso del tempo. Avrò quindi come obiettivo primario una ricostruzione che è sociale e storica nello stesso tempo e che ha al suo centro gli individui protagonisti di quanto avvenne allora<sup>9</sup>.

Nell'ambito dei costumi funerari, i concetti utili al lavoro di interpretazione sono prima di tutto quelli relativi alla sfera pratica, vale a dire l'insieme delle norme igieniche per la gestione dei corpi, la necessità di "liberarsi" in modo efficace dalla pericolosità della decomposizione. È possibile che tali considerazioni sulla negatività della putrefazione, siano fortemente legate al nostro far parte della società moderna e contemporanea: vi sono infatti alcune società, note al mondo dell'antropologia, in cui il processo e gli effetti della putrefazione non risultano così sgradevoli e spaventosi come è per il mondo occidentale<sup>10</sup>. Nel Mediterraneo, comunque, sia ieri che oggi,

---

considerati in isolamento, ma sono tutti influenzati fra loro e dai fenomeni circostanti" (Traduzione dell'Autore). In realtà negli ultimi due decenni la geologia è andata oltre l'osservazione e la descrizione del territorio nei suoi aspetti geomorfologici, adottando metodologie di ipotesi e probabilità tramite la costruzione di modelli matematici. Tale disciplina si trova quindi in una condizione migliore rispetto alle scienze umanistiche. Ringrazio il dott. Emiliano Di Luzio (CNR-ITABC) per aver discusso con me le nuove prospettive della geologia.

<sup>9</sup> RENFREW, ZUBROW 1994; TREUIL 2011; PIZZO RUSSO 2005; SOZZI 2009.

<sup>10</sup> ROZIN, HAIDT, McCAULEY 1993, vedi in particolare la tabella 47.1 a pagina 764. SOMDA 2006; BLOCH 2015; HOWES (1986) distingue fra società "odorifobe" e "odorifile".

sembra che vi sia una sorta di disgusto della putrefazione, forse iscritto nei nostri geni da secoli di storia allo scopo di preservare dal punto di vista sanitario l'esistenza e la salute della società dei vivi<sup>11</sup>.

Vi sono poi tutti gli aspetti psicologici connessi alla perdita di un membro della società: dopo la gestione del corpo, vi è infatti la fondamentale gestione del lutto e la necessità della liminalità del mondo dei morti rispetto a quello dei vivi, che devono essere nettamente separati<sup>12</sup>. A questa netta separazione, almeno nel mondo del Mediterraneo antico, sembrano sottrarsi i feti e i neonati che talvolta sono seppelliti all'interno delle abitazioni. La paura della decomposizione e la necessità di liminalità sembrano fondersi nel timore che i morti ritornino, timore che produce in molte culture tutto un insieme di procedure e rituali, materiali e immateriali, che hanno lo scopo di evitare tale ritorno.

Segue poi la massa delle teorie riguardanti il gruppo sociale che ha espresso tali sepolture e gli aspetti di *display* del gruppo e di status del defunto con le sue molteplici identità, la cui presentazione esula necessariamente dalla brevità di questo contributo, ma che ormai fanno parte a pieno titolo degli studi di archeologia della morte<sup>13</sup>.

Tutto ciò riguarda direttamente la cultura materiale, vale a dire quanto è relitto visibile del gruppo umano che andiamo ad analizzare, l'oggetto primario dell'indagine storico-archeologica.

È possibile andare oltre e cercare nuovi metodi e nuove strade che ci consentano di avvicinarci al patrimonio culturale intangibile dei gruppi umani antichi e, nel nostro caso, di quelli che abitarono la valle di Cnosso, proponendo quindi una socio-antropologia dell'archeologia della morte? È possibile superare la *materialità* dei nostri dati e cercare quegli elementi immateriali che sono relativi alla sfera dell'emotività e della sensibilità personale, pur riconoscendo che si tratta di aspetti labili e mutevoli sia negli individui che nei gruppi?

Per tentare di percorrere questa strada, andando oltre la massa di teorie che talvolta ci sovrasta, ho scelto di adottare un approccio il più possibile "semplice", che vuole partire cioè da due strumenti fisici di conoscenza della realtà che non sembrano essere mutati nel corso dei millenni: il senso della vista, con lo strumento "occhio", e la nostra capacità di movimento nello spazio, al netto delle doti personali<sup>14</sup>. Utilizzando quindi vista e movimento, ho cercato di guardare e di camminare nel paesaggio di Cnosso, così come probabilmente facevano i gruppi che abitavano la valle nel II millennio a.C. quando seppellivano i loro defunti, utilizzando concetti della fenomenologia, come l'intervisibilità fra siti, e del cognitivismo applicato all'archeologia, con un'attenzione particolare alla relazione fra elementi umani (la cultura materiale) e non umani (l'ambiente naturale, il paesaggio)<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> BLOCH 2015, pp. 27-28: "*Le dégoût causé par le contact avec la chair putrescente est probablement inscrit dans nos gènes par l'évolution afin de nous protéger de certaines infections*".

<sup>12</sup> Anche sulla liminalità la letteratura è vastissima. Vedi VAN GENNEP 1909; PARKER PEARSON 1999; SOZZI 2009.

<sup>13</sup> Una ricchissima trattazione in NIZZO 2011 e NIZZO 2015, con una bibliografia pressoché completa.

<sup>14</sup> ARNHEIM 2008; ARGENTON 2005.

<sup>15</sup> INGOLD 1993; ID. 2000; TILLEY 1994; ID. 1996; HAMILAKIS 2001; WRIGHT 2006; BOEHM, MÜLLER-CELKA 2010.

Ho lasciato quindi da parte *deliberatamente* le ricostruzioni spaziali offerte oggi dalle nuove tecnologie satellitari, per compiere prima di tutto un'esperienza "fisica" di approccio al paesaggio funerario<sup>16</sup>.

### *Contesti fisici, culturali e temporali*

Il contesto fisico e culturale in cui ci muoveremo è la valle di Cnosso a Creta, un'area esplorata da più di un secolo e sede del sito di Cnosso, l'insediamento più longevo e con più continuità di occupazione dell'intera isola<sup>17</sup>. Lì iniziò il popolamento di Creta a partire dal VII millennio a.C., ad opera probabilmente di popolazioni provenienti dall'Anatolia<sup>18</sup>. La coscienza e la conoscenza della lunga storia del sito, la tradizione trasmessa da parte delle popolazioni dell'età del Bronzo, ha fatto sì che probabilmente Cnosso venisse sentito come un luogo speciale dell'identità culturale e della memoria minoica<sup>19</sup>.

La valle, ben definita da elementi naturali quali montagne e mare, è un laboratorio fisico ideale per analizzare e ricostruire cambiamenti culturali e interazioni fra Città dei vivi e Città dei morti (*Fig. 1*). Corre in direzione nord-sud ed è tagliata dal Kairatos, un piccolo torrente oggi in gran parte canalizzato. A est e a ovest è delimitata da basse colline, mentre a sud si stringe in prossimità della strada per Archanes (uno dei siti più importanti della Creta minoica) ed è dominata dal massiccio del monte Jouktas<sup>20</sup>. A nord è lambita dal mar Egeo.

Dal punto di vista cronologico prenderemo in considerazione un periodo di circa 500 anni, dal 1700 al 1200 ca. a.C. (Medio Minoico IIB-Tardo Minoico IIIC *early*). Per quanto concerne i costumi funerari è possibile dividere questo lungo spazio temporale in due fasi: una prima fase, che va dal 1700 a.C. al 1450 ca. a.C., e una seconda fase, che va dal 1450 al 1200 ca. a.C.<sup>21</sup>

<sup>16</sup> Un progetto di ricostruzione digitale del paesaggio funerario della valle di Cnosso del II millennio a.C. è attualmente in corso da parte di chi scrive e intende tradurre in immagini anche quanto presentato in questo contributo. Vedi anche ALBERTI 2015 e ALBERTI CDS D.

<sup>17</sup> EVANS A. J. 1921-1935; HOOD 1958b; HOOD, SMYTH 1981; MACDONALD 2005; BENNET *ET AL.* 2008. Ad oggi sulla costa e nell'immediato entroterra della Creta meridionale sono stati rinvenuti anche alcuni siti risalenti al Paleolitico Inferiore. Apparentemente questi primi gruppi umani non riuscirono ad avere un'occupazione stabile dell'isola e probabilmente si estinsero. Le tracce successive, infatti, sono quelle relative alla Cnosso neolitica (STRASSER *ET AL.* 2010; ID. 2011). In generale sulla storia di Cnosso e sulle ricerche che contrassegnano il sito da più di un secolo vedi CADOGAN, HATZAKI, VASILAKIS 2004; MACDONALD 2005. Sull'Egeo dell'età del Bronzo, vedi CLINE 2010.

<sup>18</sup> EVANS A. J. 1921-1935; EVANS J. D. 1964; TOMKINS, KILIKOGLU 2004; MACDONALD 2005; KING *ET AL.* 2007; TOMKINS 2010; EFSTRATIOU, KARETSOU, NTINOU 2013.

<sup>19</sup> DAY, WILSON 2002; ALBERTI 2015.

<sup>20</sup> Scavi e ricerche nella valle di Cnosso si sono succedute in particolare a partire dall'anno 1900 quando iniziò lo scavo del palazzo (EVANS A. J. 1921-35), ma alcuni significativi rinvenimenti risalgono almeno al 1878, ad opera di Minos Kalokairinos (per una storia romanizzata su Kalokairinos e le sue scoperte, vedi GALANAKI 2002). Per alcuni riferimenti generali vedi i tre *survey* che si sono succeduti nella valle: HOOD 1958b; HOOD, SMYTH 1981; BENNET *ET AL.* 2008. Su Archanes SAKELLARAKIS, SAKELLARAKI 1991; ID. 1997.

<sup>21</sup> È stata qui utilizzata una versione estremamente semplificata della cronologia assoluta egea. Mentre la sequenza cronologica relativa è abbastanza ben definita, quella assoluta è ancora oggetto di aspre discussioni per la difficoltà di datare l'eruzione del vulcano dell'isola di Santorini. Vedi ad esempio gli articoli dedicati all'argomento da studiosi di dendrocronologia in *Antiquity* 339 del mese di marzo 2014 e le risposte nel numero successivo (CHERUBINI *ET AL.*

### 1. *Prima fase (Medio Minoico IIB-Tardo Minoico I).*

Le prime tombe compaiono a Cnosso intorno al 1700 a.C. (Medio Minoico IIB): per la lunga fase precedente non si hanno al momento tracce di deposizioni nella valle, un dato in contrasto con altre aree dell'isola caratterizzate invece da importanti rinvenimenti in ambito funerario<sup>22</sup>.

Dal punto di vista architettonico, le tombe della prima fase sono caratterizzate da più camere servite da un unico ingresso che, in genere, si apre direttamente sulla valle, senza dromos. Le camere sono di forma irregolare, tondeggianti, come delle vere e proprie grotticelle. In alcuni casi, invece, vi è un'unica ampia camera di forma irregolare, talvolta divisa al suo interno da muretti (*Figg. 2-3*)<sup>23</sup>.

Il numero degli inumati è molto alto e raggiunge spesso le diverse decine, indicando come si tratti molto probabilmente di tombe di gruppi piuttosto vasti, che utilizzavano queste tombe per più generazioni. Raramente alcuni inumati erano deposti in grandi giare (*pithoi*) o in sarcofagi di argilla a forma di bagnarola (*larnakes*), evidenziando di possedere una posizione speciale e una più spiccata individualità sulla massa dei deposti<sup>24</sup>.

I corredi sono molto semplici: pochi gli ornamenti personali, come i gioielli; unico elemento di un qualche pregio i vasi in pietra. La ceramica è costituita da coppe coniche, dette anche *skoutelia*, delle coppette acrome troncoconiche di piccole dimensioni, che rappresentano il vaso *per eccellenza* della tradizione minoica, presenti in gran numero sia in tombe che in insediamento (*Figg. 4-6*)<sup>25</sup>. In alcuni casi sono riconoscibili dei piccoli set da tavola, costituiti da coppe coniche, qualche ciotola e brocchette di piccole dimensioni<sup>26</sup>.

Oltre alle tombe a camera, vi è anche una tomba a tholos collocata sulla collina di Gypsades che chiude la valle a sud. Datata al Medio Minoico III (circa XVII sec. a.C.), è una tomba circolare epigeica, vale a dire costruita "sopra terra", della tipologia che caratterizza soprattutto la pianura della Messarà: presenta un alto numero di inumati e un corredo tipologicamente simile a quello delle tombe a camera appena descritte<sup>27</sup>. È significativo notare che in tutta la prima fase, la parte settentrionale della valle – lì dove passava la strada principale che dal palazzo conduceva al porto e al mare – non è occupata da tombe o necropoli.

2014; MANNING *ET AL.* 2014). Per una versione più complessa e aggiornata della cronologia egea, vedi MANNING 2010.

<sup>22</sup> Nella Creta centro-meridionale e, più precisamente, nella pianura della Messarà, importanti tombe a tholos sopra terra sono presenti già nel III millennio, mentre il settore nord-orientale dell'isola, sempre in fasi così antiche, è caratterizzato da tombe multiple costituite da camerette quadrangolari: PELON 1976.

<sup>23</sup> Queste tipologie architettoniche caratterizzano la valle di Cnosso con le necropoli di Aelias (HOOD 2010), Mavro Spileo (FORSDYKE 1926-1927; ALBERTI 2001; EAD. 2013), Gypsades (un'unica tomba della necropoli: HOOD, HUXLEY, SANDARS 1958-1959) e la necropoli di Poros, che si trova sulla costa settentrionale, in prossimità di quello che doveva essere il porto di Cnosso (DIMOPOULOU-RETHEMIOTAKI 1988; MUHLY 1992; DIMOPOULOU 1999). Tombe simili si trovano anche sull'isola di Kythera e da molti sono ritenute di tipo minoico: COLDSTREAM, HUXLEY 1972; PRESTON 2007.

<sup>24</sup> MUHLY 1992; ALBERTI 2001; EAD. 2013; DEVOLDER 2010; HOOD 2010.

<sup>25</sup> Sulle coppe coniche vedi WIENER 1984; GILLIS 1990; BERG 2004; WIENER 2011; KNAPPETT, HILDITCH 2015.

<sup>26</sup> ALBERTI 2001; EAD. 2013; EAD. cds d.

<sup>27</sup> La tomba non è stata ancora pubblicata, ma se ne hanno alcune notizie preliminary: HOOD 1958a; HOOD 1960; PELON 1976; ALBERTI CDS C.

## 2. Seconda fase (Tardo Minoico II-IIIc early)

Intorno alla metà del XV sec. a.C., a Cnosso i costumi funerari cambiano in modo significativo. Accanto alle vecchie tombe sulle colline, che continuano in gran parte ad essere utilizzate, nella pianura settentrionale vengono scavate nuove necropoli caratterizzate da tombe monocamera, pochi inumati e corredi tipologicamente differenti<sup>28</sup>.

Prima di tutto le nuove necropoli vanno a occupare una parte della valle che non sembra avesse destinazione funeraria: al momento infatti non vi sono state rinvenute tombe della prima fase, ma al contrario vi è qualche traccia di abitazioni (*Fig. 1*)<sup>29</sup>.

L'architettura è completamente diversa dalla fase precedente: le tombe sono a camera unica, di forma rigidamente quadrangolare nelle prime tombe e più arrotondata nelle tombe successive. L'ingresso è costituito da un corridoio perpendicolare alla camera (*dromos*), in alcuni casi molto lungo, che ha le pareti scavate nel terreno e inclinate verso l'interno, a buco della serratura (*Fig. 7*).

Il numero degli inumati è molto basso: in molti casi vi è un'unica deposizione e in genere non si superano i cinque inumati. In qualche caso i defunti erano appoggiati in banchine scavate all'interno della camera; talvolta è stata trovata traccia di letti funebri in legno dipinto<sup>30</sup>.

Accanto alle tombe a camera, compaiono più raramente anche tombe a pozzo e a fossa, entrambe a inumazione singola. Le tombe a pozzo sono costituite da pozzi profondi dai 2 ai 4 metri, al fondo dei quali è scavata lateralmente una nicchia in cui è deposto il defunto (*Fig. 8*). Le tombe a fossa, invece, sono costituite da una fossa rettangolare, scavata a poca profondità e spesso coperta da lastre di pietra (*Fig. 9*)<sup>31</sup>.

Un paio di generazioni dopo l'inizio di queste nuove tipologie funerarie, intorno al Tardo Minoico IIIA2, nelle tombe a camera compaiono di nuovo delle *larnakes* in terracotta, in cui possono essere deposti anche più di un defunto<sup>32</sup>. La presenza per la prima volta di tombe singole, nelle fasi precedenti i letti funerari e poi le *larnakes*, sembrano indicare una sempre maggiore attenzione nei confronti del defunto-individuo, di cui avevamo potuto notare traccia già nella prima fase.

<sup>28</sup> Le nuove necropoli sono quelle di Isopata (EVANS A. J. 1914), Sellopoulo (POPHAM, CATLING 1974), Agios Ioannis e Venizeleio (HOOD 1956; HOOD, DE JONG 1952; HOOD, COLDSTREAM 1968), Gypsades (HOOD, HUXLEY, SANDARS 1958-1959; GRAMMATIKAKI 1993), Zafer Papoura (EVANS A. J. 1906), Katsambas (ALEXIOU 1967; ID. 1970), oltre a una serie di tombe sparse (HUTCHINSON 1956b; HOOD 1958-1959a; ID. 1958-1959b), a cui vanno aggiunti alcuni riusi di tombe più antiche. Per un elenco completo delle emergenze funerarie della valle vedi ALBERTI 2004b. MILLER 2011.

<sup>29</sup> HOOD, SMYTH 1981; HUTCHINSON 1956a afferma che, ad esempio, nello scavo della tholos di Kephala furono rinvenuti materiali provenienti da abitazioni che si trovavano poco più a sud della tomba.

<sup>30</sup> Consistenti frammenti di legno con tracce di colorazione sono state trovate ad esempio a Gypsades (HOOD, HUXLEY, SANDARS 1958-1959) e al Venizeleio (HOOD, DE JONG 1952).

<sup>31</sup> Entrambe le tipologie sono presenti soprattutto nella necropoli di Zafer Papoura (EVANS A. J. 1906) e a Chania, dove in anni recenti sono state scavate tombe a camera, a fossa e a pozzo, contemporanee a quelle di Cnosso e caratterizzate dalla stessa tipologia di corredi (ANDREADAKI-VLAZAKI, PROTOPAPADAKI S.D.).

<sup>32</sup> A mio parere la datazione dei contesti di Cnosso indica che, dopo l'uso delle *larnakes* nelle tombe precedenti, cioè del Medio Minoico IIB-Tardo Minoico, queste riappaiono, anche se di una tipologia diversa, nel IIIA2. PRESTON (2004c), invece, afferma che vi sarebbero *larnakes* già nel TM II-III A1.

Per quanto concerne i corredi, il cambiamento rispetto alla fase precedente è nettissimo: compaiono infatti significativi set di armi, con spade lunghe e qualche raro pugnale, oltre a punte di lancia e di freccia, che hanno fatto sì che queste tombe venissero definite negli anni '50 *warrior graves* (Fig. 10)<sup>33</sup>; più raramente vi sono importanti set di vasi in bronzo (*tombs with bronzes*)<sup>34</sup>. Fra gli altri oggetti di corredo anche vasi in metalli preziosi, vasi in pietra, gioielli e sigilli (Fig. 11). Dal punto di vista della ceramica il cambiamento è netto: all'inizio del fenomeno di queste nuove tombe scompare completamente la coppa conica di tradizione minoica (che ricomparirà successivamente) e viene introdotto un nuovo set ceramico di tradizione continentale, rappresentato da kylix, alabastron e giara triansata (Figg. 12-15)<sup>35</sup>. Anche in questa seconda fase, compare una tomba a tholos, ma questa volta nel settore settentrionale della valle: è la così detta tholos di Kephala. A differenza della tholos di Gypsades, questa è ipogeica, vale a dire costruita "sotto terra", ed è caratterizzata da un dromos di accesso. Saccheggiate e riutilizzate già in antico, non consente di fare considerazioni sul corredo al tempo della sua costruzione, ma solo su quello rinvenuto, che è più tardo e ascrivibile a una fase di riuso<sup>36</sup>. Finora non è stato dato rilievo a un'altra differenza importante fra le due fasi, vale a dire la scelta dei siti in cui vennero collocate le necropoli.

### *Paesaggi delle emozioni*

A questo punto, attraverso l'immersione nella natura fisica della valle, intendo ricercare quei paesaggi "emozionali" che possano aiutarci a toccare gli aspetti intangibili dei dati materiali che abbiamo brevemente descritto. Per ripetere e rivivere le emozioni antiche, tenterò quindi di raggiungere gli spazi fisici in cui sono collocate le tombe, utilizzando la vista e la capacità di movimento, per valutare se sia possibile ricostruire un patrimonio immateriale fatto di immagini, sentimenti, emozioni. Le nostre capacità umane di vedere e di muoverci, infatti, non sono cambiate nel corso del tempo, così come alcuni meccanismi umani di apprezzamento estetico dello spazio fisico. L'idea, ad esempio, di collocare luoghi di carattere spirituale in alto, dove si possa godere di una vista sul paesaggio circostante, non è qualcosa di peregrino al mondo mediterraneo: basti pensare alle abbazie e ai monasteri cristiani, nella loro necessità di staccarsi dal mondo quotidiano per elevare lo spirito.

<sup>33</sup> La definizione si deve a Hood (HOOD, DE JONG 1952) e in seguito è stata sempre usata. Oggi si tende a minimizzare il significato delle armi dal punto di vista identitario ed etnico. Vedi KILIAN-DIRLMEIER 1990; MOLLOY 2008; Id. 2013. Di diversa opinione DRIESSEN, MACDONALD 1984; ALBERTI 2004a; EAD. 2004b; EAD. CDS A. Per un'overview sulla guerra nell'Egeo vedi LAFFINEUR 1999.

<sup>34</sup> Le Tombe con Bronzi sono numericamente molto limitate e caratterizzano soprattutto una delle necropoli di Archanes (POPHAM, CATLING 1974; SAKELLARAKIS, SAKELLARAKI 1991). È di questa estate l'importante scoperta nell'area di Pylos in Messenia di una tomba a fossa costruita, rinvenuta intatta con un corredo ricchissimo costituito da armi e numerosi sigilli e vasi in bronzo: <[http://magazine.uc.edu/editors\\_picks/recent\\_features/warrior\\_tomb.html](http://magazine.uc.edu/editors_picks/recent_features/warrior_tomb.html)>.

<sup>35</sup> ALBERTI 1999; EAD. 2004A; EAD. CDS A.

<sup>36</sup> HUTCHINSON 1956a; PRESTON 2005; ALBERTI CDS C.



Se consultiamo una mappa o una foto satellitare, la prima impressione è che la valle non abbia rilievi significativi e che tutto sommato sia abbastanza bassa, quasi pianeggiante. I dati fisici indicano che le colline che si trovano a oriente non raggiungono i 300 m: con la loro sommità piatta costituiscono una vera e propria linea dell'orizzonte<sup>37</sup>. A occidente i rilievi sono ancora meno significativi e più irregolari e raggiungono appena i 200 metri (*Fig. 1*)<sup>38</sup>.

Ma se cominciamo a salire lungo il pendio orientale, quelle che sembravano essere delle basse colline, risultano invece caratterizzate da un pendio ripido e talvolta faticoso da percorrere (*Fig. 16*). Senza considerare la presenza di una fastidiosa e fitta vegetazione fatta di bassi cespugli spinosi: a questo proposito, è plausibile ipotizzare che tali luoghi funerari godessero di una qualche manutenzione dei sentieri da parte della comunità dei vivi.

Dopo una brevissima ascesa di poche decine di metri, appena raggiunte le necropoli più antiche, è possibile godere di un panorama straordinario, eccezionale nella sua ampiezza fisica e nella sua ricchezza culturale.

Con una visuale di più di 180°, partendo da sud si può ammirare in tutta la sua maestosità il monte Jouktas, la montagna sacra di Cnosso, un punto di riferimento non solo geografico, ma anche storico-culturale visibile da tutta la Creta settentrionale (*Fig. 17*). Qui, infatti, è stato rinvenuto un *Peak sanctuary*, un Santuario delle Vette attivo per tutta l'età del Bronzo. Sebbene la sua altezza sia di poco superiore agli 800 metri, la sua posizione sul territorio circostante, caratterizzato da rilievi non particolarmente significativi, ne fa una presenza imponente e un richiamo forte visibile da gran parte della Creta settentrionale, anche per il significato religioso e rituale dei siti che vi sono stati rinvenuti<sup>39</sup>.

Sempre verso sud, si possono chiaramente distinguere la strada per Archanes, le colline di Gypsades e dell'Acropoli, dove sono state rinvenute altre necropoli databili non solo al II millennio a.C., ma anche ad epoche successive. Particolarmente significativa ed esteticamente impressionante è la catena di montagne della Creta centrale visibile in secondo piano, fra le quali è possibile intravedere anche la sommità del monte Ida (oggi Psiloritis, altezza 2456 m), dove sul pendio sud, a più di 1500 m di altezza, è stata rinvenuta una grotta santuario utilizzata per millenni<sup>40</sup>. Girando lo sguardo verso ovest si gode poi una magnifica vista della Città dei vivi, con l'insediamento e il palazzo. Verso nord si intravede quella che doveva essere la

<sup>37</sup> Fra l'altro è stato ormai dimostrato che tale linea orizzontale creata dalle colline orientali era ben nota ai costruttori del palazzo, che adattarono ad essa la larghezza delle porte di ingresso che dal Cortile centrale conducono alla Sala del Trono. Venne infatti utilizzata per una serie di giochi di luce, molto probabilmente di carattere rituale, all'alba dei solstizi e degli equinozi: GOODISON 2004. Siamo qui di fronte a un dato concreto, perché iscritto nell'architettura, di come i Minoici avessero una particolare attenzione nei confronti della luce e degli aspetti naturali del paesaggio.

<sup>38</sup> HOOD, SMYTH 1981.

<sup>39</sup> Sulla sommità del monte Jouktas è stato scoperto un ricchissimo Santuario delle Vette (KARETSOU 1981) e lungo il pendio sono stati identificati altri siti, il cui significato e funzione erano collegati al santuario sulla vetta (KARETSOU, MATHIOUDAKI 2012). Vedi anche SOETENS 2009.

<sup>40</sup> DAWKINS, LAISTNER 1912-1913; VAN DE MOORTEL 2011. Il monte Psiloritis è ormai ritenuto il monte Ida della tradizione classica dalla maggioranza degli studiosi.

principale arteria viaria che dal palazzo conduceva al porto e che è stata identificata solo in parte. Si ha poi un'ottima vista sulla linea di costa e sul mare.

Anche dalle tombe sulle colline meridionali, sebbene siano più basse e la visuale sia meno ampia, è possibile vedere il mare, la Città dei vivi con il palazzo e l'insediamento, la Città dei morti sulle colline orientali e il monte Jouktas.

Le necropoli della prima fase, quindi, si collocano lungo un arco che da est passa a sud e a ovest, in posizioni che assicurano l'intervisibilità fra le necropoli stesse e fra queste e gli elementi fisici e culturali del paesaggio.

Dopo la fatica per l'ascesa e il respiro divenuto affannoso, da questi siti funerari si gode quindi la vista magnifica di un paesaggio naturale e culturale insieme, che si configura come una sorta di riassunto della memoria minoica. Da un lato, infatti, vi sono i punti di riferimento geografici delle alture, della pianura, del mare; dall'altro questi sono arricchiti e completati dalla visuale dei luoghi "culturali" del mondo minoico: si tratta, fra l'altro, non solo di siti della vita pubblica e insediativa, ma anche di luoghi dalla forte valenza rituale/religiosa, come i santuari delle vette e le necropoli.

Cerchiamo adesso di affrontare i percorsi per raggiungere le località in cui si trovano le tombe della seconda fase. Si percorre questa volta la strada in direzione nord-sud che dal palazzo portava direttamente al porto, un'arteria importante per i traffici palatini, pianeggiante, tutt'altro che faticosa e probabilmente molto frequentata dagli abitanti della Città dei vivi. L'area in cui si trovano le tombe è abbastanza ampia e poco caratterizzata dal punto di vista geomorfologico: si tratta infatti di una serie di campi pianeggianti o appena più alti rispetto al corso del fiume Kairatos.

Se da questi nuovi siti ad uso funerario ci guardiamo intorno, la vista di cui si gode è sorprendente, ma al contrario. Non si vede praticamente nulla, né il palazzo, né la Città dei vivi, né le montagne della Creta centrale e assai poco delle colline meridionali. Solo il monte Jouktas è a malapena visibile (*Fig. 18*). Si è letteralmente affogati nella pianura, senza nessun respiro verso l'alto, verso il mare o verso un qualsiasi orizzonte naturale.

Anche la tomba a tholos di Kephala, nonostante la sua architettura importante, è schiacciata nella vallata. Dal punto in cui si diparte il dromos, infatti, non si ha nessuna visuale sugli elementi naturali e sui luoghi della memoria minoica, con l'unica eccezione dello Jouktas, un'eccezione in realtà di poco conto poiché, come abbiamo detto, questa montagna è ben visibile da tutta l'area circostante.

La luce rappresenta un'altra differenza fondamentale con la tholos di Gypsades della prima fase. A Gypsades non vi è dromos che scenda verso il basso, ma anzi l'ingresso della tomba è rivolto direttamente verso la valle e verso il mare: qui la luce doveva essere abbagliante e filtrare facilmente anche all'interno della camera. Nella tholos di Kephala, invece, il dromos e la tomba sono scavati sottoterra e il dromos, costruito in pietra e coperto anche in alto, si configura come una sorta di budello stretto e oscuro, che man mano che ci si allontana dall'ingresso, conduce al buio pressoché totale della camera; in questo secondo caso il mondo dei vivi e della luce sembra nettamente separato da quello dei morti e del buio.

Siamo quindi di fronte a due prospettive visive, estetiche, ma oserei dire anche psicologiche, completamente diverse.

### *Interpretazioni*

Come interpretare questi dati? Sia dal punto di vista storico-comparativo che da quello socio-antropologico gli esiti possono essere innumerevoli.

Queste considerazioni, infatti, si intrecciano strettamente con uno dei grandi problemi irrisolti dell'archeologia egea, ancora oggi oggetto di accese discussioni, vale a dire l'interpretazione del cambiamento nella cultura materiale a cui si assiste a Cnosso a partire dalla metà ca. del XV sec. a.C.

Dal punto di vista dei dati funerari, vi sono, infatti, due diverse interpretazioni delle tombe di guerriero che compaiono nella seconda fase: fino agli anni '90 le nuove tombe della seconda fase venivano considerate le sepolture dei guerrieri Micenei che intorno alla metà del XV secolo avrebbero conquistato o controllato Cnosso e, secondo alcuni, l'intera isola<sup>41</sup>.

Nelle ultime due decadi, invece, in seguito alla vasta applicazione delle teorie socio-antropologiche all'archeologia egea e in particolare delle teorie sull'identità e l'etnicità dei popoli antichi, nei nuovi costumi funerari cnossi è stato visto il risultato di complessi processi di acculturazione e dell'inserimento della cultura minoica nella emergente e vincente nuova *koiné* micenea<sup>42</sup>.

Senza entrare nel merito e nei dettagli di questa lunghissima e complessa controversia, la differenza qui presentata fra tombe della prima e della seconda fase non riguarda tanto una mera occupazione dello spazio, quanto l'ideologia, poiché investe la memoria ancestrale di un gruppo umano.

Ma limitiamoci innanzitutto alla ricerca sulle emozioni. Se l'antropologia ha una lunga tradizione in questo senso, come è ovvio che sia, l'archeologia sta muovendo adesso i primi passi nel campo dello studio dei sentimenti, soprattutto nel caso di epoche così antiche e poco letterate come l'età del Bronzo egea<sup>43</sup>. Alcuni passi avanti sono stati fatti nell'ambito del cognitivismo e quindi nella ricerca sulle modalità mentali con cui i diversi gruppi umani si sono inseriti e hanno interagito con un dato contesto e la sua materialità. Per quanto concerne la metodologia qui utilizzata di ripercorrere fisicamente uno spazio, cercando di "ascoltare, vedere, provare" delle sensazioni, è evidente che il medium dello studioso rischia di essere preponderante. Nello stesso tempo, il fatto che dalle tombe della prima fase si possa godere della vista di una serie di luoghi, fisici e culturali importanti per la memoria minoica, è un dato di fatto.

Da questo punto di vista, un altro elemento da rimarcare è che l'attenzione

<sup>41</sup> HOOD 1965; DRIESSEN, MACDONALD 1984; HOOD 1985; FIRTH 1993; LANDENIUS ENEGREN 2008; ALBERTI 2003; EAD. 2004a; EAD. 2006; EAD. CDS B.

<sup>42</sup> PRESTON 2004a; EAD. 2004b; MOLLOY 2008; Id. 2013. Grande risalto è stato dato alla questione della possibile presenza micenea a Creta nel TM II-III A1 (ca. 1450-1370 a.C.) dopo la pubblicazione dei risultati di una serie di analisi condotte su ossa e denti da alcune delle tombe di Cnosso, che hanno indicato come gli individui analizzati siano tutti cretesi e non provengano, quindi, dal continente greco (NAFLIOTI 2008). Una rianalisi della cronologia dei contesti analizzati, tuttavia, dimostra che tali individui non provengono dai presunti contesti "micenei", ma da tombe più tarde (ALBERTI CDS B).

<sup>43</sup> Desidero ricordare qui la splendida relazione introduttiva della dott.ssa Chiara Gemma Pussetti, in cui si riafferma l'importanza di considerare nei nostri studi la parte emozionale.

dei Minoici per i luoghi posti in alto, staccati dalla comunità dei vivi e spesso difficilmente accessibili, dai quali è possibile godere di una vista eccezionale sul panorama circostante, è un dato ricorrente e non limitato alle tombe di Cnosso. Non è certamente un caso se quasi tutte le alte montagne di Creta nell'età del Bronzo vedono l'istallazione dei così detti Santuari delle Vette: si tratta di luoghi certamente destinati al culto, con poche tracce architettoniche (un temenos, qualche piccolo edificio), ma con una ricchissima suppellettile che sicuramente aveva un significato rituale<sup>44</sup>. Tale tipologia di luogo destinato al rito, viene anche esportata al di fuori dell'isola: sebbene sporadicamente, in altre isole egee si ritrovano dei Santuari delle Vette con caratteri simili. In questi casi, seppure oggi si tenda a minimizzare il concetto di una vera e propria colonizzazione minoica, si ritiene che ci debba essere stato l'apporto di una presenza fisica di gruppi provenienti da Creta<sup>45</sup>.

Sembra quindi plausibile affermare che la localizzazione in alto di questi luoghi della morte non sia un caso, ma sia strettamente legata all'attenzione che i Minoici ponevano nel collocare in alto i luoghi ad uso rituale e, rischiando, potremmo dire i siti "spirituali". Perché in alto erano i luoghi dello spirito e del rito, perché dall'alto – e in particolare dalle colline della valle di Cnosso dove sono poste le necropoli della prima fase – era possibile vedere i luoghi importanti della storia loro e dei loro antenati.

Completamente diversa è la situazione nella seconda fase. In questo caso non si tratta solo di una differenza di costume funerario, pure molto evidente da tutti i punti di vista (scelta del luogo, architettura, numero delle deposizioni, corredo), ma di un diverso interesse nei confronti di quei luoghi dello spirito e della memoria minoica che caratterizzano invece la prima fase. È come se i personaggi che scelsero queste località e scavarono queste tombe fossero improvvisamente divenuti ciechi e muti nei confronti del loro passato.

### *Conclusioni*

Andando oltre la presentazione dei dati e le possibili interpretazioni, quello che preme evidenziare è la differenza di respiro, di sguardo, di luce che esiste fra le due fasi. Una prima fase in cui la natura dell'isola si intreccia indissolubilmente con la memoria storica minoica, in cui umano e non umano si integrano completamente. E una seconda che appare senza memoria e senza respiro, separata dal mondo naturale e schiacciata in una terra scura e priva di luce.

Va detto anche che il cambiamento della seconda fase non è indotto da necessità pratiche. Molte necropoli della prima fase, infatti, continuarono ad essere utilizzate per secoli. Resta quindi da pensare a una mutazione di carattere ideologico, rituale, a differenti processi di pensiero e modi di gestire il lutto. Non cambia solo la percezione visiva e l'esperienza pratica di utilizzo dei luoghi di sepoltura, ma anche l'ideologia e

<sup>44</sup> RUTKOWSKI 1986; PEATFIELD 2009. Sul culto nel mondo egeo vedi HÄGG, MARINATOS 1981; D'AGATA, VAN DE MOORTELT 2009.

<sup>45</sup> SAKELLARAKIS 1996 per il caso dell'isola di Citera.

il simbolismo, il rituale e la religiosità, forse la psicologia di chi scelse questi luoghi. Da luoghi carichi di memorie del passato, a luoghi apparentemente senza memoria: un cambiamento tutt'altro che insignificante.

LUCIA ALBERTI

Consiglio Nazionale delle Ricerche  
Istituto di Studi sul Mediterraneo Antico  
lucia.alberti@isma.cnr.it

#### BIBLIOGRAFIA

- ALBERTI 1999: L. ALBERTI, "L'alabastron nelle necropoli TM II-III A1 di Cnosso", in V. LA ROSA, D. PALERMO, L. VAGNETTI (a cura di), *Epi ponton plazomenoi*, Atti del Simposio Italiano di Studi Egei dedicato a L. Bernabò Brea e G. Pugliese Carratelli, Roma 1999, pp. 167-175.
- ALBERTI 2001: L. ALBERTI, "Costumi funerari Medio Minoici a Cnosso: la necropoli di Mavro Spileo", in *SMEA* 43, 2001, pp. 163-187.
- ALBERTI 2003: L. ALBERTI, "Η νεκρόπολη του Μαύρου Σπηλαίου στην Κνωσό ανάμεσα στους Μινωίτες και τους Μυκηναίους", in F. DAKORONIA (ed.), *The Periphery of the Mycenaean World*, Athens 2003, pp. 543-554.
- ALBERTI 2004a: L. ALBERTI, "The LM II-III A1 Warrior graves at Knossos: the burial assemblage", in CADOGAN, HATZAKI, VASILAKIS 2004, pp. 127-136.
- ALBERTI 2004b: L. ALBERTI, Οι νεκροπόλεις της Κνωσού κατά την Υστερομινωϊκή II-III A1 περίοδο, Tesi di dottorato in Preistoria Egea, Università Nazionale di Atene, Grecia, a.a. 2004.
- ALBERTI 2006: L. ALBERTI, "Μεσομινωϊκά ταφικά έθιμα στην Κνωσό: η νεκρόπολη του Μαύρου Σπηλαίου" in *Proceedings of the 9th International Cretological Congress* (Elounda 2001), Heraklion 2006, pp. 259-269.
- ALBERTI 2013: L. ALBERTI, "Middle Minoan III burial customs at Knossos: a pianissimo intermezzo?", in C. F. MACDONALD, C. KNAPPETT (eds.), *Intermezzo. Intermediacy and regeneration in Middle Minoan III Crete*, BSA Studies 21, London 2013, pp. 47-55.
- ALBERTI 2015: L. ALBERTI, "Au-de là de l'horizon: différents regimes de visibilité des sépultures de Cnosossos au II millénaire av. J.-C.", in G. DELAPLACE, F. VALENTIN (éd.), *Le Funéraire. Mémoire, protocols, monuments*, Colloques de la MAE, René-Ginouves 11, Paris 2015, pp. 175-184.
- ALBERTI CDS A: L. ALBERTI, "To be or not to be: problems of identity of Knossian warriors", in A. PAPADOPOULOS (ed.), *Aegean Warfare, International workshop* (Athens 2009).
- ALBERTI CDS B: L. ALBERTI, "Mycenaean's at Knossos again: removing the skeletons from the cupboard", in *Proceedings of the 11th International Cretological Congress* (Rethymno 2011).
- ALBERTI CDS C: L. ALBERTI, "Return ticket: 'Minoan' and 'Mycenaean' tholos tombs at Knossos", in *Festschrift in honour of prof. G. St. Korrès, Archaeognosia*, Athens.
- ALBERTI CDS D: L. ALBERTI, "Over the rainbow: places with and without memory in the funerary landscape of Knossos during the II millennium BC", in R. HÄUSSLER, G. F. CHIALI, E. M. BETTS (eds.), *Sacred Landscapes: transformation and manipulation* (Lampeter 2014), Oxford.
- ALEXIOU 1967: ST. ALEXIOU, Υστερομινωϊκοί Τάφοι Λιμένος Κνωσού (*Katsambas*), Athens 1967.
- ALEXIOU 1970: ST. ALEXIOU, "Είς νέος τάφος παρά τον λιμένα Κνωσού" (trad. "A New Tomb at the Harbor of Knossos"), in *AE*, 1970, pp. 1-12.
- ANDREADAKI-VLAZAKI, PROTAPADAKI S.D.: M. ANDREADAKI-VLAZAKI, E. PROTAPADAKI, "South enclosure of Apostles' Peter and Paul Church excavation", in M. ANDREADAKI-VLAZAKI (ed.), *Khania (Kydonia). A tour to sites of ancient memory*, CHANIA S.D., pp. 152-165.

- ARGENTON 2005: A. ARGENTON, "Il nero è lugubre prima ancora di essere nero", in L. PIZZO RUSSO (ed.), *Rudolph Arnheim. Arte e percezione visiva*, Aesthetica Preprint Supplementa, Palermo 2005, pp. 99-118.
- ARNHEIM 2008: R. ARNHEIM, *Arte e percezione visiva*, Milano 2008.
- BENNET *ET AL.* 2008: J. BENNET, E. GRAMMATIKAKI, A. VASILAKIS, T. WHITELAW, *The Knossos Urban Landscape Project 2005: Preliminary Results*, in A. SACCONI, M. DEL FREO, L. GODART, M. NEGRI (a cura di), *Colloquium Romanum*, Atti del XII colloquio internazionale di micenologia, Vol. 1, *Pasiphae* 1, Pisa 2008, pp. 103-109.
- BERG 2004: I. BERG, "The meanings of standardisation: conical cups in the Late Bronze Age Aegean", in *Antiquity* 78.299, 2004, pp. 74-85.
- BLOCH 2015: M. BLOCH, "Comparer le pratiques funéraires", in G. DELAPLACE, F. VALENTIN (éd.), *Le Funéraire. Mémoire, protocols, monuments*, Colloques de la MAE, René-Ginouvens 11, Paris 2015, pp. 25-34.
- BOEHM, MÜLLER-CELKA 2010: I. BOEHM, S. MÜLLER-CELKA (éd.), *Espace civil, espace religieux en Égée durant la période Mycénienne. Approches épigraphique, linguistique et archéologique*, Travaux de la Maison de l'Orient et de la Méditerranée 54, Lyon 2010.
- CADOGAN, HATZAKI, VASILAKIS 2004: G. CADOGAN, E. HATZAKI, A. VASILAKIS (eds.), *Knossos: Palace, city, state*, BSA Studies 12, London 2004.
- CLINE 2010: E. H. CLINE (ed.), *The Oxford Handbook of the Bronze Age Aegean (ca. 3000-1000 BC)*, Oxford 2010.
- CHERUBINI *ET AL.* 2014: P. CHERUBINI, T. HUMBEL, H. BEECKMAN, H. GÄRTNER, D. MANNES, C. PEARSON, W. SCHOCH, R. TOGNETTI, S. LEV-YADUN, "The olive-branch dating of the Santorini eruption, from the Debate: Bronze Age catastrophe and modern controversy: dating the Santorini Eruption", in *Antiquity* 88, 2014, pp. 267-291.
- COLDSTREAM, HUXLEY 1972: J. N. COLDSTREAM, G. L. HUXLEY, *Kythera. Excavations and Studies*, London 1972.
- D'AGATA, VAN DE MOORTEL 2009: A. L. D'AGATA, A. VAN DE MOORTEL (eds.), *Archaeologies of Cult: Essays on Ritual and Cult in Crete in Honor of Geraldine C. Gesell*, Hesperia Supplement 42, Princeton 2009.
- DAWKINS, LAISTNER 1912-1913: R. M. DAWKINS, M. L. W. LAISTNER, "The excavation of the Kamares cave in Crete", in *BSA* 19, 1912-1913, pp. 1-34.
- DAY, WILSON 2002: P. M. DAY, D. E. WILSON, "Landscapes of memory, craft and power in Pre-Palatial and Proto-Palatial Knossos", in Y. HAMILAKIS (ed.), *Labyrinth revisited. Rethinking 'Minoan' archaeology*, Oxford 2002, pp. 143-166.
- DEVOLDER 2010: M. DEVOLDER, "Études des coutumes funéraires en Crète néopalatiale", *BCH* 134, 2010, pp. 31-70.
- DIMOPOULOU-RETHEMIOTAKI 1988: N. DIMOPOULOU-RETHEMIOTAKI, "Πόρος Ηρακλείου", in *Kritiki Estia* 2, 1988, pp. 325-327.
- DIMOPOULOU 1999: N. DIMOPOULOU, "The Neopalatial Cemetery of the Knossian Harbour-Town at Poros: Mortuary Behaviour and Social Ranking", in *Eliten in der Bronzezeit: Ergebnisse zweier Kolloquien in Mainz und Athen*, Verlag der Römisch-Germanischen Zentral museums, Monographien 43.1, Mainz 1999, pp. 27-36.
- DRIESSEN, MACDONALD 1984: J. DRIESSEN, C. MACDONALD, "Some military aspects of the Aegean in the late Fifteenth and early Fourteenth centuries B.C.", in *BSA* 79, 1984, pp. 49-74.
- EFSTRATIOU, KARETSOU, NTINOU 2013: N. EFSTRATIOU, A. KARETSOU, M. NTINOU (eds.), *The Neolithic Settlement of Knossos in Crete: New Evidence for the Early Occupation of Crete and the Aegean Islands*, Prehistory Monographs 42, Philadelphia 2013.
- EVANS 1906: A. J. EVANS, "The Prehistoric Tombs of Knossos", in *Archaeologia* 59, 1906, pp. 391-562.
- EVANS 1914: A. J. EVANS, "The 'Tomb of the Double Axes' and Associated Group, and the Pillar Rooms and Ritual Vessels of the 'Little Palace' at Knossos", in *Archaeologia* 65, 1914, pp. 1-94.

- EVANS 1921-1935: A. J. EVANS, *The Palace of Minos at Knossos*, voll. I-IV, London 1921-1935.
- EVANS 1964: J. D. EVANS, "Excavations in the Neolithic settlement at Knossos, 1957-60", in *BSA* 59, 1964, pp. 132-240.
- FIRTH 1993: R. J. FIRTH, "A Statistical Analysis of the Greekness of Men's Names on the Knossos Linear B Tablets", in *Minos* 27-28, 1993, pp. 83-100.
- FORSDYKE 1926-1927: E. J. FORSDYKE, "The Mavro Spelio Cemetery at Knossos", in *BSA* 28, 1926-1927, pp. 243-296.
- GALANAKI 2002: R. GALANAKI, *Ο αιώνας των Λαβυρίνθων*, Athina 2002.
- GILLIS 1990: C. GILLIS, *Minoan Conical Cups. Form, Function and Significance*, SIMA 89, Göteborg 1990.
- GOODISON 2004: L. GOODISON, "From tholos tomb to Throne Room: some considerations of dawn light and directionality in Minoan buildings", in CADOGAN, HATZAKI, VASILAKIS 2004, pp. 339-350.
- GRAMMATIKAKI 1993: E. GRAMMATIKAKI, "Περιοχή Κνωσού Γυψάδες (αγρός Κυριάκου Παπαδάκη)", in *AD* 48 B'2 (Chronika), pp. 445-448.
- HÄGG, MARINATOS 1981: R. HÄGG, N. MARINATOS, *Sanctuaries and Cults in the Aegean Bronze Age*, Proceedings of the First International Symposium at the Swedish Institute in Athens, Acta Atheniensia IV, 27, Stockholm 1981.
- HAMILAKIS 2000: Y. HAMILAKIS, "The Anthropology of Food and Drink Consumption and Aegean Archaeology. Palaeodiet in the Aegean", in S. J. VAUGHAN, W. D. E. COULSON (eds.), *Papers from a colloquium held at the 1993 meeting of the Archaeological Institute of America in Washington D.C.*, Wiener Laboratory Monograph I, Oxford 2000, pp. 55-63.
- HAMILAKIS 2001: Y. HAMILAKIS, "Archaeologies of the Senses", in T. INSOLL (ed.), *The Oxford handbook of the archaeology of ritual and religion*, Oxford 2001, pp. 208-225.
- HOOD 1956: S. HOOD, "Another warrior-grave at Ayios Ioannis near Knossos", in *BSA* 51, 1956, pp. 81-99.
- HOOD 1958a: S. HOOD, "The largest ivory statuettes to be found in Greece; and an early tholos tomb: discoveries during the latest Knossos excavations", in *The Illustrated London News* (February 22, 1958), pp. 299-301.
- HOOD 1958b: M. S. F. HOOD, *Archaeological Survey of the Knossos Area*, London 1958.
- HOOD 1958-1959a: S. HOOD, "A Minoan shaft-grave in the slopes opposite of the Temple Tomb", in *BSA* 53-54, 1958-1959, pp. 281-282.
- HOOD 1958-1959b: S. HOOD, "A Minoan shaft-grave in the bank with Hogarth's Tomb", in *BSA* 53-54, 1958-1959, pp. 283-284.
- HOOD 1960: S. HOOD, "Tholos Tombs of the Aegean", in *Antiquity* 34, 1960, pp. 166-176.
- HOOD 1965: S. HOOD, "'Last Palace' and 'Reoccupation' at Knossos", in *Kadmos* 4, pp. 16-44.
- HOOD 1985: S. HOOD, "Warlike Destructions in Crete c. 1450 B.C.", in *Proceedings of the 5th International Cretological Congress* (Haghios Nikolaos 1981), Heraklion 1985, pp. 170-178.
- HOOD 2010: S. HOOD, "The Middle Minoan Cemetery on Ailias at Knossos", in O. KRZYSZKOWSKA (ed.), *Cretan Offerings. Studies in Honour of Peter Warren*, BSA Studies 18, London 2010, pp. 161-168.
- HOOD, COLDSTREAM 1968: S. HOOD, J. N. COLDSTREAM, "A Late Minoan Tomb at Ayios Ioannis near Knossos", in *BSA* 63, 1968, pp. 205-218.
- HOOD, DE JONG 1952: S. HOOD, P. DE JONG, "Late Minoan Warrior-graves from Ayios Ioannis and the New Hospital site at Knossos", in *BSA* 47, 1952, pp. 243-277.
- HOOD, SMYTH 1981: S. HOOD, D. SMYTH, *Archaeological Survey of the Knossos Area*, 2nd ed., revised and expanded, BSA Supplementary Volume 14, London 1981.
- HOOD, HUXLEY, SANDARS 1958-1959: S. HOOD, G. HUXLEY, N. SANDARS, "A Minoan cemetery on the Upper Gypsades (Knossos Survey 156)", in *BSA* 53-54, 1958-1959, pp. 194-262.
- HOWES 1986: D. HOWES, "Le sens sans parole: vers une anthropologie de l'odorat", in *Anthropologie et Sociétés* 10, 3, 1986, pp. 29-45.
- HUTCHINSON 1956a: R. W. HUTCHINSON, "A Tholos Tomb on the Kephala", in *BSA* 51, 1956, pp. 74-80.
- HUTCHINSON 1956b: R. W. HUTCHINSON, "A Late Minoan tomb at Knossos", in *BSA* 51, 1956, pp. 68-73.

- KARETSOU 1981: A. KARETSOU, "The peak sanctuary of Mt. Juktas", in R. HÄGG, N. MARINATOS (eds.), *Sanctuaries and cults in the Aegean Bronze Age*, Acta Atheniensa IV, 27, 1981, pp. 137-153.
- KARETSOU, MATHIOUDAKI 2012: A. KARETSOU, I. MATHIOUDAKI, "The Middle Minoan III Building Complex at Alonaki, Juktas. Architectural observations and pottery analysis", in *Creta Antica* 13, 2012, pp. 83-107.
- KING *ET AL.* 2007: R. J. KING, S. S. OZCAN, T. CARTER, E. KALFOĞLU, S. ATASOY, C. TRIANTAPHYLIDIS, A. KOUVATSI, A. A. LIN, C. E. CHOW, L. A. ZHIVOTOVSKY, M. MICHALODIMITRAKIS, P. A. UNDERHILL, "Differential Y-chromosome Anatolian influences on the Greek and Cretan Neolithic", in *Annals of Human Genetics* 72, 2007, pp. 205-214.
- KILIAN-DIRLMEIER 1990: I. KILIAN-DIRLMEIER, "Remarks on the non-military functions of swords in the Mycenaean Argolid", in R. HÄGG, G. C. NORDQUIST (eds.), *Celebrations of Death and Divinity in the Bronze Age Argolid*, Acta Atheniensa IV, 40, Stockholm 1990, pp. 157-161.
- KNAPPETT, HILDITCH 2015: C. KNAPPETT, J. HILDITCH, "Colonial Cups? The Minoan plain handleless cup as icon and index", in C. GLATZ (ed.), *Plain Pottery Traditions of the Eastern Mediterranean and Near East: Production, Use, and Social Significance*, Walnut Creek 2015, pp. 91-113.
- INGOLD 1993: T. INGOLD, "The temporality of the landscape", in *World Archaeology* 25 (2), Conceptions of time and ancient society, 1993, pp. 152-174.
- INGOLD 2000: T. INGOLD, *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*, London - New York (2000, new edition 2011).
- LAFFINEUR 1999: R. LAFFINEUR (ed.), *Polemos. Le contexte guerrier en Égée à l'âge du Bronze*, Aegaeum 19, Liège 1999.
- LANDENIUS ENEGREN 2008: H. LANDENIUS ENEGREN, *The People of Knossos. Prosopographical studies in the Knossos Linear B archives*, Boreas 30, Uppsala 2008.
- MACDONALD 2005: C. F. MACDONALD, *Knossos*, London 2005.
- MACGILLIVRAY 2000: J. A. MACGILLIVRAY, *Minotaur. Sir Arthur Evans and the archaeology of the Minoan myth*, London 2000.
- MANNING 2010: S. W. MANNING, "Chronology and Terminology", in CLINE 2010, pp. 11-28.
- MANNING *ET AL.* 2014: S. W. MANNING, F. HÖFLMAYER, N. MOELLER, M. W. DEE, C. BRONK RAMSEY, D. FLEITMANN, T. HIGHAM, W. KUTSCHERA, E. M. WILD, "Dating the Thera (Santorini) eruption: archaeological and scientific evidence supporting a high chronology", in *Antiquity* 88, 2014, pp. 1164-1179.
- MARINATOS 1968: S. MARINATOS, "Mycenaean Culture within the Frame of Mediterranean Anthropology and Archaeology", in *Atti e Memorie del 1° Congresso Internazionale di Micenologia*, Incunabula Graeca 25, 1-3, Roma 1968, pp. 277-296.
- MILLER 2011: M. MILLER, *The Funerary Landscape at Knossos: A diachronic study of Minoan burial customs with special reference to the warrior graves*, BAR-IS 2201, Oxford 2011.
- MOLLOY 2008: B. MOLLOY, "Martial arts and materiality: a combat archaeology perspective on Aegean swords of the fifteenth and fourteenth centuries BC", in *World Archaeology* 40, 2008, pp. 116-134.
- MOLLOY 2013: B. MOLLOY, "Malice in Wonderland: The Role of Warfare in 'Minoan' Society", in S. O'BRIEN, D. BOATRIGHT (eds.), *Warfare and Society in the Ancient Eastern Mediterranean*, BAR-IS 2583, Oxford 2013, pp. 59-70.
- MUHLY 1992: P. MUHLY, *Μυνωϊκός λαξευτός τάφος στους Πόρο Ηρακλείου*, Athens 1992.
- NAFLIOTI 2008: A. NAFLIOTI, "'Mycenaean' political domination of Knossos following the Late Minoan IB destructions on Crete: negative evidence from strontium isotope ratio analysis (87Sr/86Sr)", in *Journal of Archaeological Sciences* 35.8, 2008, pp. 2307-2317.
- NIZZO 2011: V. NIZZO (a cura di), *Dalla nascita alla morte: antropologia e archeologia a confronto. Incontro di studi in onore di Claude Lévi-Strauss*, Atti del convegno internazionale, Roma 2011.
- NIZZO 2015: V. NIZZO, *Archeologia e antropologia della morte. Storia di un'idea. La semiologia e l'ideologia funeraria delle società di livello protostorico nella riflessione teorica fra antropologia e archeologia*, Bari 2015.



- NUR 2008: A. NUR, *Apokalypse: Earthquakes, archaeology and the wrath of God*, Princeton - Oxford 2008.
- PARKER PEARSON 1999: M. PARKER PEARSON, *The archaeology of death and burial*, Phoenix Mill 1999.
- PEATFIELD 2009: A. PEATFIELD, "The Topography of Minoan Peak Sanctuaries Revisited, in D'AGATA, VAN DE MOORTELE 2009, pp. 251-259.
- PELON 1976: O. PELON, *Tholoi, tumuli et cercles funéraires*, Paris 1976.
- POPHAM, CATLING 1974: M. R. POPHAM, H. W. CATLING, "Sellopoulo Tombs 3 and 4, Two Late Minoan Graves near Knossos", in *BSA* 69, 1974, pp. 195-257.
- PRESTON 2004a: L. PRESTON, "Final Palatial Knossos and Postpalatial Crete: a mortuary perspective on political dynamics", in CADOGAN, HATZAKI, VASILAKIS 2004, pp. 137-145.
- PRESTON 2004b: L. PRESTON, "A mortuary perspective on political changes in Late Minoan II-III B Crete", in *AJA* 108, 2004, pp. 321-348.
- PRESTON 2004c: L. PRESTON, "Contextualizing the larnax: Tradition, innovation and regionalism in coffin use on Late Minoan II-III B Crete", in *OJA* 23, 2004, pp. 177-197.
- PRESTON 2005: L. PRESTON, "The Kephala Tholos at Knossos: A Study in the Reuse of the Past", in *BSA* 100, 2005, pp. 61-123.
- PRESTON 2007: L. PRESTON, "Bringing in the dead: burials and the local perspective on Kythera in the Second Palace period", in *OJA* 26, 2007, pp. 239-260.
- RENFREW, ZUBROW 1994: C. RENFREW, E. B. W. ZUBROW (eds.), *The ancient mind. Elements of cognitive archaeology*, Cambridge 1994.
- RUTKOWSKI 1986: B. RUTKOWSKI, *The Cult Places of the Aegean*, New Haven 1986.
- ROZIN, HAIDT, McCAULEY 1993: P. ROZIN, J. HAIDT, C. R. McCAULEY, "Disgust", in D. LEWIS, J. HAVILAND (eds.), *Handbook of emotions*, New York 1993, pp. 575-594.
- SAKELLARAKIS 1996: Y. SAKELLARAKIS, "Minoan Religious Influence in the Aegean: The Case of Kythera", in *BSA* 91, 1996, pp. 81-99.
- SAKELLARAKIS, SAKELLARAKI 1991: Y. SAKELLARAKIS, E. SAKELLARAKI, *Archanes*, Athens 1991.
- SAKELLARAKIS, SAKELLARAKI 1997: Y. SAKELLARAKIS, E. SAKELLARAKI, *Archanes. Minoan Crete in a new light*, Athens 1997.
- SOETENS 2009: S. SOETENS, "Juktas and Kophinas: two ritual landscapes out of the ordinary", in D'AGATA, VAN DE MOORTELE 2009, pp. 261-268.
- SOMDA 2006: D. SOMDA, "Odeur des morts et esprit de famille (Anôsy, Madagascar)", in *Terrain* 47, 2006, pp. 35-50.
- SOZZI 2009: M. SOZZI, *Reinventare la morte. Introduzione alla tanatologia*, Bari 2009.
- STRASSER ET AL. 2010: T. STRASSER, E. PANAGOPOULOU, C. RUNNELS, P. M. MURRAY, N. THOMPSON, P. KARKANAS, F. W. McCOY, K. W. WEGMANN, "Stone Age Seafaring in the Mediterranean: Evidence from the Plakias Region for Lower Palaeolithic and Mesolithic Habitation of Crete", in *Hesperia* 79, 2010, pp. 145-190.
- STRASSER ET AL. 2011: T. F. STRASSER, C. RUNNELS, K. WEGMANN, E. PANAGOPOULOU, F. McCOY, C. DIGREGORIO, P. KARKANAS, N. THOMPSON, "Dating Palaeolithic sites in southwestern Crete, Greece", in *Journal of Quaternary Science* 26, 5, 2011, pp. 553-560.
- TILLEY 1994: C. TILLEY, *A phenomenology of landscape: places, paths, and monuments*, Oxford 1994.
- TILLEY 1996: C. TILLEY, "The powers of rocks: topography and monument construction on Bodmin Moor", in *World Archaeology* 28, 1996, pp. 161-176.
- TREUIL 2011: R. TREUIL (éd.), *L'archéologie cognitive. Techniques, modes de communication, mentalités*, Fontenay-le-Comte 2011.
- TOMKINS, KILOKOGLOU 2004: P. TOMKINS, V. KILOKOGLOU, "Knossos and the Early Neolithic landscape of the Herakleion basin", in CADOGAN, HATZAKI, VASILAKIS 2004, pp. 51-59.
- TOMKINS 2010: P. TOMKINS, "Neolithic Antecedents", in CLINE 2010, pp. 31-49.
- TUMASONIS 1983: D. TUMASONIS, "Some aspects of Minoan society: a view from social anthropology", in O. KRZYSZKOWSKA, L. NIXON (eds.), *Minoan Society*, Proceedings of the Cambridge Colloquium 1981, Bristol 1983, pp. 303-310.

- VAN DE MOORTEL 2011: A. VAN DE MOORTEL, “The Phaistos palace and the Kamares cave: a special relationship”, in W. GAUSS, M. LINDBLOM, R. A. K. SMITH, J. C. WRIGHT (eds.), *Our cups are full: Pottery and society in Aegean Bronze age*, Papers presented to Jeremy B. Rutter in occasion of his 65th birthday (BAR-IS 2227), Oxford 2011, pp. 306-318.
- VAN GENNEP 1909: A. VAN GENNEP, *Les rites de passages*, Paris 1909 (trad. it. *I riti di passaggio*, Torino 1981).
- VOUTSAKI 1995: S. VOUTSAKI, “Value and Exchange in Pre-Monetary Societies: Anthropological Debates and Aegean Archaeology”, in C. GILLIS, C. RISBERG, B. SJÖBERG (eds.), *Trade and Production in Premonetary Greece: Aspects of Trade*, Proceedings of the Third International Workshop (Athens 1993), SIMA-PB, 134, Jonsered 1995, pp. 7-17.
- WIENER 1984: M. H. WIENER, “Crete and the Cyclades in LM 1: The Tale of the Conical Cups”, in R. HÄGG, N. MARINATOS (eds.), *The Minoan Thalassocracy: Myth and Reality*, Proceedings of the Third International Symposium at the Swedish Institute in Athens, Acta Atheniensa IV, 32, Göteborg 1983, pp. 17-26.
- WIENER 2011: M. H. WIENER, “Conical Cups: From Mystery to History”, in W. GAUSS, M. LINDBLOM, R. ANGUS, K. SMITH, J. C. WRIGHT (eds.), *Our Cups Are Full: Pottery and Society in the Aegean Bronze Age*, Papers Presented to Jeremy B. Rutter on the Occasion of his 65th Birthday, Oxford 2011, pp. 355-368.
- WRIGHT 2006: J. WRIGHT, “The social production of space and the architectural reproduction of society in the Bronze Age Aegean during the 2nd millennium B.C.E”, in J. MARAN, C. JUWIG, H. SCHWENDEL, U. THALER (eds.), *Constructing power. Architecture, ideology and social practice*, Münster 2006, pp. 49-69.

## DISCUSSIONI ONLINE

ROBERTO SIRIGU: Se l'archeologo ricorda – a se stesso e agli altri – di essere un corpo capace di percepire il mondo attraverso i sensi, l'empatia può dispiegare le proprie potenzialità. Grazie al suo contributo, dott.ssa Alberti, ho potuto ‘vedere’ e ‘respirare’ come vedeva e respirava un essere umano delle – e nelle – epoche che lei indaga. Ciò avviene sempre, credo, se il soggetto dell'osservazione – l'archeologo che indaga – non rimuove se stesso dal processo di analisi. La ringrazio per questo importante contributo. E per questa esperienza.

ALESSANDRA PIERGROSSI: Cara Lucia, mi sorge una domanda, percentualmente quanti sono i defunti sepolti nelle nuove necropoli rispetto a quelli che continuano a utilizzare quelle di ‘altura’? I corredi si differenziano in che misura? Da queste considerazioni potrebbero scaturire varie interpretazioni... ma aspetto di incontrarti al convegno e ascoltare il contributo intero.

ALESSANDRA PIERGROSSI: Comunque al solito ottimo lavoro!

NIKOS MEROUSIS: Very interesting topics on late minoan burial practice in the Rome convection. Can you sent me the programme?

VALENTINA ERCULIANI: Trovo coraggioso e interessante l'aver assunto questa prospettiva fenomenologica. Il suo contributo mi dà fiducia sul fatto che nell'archeologia poche ma illuminate persone abbiano coscienza della propria imprescindibile e preziosissima soggettività quale strumento di esplorazione del mondo che studiano. La “differenza” di cui Lei parla, di respiro, di sguardo, di luce è esperienza attuale, presente, e potentemente informativa. Peccato che in molti, non solo archeologi, si dimentichino di chi si stanno occupando: di uomini e di donne. Che vivevano, guardavano, respiravano... Grazie



Fig. 1. La valle di Cosso con il palazzo e i siti delle necropoli del II millennio a.C. (elaborazione dell'Autore da un'immagine fornita cortesemente dal Prof. Todd Whitelaw)



Fig. 2. Pianta della tomba V della necropoli di Mavro Spileo, multicamera appartenente alla prima fase (da FORSDYKE 1926-1927, fig. 8)

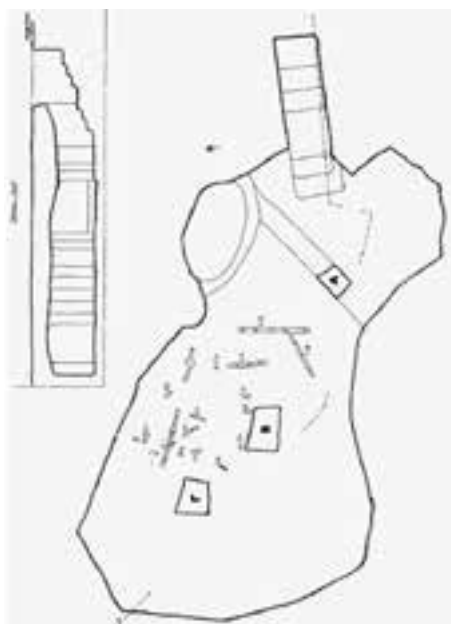
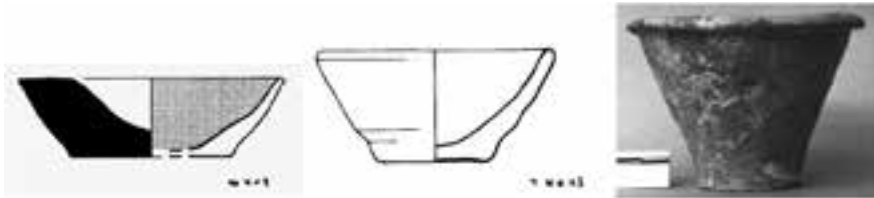


Fig. 3. Pianta della tomba P1967 da Poros, a camera allargata e irregolare, appartenente alla prima fase (da MUHLY 1967, fig. 1)



Figg. 4-6. Coppette coniche da varie tombe della necropoli di Mavro Spileo (foto dell'Autore e disegni di Giuliano Merlatti)

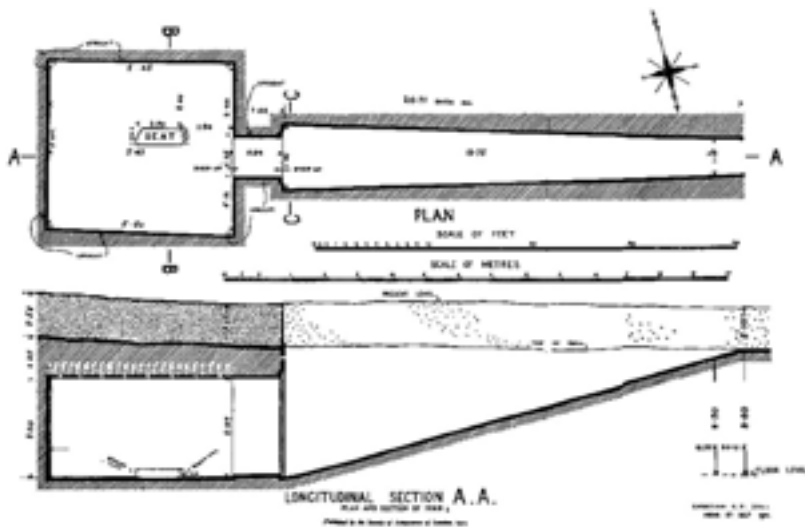


Fig. 7. Pianta della tomba a camera 5 della necropoli di Isopata, appartenente alla seconda fase (da A. J. EVANS 1914, tav. III)

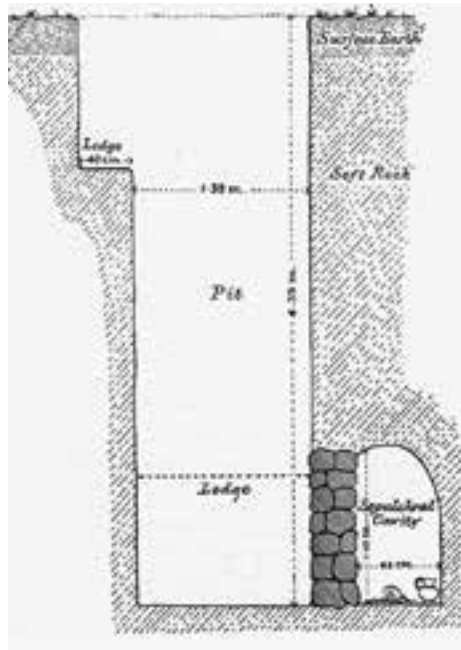


Fig. 8. Pianta della tomba a pozzo 66 della necropoli di Zafer Papoura (da A. J. EVANS 1906, fig. 11c)

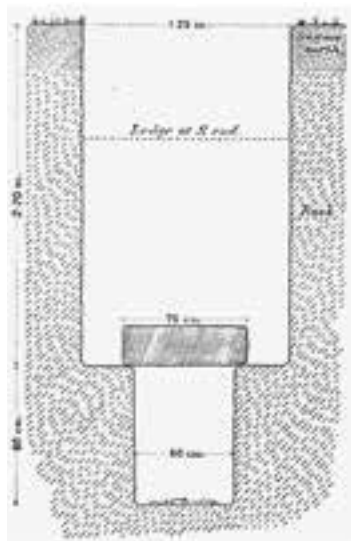


Fig. 9. Pianta della tomba a fossa 36 della necropoli di Zafer Papoura (da A. J. EVANS 1906, fig. 8a)

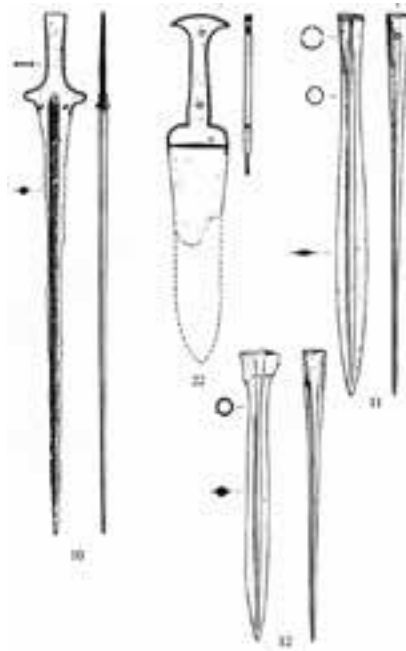


Fig. 10. Armi dal corredo della tomba 4 della necropoli di Sellopoulo (da POPHAM, CATLING 1974, fig. 16)

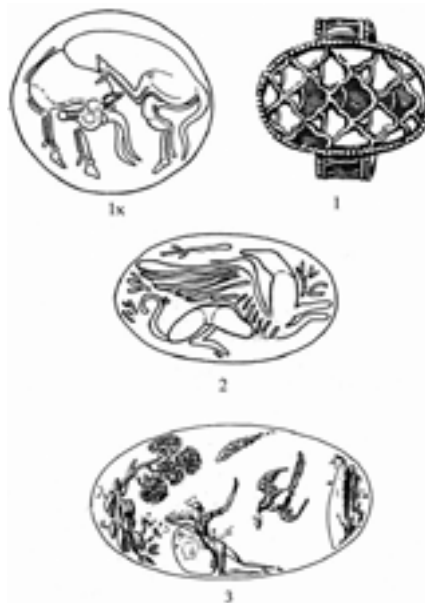


Fig. 11. Sigilli e anelli dal corredo della tomba 4 della necropoli di Sellopoulo (da POPHAM, CATLING 1974, fig. 14: C, H, E, D)



Figg. 12-13. Kylikes dalla tomba 1 della necropoli del Venizeleio (da HOOD, DE JONG 1952, fig. 9: 1.1, 1.2)



Fig. 14. Alabastron dalla tomba 1 della necropoli del Venizeleio (da HOOD, DE JONG 1952, fig. 10: 1.9)





Fig. 15. Giara triansata dalla tomba 1 della necropoli del Venizeleio (da HOOD, DE JONG 1952, fig. 10: I.6)



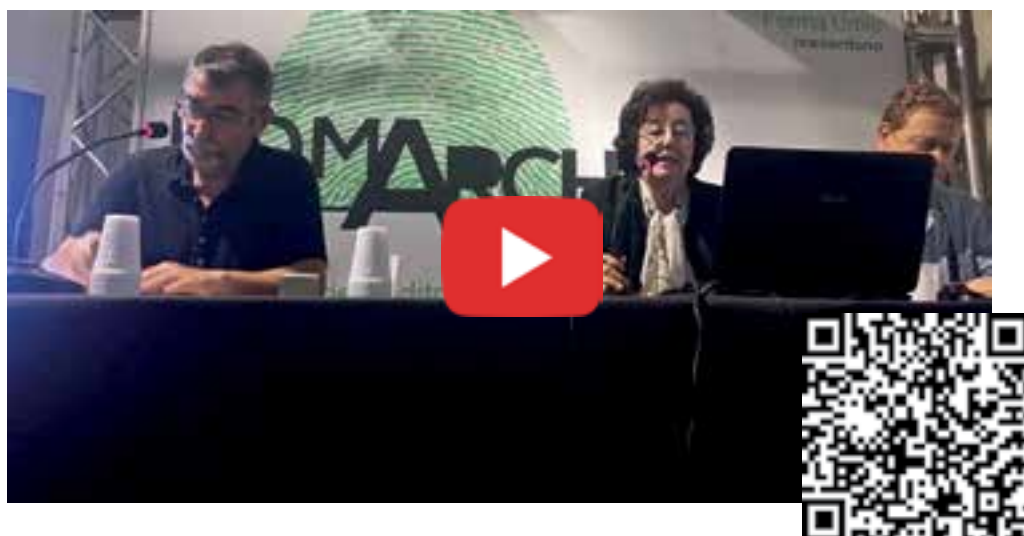
Fig. 16. Il pendio ripido che contraddistingue le colline orientali, dove sono collocate alcune delle necropoli della prima fase, e la vista verso nord della valle e della costa (foto dell'Autore)



Fig. 17. La visuale verso sud dalle colline orientali, dove sono collocate le tombe della prima fase, e il massiccio dello Jouktas (foto dell'Autore)



Fig. 18. La vista dalle necropoli della seconda fase (foto dell'Autore)



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

**PAESAGGI CERIMONIALI FUNERARI PROTOSTORICI NELLA VALLE DEL FIORA  
(PROVINCE DI GROSSETO E VITERBO)**

*Premessa*

Nel 2012 si è tenuto a Valentano e a Pitigliano il convegno “Paesaggi cerimoniali”, curato dalla scrivente, di cui ora sono usciti gli Atti (*PPE ATTI XI 2014*), che intendeva approfondire i temi di alcuni precedenti convegni dedicati allo studio dei paesaggi, intesi come siti naturali modificati dall’uomo e di conseguenza, come depositari e custodi di tutte le fonti archeologiche relative alla storia di una comunità del passato. Queste fonti si possono acquisire solo mediante la ricognizione sistematica e lo scavo archeologico, meglio se integrati tra loro.

In quel convegno si erano presi in considerazione i paesaggi, naturali o costruiti, in cui avvenivano cerimonie religiose o funerarie, considerando i due elementi, la cerimonia e l’area in cui questa veniva celebrata, inscindibili.

L’insieme poteva infatti considerarsi, soprattutto nella deposizione dei defunti appartenenti alle élites, quasi una rappresentazione teatrale, la “messa in scena” del proprio potere sociale ed economico. Il paesaggio funerario, formato da tombe scavate nella roccia e spesso ancora visibili, o da tumuli costruiti per accogliere i defunti, era tuttavia anche parte integrante di questa rappresentazione, così come la scenografia è parte integrante della drammatizzazione.

Si applicano ora questi concetti ai siti di alcune necropoli della valle del Fiora (al confine tra Toscana e Lazio) in cui è possibile leggere la costruzione di un paesaggio funerario e ipotizzare le cerimonie che vi si svolgevano.

*Dal paesaggio reale al paesaggio mentale*

Nello studio sul paesaggio, all’inizio abbiamo preso in considerazione il punto di vista economico e analizzato i “Paesaggi d’acque”, e la vita intorno alle lagune, ai laghi e fiumi, alle coste per comprendere i motivi di quella scelta e le sue basi economiche (*PPE. ATTI V 2002*).

Ma il valore economico non è il solo: lo spazio nelle comunità antiche assume alcuni specifici valori legati al culto dei morti, alle apparizioni di divinità, ai buoni o cattivi auspici che producevano. In tal modo lo “spazio vissuto” è parte integrante dei valori di una comunità e deve entrare a far parte dei paradigmi che la definiscono. Il territorio diventa così un prodotto ideologico.

Per questo abbiamo dedicato un Incontro di Studi oltre che ai “Paesaggi reali”, ai “Paesaggi mentali” (NEGRONI CATACCHIO 2008). Infine a un ulteriore approfondimento del tema “paesaggi mentali” è stato dedicato l’Incontro del 2012 dal titolo “Paesaggi cerimoniali” (*PPE ATTI XI 2014*).

### *Paesaggi cerimoniali funerari*

Tra i paesaggi cerimoniali si vogliono ora approfondire i paesaggi funerari, i luoghi in cui le comunità antiche si recavano, in gruppi più o meno numerosi, per compiere rituali legati al seppellimento dei defunti o a una qualche divinità ctonia o ancora al culto degli antenati. In particolare si prendono in esame alcune situazioni particolarmente significative:

#### *I paesaggi cerimoniali funerari naturali<sup>1</sup>*

Il paesaggio cerimoniale funerario naturale implica innanzi tutto un territorio con particolari requisiti quali la presenza di grotte o altri specifici aspetti che caratterizzano il territorio; lungo il fiume Fiora ad esempio le grotte, che erano destinate a cerimonie sacre e soprattutto funerarie, erano tutte concentrate, per motivi geologici, nella stessa zona. Il loro maggiore utilizzo si colloca tra la fine del Bronzo Antico e il Bronzo Medio iniziale. Si può pensare che costituissero una grande area sacra e funeraria, luogo di cerimonie e meta di pellegrinaggi (NEGRONI CATACCHIO 2008). Nelle grotte destinate alle sepolture i defunti per la maggior parte erano deposti senza particolari strutture ad oggi riconoscibili e senza corredi personali: Si tratta probabilmente di sepolture collettive, frutto di rituali che in questa zona non sono stati ancora ben studiati. All'interno delle grotte con deposizioni di defunti erano comunque presenti tracce di cerimonie e di culti legati all'acqua e alle offerte di cereali e di avanzi di pasti rituali che non è per ora possibile mettere in connessione diretta con le sepolture. Si tratta di culti collegabili a una divinità protettrice dei raccolti e degli allevamenti e in generale della fertilità, che regna su un mondo sotterraneo; in questa ottica i defunti sepolti in grotta vengono consegnati a un aldilà sotterraneo e affidati a questa divinità (*Fig. 1*).

Per le aree in cui sorgono le grotte con sepolture, i paesaggi funerari sembrano moltiplicarsi: certamente nel territorio esterno si celebravano rituali in onore dei defunti e probabilmente in particolari ricorrenze, cerimonie comuni a più villaggi. Vi erano poi i paesaggi sotterranei, all'interno delle grotte, con le aree destinate alle cerimonie e i luoghi in cui i defunti venivano deposti; e infine un paesaggio del tutto mentale, un aldilà ctonio governato dalla divinità alla quale si facevano offerte e alla quale si affidavano i defunti.

#### *I paesaggi funerari naturali monumentalizzati*

In molti casi il paesaggio naturale è reso monumentale dalla presenza di un intervento antropico che modifica il territorio e lo caratterizza con la costruzione di necropoli, santuari, monumenti destinati al culto collettivo. Nel caso dei paesaggi funerari la casistica è molto varia e ben riconoscibile: numerose sono le necropoli con tombe definite a grotticella o a forno della *facies* eneolitica di Rinaldone, che caratterizzano il territorio durante il IV e il III millennio a.C. Si dispongono attorno a un'area nucleare molto fitta che sembra avere al centro il sito di Ponte San Pietro, sul fiume Fiora, poco a monte di Vulci, diradandosi via via fino all'area Tarquiniese, all'Umbria e alla Toscana settentrionale.

<sup>1</sup> Su questi argomenti si possono vedere i lavori sopra citati e in parte NEGRONI CATACCHIO *ET AL.* 2012

Ciascuna necropoli era composta da più tombe, di diversa grandezza e scavate in genere sul pendio di una rupe, in tal modo rimanevano visibili la facciata della cella sepolcrale con la grande lastra di chiusura della porta e il vestibolo antistante la cella, certamente colmato di terra, ma ben individuabile, dato che le celle contenevano spesso sepolture multiple o ossari e venivano riaperte quando necessario (Figg. 2, 3). L'aspetto generale doveva essere quello di piccoli abitati rupestri, dove risiedevano gli antenati e dove certamente si svolgevano le cerimonie legate alla sepoltura e quelle di commemorazione, oltre che di manipolazione delle loro ossa<sup>2</sup>.

Concettualmente simili a quelle rinaldoniane, ma databili al Bronzo Medio iniziale (XVII-XVI sec. a.C. circa) e formate da una grande camera e da un lungo *dromos*, scavate nella roccia sul fianco di un pendio erano le tombe rinvenute a Roccoia e a Prato di Frabulino. Il loro aspetto è simile a quello delle tombe etrusche a camera, anche se di dimensioni minori. Si tratta anche in questo caso di sepolture collettive, disposte, almeno per quanto è stato possibile vedere in quelle scavate, in un allineamento con le camere e i *dromoi* paralleli (Figg. 4, 5). Rispetto alle tombe a grotticella rinaldoniane queste sono molto meno numerose ed è quindi difficile studiare come si distribuivano nel territorio<sup>3</sup>. Tuttavia il loro impatto visivo doveva essere molto imponente: la facciata delle tombe era abbastanza grande e le pietre di chiusura delle porte molto evidenti. Anche in questo caso i *dromoi* venivano riaperti ad ogni nuova sepoltura: ogni sepoltura era accompagnata da una cerimonia che si svolgeva nei pressi della tomba; gli oggetti in ceramica usati per officiare il rito venivano poi spezzati e sepolti nel *dromos*<sup>4</sup>.

Sempre nel medesimo territorio sono presenti le tombe a tumulo dolmenico, nella località di Crostoletto di Lamone (Figg. 6, 7)<sup>5</sup>, con datazione incerta per il periodo più antico (forse Bronzo Medio), ma sicuramente utilizzati, o riutilizzati nella fase più antica del Bronzo Finale. Anche in questo caso sono stati rinvenuti solo 8 tumuli e tutti all'interno di una sola necropoli che comprendeva anche semplici tombe in terra; queste probabilmente erano individuate da segnacoli; tuttavia è probabile che altre sepolture simili si trovassero in aree non lontane, non ancora individuate o distrutte dai lavori agricoli.

Come è noto, anche il complesso monumentale di Crostoletto venne distrutto dai proprietari del terreno poco dopo la sua scoperta: era composto, oltre che dai tumuli e dalle tombe in terra, da grandi muraglioni a secco, da allineamenti di pietre, da percorsi interni indicati da pietre giustapposte a formare una specie di pavimentazione. La distruzione precoce impedisce di stabilire con certezza il rapporto cronologico tra i muraglioni e i tumuli, che però in molti casi sono topograficamente collegati. In questo territorio in una grande area sacra, un paesaggio cerimoniale, si innesta una grande area funeraria con aspetti dolmenici, che purtroppo, a causa della distruzione, non riusciamo più a ricostruire con certezza.

<sup>2</sup> Non è possibile qui citare la numerosa bibliografia sulla facies di Rinaldone, si può vedere per tutti NEGRONI CATAACCHIO 2006 con la bibliografia precedente.

<sup>3</sup> Sebbene le tombe a camera del BM in Etruria rinvenute di recente e scavate con metodi attuali siano solo 5, di cui 4 nella necropoli di Roccoia, quelle scavate o svuotate in antico sono molto più numerose, ma attribuite a questa epoca solo o quasi su basi tipologiche. Si veda per tutte DI GENNARO 1998, 1999.

<sup>4</sup> NEGRONI CATAACCHIO ET AL. 2012, 2014.

<sup>5</sup> RITTATORE VONWILLER 1972.

Non siamo certi della cronologia del primo impianto dei tumuli di Crostoletto di Lamone, ma per un certo periodo, almeno quello corrispondente alle fasi iniziali del Bronzo Medio, sia il seppellimento in grotta sia quello in grandi tombe a camera, sono in uso contemporaneamente, in aree poco distanti l'una dall'altra e abitate presumibilmente dalla medesima comunità. Si tratta di due rituali completamente diversi, che caratterizzano il paesaggio in modo totalmente differente e che sottendono una organizzazione sociale che inizia a divenire complessa, in cui ai ceti egemoni, o alle famiglie che si distinguono per ricchezza o potere, venivano dedicate specifiche modalità di sepoltura.

Questa complessità si riscontra ancora a Crostoletto di Lamone nel momento iniziale del Bronzo Finale, tra XII e XI sec. a.C. quando alcune sepolture, ora a incinerazione e dentro urne, sono deposte nei tumuli e altre in terra. Dello stesso periodo son note altre necropoli con tombe a incinerazione, ma tutte con urne deposte in piccole fosse e pozzetti in terra. Questa sarà la regola anche nei periodi successivi, dal medio e tardo Bronzo Finale, fino a tutto il Villanoviano, quando le necropoli tenderanno ad assomigliare ai campi d'urne centroeuropei e ne mutueranno i rituali di sepoltura. I paesaggi funerari corrispondenti a questo periodo sono per noi meno visibili, ma in antico tutte le tombe dovevano avere un segnacolo esterno e forse in molti casi l'area delle sepolture doveva essere delimitata da confini, naturali ma ben riconoscibili, o da recinzioni costruite.

Alcune aree cerimoniali e funerarie sono fenomeni di lunga durata, superano la vita delle singole comunità e mantengono gli stessi valori per secoli e millenni. È il caso ad esempio delle necropoli rinaldoniane dell'Etruria, che vengono riconosciute nel territorio e utilizzate per più di 1.500 anni; alcune necropoli restano visibili per millenni e alcune tombe poi, come nel caso della necropoli del Naviglione, vengono riaperte e riutilizzate in epoca etrusca; i resti del defunto antico di circa tre millenni, vengono raccolti e spostati di poco e nella tomba viene collocata una nuova deposizione con tutto il corredo.

#### *I paesaggi cerimoniali costruiti*

Per quanto riguarda i paesaggi cerimoniali costruiti, già dal Bronzo Finale a Sorgenti della Nova sono presenti alcune grotte artificialmente scavate nel tufo in cui si celebravano riti in onore di una divinità ancora senza nome, ma con molta probabilità femminile. Sebbene siano "scavate" e non "costruite", queste strutture anticipano concettualmente i santuari urbani<sup>6</sup>. Mentre è attestata nel Bronzo Finale l'inserimento di specifiche strutture destinate al culto nell'area dell'abitato, non si sono invece trovate aree destinate a necropoli anche piccole, né tantomeno sono state individuati nel territorio paesaggi funerari costruiti con tombe monumentali<sup>7</sup>.

#### *I paesaggi cerimoniali come rappresentazione del proprio mondo*

In questa ottica i luoghi fisici, naturali, monumentalizzati o costruiti, in cui si svolgevano le cerimonie funebri, sono visti dalle comunità come un grande

<sup>6</sup> Su questi argomenti si veda NEGRONI CATACCHIO 2014 e NEGRONI CATACCHIO ET AL. 2012.

<sup>7</sup> Invece all'interno dell'abitato medievale di Sorgenti della Nova sono state rinvenute un certo numero di tombe a fossa scavate nel tufo, a inumazione, collocate nell'area antistante la chiesa e una grande fossa comune collocata dietro l'abside.

palcoscenico. In modo analogo alla scenografia negli allestimenti teatrali, il paesaggio è parte integrante della cerimonia e contribuisce a chiarirne il significato.

I rituali religiosi o funerari possono essere considerati come una “messa in scena”, una rappresentazione quasi teatrale dei sentimenti di compianto per il defunto e di dipendenza verso le divinità dell’Oltretomba, ma sono anche la rappresentazione quasi teatrale del proprio mondo di appartenenza e del proprio segmento sociale.

### *Dalle tracce archeologiche alla ricostruzione dei comportamenti*

Tuttavia delle antiche cerimonie funerarie restano, oltre ai caratteri del luogo che le ha ospitate, poche tracce fisiche, che spesso è difficile interpretare. Come è possibile allora risalire dalle fonti archeologiche ai comportamenti che le hanno prodotte e riempire di vita e di azioni i paesaggi e i luoghi?

Come più volte si è detto, occorre costruire delle ipotesi da verificare, facendo ricorso a tre tipi di situazioni ancora osservabili: le tradizioni popolari, le rappresentazioni iconografiche, anche se più tarde, e le fonti scritte, anch’esse più tarde.

### *I confronti etnografici*

Nei grandi funerali i cortei si snodano per le vie di tutto l’abitato che ne diventa lo scenario caratterizzante. Il carro funebre percorre le strade: il popolo funge contemporaneamente da spettatore e da officiante della cerimonia. L’importanza del personaggio defunto e della sua famiglia è commisurata sulla imponenza del carro funebre, sul numero e sulla rappresentatività delle persone del seguito, sulla quantità delle corone di fiori. Così la cerimonia diventa una rappresentazione e un paesaggio “reale” come quello di alcune strade di un centro abitato, diventa “cerimoniale” (Fig. 8). In qualche modo, studiando le cerimonie funebri in uso fino a non molto tempo fa, con le veglie, il compianto, le visite dei parenti e in casi particolari, dei notabili, i tempi del lutto ecc. è possibile ipotizzare alcuni comportamenti e cercare le possibili fonti archeologiche corrispondenti. Anche le processioni dei santi e del patrono possono suggerire alcune ipotesi sui cortei che accompagnavano il defunto alla sua ultima dimora.

### *Le fonti iconografiche e letterarie*

Si può ipotizzare che le rappresentazioni iconografiche e le testimonianze letterarie, più vicine alla protostoria siano almeno in parte la continuazione di tradizioni più antiche. Per questo è possibile fare ricorso alle fonti scritte e inoltre alle rappresentazioni iconografiche in generale e alla pittura vascolare in particolare, allo scopo di trovare suggerimenti e spunti per ipotesi da verificare. Del resto i culti e le cerimonie si perpetuano con qualche trasformazione per millenni.

Le fonti letterarie e iconografiche sono preziose per ricostruire i rituali di sepoltura e gli onori attribuiti al defunto e i paesaggi in cui questi si svolgevano; per l’incinerazione



disponiamo di un cronista d'eccezione: Omero, e di un testo d'eccezione: l'Iliade. Alcune pitture vascolari con scene di compianto aggiungono la testimonianza visiva delle cerimonie (*Figg. 9, 10*).

In particolare è possibile ricostruire le cerimonie che probabilmente accompagnavano la deposizione dei defunti nella necropoli a incinerazione entro tumuli di Crostoletto di Lamone, seguendo con Omero lo sviluppo delle cerimonie descritte in due specifici episodi: i funerali di Ettore (*Iliade*, canto XXIV), e quelli di Patroclo (*Iliade*, canto XXIII). Il compianto per Ettore avviene dentro la città, nella splendida reggia di Priamo, quindi in uno scenario domestico. Ettore viene adagiato sul letto e gli aedi intonano il canto funebre, una nenia lamentosa e le donne in risposta gemono. Andromaca, Ecuba, Elena, recitano il loro compianto sempre accompagnate dal gemito delle donne.

Il compianto di Patroclo si svolge nel campo acheo, vicino alle navi, in un paesaggio di guerra: questa volta il compianto è intonato da Achille e da tutti i Mirmidoni, che sempre gemendo per tre volte corrono in armi e con il carro da guerra intorno alla salma. Per raccogliere legna per il rogo di Ettore occorrono 9 giorni: la legna viene portata in città. All'alba del decimo giorno Ettore viene posto sulla pira e il fuoco acceso, mentre la folla si stringe intorno. Poi in sequenza: viene spento il fuoco con vino scintillante, i fratelli e i compagni, sempre piangendo, raccolgono le ossa e le mettono in una cassa d'oro che avvolgono in un morbido drappo di porpora, e poi la calano dentro la fossa, "e sopra lastricarono con pietroni grossi e fitti".

Il banchetto viene celebrato nella reggia di Priamo. Tutta la cerimonia si svolge dentro le mura della città e nella casa del capo.

Nei funerali di Patroclo, al compianto segue il banchetto nella tenda di Agamennone e poi la notte.

Il mattino viene portata una grande quantità di tronchi di quercia, vicino al fiume. Tutti i Mirmidoni, armati e con carri e cavalli, portano Patroclo in processione, lo ricoprono con i loro capelli, tagliati per l'occasione. Anche Achille si taglia la lunga treccia bionda e la depone tra le mani di Patroclo.

Intanto giunge la sera: restano gli amici più intimi a innalzare la pira e a deporvi sopra Patroclo.

Achille scuoiava molti buoi e pecore grasse e li pone attorno alla pira e con il loro grasso ricopre il corpo del defunto. Poi versa anfore d'olio e di miele. Mette sulla pira anche nove cavalli e due cani e, dopo averli trafitti con le armi, dodici splendidi figli di Troiani. Infine accende il fuoco. Quando tutto è consumato, si spegne fuoco con il vino, si raccolgono le ossa in un vaso d'oro, tra un doppio strato di grasso. Il vaso viene coperto con morbido lino e viene innalzato il tumulo. E poi si dà inizio ai giochi in onore di Patroclo.

### *Conclusioni*

L'analisi delle tradizioni popolari e la descrizione accurata delle cerimonie funebri possono far ipotizzare i vari momenti delle cerimonie antiche relative a funerali di cremati del Bonzo Finale e del Primo Ferro e suggerire come cercare le fonti archeologiche e come interpretarle.

È interessante notare che le cerimonie funebri avvenivano sia all'interno che all'esterno degli abitati e che quindi tracce di queste cerimonie vanno cercate non solo nelle aree di necropoli, ma anche negli insediamenti.

E infine questi testi riempiono di vita, di azioni e di significati i resti archeologici. Senza Omero le tombe di Ettore e Patroclo sarebbero simili, anche se molto più ricche, alle sepolture a incinerazione dal Tardo Bronzo fino al Villanoviano, ma nulla ci sarebbe dato sapere sui modi e i tempi del compianto e delle varie fasi della cerimonia funebre.

NUCCIA NEGRONI CATAACCHIO

Università degli Studi di Milano

Centro Studi di Preistoria e Archeologia Milano

nuccianegrони@gmail.com

#### BIBLIOGRAFIA

- DI GENNARO 1998: F. DI GENNARO, "Le tombe a camera dell'età del bronzo nella Maremma laziale", in *Ferrante Rittatore Vonwiller e la Maremma, 1936-1976. Paesaggi naturali, umani, archeologici*, Atti del convegno, Ischia di Castro, pp. 231-243.
- DI GENNARO 1999: F. DI GENNARO, "Ipogei artificiali e grotte naturali nell'età del bronzo mediotirrenica", in *Atti 19° Convegno Nazionale Preistoria, Protostoria e Storia della Daunia*, tomo II, San Severo - Foggia, pp. 135-153.
- MECCHIA ET AL. 2003: G. MECCHIA, M. MECCHIA, M. PIRO, M. BARBATI, *Le grotte del Lazio. I fenomeni carsici, elementi della geodiversità*, Roma 2003.
- NEGRONI CATAACCHIO 2006: N. NEGRONI CATAACCHIO, "La cultura di Rinaldone", in *PPE Atti VII*, pp. 31-45.
- NEGRONI CATAACCHIO 2014: N. NEGRONI CATAACCHIO, "Paesaggi Cerimoniali. La messa in scena dell'ideologia religiosa e funeraria", in *PPE Atti XI*, pp. 13-24.
- NEGRONI CATAACCHIO ET AL. 2012: N. NEGRONI CATAACCHIO, M. CARDOSA, M. ROMEO PITONE, "Dalla grotta naturale al tempio, tra natura e artificio: forma ed essenza del luogo sacro in Etruria durante l'età dei metalli", in V. NIZZO (a cura di), *Antropologia e archeologia a confronto, Rappresentazioni e pratiche del Sacro*, Atti del Secondo congresso internazionale di Studi, Museo Preistorico-Etnografico "Luigi Pigorini", Roma 20-21 Maggio 2011, Roma 2012, pp. 595-607.
- NEGRONI CATAACCHIO ET AL. 2012: N. NEGRONI CATAACCHIO, M. ASPESI, C. METTA, G. PASQUINI, "Una nuova necropoli del Bronzo Medio iniziale a Roccoia (Farnese, VT)", *Relazione preliminare in PPE. Atti X*, Milano 2012, pp. 357-380.
- NEGRONI CATAACCHIO ET AL. 2014: N. NEGRONI CATAACCHIO, M. ASPESI, C. METTA, G. PASQUINI, *Roccoia (Farnese, VT). La necropoli con tombe a camera del Bronzo Medio*, Collana Ricerche e scavi del Centro Studi di Preistoria e Archeologia a cura di Nuccia Negroni Catacchio, Milano 2014.
- PPE Atti V*: N. NEGRONI CATAACCHIO (a cura di), *Preistoria e Protostoria in Etruria*, Atti del Quinto Incontro di Studi, "Paesaggi d'acque", Sorano - Farnese 2000, Centro Studi di Preistoria e Archeologia, Milano 2002.
- PPE Atti VII*: N. NEGRONI CATAACCHIO (a cura di), *Preistoria e Protostoria in Etruria*, Atti del Settimo Incontro di Studi, "Pastori e Guerrieri nell'Etruria del IV e III millennio a.C. La cultura di Rinaldone a cento anni dalle prime scoperte", Viterbo 2003, Valentano - Pitigliano 2004, Centro Studi di Preistoria e Archeologia, Milano 2006.
- PPE Atti VIII*: N. NEGRONI CATAACCHIO (a cura di), *Preistoria e Protostoria in Etruria*, Atti dell'Ottavo Incontro di Studi, "Paesaggi reali e paesaggi mentali", Valentano - Pitigliano 2006, Centro Studi di Preistoria e Archeologia, Milano 2008.

- PPE. Atti X*: N. NEGRONI CATACCIO (a cura di), *Preistoria e Protostoria in Etruria*, Atti del Decimo Incontro di Studi, "L'Etruria dal Paleolitico al Primo Ferro", Valentano - Pitigliano 2010, Centro Studi di Preistoria e Archeologia, Milano 2012.
- PPE Atti XI*: N. NEGRONI CATACCIO (a cura di), *Preistoria e Protostoria in Etruria*, Atti dell'Undicesimo Incontro di Studi, "Paesaggi cerimoniali", Valentano - Pitigliano 2012, Centro Studi di Preistoria e Archeologia, Milano 2014.
- RITTATORE VONWILLER 1972: F. RITTATORE VONWILLER, "Crostoletto di Lamone ed il megalitismo italiano", in *Atti della XIV Riunione Scientifica dell'Istituto Italiano di Preistoria e Protostoria*, Firenze 1972, pp. 27-34.

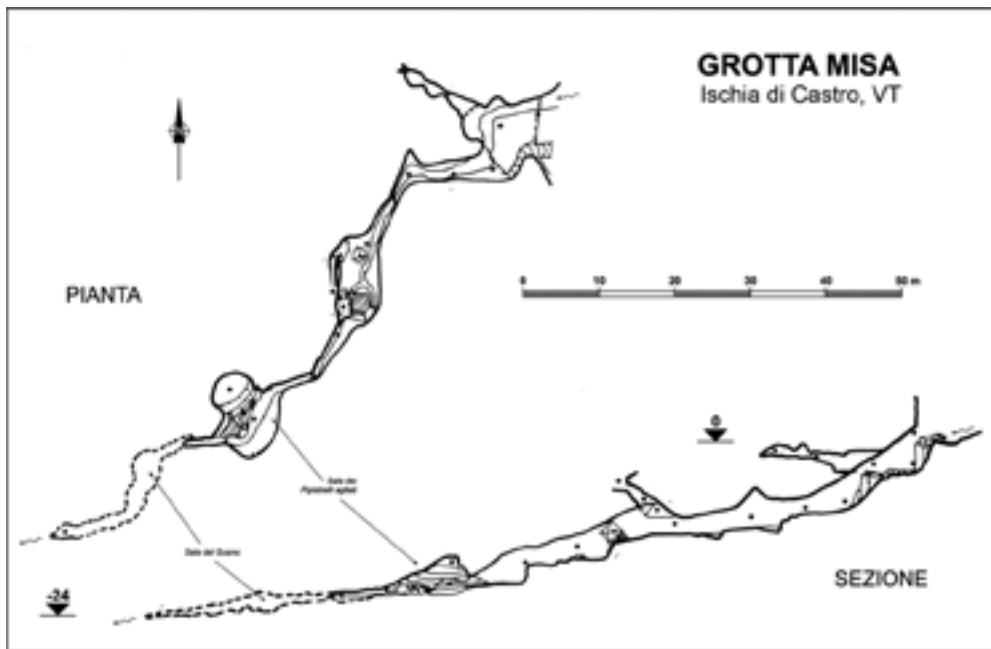


Fig. 1. Grotta Misa. Planimetria della grotta (da MECCHIA *ET AL.* 2003, p. 203)

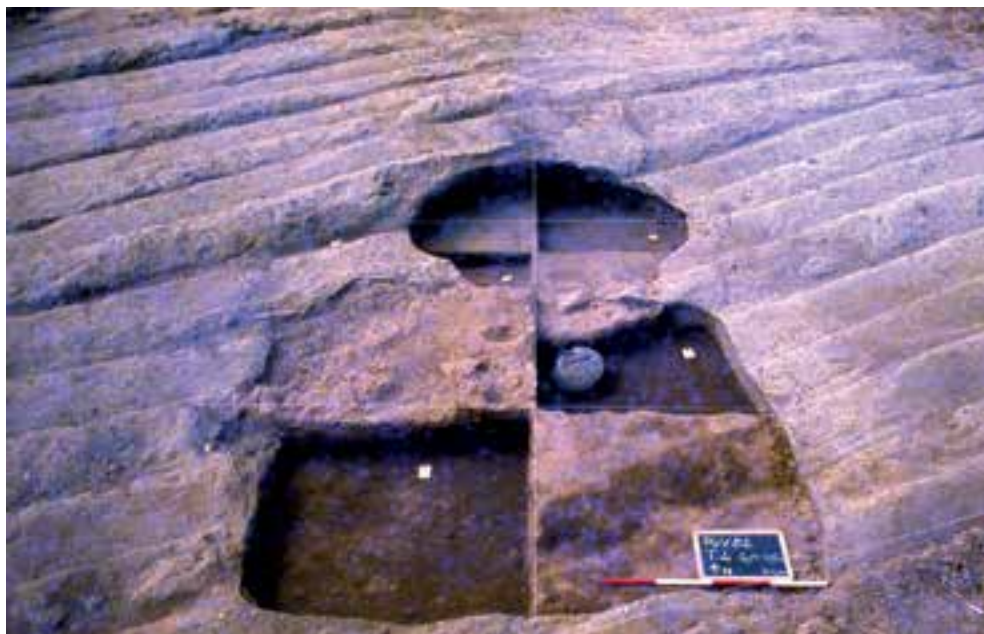


Fig. 2. Poggialti Vallelunga, Eneolitico, tomba 4. Sono visibili la cella superiore e il vestibolo in corso di scavo



Fig. 3. Poggialti Vallelunga, Eneolitico, tomba 4, la cella inferiore che si apre nel vestibolo



Fig. 4. Necropoli di Roccoia (Farnese VT). Le tombe a camera con lungo *dromos* viste dall'alto



Fig. 5. Necropoli di Roccoia (Farnese VT). La tomba 2





Fig. 6. Crostoletto di Lamone. Necropoli dell'età del Bronzo, tumulo III (da RITTATORE VONWILLER 1972)

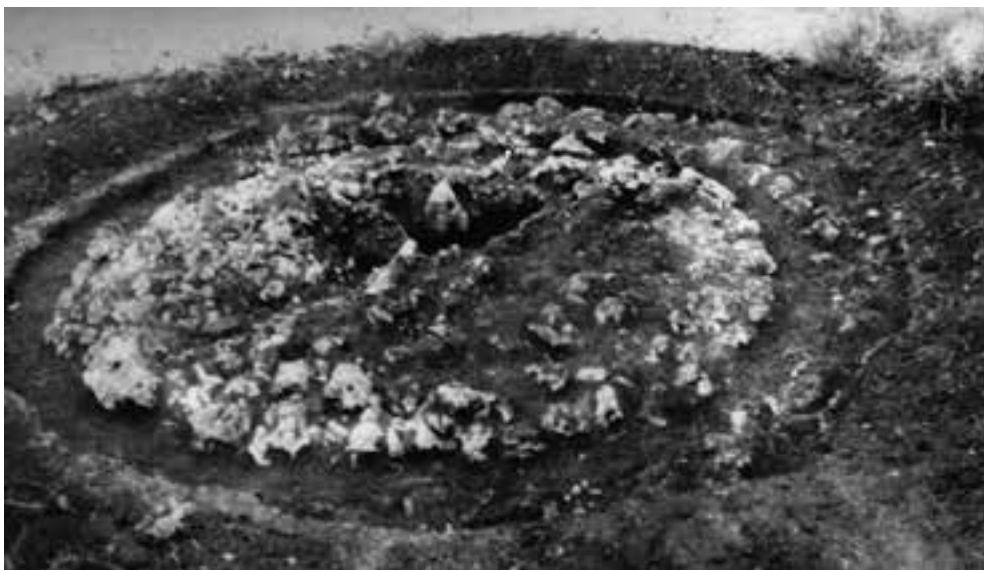


Fig. 7. Crostoletto di Lamone. Necropoli dell'età del Bronzo, tumulo IV (da RITTATORE VONWILLER 1972)





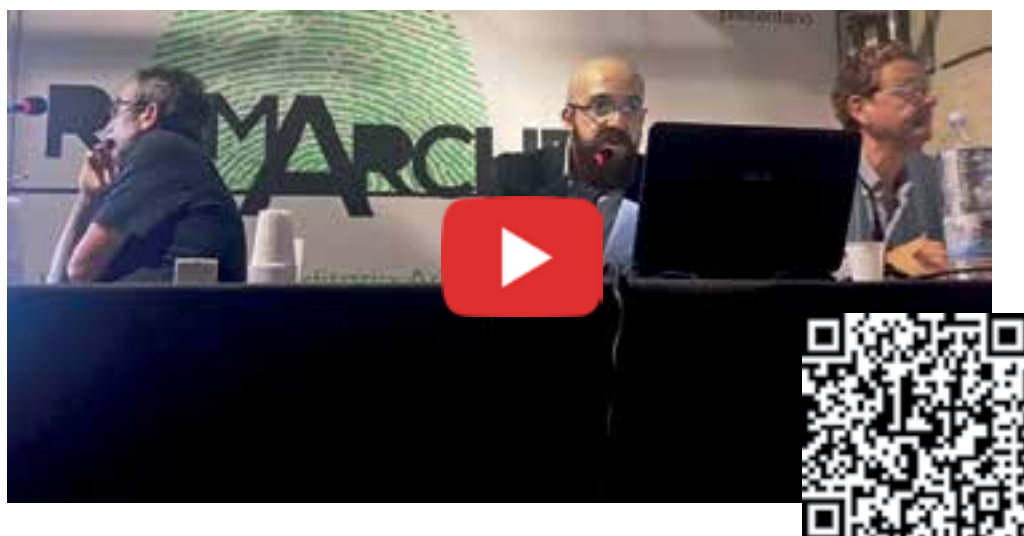
Fig. 8. I funerali di Giuseppe Verdi



Fig. 9. Scena di lamentazione e compianto funebre



Fig. 10. Scene di lamentazione e compianto funebre



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

**IL DIALOGO OLTRE LA MORTE. SPAZI FUNERARI E RITUALITÀ CTONIE A PONTECAGNANO  
IN UN CONTESTO SOCIALE DI INTEGRAZIONI E DIFFERENZE**

*Premessa*

L'approccio allo studio dei rituali funerari in contesti spaziali di scavi di archeologia preventiva e/o di emergenza non è privo di insidie: parzialità dell'indagine archeologica limitata nello spazio alle necessità planimetriche dell'intervento; esigenze temporali di realizzazione dello scavo archeologico urbano; casualità della conservazione del giacimento archeologico.

L'approccio metodologico risulta così estremamente importante: metodologia di scavo e metodologia interpretativa sono il discrimine affinché i risultati dell'indagine siano i più corretti possibile e permettano, a millenni di distanza, di percepire, seppur mediato dalle interpretazioni teoriche contemporanee, il dialogo che nel passato si era instaurato tra i vivi e i morti e che, ancora una volta, si ripropone all'archeologo<sup>1</sup>. Come per tutti gli altri aspetti della vita sociale anche la sepoltura è il risultato di specifiche scelte culturali, implicando uno dei più alti gradi di intenzionalità di auto rappresentazione e auto legittimazione da parte della comunità corrispondente. Gli studi hanno sempre più evidenziato come la deposizione funeraria sia da considerarsi l'ultimo atto antropo-poietico, quello più facilmente colto in archeologia. Si tratta dell'ultimo 'passaggio' dell'individuo/persona enfatizzato per mezzo di ritualità collettive che, attraverso la finzione del rito, in cui si rappresenta l'intervento legittimante di forze extraumane, fondano e rendono così non negoziabili i modelli culturali seguiti<sup>2</sup>. La performance funeraria acquista un valore essenziale per la comunità antica per mezzo di segni specifici, spesso prolungati e rinnovati nel tempo, silenzi, gesti, comportamenti che accompagnano le diverse fasi del transito per definire e fissare l'immagine del defunto nella memoria collettiva e, al contempo, le relazioni con se stessi e le relazioni con gli altri membri della comunità.

Nonostante le singole performance, come ogni sistema di segni, siano arbitrarie, e tuttavia significanti, compongono il paesaggio funerario che si presenta come un sistema strutturato e significativo: così è possibile identificare, nello stesso contesto, la contemporanea azione di più gruppi o ambiti sociali<sup>3</sup>.

Lo studio analitico della necropoli Orientalizzante di Pontecagnano, iniziato da M. Cuozzo, ha permesso di riconoscere le complesse strategie che regolano il comportamento funerario nella fase antica e media della seconda età del Ferro.

L'inizio dell'Orientalizzante coincide con una marcata discontinuità rispetto la prima età del Ferro: un nuovo paesaggio funerario esprime un rinnovato 'immaginario sociale': le sepolture sono organizzate in più gruppi intorno a strutture tombali di

---

<sup>1</sup> Su tale vasto argomento metodologico ci si limita a segnare solo alcuni testi di riferimento: CUOZZO 1996; CUOZZO 2000; D'AGOSTINO 1985; D'AGOSTINO 1991; D'AGOSTINO 2010-2011; HODDER 1986; HODDER, PREUCEL 1996; PARKER PEARSON 1999; PERONI 1981. Per una rassegna storica dell'archeologia teorica italiana sulle necropoli: NIZZO 2015.

<sup>2</sup> LUPO 2011, p. 127.

<sup>3</sup> D'AGOSTINO 2010-2011, p. 260.

tipo principesco o a luoghi di culto funerario monumentalizzati e utilizzati nel lungo tempo, caratterizzati da recinti, canali o piccoli altari, con segni di attività prolungate nel tempo; evidenza della componente infantile nella deposizione formale; selezione di un nuovo corredo base fondato sul consumo e l'offerta rituale del vino rielaborando tratti dell'ideologia greca.

A questi aspetti comuni si contrappone una pluralità di comportamenti funerari, celati anche dalla cultura materiale, e l'emergere di alcune figure individuali, evidenziate da una vasta gamma di varianti di tipo rituale, situazionale ed emotivo.

L'occorrenza di differenti ideologie e performance funerarie costituiscono, così, parte attiva nella riproduzione e legittimazione dei rapporti vigenti, nella promozione di differenti posizioni sociali, nella costruzione di identità, nelle dinamiche di negoziazione, resistenza o cambiamento sociale.

La necropoli occidentale di Pontecagnano esprime le stesse dialettiche tra gruppi differenti con un'organizzazione del paesaggio funerario attorno a spazi quadrangolari, delimitati da lastre di travertino verticali. Questi spazi spesso risultano liberi e circondati da tombe, alcune volte contengono una o più sepolture e sono considerati zoccoli di tumuli o piattaforme in terra.

Il dato archeologico evidenzia l'esistenza, quindi, di un paesaggio funerario ben riconoscibile, chiaramente interpretabile come luogo vivo della comunità, che si iscrive nel patrimonio stesso della comunità. Certamente frequentato non solo nel breve tempo di una deposizione, ma nel lungo tempo in cui un gruppo sociale si riconosceva e legittimava nei suoi antenati. Realtà sottolineata non solo dalle strutture tombali evidenti, ma anche dalla non sovrapposizione nella fase Orientalizzante delle deposizioni, dalla presenza di rituali prolungati nel tempo, dalla risistemazione di sepolture danneggiate per ripristinare equilibri rotti.

### *Lo Scavo di prop. De Chiara*

Il modello evidenziato da M. Cuozzo nella necropoli orientale lo si riscontra anche nell'altra grande necropoli di Pontecagnano, quella occidentale.

In una nuova area sepolcrale indagata nel 2009 in prop. De Chiara<sup>4</sup> (*Fig. 1*) si evidenzia sin dalla fase di impianto del sepolcreto (fine VIII - inizi VII sec. a.C.) un'organizzazione dello spazio funerario per gruppi distinti. Il dato topografico è suffragato dal comportamento differenziato di ciascun nucleo per quanto riguarda la tipologia tombale e le scelte di rappresentazione funeraria.

<sup>4</sup> L'area sepolcrale è posta all'estremità orientale dell'ampia necropoli di Piazza Sabato (BONAUDO *ET AL.* 2009, pp.175-178, tav. V).

Un affettuoso ringraziamento alla dott.ssa A. Iacoe, direttrice del Museo Archeologico Nazionale di Pontecagnano per aver consentito di richiamare nel presente lavoro le recenti indagini dello scavo De Chiara condotte dallo scrivente, ma soprattutto per l'amichevole disponibilità con la quale ha negli anni agevolato le mie attività di studio e di ricerca al Museo. Sentiti ringraziamenti al prof. F. Gilotta per avermi seguito nel corso della ricerca nell'ambito del Dottorato in Metodologie Conoscitive per la Conservazione e Valorizzazione dei Beni Culturali della Seconda Università degli Studi di Napoli dalla quale scaturisce questo intervento. Sono grato, inoltre, ai proff. L. Cerchiai, M. Cuozzo e C. Pellegrino per i fruttuosi e illuminanti colloqui sui temi trattati.

Il paesaggio funerario, così organizzato, era reso visibile in superficie da eterogenee soluzioni: una perimetrazione in lastre di travertino (*Fig. 3*), semata in lastre di travertino o parallelepipedi di tufo (*Fig. 16*), tumuli in spezzoni di travertino (*Fig. 4*), evidenziazioni in superficie di porzioni di corredo (*Figg. 14-15*).

Questi segni diversificati sono il frutto di differenti percezioni delle performance funerarie al momento della fase di sepoltura ma, soprattutto, il risultato delle scelte distintive di segnare nel tempo la propria presenza.

Il lotto 1 pare avere il proprio fulcro nella t. 9197 e nell'adiacente t. 9124, pertinenti entrambe a non adulti maschi<sup>5</sup>. A un margine di distanza erano le sepolture successive, tutte pertinenti a non adulti, con la sola tomba 9446 di adolescente. La t. 9197, databile al primo quarto del VII secolo a.C., era segnata in superficie da una perimetrazione in lastre di travertino che costituiva lo zoccolo per il contenimento di una piattaforma in terra<sup>6</sup>. La rilevanza della tomba, a cassa di lastre di travertino, era rimarcata anche dalla composizione e disposizione del corredo: disposto lungo i quattro lati, lasciando libero uno stretto spazio centrale<sup>7</sup>. Un'anforetta era disposta al centro della tomba (*Fig. 2*). Il capo era verosimilmente deposto a nord-est e in questa metà della tomba era posta una fibula in bronzo ad arco cuspidato<sup>8</sup>.

Una scodella carenata su piede con ansa configurata "a cavallini" era al lato sinistro del capo e conteneva al suo interno una coppa in ceramica italo-geometrica; tre anforette d'impasto con un'oinochoe protocorinzia erano al lato destro del corpo; al lato sinistro un'oinochoe d'impasto; nella metà sud-ovest della tomba erano due bacini, e tra questi un'anforetta, e presso la lastra del lato breve, al centro, un vaso biconico d'impasto con ansa a piattello con, in corrispondenza del piattello, una brocchetta d'impasto, nell'angolo sud era una brocca in ceramica di tipo subgeometrico dauno. Nell'angolo ovest, oltre il bacino era presente la cuspidi di lancia in ferro con la punta rivolta verso il lato breve della cassa, mentre la lama di coltello era posta tra le anforette al lato del corpo.

Il corredo personale è molto sobrio, del tutto identico a quello presentato dagli uomini adulti. La presenza della cuspidi di lancia rimarca ancor più il riferimento della sepoltura a un individuo di genere maschile<sup>9</sup>.

La disposizione degli oggetti nella tomba sembra rimarcare una distribuzione per distretti di tipo funzionale e rituale. Tale organizzazione spaziale si riscontra in numerosi casi nelle sepolture di Pontecagnano, così come vedremo.

<sup>5</sup> Le analisi antropologiche sugli scheletri è stato svolto dal Laboratorio di Antropologia fisica del Museo Nazionale Preistorico Etnografico L. Pigorini di Roma diretto dal prof. L. Bondioli. Nelle tombe prive di resti osteologici la stima di età e genere si basa sulla dimensione della tomba e sulle associazioni di corredo.

<sup>6</sup> Sull'argomento delle piattaforme nelle necropoli di Pontecagnano cfr. CUOZZO, PELLEGRINO 2015.

<sup>7</sup> Lo spazio lasciato libero dagli oggetti del corredo era lungo circa 0,50 metri. Se si considera tale dimensione quale spazio destinato alla deposizione del corpo dovrebbe trattarsi di un infante. Se invece si considera l'anforetta al centro della tomba posta sul corpo, in contrasto con l'uso di porre sul corpo solo forme aperte riscontrato in questa come in altre aree necropoli che di Pontecagnano, lo spazio disponibile per la deposizione è di circa un metro, quindi verosimilmente pertinente a un bambino.

<sup>8</sup> Lo SCHIAVO 2010, tipo 392.

<sup>9</sup> La presenza di oggetti di funzione all'interno di corredi di bambino, in particolare armi e strumenti per il sacrificio è assai raro nelle necropoli di Pontecagnano (CUOZZO 2003, p. 118). Un'unica eccezione, con la presenza del coltello, è la tomba 1889, inclusa in un particolare recinto (N-1) dalla necropoli orientale (In. 2003, pp. 122-123, tav. 4b).

L'associazione delle anforette, dell'*oinochoe* protocorinzia e i due bacini troncoconici d'impasto<sup>10</sup> che limitavano alla sinistra e verso il basso il corpo, e il coltello, rimanda al banchetto<sup>11</sup>: set per i liquidi e set per il cibo. Rilevante è la posizione del coltello, verosimilmente in corrispondenza del braccio o della mano destra.

La scodella carenata su piede con ansa configurata associata alla coppa italo-geometrica<sup>12</sup>, poste verosimilmente al lato della testa, possono interpretarsi come offerte di cibi solidi al defunto, come rimandano all'offerta di liquidi per il defunto l'anforetta e l'*oinochoe*<sup>13</sup> al centro della tomba, forse a diretto contatto con il corpo. Tra gli oggetti si distinguono, presso la lastra breve inferiore, il vaso biconico tipo Terni<sup>14</sup> con la presenza di un piattello a un'ansa, su cui era verosimilmente poggiata la brocchetta globulare d'impasto<sup>15</sup> e una brocca geometrica<sup>16</sup>, con quest'ultima a configurarsi, per la posizione, come l'ultimo oggetto depresso nella tomba<sup>17</sup>. Il gruppo di ceramiche appena descritto sembra rimandare a una ritualità legata alla libagione di liquidi, evidenziato dal particolare vaso biconico con piattello e la brocca. Se l'interpretazione è corretta, una maggior rilevanza assumerebbe il contesto per l'utilizzo nel rituale libatorio di prodotti ceramici allogeni alla cultura materiale di Pontecagnano.

Il corredo, seppur non composto da oggetti particolarmente pregiati, per la scelta e per la rarità all'interno dell'area in esame, evidenzia l'appartenenza della deposizione a un gruppo emergente. Tale considerazione è confermata dalla presenza della perimetrazione in cui è posta la tomba. Di forma rettangolare, era composta da coppie di lastre rettangolari di travertino infisse di taglio nel terreno. In corrispondenza dell'angolo nord, in cui le lastre si presentavano divelte o scostate al momento dello scavo, si rinvenne un accumulo di ciottoli fluviali di forma oblunga (Fig. 3). Sulla superficie, tra i ciottoli, erano alcuni vasi ceramici, pertinenti a forme aperte e chiuse, di tipi riferibili al consumo rituale del vino: un'anforetta d'impasto, un'*oinochoe* d'impasto, una scodella d'impasto e una *kylix* di tipo protocorinzio con spalla risparmiata<sup>18</sup>. I quattro manufatti ceramici abbracciano un arco cronologico di poco più di cinquant'anni, dalla seconda metà del VII al primo-secondo quarto del VI secolo. L'insieme dei vasi deposti sono assemblati a costituire un falso contesto, ma che esprime in se un senso compiuto. Particolare è lo scodellone carenato. Questo presenta alcuni fori circolari non pertinenti a restauro perché non presenti a coppie e né in corrispondenza di vecchie fratture. Tali fori, dal diametro di circa mezzo centimetro, sono presenti all'interno del piede, sul fondo della vasca e alle pareti.

<sup>10</sup> D'AGOSTINO 1968: tipi 42a, 42d e 50 per le anforette; tipo 88 per i bacini; tipo 17 per l'*oinochoe*.

<sup>11</sup> Il corredo base da vino si presenta non completo per l'assenza del vaso potorio di tipo protocorinzio, ma tale scelta si riscontra nelle aree di necropoli di Pontecagnano per le deposizioni di non adulti (CUOZZO 2003, pp. 205-207).

<sup>12</sup> Rispettivamente D'AGOSTINO tipi 74 e 30.

<sup>13</sup> Rispettivamente D'AGOSTINO 1968, tipo 42 a e tipo 62.

<sup>14</sup> Affine al tipo 271 LEONELLI 2003; STEFANI 1916, pp. 202-203, fig. 10.

<sup>15</sup> GASTALDI 1979, tipo 2b5.

<sup>16</sup> YNTEMA 1990, tipo 2.

<sup>17</sup> In quest'area di necropoli sono rare le importazioni italice al di fuori degli oggetti della cultura irpina.

<sup>18</sup> Rispettivamente: CUOZZO-D'ANDREA 1991, tipo 1B; D'AGOSTINO 1968, tipi 66, 79 e 12.

L'accumulo delle pietre in corrispondenza di una porzione lacunosa del recinto di travertino può interpretarsi come un'opera di manutenzione della struttura sepolcrale rovinata, la deposizione all'interno di oggetti, invece, il risultato di specifici rituali espiatori svolti per ricomporre un equilibrio interrotto dalla rottura della piattaforma. In particolare l'associazione dell'*oinochoe* con la scodella forata sembrerebbe sottintendere una particolare ritualità libatoria che prevede un lento defluire del liquido versato nella scodella.

Il lotto 2 è contrassegnato dall'allineamento delle tombe su tre fasce orientate nord-sud già dalle sepolture più antiche (*Fig. 1*). Solo due tombe sono di adulto, di genere femminile, le altre sono pertinenti a giovanissime e infanti.

Nella lettura dei corredi si riscontra una certa isonomia tra le sepolture, anche se la tomba di bambina 9482 e la tomba femminile 9517 emergono sia per la struttura tombale che per la scelta particolare di alcuni oggetti; inoltre, le due sepolture sono legate fisicamente l'una all'altra, con la t. 9517 di qualche anno precedente la t. 9482 e rappresentano il fulcro su cui si organizza il lotto funerario.

La t. 9482, pertinente a una bambina di 6-7 anni, databile al primo quarto del VII secolo a.C., era posta quasi al centro del gruppo e presentava una rilevante struttura tombale individuabile già dal piano di campagna. Un ampio taglio ellittico riempito da terreno che obliterava una imponente copertura in ampi spezzoni di travertino con la superficie superiore convessa (*Fig. 4*). La fossa, profonda mediamente 1,50 metri, presentava per circa la metà un ampio rivestimento in spezzoni di travertino e terra che restringeva il letto di deposizione di circa la metà della larghezza (*Fig. 5*). La disposizione così descritta del riempimento suggerisce la presenza di un tumulo che copriva la fossa, poi collassato nel tempo con la decomposizione delle assi poggiate sul rivestimento a difesa della deposizione<sup>19</sup> (*Fig. 6*). Questa presentava ancora buona parte dello scheletro conservato e una netta distinzione, al livello delle ginocchia, del corredo in personale e vascolare. Il corredo vascolare era deposto ai piedi con i vasi di forma chiusa distribuiti intorno alla coppia anfora e scodella con maniglia verticale; una scodella carenata era immediatamente a nord-est dell'altra e copriva la gamba destra fino al ginocchio. Gli oggetti sono tutti d'impasto. Particolare, quindi, l'assenza di manufatti di tipo greco nel comporre il corredo base da vino. Il corredo personale è invece distribuito dal collo alle ginocchia e consiste in fibule, pendenti, unguentari e oggetti per la tessitura. Il corpo, inoltre, era delimitato al lato destro dai due unguentari d'importazione all'altezza dell'avambraccio<sup>20</sup> e da un gruppo di rocchetti al lato della coscia fino al ginocchio. Al lato esterno della coscia sinistra era un lungo ago in bronzo. L'associazione tra rocchetti e ago sembra marcare l'azione della tessitura piuttosto che quella della filatura, rappresentata invece dal fuso o dalle fusaiole<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> La presenza di un tavolato a protezione della deposizione sembra essere la spiegazione più verosimile del parziale rivestimento della fossa in questa, come nelle altre tombe.

<sup>20</sup> Un *aryballos* rodio-cretese acromo tipo A FRIIS JOHANSEN 1958 e una *lekkythos* acroma argiva tipo B120 (AI-AM) A1 NIZZO 2007.

<sup>21</sup> Nella necropoli orientale tali oggetti sembrano mancare nei corredi fino all'adolescenza (12 anni), cfr. CUOZZO 2003, p. 209.



Il corredo personale è uniformato a quello di adulto, forse enfatizzandolo anche. Infatti, gli oggetti personali delle due sepolture di donne adulte presenti in questo lotto sono molto più sobri. Da quanto appena descritto si evidenzia una marcata strategia nella scelta degli oggetti di corredo della deposizione: il corredo vascolare, composto da soli oggetti d'impasto, è in contrapposizione evidente con quello personale che presenta oggetti d'importazione. Il corredo vascolare, così concepito, sembrerebbe rimarcare la tradizione, lasciando al corredo personale, invece, una maggiore libertà di scelta con l'accoglimento di oggetti esotici<sup>22</sup>.

La tomba è sicuramente ascrivibile a un gruppo emergente che ha scelto di esprimere il proprio rango negli oggetti egittizzanti<sup>23</sup> e negli unguentari greci del corredo personale piuttosto che nel corredo vascolare.

Una maggiore rappresentatività del corredo vascolare, invece, sembrerebbe esprimere la t. 9517, pertinente a una donna di 30-40 anni, legata fisicamente alla t. 9482, al cui interno era una scodella carenata su piede con ansa configurata, oltre la presenza del corredo base completo con oggetti di tipo greco. Le differenti scelte degli oggetti tra i corredi delle due sepolture sembrano indicare un comportamento condizionato, o deliberatamente marcato, dall'età delle inumate, dove nel corredo della bambina la presenza di amuleti e profumi sembra maggiormente idonea alla rappresentazione del mondo ancora puerile e a un destino troncato che i pendenti in faïence dovevano invece proteggere. Infatti, le divinità riprodotte sono legate alla protezione della fertilità, del parto e dei bambini; la loro presenza in molte tombe femminili e infantili sottolinea il valore della maternità, quale destino femminile e principale contributo al benessere e alla virtù familiare<sup>24</sup>.

L'imponente tumulo marca maggiormente la funzione di fulcro topografico e comunitario del lotto funerario, e, particolare, si contrappone alla struttura tombale con piattaforma della t. 9197 poco distante.

Il lotto 3 è caratterizzato dalla componente culturale dell'orizzonte di Oliveto Citra-Cairano. Non è un caso isolato la presenza nelle necropoli di Pontecagnano di gruppi che presentano un forte legame con l'orizzonte irpino, evidenziato, ovviamente, dalla cultura materiale. La tomba femminile 9467, databile al passaggio tra il primo e secondo quarto del VII secolo a.C., è posta in una zona pressoché quadrangolare lasciata libera dalle tombe precedenti e potrebbe rappresentare il possibile riferimento per il successivo sviluppo topografico del gruppo (*Fig. 1*). Purtroppo l'area era stata parzialmente distrutta da una cava di epoca romana.

La sepoltura si distingueva già per la struttura tombale: due blocchi lungo i lati lunghi fungevano da *semata*, una copertura in lastroni di travertino, ampia fossa, con controfossa integrata da scaglioni di travertino e ciottoli, una

<sup>22</sup> La scelta di escludere la ceramica greca o di tipo greco dal corredo di sepolture che esprimono comunque uno status elevato è stata già messa in evidenza in D'AGOSTINO 1985, p. 57. Questa è una scelta condivisa all'interno dello stesso lotto.

<sup>23</sup> Si tratta di due figurine in faïence raffiguranti una Pateco e l'altra Iside in trono con diadema hathoriano (HÖLBL 1979, pp. 112-118).

<sup>24</sup> BARTOLONI, PITZALIS 2011, p. 69.

banchina sopraelevata alla controfossa ai piedi della deposizione (Figg. 7, 8, 9). Accoglieva una donna di 35-40 anni che presentava la ricca parure tipica dell'orizzonte culturale di Oliveto Citra-Cairano (Fig. 10): indossava una coppia di grandi orecchini in doppio filo di bronzo, un girocollo in vaghi d'ambra, al petto una coppia di strette spirali in bronzo terminanti in due sfere, una in vetro verdastro e l'altra in pasta vitrea, che verosimilmente legavano ciocche di capelli. Agli avambracci erano due gruppi di bracciali ad arco inflesso, marker della facies irpina. La veste era verosimilmente chiusa sul davanti da una serie di fibule a sanguisuga di bronzo e ad arco rivestito<sup>25</sup>, allineate dall'alto in basso sul lato destro, dal torace fin oltre il bacino. In una di queste<sup>26</sup> era agganciato un pendaglio triangolare con una serie di lunghe catenelle di anellini a tripla maglia che scendevano lungo la veste. Sulla spalla sinistra era una grande fibula a sanguisuga<sup>27</sup>, su quella destra un pendaglio a rotella; un grande anello in bronzo rinvenuto sul braccio sinistro doveva pendere dalla fibula alla spalla, così come spesso rappresentato sulle stele daunie<sup>28</sup>.

Il corredo vascolare era collocato ai piedi della defunta e allineato ai lati del corpo<sup>29</sup>, tranne la lekane posta sulle gambe.

La sistemazione spaziale del corredo, raccolto in nuclei, sembra rispecchiare, ancora una volta, una logica funzionale e rituale. Tutti gli oggetti rimandano chiaramente al banchetto. Al lato destro della defunta e tra i piedi sono raccolti i vasi, lo spiedo e il coltello: riferimento al consumo e/o offerta di cibi solidi (Fig. 8).

Ai piedi, gli oggetti riferibili al consumo del vino (Fig. 9). Raggruppati nell'angolo nord-ovest, erano raccolti i vasi del 'corredo base': due oinochoai d'impasto<sup>30</sup>, lo skyphos di tipo protocorinzio<sup>31</sup> e l'anforetta d'impasto<sup>32</sup>; accanto era l'olla di argilla grezza<sup>33</sup>, nella cui bocca era alloggiata una *Zungenphiale* di bronzo<sup>34</sup>. La disposizione della phiale, nell'evidente relazione con l'olla sembra sottintendere la libagione svolta all'inizio e alla fine del banchetto<sup>35</sup>.

Il ruolo della defunta è marcato, inoltre, dalla presenza di 6 fusaiole.

<sup>25</sup> Lo SCHIAVO 2010, tipi 181 e 171.

<sup>26</sup> Lo SCHIAVO 2010, tipo 209.

<sup>27</sup> Lo SCHIAVO 2010, tipo 181, con anello all'ardiglione.

<sup>28</sup> Discussione sulla rappresentazione e significato di questi anelli sulle stele daunie in NORMAN 2008 e VERGER 2008. Per ricostruzioni dell'abbigliamento femminile di contesti di Pontecagnano e di aree contigue, cfr. *Eboli* 2004 e *Pontecagnano II.6*, p. 70. Dall'altra fibula al ventre dello stesso tipo (nota precedente) doveva pendere l'anello in bronzo ad astragali. Un maggiore approfondimento sull'abbigliamento e l'interpretazione degli oggetti è in RIZZO 2016.

<sup>29</sup> Su questa modalità di disposizione del corredo cfr. anche CUOZZO 2003, pp. 225-227.

<sup>30</sup> CERCHIALI, CINQUANTAQUATTRO, PELLEGRINO 2013, pp. 84-85.

<sup>31</sup> La coppa appartiene alla classe subgeometrica cd. 'a filetti'. Cfr.: *La dea di Sibari I.2*, pp. 93-97 con bibliografia di riferimento; *Incoronata* 3, p. 66, n. 39; p. 70, nota 116; SABBIONE 1984, p. 293, fig. 41.

<sup>32</sup> D'AGOSTINO 1968, tipo 42c.

<sup>33</sup> *Cuma* 2, tipo 50.X.10.

<sup>34</sup> SCIACCA 2005, tipo C, sottotipo a. Per le altre attestazioni da Pontecagnano cfr. CUOZZO 2003, p. 108 (T. 2465) e D'AGOSTINO 1977, p. 27, L 40, fig. 10, tav. VII, R65, fig. 19, tav. XVIII (TT. 926-928).

<sup>35</sup> L'associazione di olla con tazza alla bocca e anforetta presso l'olla si riscontra nella tomba 722 da Capua (D'AGOSTINO 2011, p. 35).

Il livello sociale del gruppo si manifesta, oltre che nella parure ornamentale e nell'articolazione carica di significati del corredo della defunta, anche attraverso l'esibizione della scrittura: una lettera alpha coricata sotto l'ansa di una delle oinochoai, già documentata a Pontecagnano<sup>36</sup>, anch'esso proveniente da un nucleo di ascendenza irpina; ad essa si aggiungono alcuni segni di più incerta lettura sulla vasca di uno scodellone (sembrano riconoscersi due I, oltre al segno a croce sul fondo).

L'articolazione degli oggetti deposti all'interno della sepoltura esprime la capacità e possibilità da parte di un gruppo che si riconosce in proprie tradizioni culturali di manipolare riti condivisi dall'intera comunità, indice di una piena integrazione e partecipazione alla vita sociale. In questa manipolazione non negano all'interno del set da banchetto/sacrificio l'inserimento di specifici oggetti, come l'*askos* e il boccale, richiamando ancora una volta la loro ascendenza, che esprimono nella sfera privata il dialogo tra la norma e il particolarismo.

Il rituale funerario non si concludeva ovviamente solo con la sistemazione della deposizione, che era accompagnata da gesti e suoni evocativi che l'archeologia non può recuperare. I dati acquisiti dallo scavo permettono, però, di ipotizzare una ricostruzione dello svolgimento di buona parte del rituale funerario. Si sistemò la grande olla e il gruppo di vasi da vino. Deposta la donna si alloggiarono gli altri vasi intorno e lo spiedo poggiandolo al braccio destro. L'anforetta alla testa e la lekane alle ginocchia sembrano essere i doni alla defunta (*Fig. 11*). Sul rivestimento furono posti assi di legno per proteggere la deposizione dalla terra, lasciandola in ambiente vuoto come interpretabile dai dati tafonomici<sup>37</sup>. Sulla banchina al lato breve nord si poggiò l'olla biconica e, verosimilmente, la fossa fu riempita con la terra fin all'orlo, o quasi, del biconico. A questo punto si svolse l'ultimo rito libatorio all'interno dell'olla (*Fig. 12*). Avvenuto ciò si coprì l'olla con lo scodellone utilizzato per la libagione o la deposizione di porzioni di pasto rituale, e si sigillò il tutto con le due lastre di travertino direttamente a contatto con i vasi e, poi, i semata (*Fig. 13*).

Non è possibile indicare, perché non percepibile dal dato archeologico, i tempi di svolgimento impiegati per l'ultimo rituale libatorio: è possibile che potesse essere stato anche svolto in più giorni, seguendo una suggestione offerta da alcune forme rituali conosciute sia nel mondo italico che greco<sup>38</sup>.

Per una simile ricostruzione della performance non sono riuscito a trovare, al momento, un confronto diretto, infatti diversa è la disposizione tra olla, esterna alla deposizione, e copertura degli altri casi<sup>39</sup>.

In conclusione, ma è solo una riflessione soggettiva, la ricostruzione presenta suggestioni rituali di tipo ctonio che si discostano dalla semplice libagione funeraria, per accostarsi a ritualità conosciute per i santuari, riversando così sul ruolo della

<sup>36</sup> Cfr. CINQUANTAQUATTRO 2004-2005, p. 158.

<sup>37</sup> Tale soluzione è suggerita anche dalla posizione della mandibola che si presentava 'aperta': cfr. DUDAY 2006, pp. 63-74.

<sup>38</sup> In Grecia ulteriori riti avvenivano il nono e trentesimo giorno dalla morte (HUMPHREYS 1983, p. 87); da ultimo cfr. Rizzo cds.

<sup>39</sup> Alcuni esempi di disposizioni di olle non a diretto contatto con il corredo provengono da deposizioni dell'età del Ferro da Pontecagnano (*Pontecagnano I.1*, p. 57, t. 8051), da Eboli (t. 290, esposta presso il Museo Archeologico Nazionale di Eboli), da San Marzano sul Sarno (DE' SPAGNOLIS 2001, p. 54, fig. 14, t. 953); per le epoche più recenti da Alfedena (*Napoli* 1981-1982, p. 52, fig. 6, t. 93; da ultimo cfr. Rizzo cds).

defunta, e inevitabilmente sul gruppo sociale che svolse la performance, forti valenze e attributi di tipo sacrale<sup>40</sup>.

Il lotto 4 è stato messo in luce solo parzialmente ed è composto da quattro sepolture, di cui la più recente del secondo quarto del VI secolo a.C. (*Fig. 1*). Si tratta di due deposizioni di adulti e due di infanti.

La t. 9458, appartenente a una donna di 35-40 anni, databile al secondo quarto del VII secolo a.C., aveva la fossa poco profonda e la metà ovest rivestita con blocchetti di travertino. Il corredo presentava un'olla di argilla grezza posizionata ai piedi dell'inumato sistemata con dei blocchetti di travertino trasversali alla tomba, verso l'interno del riempimento della fossa, non a contatto con il fondo della stessa. Si evidenziava così una perimetrazione quadrangolare attorno il grande vaso: i blocchetti coprivano parte del corredo (*Fig. 14*, repp. 4 e 6) e i piedi dell'inumato che erano coperti anche dall'olla. Questa disposizione sembra voler marcare una netta differenza dell'olla nella posizione e, eventualmente, nel ruolo dal restante corredo. Il dato stratigrafico, inoltre, ci permette di poter ipotizzare una manipolazione della sepoltura successiva alla chiusura della tomba, con l'azione di sistemazione della perimetrazione in blocchetti. Una volta realizzata la fossa, sistemata la deposizione con tutto il corredo, la tomba è stata chiusa. In un momento successivo è stata realizzata la perimetrazione attorno l'olla in blocchetti di travertino e messa in luce l'olla. Tale operazione suggerisce, anche in questo caso, suggestioni ctonie del rituale funerario similmente la t. 9467 di qualche decennio anteriore. Oltre allo svolgimento di rituali, tale sistemazione fungeva, verosimilmente, anche da sema.

### *Conclusioni*

Gli esempi riportati sottolineano come il funerale e i riti svolti nel tempo siano stati un momento segnante della vita collettiva e come atti segnanti hanno configurato anche il paesaggio funerario.

Numerose attività si svolgevano all'interno delle necropoli, dalla pianificazione degli spazi, alla costruzione delle tombe, alla realizzazione di manufatti per lo svolgimento di rituali privati o collettivi<sup>41</sup>. Si creava, così, un paesaggio antropizzato definito dalla comunità e normato nei macro spazi<sup>42</sup>, ma nel quale, come abbiamo visto, incide il particolarismo di singoli gruppi o personaggi.

La performance funeraria aveva inevitabilmente una doppia valenza, privata e pubblica. Nel privato, il rituale funerario consentiva la conciliazione di due intervalli temporali antropici: quelli più strettamente fisici, connessi alla decomposizione del

<sup>40</sup> A Pontecagnano dal VI secolo sarà attivo un santuario extraurbano con un'area di culto caratterizzata da colli di *pithoi* e contenitori cilindrici fittili forati al fondo infissi al suolo e dedicata a una divinità femminile: cfr. BAULO MODESTI *ET AL.* 2005, pp. 197-200.

<sup>41</sup> CUOZZO, PELLEGRINO 2016.

<sup>42</sup> Per il forte impatto 'paesaggistico' e la pianificazione delle necropoli di Pontecagnano si veda da ultimo BONAUDO *ET AL.* 2009, pp. 169-172.

corpo, e quelli emotivi legati alla elaborazione del lutto, entrambi assolutamente fisiologici<sup>43</sup>. Ma questi rituali acquisivano un valore collettivo nel momento in cui erano svolti pubblicamente, in aree aperte come la necropoli, con modi e tempi codificati e comprensibili all'intera comunità.

Il paesaggio funerario si rivela così il luogo della comunità, dove si esprimono relazioni tra gruppi, dove si compiono azioni che non si esauriscono nel breve tempo. È il luogo dove si comunica la solidarietà reciproca, ma si manifesta anche la competizione tra gruppi, o singoli, così come evidenziano le due tombe monumentali 9197 e 9482. Le due tombe, distanti poco più di 10 metri, sono l'espressione fisica di due gruppi emergenti differenti e che esprimono, inoltre, una contrapposizione di genere. Infatti, nel lotto 1 intorno la tomba 9197 erano deposti solo non adulti apparentemente di genere maschile, mentre nel lotto 2 erano solo di genere femminile. L'articolazione descritta dell'area di necropoli di proprietà De Chiara esprime un contesto sociale di integrazione e differenze che si iscrive a pieno nelle dinamiche vivaci della comunità di età orientalizzante di Pontecagnano, che ad oggi apporta ancora nuove scoperte e spunti di ricerca.

CARMELO RIZZO

Seconda Università degli Studi di Napoli  
carmelozizzo@metaia.it

#### BIBLIOGRAFIA

- BARTOLONI, PITZALIS 2011: G. BARTOLONI, F. PITZALIS, "Mogli e madri nella nascente aristocrazia tirrenica", in V. NIZZO (a cura di), *Dalla nascita alla morte: antropologia e archeologia a confronto. Incontro di studi in onore di Claude Lévi-Strauss*, Atti del Convegno Internazionale (Roma 2010), Roma 2011, pp. 137-160.
- BAILO MODESTI ET AL. 2005: G. BAILO MODESTI, L. CERCHIAI, V. AMATO, M. MANCUSI, D. NEGRO, A. ROSSI, M. VISCIONE, A. LUPIA, "I santuari di Pontecagnano: paesaggio, azioni rituali e offerte", in M. L. NAVA, M. OSANNA (a cura di), *Lo spazio del rito. Santuari e culti in Italia meridionale tra indigeni e greci*, Atti delle giornate di studio (Matera 2002), Bari 2005, pp. 193-214.
- BONAUDO ET AL. 2009: R. BONAUDO, M. CUOZZO, E. MUGIONE, C. PELLEGRINO, A. SERRITELLA, "Le necropoli di Pontecagnano: studi recenti", in R. BONAUDO, L. CERCHIAI, C. PELLEGRINO (a cura di), *Tra Etruria Lazio e Magna Grecia: indagini sulle necropoli*, Atti dell'Incontro di Studio (Fisciano 2009), Paestum 2009, pp. 169-208.
- CERCHIAI, CINQUANTAQUATTRO, PELLEGRINO 2013: L. CERCHIAI, C. PELLEGRINO, T. CINQUANTAQUATTRO, "Dinamiche etnico-sociali e articolazioni di genere nell'Agro Picentino", in *Nuove frontiere per la storia di genere*, Atti del V Congresso della Società Italiana delle Storie (Napoli 2010), Fisciano 2013, Vol. II, pp. 77-93.
- CINQUANTAQUATTRO 2004-2005: T. CINQUANTAQUATTRO, "Un nuovo alfabetario dall'Etruria campana: testimonianze di uso della scrittura a Pontecagnano nel periodo orientalizzante", in *Pontecagnano: la città, il paesaggio e la dimensione simbolica*, sez. tematica *AIONArchStAnt* 11-12 (n.s.), 2004-2005, pp. 155-165.

<sup>43</sup> FAVOLE 2003, pp. 3-5.

- Cuma 2: M. CUOZZO, B. D'AGOSTINO, L. DEL VERME (a cura di.), *Cuma. Le fortificazioni 2. I materiali dai terrapieni arcaici*, Napoli 2006.
- CUOZZO 1996: M. CUOZZO, "Prospettive teoriche e metodologiche nell'interpretazione delle necropoli: la Post-Processual archaeology", in *AIONArchStAnt* 3 (n.s.), 1996, pp. 1-37.
- CUOZZO 2000: M. CUOZZO, "Orizzonti teoretici ed interpretativi tra percorsi di matrice francese, archeologia post-processuale e tendenze italiane: considerazioni e indirizzi di ricerca per lo studio delle necropoli", in N. TERRENATO (a cura di), *Archeologia teorica* (Siena 1999), Firenze 2000, pp. 323-360.
- CUOZZO 2003: M. CUOZZO, *Reinventando la tradizione. Immaginario sociale, ideologie e rappresentazione nelle necropoli orientalizzanti di Pontecagnano*, Paestum 2003.
- CUOZZO, D'ANDREA 1991: M. CUOZZO, A. D'ANDREA, "Proposta di periodizzazione del repertorio locale di Pontecagnano tra la fine del VII e la metà del V secolo a.C. alla luce della stratigrafia delle necropoli", in *AIONArchStAnt*. XIII, 1991, pp. 47-114.
- CUOZZO, PELLEGRINO 2015: M. CUOZZO, C. PELLEGRINO, "Paesaggi funerari a Pontecagnano tra prima età del Ferro ed età Archaica: pianificazione, forme di monumentalizzazione e aspetti ideologici", in *La delimitazione dello spazio funerario in Italia dalla protostoria all'età arcaica. Recinti, circoli, tumuli*, in *AnnFaina* XXII, 2015, pp. 441-479.
- D'AGOSTINO 1968: B. D'AGOSTINO, "Pontecagnano: tombe orientalizzanti in contrada S. Antonio", in *NSc* 1968, pp. 75-196.
- D'AGOSTINO 1977: B. D'AGOSTINO, "Tombe principesche dell'Orientalizzante antico da Pontecagnano", in *MonAnt*, Serie Miscellanea II, 1, 1977, pp. 9-74.
- D'AGOSTINO 1985: B. D'AGOSTINO, "Società dei vivi, comunità dei morti: un rapporto difficile", in *DialArch* III S., 3, 1985, pp. 47-58.
- D'AGOSTINO 1991: B. D'AGOSTINO, "The Italian Perspective on Theoretical Archaeology", in I. HODDER (ed.), *Archaeological Theory in Europe*, London - New York 1991, pp. 52-64.
- D'AGOSTINO 2010-2011: B. D'AGOSTINO, "L'archeologia delle necropoli: La morte e il rituale funerario", in *AIONArchStAnt* 17-18 (n.s.), 2010-2011, pp. 255-266.
- D'AGOSTINO 2011: B. D'AGOSTINO, "La tomba 722 di Capua loc. Fornaci e le premesse dell'Orientalizzante in Campania", in D. F. MARAS (a cura di), *Corollari. Scritti di antichità etrusche e italiche in omaggio all'opera di Giovanni Colonna*, Pisa 2011, pp. 33-45.
- DE' SPAGNOLIS 2001: M. DE' SPAGNOLIS, *Pompei e la valle del Sarno in epoca preromana: la cultura delle tombe a fossa*, Roma 2001.
- DUDAY 2006: H. DUDAY, *Lezioni di archeotantologia. Archeologia funeraria e antropologia di campo*, Roma 2006.
- Eboli 2004: *Le principesse vestite di bronzo*, Catalogo della mostra (Eboli 2004), Roma 2004.
- FAVOLE 2003: A. FAVOLE, *Resti di umanità. Vita sociale del corpo oltre la morte*, Roma - Bari 2003.
- FRIIS JOHANSEN: K. FRIIS JHANSEN, *Exochi: Ein frührhodisches Gräberfeld*, Kobenhavn 1958.
- GASTALDI 1979: P. GASTALDI, "Le Necropoli protostoriche della Valle del Sarno: proposta di una suddivisione in fasi", in *AIONArchStAnt* 1, 1979, pp. 13-57.
- HODDER 1986: I. HODDER, *Reading the Past. Current Approaches to Interpretation in Archaeology*, Cambridge 1986.
- HODDER, PREUCEL 1996: I. HODDER, R. PREUCEL (eds.), *Contemporary Archaeology in Theory*, Oxford 1996.
- HÖLBL 1979: G. HÖLBL, *Beziehungen der ägyptischen Kultur zu Altitalien*. Leiden 1979.
- HUMPHREYS 1983: S. C. HUMPHREYS, *The Family, Women and Death: comparative studies*, London 1983.
- Incoronata 3: AA.VV. *Ricerche archeologiche all'Incoronata di Metaponto. 3. L'oikos greco del saggio S: lo scavo e i reperti*, Milano 1992.
- La dea di Sibari I.2: F. VAN DER WIELEN-VAN OMMEREN, L. DE LACHENAL (a cura di), *La dea di Sibari e il santuario ritrovato. Studi sui rinvenimenti dal Timpone Motta di Francavilla Marittima. I.2 Ceramiche di importazione, di produzione coloniale e indigena*, in *BdA* volume speciale, Roma 2008.

- LEONELLI 2003: V. LEONELLI, *La necropoli della prima età del ferro delle Acciaierie a Terni. Contributi per un'edizione critica*, Grandi Contesti e Problemi della Protostoria Italiana 7, Firenze 2003.
- LUPO 2011: A. LUPO, "Il rito e la costruzione sociale della persona", in V. NIZZO (a cura di), *Dalla nascita alla morte: antropologia e archeologia a confronto. Incontro di studi in onore di Claude Lévi-Strauss*, Atti del Convegno Internazionale (Roma 2010), Roma 2011, pp. 121-133.
- LO SCHIAVO 2010: F. LO SCHIAVO 2010, "Le Fibule dell'Italia meridionale e della Sicilia dall'età del Bronzo recente al VI secolo a.C.", in *Prähistorische Bronzefunde XIV.14*, Stuttgart 2010.
- Napoli 1981-1982: F. ZEVI, G. D'HENRY (a cura di), *Sannio. Pentri e Frentani dal VI al I sec. a.C.*, Catalogo della mostra, Napoli 1981.
- NIZZO 2007: V. NIZZO, *Ritorno ad Ischia. Dalla stratigrafia della Necropoli di Pithekoussai alla tipologia dei materiali*, Napoli 2007.
- NIZZO 2015: V. NIZZO, *Archeologia e Antropologia della Morte: Storia di un'idea. La semiologia e l'ideologia funeraria delle società di livello protostorico nella riflessione teorica tra antropologia e archeologia*, Bari 2015.
- NORMAN 2008: C. NORMAN, "Hip Pendants and Cardiophylax Ribbons: towards a better understanding of Daunian Stelai", in *MedA* 21, 2008, pp. 9-22.
- PARKER PEARSON 1999: M. PARKER PEARSON, *The Archaeology of Death and Burial*, Phoenix Mill 1999.
- PERONI 1981: R. PERONI (a cura di), *Necropoli e usi funerari nell'età del Ferro*, Bari 1981.
- Pontecagnano I.1: C. PELLEGRINO, A. ROSSI, *Pontecagnano I.1. Città e campagna nell'Agro Picentino. (Gli scavi dell'autostrada 2001-2006)*, Fisciano 2011.
- Pontecagnano II.6: T. CINQUANTAQUATTRO, *Pontecagnano II.6, L'agro Picentino e la necropoli in località Casella*, AIONArchStAnt Quaderno 13, Napoli 2001.
- RIZZO 2016: C. RIZZO, "L'abbigliamento funerario femminile dell'orizzonte culturale di Oliveto Citra Cairano", in N. CATACCHIO (a cura di), *Ornarsi per comunicare con gli uomini e con gli Dei. Gli oggetti di ornamento come status symbol, amuleti, richiesta di protezione*, Atti del XII Incontro di Studi di Preistoria e Protostoria dell'Etruria (Valentano, Pitigliano, Manciano 2014), Milano 2016, pp. 589-601.
- RIZZO CDS: C. RIZZO, "Una preghiera senza voce. I gesti del sacro e la ritualità etrusca nelle necropoli della Campania tra I e II età del Ferro", in *Archaeology of death*, 7th Conference of Italian Archaeology (Galway, National University of Ireland, 16-18 aprile 2016), cds.
- SABBIONE 1984: C. SABBIONE, "Le aree di colonizzazione di Crotone e Locri Epizefiri nell' VIII e VII sec. a.C.", in *ASAtene* vol. LX, n.s. XLIV, (1982) 1984, pp. 251-299.
- SCIACCA 2005: F. SCIACCA, *Patere baccellate in bronzo. Oriente, Grecia, Italia in età Orientalizzante*, Roma 2005.
- STEFANI 1916: E. STEFANI, "Scoperta di antichi sepolcri nella contrada "S. Pietro in Campo", presso la stazione ferroviaria di Terni", in *NSc* 1916, pp. 191-226.
- VERGER 2008: S. VERGER, "Notes sur les vêtements féminins complexes figurés sur les stèles dauniennes", in C. VOLPE (a cura di), *Storia e Archeologia della Daunia: in ricordo di Maria Mazzei*, Atti delle giornate di studio (Foggia 2005), Foggia 2008.

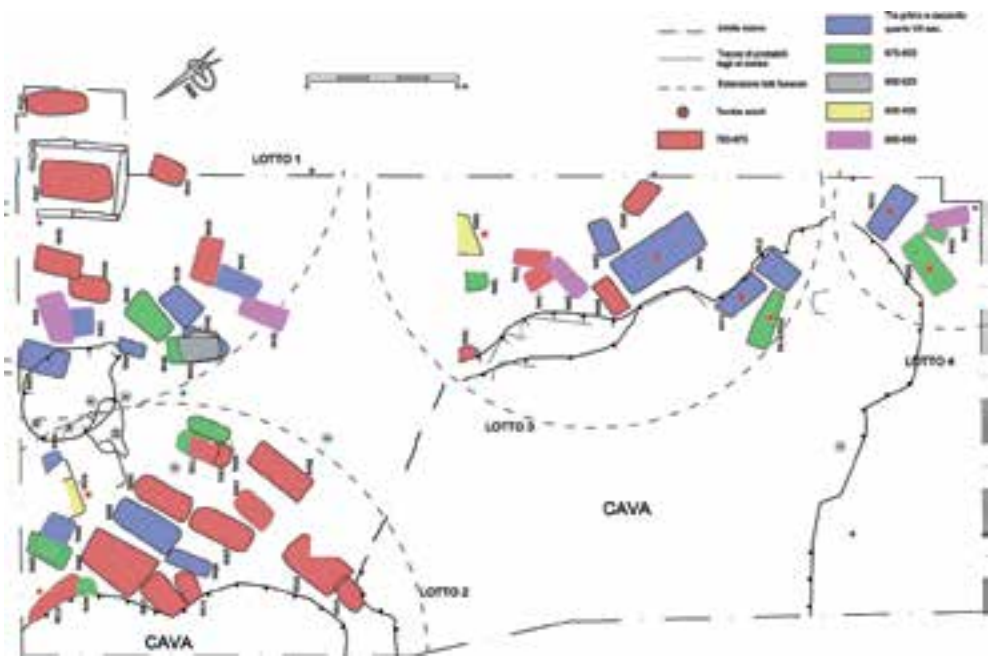


Fig. 1. Pontecagnano. Planimetria area di necropoli prop. De Chiara (rilievo dell'Autore su concessione MiBACT)



Fig. 2. T. 9197, deposizione (su concessione MiBACT)





Fig. 3. T. 9197, perimetrazione in travertino (su concessione MiBACT)



Fig. 4. T. 9482. Copertura in blocchi di travertino (foto Autore, su concessione MiBACT)



Fig. 5. T. 9482. Deposizione (foto Autore, su concessione MiBACT)

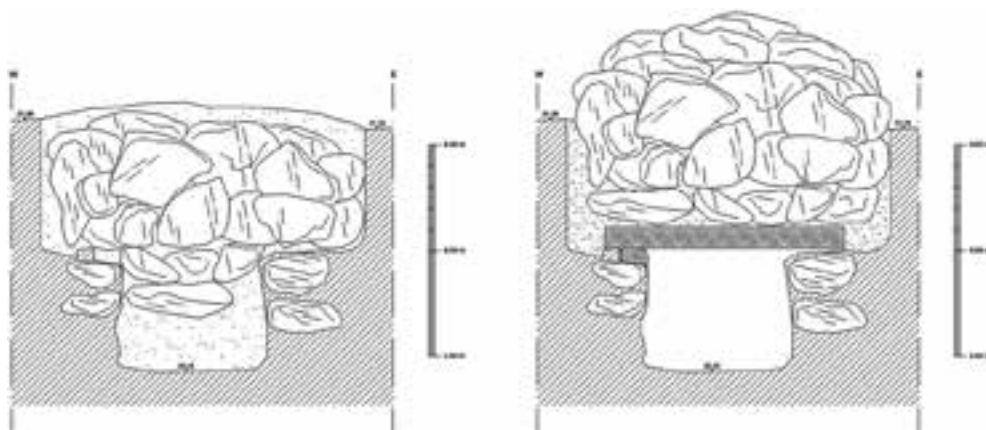


Fig. 6. T. 9482. A sinistra sezione della tomba al momento dello scavo, a destra ricostruzione del tumulo (rilievo Autore)



Fig. 7. T. 9467. Copertura della tomba con la presenza di un sema al momento dello scavo (foto Autore, su concessione MiBACT)



Fig. 8. T. 9467. Deposizione (foto Autore, su concessione MiBACT)



Fig. 9. T. 9467. Deposizione, particolare della banchina sopraelevata (foto Autore, su concessione MiBACT)



Fig. 10. T. 9467. Parure ornamentale in bronzo della facies di Oliveto Citra-Cairano

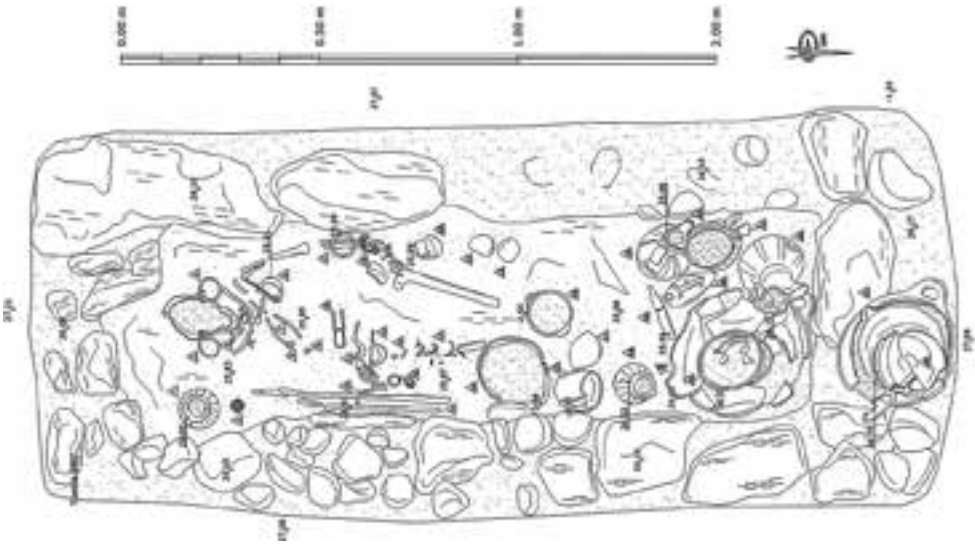


Fig. 11. T. 9467. Rilievo della deposizione (rilievo Autore, su concessione MiBACT)

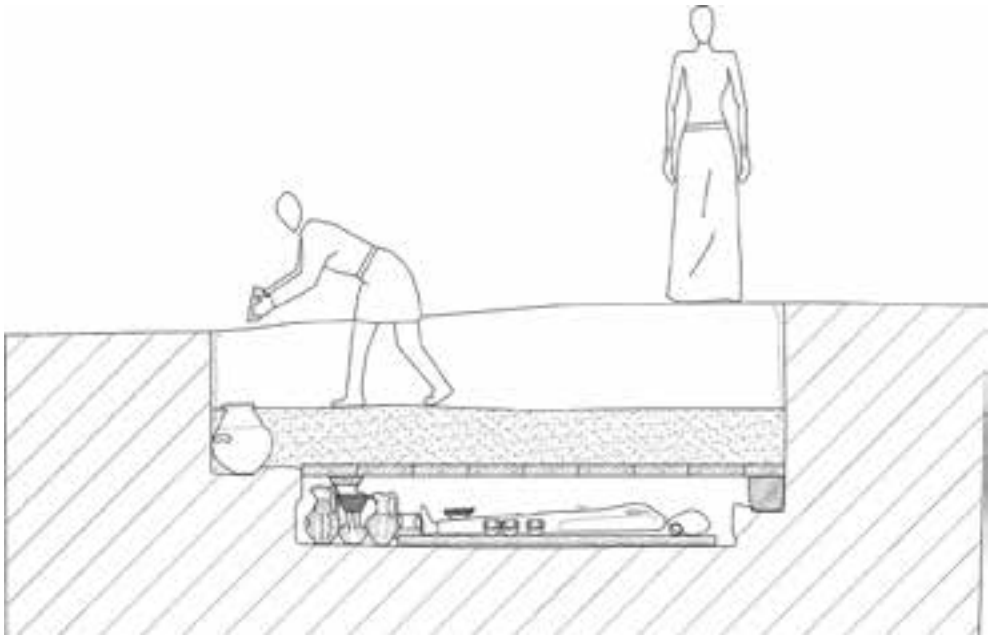


Fig. 12. T. 9467. Riproposizione del rituale libatorio (elaborazione Autore)

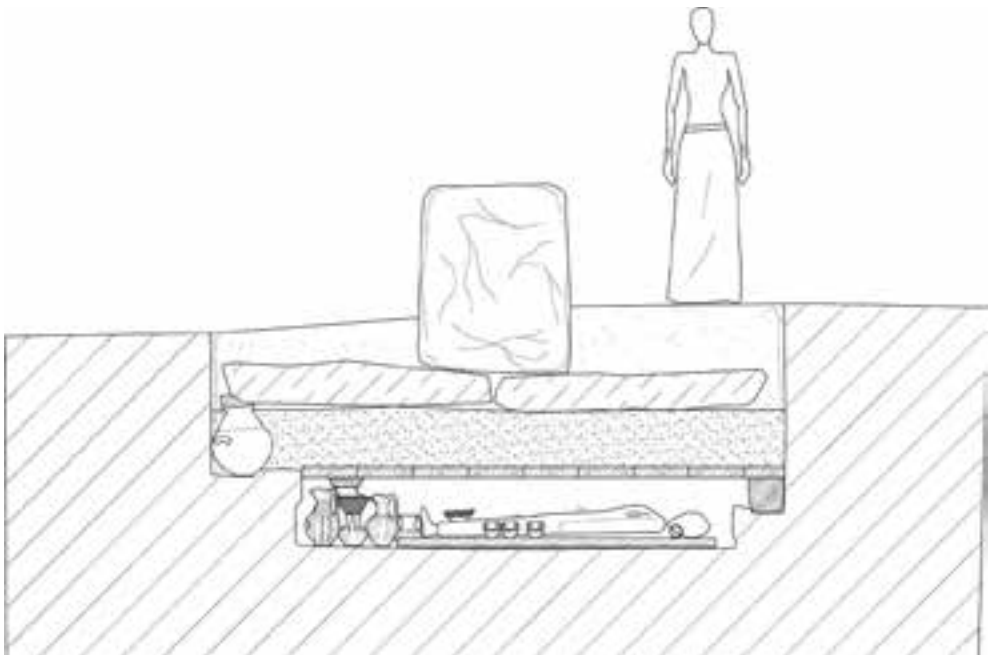


Fig. 13. T. 9467. Riproposizione sistemazione della tomba (elaborazione Autore)

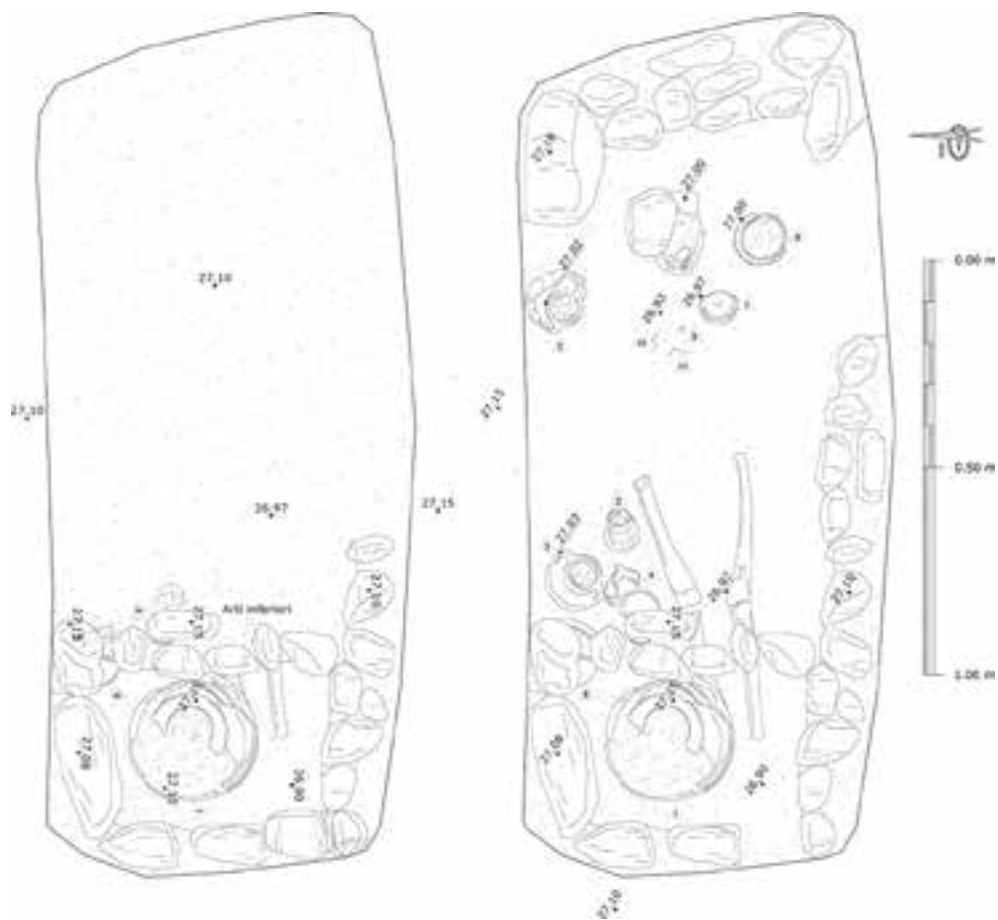


Fig. 14. T. 9458. Rilievo delle fasi di scavo con rielaborazione della sovrapposizione della perimetrazione in blocchetti alla deposizione (elaborazione Autore, su concessione MiBACT)

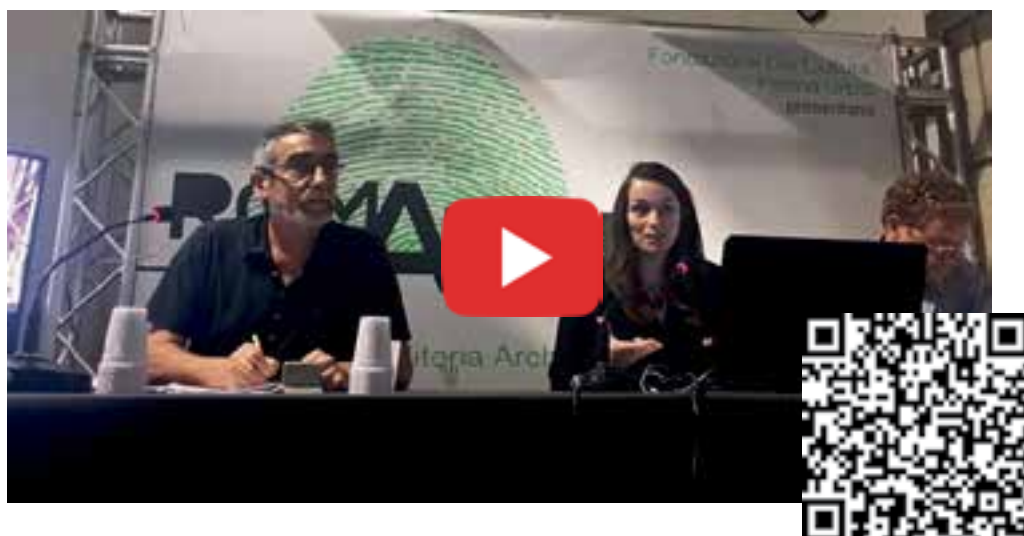


Fig. 15. T. 9458. Foto durante le fasi di scavo della tomba (su concessione MiBACT)



Fig. 16. TT. 9518-9519. Sema parallelepipedo in tufo grigio tra queste. In evidenza i tagli delle tombe e i rimaneggiamenti (foto Autore, su concessione MiBACT)





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

**NOTE DI CAMPO SULL'ELABORAZIONE DEL LUTTO NELL'ITALIA CONTEMPORANEA:  
RIFLESSIONE SUI TATUAGGI COMMEMORATIVI E IPOTESI DI AUTO-POIESI**

*Premessa*

La morte è un grande mistero che mette ogni essere umano di fronte all'ignoto. Ogni società plasma modelli culturali di riferimento per aiutare i propri membri a dare forma a questo passaggio: comportamenti attesi, vestiti che è bene indossare, cibi da evitare o parole che è bene dire per dimostrare il proprio rispetto. Condividere i significati legati a questi gesti dona sicurezza a chi li compie o vi assiste: così facendo, si tenta di far diventare umana la morte perché i riti la incanalano e ci insegnano i modi in cui affrontarla, gestirla e renderla meno intrisa di ignoto.

Tuttavia alcuni studiosi contemporanei hanno riflettuto attorno a quello che sembra un fenomeno tipico della società moderna: i riti, specialmente quelli legati alla sfera funebre, stanno scomparendo e perdendo la loro dimensione sociale condivisa<sup>1</sup>. Francesco Remotti, in una sua espressione ormai celebre, parla della sfera funebre della nostra società come caratterizzata da una *scarsa densità culturale*<sup>2</sup>, cioè un'area di cultura trascurata, poco normata o frutto di una scarsa riflessione. In sintesi, una parte di cultura che sta si sta sbiadendo, che sta scomparendo. Se poi vi aggiungiamo gli studiosi che da tempo parlano dell'allontanamento della morte dalla nostra cultura, come Ariès, Baudrillard, Thomas e Gorer<sup>3</sup>, allora appare chiaro comprendere che nella società attuale il rapporto con la morte sia alquanto difficile, disagiata e talvolta imbarazzante. Non disponendo più di strumenti culturali idonei, il rapporto con il fine vita diventa ancora più complesso.

Ma se è vero che non disponiamo più di tali strumenti, allora come possiamo far fronte alla morte? Non ci sono possibilità a nostra disposizione per gestirla o addomesticarla?

Ecco che per l'antropologo diventa allora interessante soffermarsi a osservare i nuovi e sperimentali modi in cui si tenta di dare forma alla morte e metabolizzarla nella vita di chi le sopravvive. Non si può parlare ancora forse di cultura: i comportamenti osservati non sono diffusi su base di tradizioni condivise quanto piuttosto di intuizioni spontanee e dislocate nello spazio, sganciate da una trasmissione generazionale che gli antropologi hanno sempre osservato nei processi di inculturazione. Forse si sta assistendo alla nascita di nuovi costumi che un domani diventeranno cultura condivisa; per il momento è interessante soffermarsi a osservare che questi comportamenti sono accomunati dalla medesima intenzionalità: passare oltre la morte.

In questo senso ho studiato i tatuaggi commemorativi, ovvero quei segni corporei dell'Italia contemporanea esplicitamente dedicati alla memoria di un defunto. Il mio studio si iscrive in una ricerca più ampia, iniziata a cavallo tra Italia e Stati

<sup>1</sup> SOZZI 1998; SEGALÉN 2002.

<sup>2</sup> REMOTTI 2005, pp. 18-40.

<sup>3</sup> ARIES 1985; BAUDRILLARD 2007; GORER 1967; THOMAS 1991.

Uniti nel 2008 sulle modificazioni corporee estranee alla cultura occidentale<sup>4</sup>. La metodologia qualitativa si è avvalsa della ricerca bibliografica, di interviste semi-strutturate a interlocutori privilegiati e dell'osservazione partecipante in convention e raduni ufficiali o spontanei in cui le modificazioni corporee come implant micro-dermici, branding, tatuaggi, piercing e sospensioni corporee venivano realizzate sugli interessati. Nel 2012 ho ripreso questo studio concentrandomi sui tatuaggi commemorativi realizzati nel Lazio, al cui materiale raccolto maggiormente devo l'elaborazione di questo contributo.

*Progetti antropo-poietici in autonomia: tentativi di auto-poiesi per addomesticare la morte*

La teoria dell'antropo-poiesi<sup>5</sup> ci insegna che il corpo è uno strumento, che ovunque nel mondo le culture hanno imparato a incidere o modificare per arrivare a plasmare l'umanità, ovvero ciò che il corpo veicola, rappresenta e contribuisce a definire. È interessante notare come anche oggi in Italia ci siano tentativi di riappropriazione della morte e della sfera funebre attraverso l'uso del proprio corpo, il quale diviene strumento di affermazione identitaria più o meno irreversibile. Quello che muove l'individuo è però una volontà antropo-poietica spontanea e personale, che non affonda le sue radici nella progonologia, nella teologia, nella zoologia o nella xenologia, ovvero i quattro macro serbatoi teorizzati da Remotti come fonti dei progetti antropo-poietici dell'umanità<sup>6</sup>.

L'individuo sceglie di formarsi autonomamente, senza l'ausilio della cultura di riferimento che forse non gli offre gli strumenti culturali di cui sente il bisogno. Non ci è dato sapere se questi strumenti sono inesistenti, poco densi o semplicemente percepiti come inadeguati: ciò che risulta è che l'individuo mette mano a sé stesso in autonomia, scegliendo la forma che avrà e che gli permetterà di elaborare il lutto, custodendo la memoria dopo la morte.

Io ho tanti tatuaggi e ognuno ha il suo significato, il suo pezzo di vita dentro... così mi porto addosso tutto ciò che ho passato, forse perché ho questo peso dentro da quando ero ragazzina... che ne so... il peso della famiglia, della morte dei miei famigliari... Quello che ho addosso lo porto sempre con me. Io sono scordarella, però certe cose non te le dimentichi mai (...). Perché io sono un tipo che le cose se le appiccica addosso. È difficile da spiegare. Le cose devono stare addosso a me, perché se no magari me le perdo, me le scordo e io non voglio. Una volta andavo sempre in giro con penna e quaderno per poter scrivere tutto quello che mi passava per la testa però io penso che il quaderno si perda, la pagina si può strappare mentre questo [indica il tatuaggio] resta qua. Io quando mi guardo allo specchio lo vedo e mi ricordo quello<sup>7</sup> (A. 18/7/2012).

<sup>4</sup> Il termine *occidentale* è qui un concetto utilizzato secondo l'ottica elaborata da FABIETTI 2003, pp. 21-40.

<sup>5</sup> REMOTTI 2002.

<sup>6</sup> REMOTTI 1997.

<sup>7</sup> Dal diario di campo del 18 luglio 2012, informatrice A.

Dalle interviste condotte emerge che questa scelta comporta sicurezza per chi la compie: i tatuaggi commemorativi definiscono il loro portatore, infondendo fiducia sul proprio passato e sul presente, reso quanto mai incerto e spaventoso dalla prossimità con la morte. Ciò che manca, così caro a Durkheim<sup>8</sup>, è l'aspetto di condivisione comunitaria: la modificazione corporea non è realizzata in un contesto rituale sociale, non segue regole comuni sul quando realizzarlo o sul disegno da tatuare, non c'è un pubblico che accompagna all'evento e che contribuisce a creare un focus di attenzione condiviso. Il filo rosso di questi discorsi è invece il tentativo di dare senso a ciò che succede attorno all'individuo, morte compresa, tentando di addomesticarla e facendola diventare parte di sé e delle proprie esperienze, portandosela sempre addosso. La propria pelle diventa il mezzo per riappropriarsi della morte e rendere sacro il legame con la persona scomparsa: incidendo un simbolo di questo evento o di questa relazione indelebilmente sul corpo, allora lo si sottrae al logorio del tempo. Si preserva la memoria non solo del defunto ma anche della parte di noi che con lui scompare, ovvero il legame che avevamo costruito, la relazione sociale, quella parte della nostra identità che si esprimeva nel rapporto con la persona scomparsa.

La sfera in cui preservare questa parte della nostra personalità sociale, pericolosamente minacciata dall'oblio del tempo, è completamente all'insegna dell'intimità; l'individuo sceglie arbitrariamente cosa tatuarsi e in quale parte del corpo, quando realizzare la modificazione ed eventualmente chi rendere partecipe della performance. Sottraendo la realizzazione del tatuaggio a un contesto rituale o comunitario, non si rispettano più le leggi del gruppo o della tradizione ma si segue solo ed esclusivamente il proprio desiderio.

### *Un inno all'individualismo attraverso il corpo*

Dalle interviste emerge che queste scelte individuali si esprimono con maggior impatto nella scelta del disegno da tatuare: la stessa immagine, su due persone diverse, può venire realizzata con significati completamente differenti. Infatti i tatuaggi commemorativi non godono di un repertorio standardizzato di soggetti tra cui scegliere: il protagonista può orientare la sua scelta su simboli tradizionalmente legati alla sfera funebre, come croci, angeli, teschi o lapidi mortuarie, oppure optare per immagini completamente scevre da ogni riferimento al fine vita. Alcuni informatori privilegiati mi hanno mostrato tatuaggi commemorativi che avevano per oggetto farfalle, dipinti famosi, cuori, stelle o pergamene con frasi di canzoni o poesie: questi elementi sono stati descritti come di simbolico rilievo per la personalità del defunto oppure per il legame che univa quest'ultimo con l'intervistato. Poco importa dunque la forma che si sceglie di dare alla memoria poiché tanto è l'individuo a plasmarne il contenuto usando i suoi ricordi e valori; con ciò non intendo tuttavia asserire che l'estetica non abbia un peso di rilievo nell'insieme delle scelte che portano alla realizzazione di un tatuaggio commemorativo, tutt'altro: la bellezza del simbolo che si sceglie di portare sul corpo è fondamentale, tanto da piegarsi a un'assegnazione arbitraria e silenziosa di un significato commemorativo,

---

<sup>8</sup> DURKHEIM 1912.

il quale sarà solo il protagonista a conoscere e definire come soddisfacente. Nelle figure che seguono, è possibile osservare due esempi di tatuaggi commemorativi con rappresentazioni simboliche che non si riferiscono a icone proprie della cultura funebre occidentale. In ambedue i casi infatti si tratta di tatuaggi in cui la scelta dell'immagine denota una totale libertà di scelta sul simbolo più adatto per commemorare la perdita. Anche riflettere sul luogo in cui si realizza un tatuaggio può aiutarci a evidenziare la dimensione di individualismo presente in questa performance. Pur non essendoci di nuovo regole standard da seguire, è interessante notare come la parte del corpo da tatuare possa essere più o meno esposta all'interazione sociale, piuttosto che essere maggiormente adatta alla realizzazione artistico-tecnica del tatuaggio. Infatti la schiena, piatta e di ampie dimensioni, meglio si presta all'esecuzione, mentre l'avambraccio comporta una maggiore visibilità sociale della modificazione corporea. In base alla parte del corpo, e anche alla dimensione che si sceglie di dare al tatuaggio, è possibile comprendere la natura delle scelte del protagonista. In egual misura, anche l'orientamento fisico del disegno può esprimere la volontà del soggetto di comunicare qualcosa a chi sta intorno: intervistando l'informatore B., ho avuto modo di osservare un ritratto commemorativo realizzato sull'avambraccio e orientato verso un ipotetico osservatore posizionato di fronte all'intervistato. In altri casi ho invece osservato i tatuaggi posizionati verso il protagonista, ovvero con con il volto tatuato guardante il soggetto. La prospettiva e l'orientamento del proprio tatuaggio denotano una scelta precisa di chi commissiona la modificazione corporea, il quale può essere più interessato a prediligere una sfera intima oppure una dimensione sociale di condivisione e comunicazione.

Questa parte del corpo è bella perché è esposta e si vede subito ... Io lo vedo tutti i giorni e anche gli altri lo vedono subito. Lei è sempre qui, con me, che mi guarda e c'è (...). Poi qui c'era abbastanza spazio per il ritratto, vedi come si vedono bene i dettagli del viso?<sup>9</sup> (B. 17/03/2014).

Le scelte personali sono dunque i tratti distintivi dei tatuaggi commemorativi studiati nel corso della ricerca. Il protagonista è giudice indiscusso di ogni fase della modificazione corporea, la quale riflette solo e unicamente i suoi desideri estetici e simbolici. Il controllo totale, che nei riti di passaggio tradizionali comunemente studiati in antropologia era di dominio degli anziani e del gruppo di appartenenza<sup>10</sup>, qui passa esclusivamente nelle mani del singolo, denotando ancora una volta la predilezione dell'aspetto individuale rispetto a quello sociale condiviso.

Si infatti se non lo dico io, se non spiego io il tatuaggio, non lo sa nessuno. Poi io dico che è commemorativo ma tra virgolette perché per me lui non è morto: sta sempre con me, vicino a me. Al cimitero vado a vuoto perché lui non è lì ma a casa con me<sup>11</sup> (C. 10/6/2012).

<sup>9</sup> Dal diario di campo del 17 maggio 2012, Informatore B.

<sup>10</sup> Si veda ad esempio il rito dell'*Eketro* tra i Bijagò della Guinea Bissau: PUSSETTI 2005.

<sup>11</sup> Dal diario di campo del 10 giugno 2012, Informatore C.

L'inadeguatezza dei luoghi della memoria della nostra cultura, di cui parla anche la tanatologa Marina Sozzi<sup>12</sup>, si dimostra all'interno di queste scelte di commemorazione della vita e della morte: la pelle diventa il luogo reputato più adatto per rendere sacro il trapasso e il legame che univa in vita. I luoghi tradizionali del ricordo dei morti, come il cimitero, non sono più reputati idonei e soddisfacenti al loro scopo. Dalle parole degli intervistati emerge il bisogno di una sfera più intima del ricordo, gestita autonomamente e al di fuori dei codici culturali condivisi. L'isolamento e la solitudine della memoria sembrano dunque tratti che caratterizzano il rapporto con la morte nella società contemporanea.

*Il rito vuoto come proposta interpretativa*

Alla luce di queste riflessioni, l'individualismo appare come l'aspetto più evidente che contraddistingue le scelte degli intervistati: autonomia nel come e quando sacralizzare il trapasso, libertà sull'immagine da erigere a simbolo della perdita e nessuna costrizione sulle spiegazioni da dare a riguardo: parlare del proprio tatuaggio è occasione per celebrare la memoria del defunto, ma solo ed esclusivamente se ciò è gradito al protagonista. In caso contrario, anche se il simbolo rimanda chiaramente alla sfera funebre, potrà sempre passare per un semplice tatuaggio decorativo.

A seguito delle mie ricerche, ho iniziato a formulare un'ipotesi che potesse permettermi di meglio comprendere il comportamento studiato: la mia supposizione è che il tatuaggio qui sia un esempio di rito inventato. Si crea il rito, o meglio lo si ricicla: ne si prende uno da un altrove di scarso rilievo (xenologia) e lo si svuota, ri-riempiendolo con ciò che serve sacralizzare al momento (la morte è infatti solo un esempio dei grandi passaggi della vita che vengono addomesticati attraverso i tatuaggi). In questo modo si ha a disposizione un rito su misura ogni volta che se ne sente l'occorrenza. Le Breton<sup>13</sup> avrebbe probabilmente parlato di *bricolage culturale* a riguardo. Il tatuaggio è ridotto a mera tecnica: non c'è collegamento con i popoli in cui questo era rito di passaggio antropo-poietico e condiviso. Dalle interviste si comprende che la pelle italiana diventa un nuovo spazio di socializzazione della morte, dimostrando che forse stiamo giungendo alla fine di quel tempo dell'allontanamento di cui parlavano i tanatologi. Si tratta di nuovi riti funebri, in forma nascente, spontanei tentativi di entrare in relazione con la morte e addomesticarla. Forse non siamo così poco densi...

Concludendo, l'interpretazione che propongo è quella di vedere i tatuaggi come riti di passaggio nuovi, spontanei, che non si allineano con la cultura e la tradizione funebre italiana. Il bisogno di sancire i grandi eventi della vita, come la morte, sembra trovare risposta negli studi di tatuaggi piuttosto che nel bacino culturale della nostra società contemporanea, povera e sbiadita sotto questo aspetto rituale. Il nuovo respiro è dato da queste forme di auto-poiesi: essi sono riti "vuoti", o per meglio

<sup>12</sup> SOZZI 2014, pp 183-222.

<sup>13</sup> LE BRETON 2005, pp. 141-149.

dire svuotati e pronti ad essere riempiti, secondo l'occasione e il bisogno, da ciò che l'individuo vive e vuole marcare, forse solo per sancirlo, dargli una forma che resista al tempo oppure per poter passare oltre.

FEDERICA MANFREDI  
federicamanfredi@hotmail.fr

#### BIBLIOGRAFIA

- ARIES 1985: PH. ARIES, *L'uomo e la morte dal Medioevo a oggi*, Bari 1985.
- BAUDRILLARD 2007: J. BAUDRILLARD, *Lo scambio simbolico e la morte*, Milano 2007.
- DURKHEIME 1912: E. DURKHEIME, *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, Paris 1912.
- FABIETTI 2003: U. FABIETTI, "Storie dell'Altrove. Riflessioni su un'antropologia dell'Occidente", in P. SCARDUELLI (a cura di), *Antropologia dell'Occidente*, Roma 2003.
- GORER 1967: G. GORER, *Death, Grief and Mourning. A study of contemporary Society*, New York 1967.
- LE BRETON 2005: D. LE BRETON, *La peau et la trace. Sur les blessures de soi*, Paris 2005; trad. it. *La pelle e la traccia. Le ferite del sé*, Roma 2005.
- PUSSETTI 2005: C. PUSSETTI, *Poetica delle emozioni. I Bijagò della Guinea Bissau*, Bari 2005.
- REMOTTI 1997: F. REMOTTI (a cura di), *Le antropologie degli altri. Studi di etno-antropologia*, Torino 1997.
- REMOTTI 2002: F. REMOTTI, *Forme di Umanità*, Milano 2002.
- REMOTTI 2005: F. REMOTTI, "Riflessioni sulla densità culturale", in *Passaggi. Rivista Italiana di Scienze Transculturali* 10, 2005, pp. 18-40.
- SEGALEN 2002: M. SEGALEN, *Rites et rituels contemporains*, Paris 1998; trad. it *Riti e rituali contemporanei*, Bologna 2002.
- SOZZI 2009: M. SOZZI, *Reinventare la morte. Introduzione alla tanatologia*, Bari 2009.
- SOZZI 2014: M. SOZZI, *Sia fatta la mia volontà*, Milano 2014.
- THOMAS 1991: L. V. THOMAS, *La mort en question. Trace de mort, mort des traces*, Paris 1991.



Figg. 1-2. Fotografie di tatuaggi commemorativi del diario di campo di Giugno 2012, Civitavecchia (RM) (foto F. Manfredi). Questi segni sul corpo non sono riconducibili alla morte se non dietro indicazione delle persone che li portano addosso







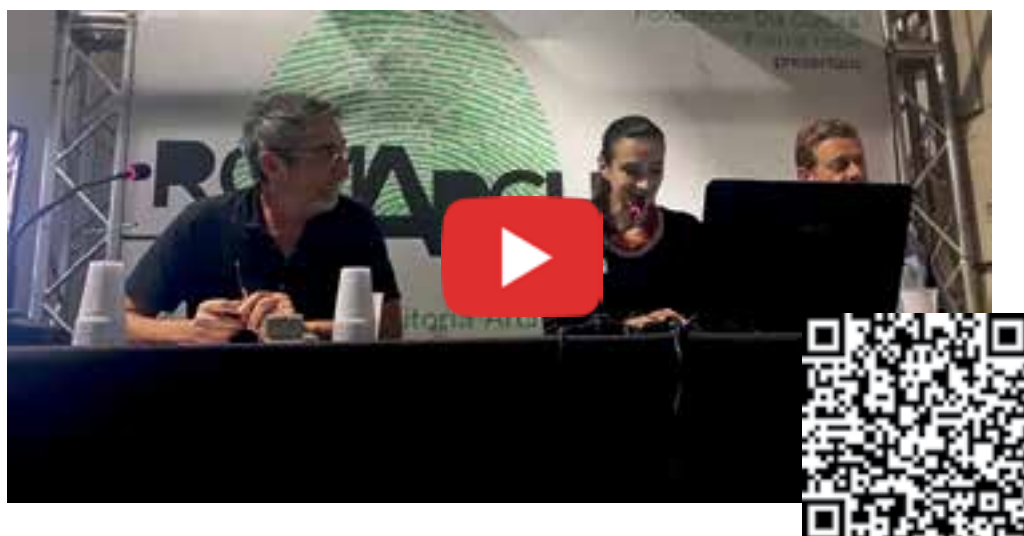
Fig. 3. Fotografia di un tatuaggio commemorativo sulla coscia destra, dal diario di campo di Settembre 2012, Tirrenia (PI) (foto F. Manfredi). Da questa immagine si nota come il tatuaggio in questione sia stato realizzato prediligendo una prospettiva verso un osservatore esterno, per il quale il disegno risulta “dritto” secondo il suo punto di vista. Se invece fosse stato realizzato in base alla prospettiva del protagonista, il tatuaggio risulterebbe girato al contrario, in modo da essere “dritto” quando guardato dall’alto, cioè privilegiando il punto di vista della persona che porta il disegno su di sé. Anche il luogo del corpo su cui si è deciso di realizzare il tatuaggio comunica un’importanza della realizzazione artistica: la coscia è infatti un ampio spazio su cui far lavorare il tatuatore, il quale sarà così in grado di dedicare maggior finitura ai dettagli del ritratto



Fig. 4. Fotografia di un tatuaggio commemorativo sullo sterno, dal diario di campo di Settembre 2012, Tirrenia (PI) (foto F. Manfredi). In questa decorazione corporea, con il cuore sacro di “Grazia Ricevuta”, il riferimento alla dimensione funebre è molto difficile da cogliere. La spiegazione della persona che lo esibisce è indispensabile per una comprensione dettagliata della simbologia in esso racchiusa



Fig 5. Fotografia di un tatuaggio commemorativo su avambracci, dal sito <http://inspiration.allwomenstalk.com/inspiring-and-mostly-black-and-white-tattoos-to-inspire-your-next-ink-session/14>, (21.12.2016). Qui il riferimento alla morte è esplicito e si è deciso di commemorare non solo colui che è volato via, come un palloncino rosso, ma anche la persona che lo indossa e che deve elaborare questa perdita: la figlia. Questo esempio ben mostra come il tatuaggio commemorativo sia un rito antropo-poietico che non solo ricorda la persona morta ma soprattutto celebra coloro che sopravvivono



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

**“DU BERCEAU À LA TOMBE”. TRA RITI DEI VIVI E RITI DEI MORTI: I CONTRIBUTI DI VAN GENNEP E CRAVEL SUL CURIOSO CASO DEL *LIBERA ME* NELLA MESSA DI MATRIMONIO VALDOSTANA**

*Premessa*

Nel corso di un mio recente studio – in parte già pubblicato<sup>1</sup>, in parte in fase di approfondimento – condotto sul senso della morte in Valle d’Aosta nell’età moderna, sono ri-emerse alcune pratiche rituali tradizionali legate alla vita, alla memoria, e alla morte che potremmo definire “altre”, attestate e registrate in area alpina francoprovenzale fino almeno alla fine del XIX secolo da autori come Van Gennep e Cravel. Un tema, questo, che costituisce un vero e proprio “terreno di confine” – ma anche di dialogo – tra due discipline, storia e antropologia, e che si declina tra fonti documentarie e storico-archivistiche della fine dell’800, e analisi etnografica. L’esigenza di interrogare dei “testimoni del passato” si è immediatamente tradotta in una “discesa in archivio”, terreno per eccellenza degli storici, a cui l’antropologia ha dedicato, negli ultimi decenni una crescente attenzione, e che si è rivelato oggi il luogo privilegiato di convergenza e di incontro tra le due discipline. Si è scelto qui, di presentare il caso della recitazione della preghiera per i defunti, *Libera me*, al termine della celebrazione della messa nuziale cattolica.

*Il Rituale Augustanum*

Il Concilio di Trento aveva cercato di porre un limite all’eccessivo particolarismo liturgico di derivazione medioevale, e la nuova edizione dei libri liturgici romani (1614-1668) fu resa obbligatoria per tutta la chiesa occidentale, fatta eccezione per quelle chiese e quegli ordini religiosi che erano in possesso di testi liturgici propri da almeno duecento anni. È questo il caso della Chiesa valdostana che poté conservare sino al 1828, in virtù di una deroga<sup>2</sup> a quanto sancito dal Concilio di Trento (1545-1563), la sua antica liturgia particolare di origine franco-romana, caratterizzata dalla presenza di elementi gallicani e ambrosiani. Il *Rituale Augustanum*<sup>3</sup> riguarda le funzioni liturgiche meno strettamente clericali ma maggiormente connesse alla vita quotidiana della comunità, quali battesimi, matrimoni, funerali, e costituisce una fonte ricchissima e vastissima di documentazione storica e antropologica.

Du berceau à la tombe, en passant par les moindres circonstances de la vie privée ou publique, tout passait par l’église, et toutes les choses, essentielles et même accessoires, devaient nécessairement recevoir la sanction et la bénédiction – j’allais dire le label – de l’Eglise<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> DALL’Ò 2014.

<sup>2</sup> Per un approfondimento si veda COLLIARD 1969.

<sup>3</sup> Oggetto di alcuni interessanti studi, primo fra tutti quello dell’abbé François Martinet pubblicato nel 1928 in occasione del centenario della sua abolizione: MARTINET 1931.

<sup>4</sup> “Dalla culla alla tomba, attraverso le più disparate circostanze della vita privata o pubblica, tutto passava attraverso la chiesa, e tutte le cose, essenziali o persino superflue, dovevano necessariamente avere l’approvazione e la benedizione della chiesa – oserei dire il marchio – della Chiesa”, AMIET 1991, p. 7.

Tra XV e XVI secolo tutte le settantacinque parrocchie della diocesi dovevano obbligatoriamente avere un proprio *Rituale* manoscritto<sup>5</sup>. In seguito, con l'avvento della stampa, e la diffusione dei primi *Rituali* stampati – quelli di Ginevra, Roma, Losanna e Tolone – vi fu una progressiva “dismissione” dei manoscritti locali – andati in parte perduti – a vantaggio di questi ultimi.

*Tra riti dei vivi e riti dei morti*

Se la diocesi di Aosta, come anticipato, aveva acquisito gran parte della sua liturgia da Svizzera e Germania grazie a quella “circolazione internazionale e interculturale” di volumi, pratiche, e informazioni che da sempre il colle del Gran San Bernardo permetteva di veicolare da una parte all'altra delle Alpi, nel caso della messa di matrimonio questo era ancora più evidente dal momento che il più antico missale valdostano «reproduit-mot-à-mot le formulaire de Mayence»<sup>6</sup>.

Fino alla fine del primo millennio il matrimonio rimase una cerimonia sostanzialmente familiare<sup>7</sup>, e fu solo nel XII secolo che venne adottato un rito specifico, da svolgersi non più a casa, bensì in chiesa<sup>8</sup>. Nel XI e XII secolo il formulario valdostano riproduceva integralmente la messa germanica, per poi mutare nei secoli, attraverso aggiunte, interpolazioni, e cesure influenzate di volta in volta dalla diocesi di Toledo, dal rito eusebiano di quella di Vercelli, dal rito Romano, fino a giungere a una forma più “stabile” nel 1733<sup>9</sup>.

In un volume<sup>10</sup> dell'Abbé Henry sulla storia popolare della Valle d'Aosta in cui il canonico notava come un tempo non esistesse una demarcazione netta tra spazio dei vivi e spazio dei morti all'interno delle chiese, – era infatti pratica comune quella di seppellire i propri cari all'interno delle chiese stesse – mi imbattei nella descrizione di un'antica usanza che, per quanto fosse solo accennata, apriva a tutta una serie di possibilità interpretative degne di approfondimento:

<sup>5</sup> Ivi, p. 12.

<sup>6</sup> Si tratta del messale della Cattedrale di Aosta (RLA II, 371-375 et Missale I, 16-25), risalente al XI secolo, e copiato su modello di quello della diocesi di Sion. Amiet nella sua raccolta lo indica con la sigla “AH7”. Per un approfondimento si veda: AMIET 1991, pp. 21-22.

<sup>7</sup> Nell'antica Roma il matrimonio era preceduto da un fidanzamento, più o meno lungo, che si svolgeva nella casa della famiglia della sposa, e prevedeva un banchetto con scambio di doni e promesse. Il matrimonio si svolgeva in tre fasi: vestizione della sposa, presentazione e “donazione” della sposa al futuro marito da parte del padre di lei con successiva *coniunctio manuum* a sancire, anche giuridicamente, la celebrazione, e infine ingresso rituale della sposa nella casa del marito. I primi cristiani di Roma si trovarono assolutamente a loro agio con questa concezione giuridica del matrimonio romano, basato essenzialmente sul consenso reciproco, e si limitarono a sostituire gli elementi per così dire pagani, quali la consultazione degli aruspici e i sacrifici agli dei, con la presenza di un mediatore divino: il sacerdote. Alla fine del IV secolo Sant'Ambrogio da Milano ne definì alcuni elementi quali l'utilizzo del velo e la benedizione del prete, e ancora Paolino di Nola, verso il 403, diede la descrizione dello svolgimento della cerimonia: il padre dello sposo conduceva i giovani all'altare, lì il celebrante procedeva a una benedizione nuziale degli sposi i cui capi dovevano restare coperti da un velo, il *velum* o *velamen*.

<sup>8</sup> Ivi, pp. 189-190.

<sup>9</sup> Per un quadro esaustivo della storia del formulario valdostano si veda AMIET 1991, pp. 210-220.

<sup>10</sup> HENRY 1929, p. 65.

Chaque famille était groupée, pendant les offices divins, là où étaient enterrés les morts de la famille: c'était son vas ou tumule. [...] Après la messe de mariage l'époux conduisait l'épouse sur le vas ou tumule de sa famille, où le prêtre chantait un Libera me: l'épouse apprenait ainsi à connaître les morts de la nouvelle maison où elle entraît.<sup>11</sup>

Secondo quanto prescriveva il rito<sup>12</sup>, alla fine della messa si svolgeva una cerimonia di benedizione *post missam*<sup>13</sup> del pane e del vino che gli sposi dovevano poi condividere in segno di comunione. Terminata la celebrazione, baciato l'altare, e fatta un'offerta al celebrante, i novelli sposi valdostani erano pronti a uscire dalla chiesa per fare il loro ingresso, assieme, nella comunità. Ed è a questo punto, proprio laddove i riti liturgici si fermavano, che talvolta si inseriva un ulteriore passaggio, necessario per consacrare e legittimare l'avvenuta unione della coppia: si trattava di una cerimonia, del tutto originale, che vedeva recarsi sulle tombe delle proprie famiglie gli sposi, accompagnati dai parenti e dal prete che lì vi recitava il *Libera me*, la preghiera per i defunti. Con questo gesto gli sposi, prima di poter essere legittimati, riconosciuti, accettati, e di fare il loro ingresso nella comunità dei viventi come "coppia" – e, oserei direi, prima di fare il loro ingresso nelle rispettive genealogie come futuri antenati – dovevano ottenere il consenso dei morti.

La cerimonia è descritta nei *coutumiers* paroissiaux<sup>14</sup> del XIX secolo, ma viene fatta risalire secondo alcuni autori almeno al XV secolo<sup>15</sup>. In un manoscritto del 1889, il "*coutumier*" della parrocchia di Ayas<sup>16</sup>, la ritroviamo descritta in una sezione dedicata alle "usanze particolari":

[...] Après la messe qui a scellé leur union, le prêtre qui les a bénis les suit sur le vas de famille, où déjà se sont rangés les conviés de la fête, pour y chanter un Libera. Etrange cérémonial, dira quelqu'un, qui contraste trop avec la joie du jour. Mais non! Car, après tout, c'est de faire leur part aux bons défunts. [...]<sup>17</sup>

<sup>11</sup> *Ibidem* «Ogni famiglia era riunita, durante le funzioni liturgiche, laddove i propri morti erano seppelliti: si trattava dei "vas" o delle tombe. [...] Dopo la messa di matrimonio lo sposo accompagnava la sposa sulla tomba di famiglia, e lì il prete vi celebrava il Libera me: la sposa imparava così a conoscere i morti della nuova casa di cui entrava a far parte».

<sup>12</sup> «Après la messe [...] on apporte du pain sur un plateau et du vin dans une petite coupe en présence des époux, qui n'ont pas quitté leur place, et, aussitôt, après la bénédiction du curé, qui use d'une belle formule liturgique, cette nourriture symbolique est publiquement partagée et consommée par les deux époux». Ivi, p. 222.

Traduzione a cura della Scrivente: «Alla fine della messa si porta del pane su di un vassoio, e del vino in una piccola coppa, al cospetto degli sposi che non hanno ancora lasciato l'altare, e, subito dopo la benedizione del prete, che utilizza una bella formula di rito, questo cibo simbolico viene distribuito e consumato pubblicamente dai due sposi».

<sup>13</sup> "Finita missa sponsi osculantur altare et offerunt quod libet et vadunt in pace". La cerimonia riportata nei messali del 1617 e del 1733. Si veda: AMIET 1991, p. 222.

<sup>14</sup> I riferimenti ai *Coutumiers* si trovano elencati in una lista: "References des coutumiers paroissiaux", in AMIET 1991, p. XV.

<sup>15</sup> Scriveva Amiet «je ne pense pas extrapoler dangereusement en les faisant remonter beaucoup plus haut en les disant, au moins sur ce point, contemporains de nos vieux manuscrits du XVème siècle» Ivi, p. 222.

<sup>16</sup> Redatto in originale sotto il titolo *Mémoire de la paroisse* d'Ayas ad opera del canonico Auguste Clos, ne è stata pubblicata una trascrizione ad opera del linguista Saverio Favre: *Auguste CLOS, Mémoire de la paroisse d'Ayas, 1889*, (a cura di S. FAVRE), 1977, Aoste, Imprimerie Duc.

<sup>17</sup> Ivi, p. 262. «[...] Dopo la messa che ha sancito la loro unione, il prete, che li ha benedetti, li scorta sulle tombe di famiglia,

Era consuetudine assistere al matrimonio direttamente dalle sepolture dei propri defunti<sup>18</sup>: ogni famiglia aveva il proprio *vas* - dal latino *vas/vasum* - e qui, alla fine della messa nuziale, il prete vi recitava il *Libera* per i morti delle famiglie degli sposi. Nella relazione di viaggio: *Impressions de voyage dans la Vallée d'Aoste*, del 1875, è un “osservatore” straniero, l'*abbé* Courtès, sacerdote di Berre, un comune francese vicino a Aix-en-Provence a raccontarci di questa cerimonia:

Sono stato testimone in questa parrocchia, della celebrazione di un matrimonio di cui mi ricorderò per sempre, tanto è stata forte l'impressione che mi ha suscitato. [. . .] Quando la messa fu terminata, i due sposi fecero assieme il giro dell'altare, salutandolo in segno di grande rispetto e devozione, e si misero, l'uno dopo l'altra, la sposa per prima, a baciare la base dell'altare, dove c'era l'epistola, deponendovi le loro offerte. In quel momento il prete, uscito dalla sacrestia, con indosso la stola nera sulla veste, scortò la sposa, preceduta dalle sue compagne, all'altare “del purgatorio”, e lì celebrò l'*absoute* per i membri della sua famiglia. La stessa cerimonia si doveva svolgere il giorno seguente, dopo la messa dell'eucarestia, per i parenti dello sposo<sup>19</sup>.

e poi commenta:

è un pensiero santo e salutare quello di pregare per i morti anche nei giorni di festa. Non è forse possibile credere che anche i morti si rallegrino, in cielo, partecipando alle nostre feste di famiglia? E, ipotizzando che essi si trovino ancora nel luogo d'espiazione dei loro peccati, le nostre preghiere per loro avrebbero forse minor efficacia perché sono state recitate in un giorno di festa come quello delle nozze? Non c'è forse sempre, in ogni circostanza della vita, un rapporto intimo che lega le tre chiese, quella del cielo, quella del purgatorio, e quella terrena?<sup>20</sup>

---

dove già si sono radunati gli invitati, per recitare un *Libera* me. Curiosa cerimonia, dirà qualcuno, che sembra in contrasto con la gioia del momento. Ma no! In fondo è rendere partecipi i loro cari defunti. La stessa usanza esiste a Lillianes».

<sup>18</sup> Fino alla fine del '700 era infatti consuetudine dar sepoltura ai morti sia nei cimiteri attigui alla chiesa, sia direttamente *apud ecclesiam*, cioè direttamente all'interno della chiesa, in genere sotto il pavimento, o in sepolcri di famiglia, o ancora vicino ai reliquiari dei santi - *adsanctos* -.

<sup>19</sup> In BÊTEMPS 2004: «J'ai été témoin, dans cette paroisse, de la célébration d'un mariage dont je me souviendrai toujours, tant a été grande l'impression que j'en ai reçue [...]. Quand la messe fut finie, les deux époux firent ensemble le tour de l'autel, en donnant par leurs saluts les marques du plus profond respect, et vinrent l'un après l'autre, l'épouse la première, baiser le dessus de l'autel du côté de l'épître, en y déposant leur offrande. Pendant ce temps-là, monsieur le curé sortit de la sacristie, portant sur son aube une étole noire et suivit l'épouse précédée de ses compagnes, à l'autel du purgatoire, où l'on chanta l'*absoute* pour les membres de sa famille. La même cérémonie devait se faire le lendemain, après la messe d'actions de grâces, pour les parents de l'époux [...]». Traduzione a cura della Scrivente.

<sup>20</sup> In BÊTEMPS 2004: «J'ai été témoin, dans cette paroisse, de la célébration d'un mariage dont je me souviendrai toujours, tant a été grande l'impression que j'en ai reçue [...]. Quand la messe fut finie, les deux époux firent ensemble le tour de l'autel, en donnant par leurs saluts les marques du plus profond respect, et vinrent l'un après l'autre, l'épouse la première, baiser le dessus de l'autel du côté de l'épître, en y déposant leur offrande. Pendant ce temps-là, monsieur le curé sortit de la sacristie, portant sur son aube une étole noire et suivit l'épouse précédée de ses compagnes, à l'autel du purgatoire, où l'on chanta l'*absoute* pour les membres de sa famille. La même cérémonie devait se faire le lendemain, après la messe d'actions de grâces, pour les parents de l'époux [...]». Traduzione a cura della Scrivente.

### *Il contributo di Cravel*

Tra gli autori che si occuparono di raccogliere e descrivere le antiche usanze religiose e popolari della Valle d'Aosta va certamente ricordato il filosofo Pierre-Antoine Cravel<sup>21</sup> che dedicò parte della sua attività di ricerca a redigere gli *Usages*<sup>22</sup>: un manoscritto, in forma di registro, simile a una rubrica, che raccoglie i “costumi religiosi e gli usi popolari di diciotto parrocchie” valdostane di fine '800. L'opera, oggi conservata e consultabile presso l'Archivio Storico Regionale di Aosta, si compone di 450 pagine numerate, la maggior parte delle quali lasciate in bianco. Il canonico aveva raccolto, attraverso dei questionari, tutta una serie di informazioni preziosissime su quelle “pratiche altre”, legate al sacro, che coesistevano con le disposizioni ufficiali della chiesa in materia di rituali, celebrazioni e prescrizioni. Tra queste non gli sfuggì la recitazione del *Libera me* al termine del rito nuziale.

Champorcher – Come a Pontbozet, eccetto che vengono celebrati due *Libera me* in cimitero, uno sulla tomba di famiglia della sposa, uno su quella dello sposo<sup>23</sup>.

Lillianes – *Libera me* per i parenti degli sposi e benedizione del Saint Sacrement<sup>24</sup>.

Pont Bozet – *Libera me*. Durante questa orazione è la sposa che regge la croce<sup>25</sup>.

Fenis – [...] La messa è quasi sempre cantata. Dopo la cerimonia il fratello dello sposo prende la sposa e la accompagna sulla tomba di famiglia dello sposo. Lì il prete celebra il *Libera me* [...]<sup>26</sup>.

La Salle – [...] Il mattino del giorno del matrimonio ci si reca a casa della fidanzata, si mangia, e poi si prosegue verso la chiesa. I due sposi in testa al corteo. Seguono, dopo di loro, il testimone e la testimone dei due sposi, e a seguire tutti gli altri. Dopo la messa il prete recita il *Libera me* per i defunti degli sposi, e dall'alto del campanile la campana ne dà l'annuncio<sup>27</sup>.

A eccezione di La Salle, tutti i comuni in cui le fonti attestano lo svolgersi di questa forma di cerimonia fanno parte della “Bassa Valle”, ovvero delle vallate più orientali della Valle d'Aosta, confinanti con il Vallese, o con il Piemonte<sup>28</sup>. Nel caso di Lillianes e Ayas

<sup>21</sup> Nato a Brusson nel 1849, canonico della Collegiale di Sant'Orso e membro dell'Accademia di Sant'Anselmo.

<sup>22</sup> Archivio Storico Regionale della Valle d'Aosta (d'ora in poi ASRVA), Fondo Brocherel.

<sup>23</sup> ASRVA, Fondo Brocherel, p. 159. Traduzione mia, l'originale è in francese: «Comme à Pontbozet, sauf qu'il y a deux *Libera me* sur le cimetière, un sur le vase l'épouse, un sur le vas de l'époux».

<sup>24</sup> Ivi, p. 191. «Lillianes – *Libera me* pour les parents des époux et bénédiction du Saint Sacrement».

<sup>25</sup> Ivi, p. 341. «Durant ce chant l'épouse tient la croix».

<sup>26</sup> Ivi, p. 120. «Fenis – [...] La messe est presque toujours chantée. Après la cérémonie le frère de l'époux va prendre l'épouse et la conduit jusqu'au vas de l'époux. Là le prêtre chante le *Libera me* [...]».

<sup>27</sup> Ivi, p. 347. «La Salle – [...] Le matin du jour du mariage, on se rend chez la fiancée; on y déjeune, puis on part pour l'église, les deux époux en tête. Viennent après eux le compagnon et la compagne des deux époux, puis tous les autres. Après la messe, le curé chante le *Libera me* pour les défunts des époux, et la cloche l'annonce du haut du clocher».

<sup>28</sup> Nel caso di Lillianes e Ayas siamo in presenza di antiche comunità di origine walsler, vicinissime al Piemonte – e in particolare alla Valsesia. In altri comuni, come Champorcher e Pontboset – che condividono con Fenis l'appartenenza geografica al Mont Avic – siamo ancora al confine con il Piemonte ma in questo caso con la Val Soana.



siamo poi in presenza di antiche comunità di origine walser, vicinissime al Piemonte – e in particolare alla Valsesia. In altri comuni, come Champorcher e Pontboset – che condividono con Fenis l'appartenenza geografica al Mont Avic – siamo ancora al confine con il Piemonte, ma in questo caso con la Val Soana. Sarebbe interessante individuare le eventuali connessioni che queste comunità potrebbero, o meno, aver sviluppato nel tempo fra loro, e con le vicine regioni alpine di Svizzera e Piemonte.

*Van Gennepe: Du berceau à la tombe*

Grazie al rinvenimento, proprio all'interno del manoscritto di Cravel, di una lettera – scritta nei primi anni del '900 – a commento degli *Usages*, ho potuto recuperare un testo oggi quasi dimenticato: si tratta dell'opera *Du berceau à la tombe*<sup>29</sup> di Van Gennepe in cui l'etnologo francese aveva raccolto e descritto le “cérémonies de tout ordre” in Savoia e in Alta Savoia. L'opera era nata con l'obiettivo, a lungo termine, di divenire parte di un più ampio *Atlas folklorique*, un vero e proprio atlante, sul modello di quello linguistico redatto da Edmond e Gilliéron che lo stesso Van Gennepe descrive come «un'opera che è una delle grandi glorie della scienza francese in questo inizio di ventesimo secolo»<sup>30</sup>.

Nelle risposte che i suoi informatori gli avevano fornito, tramite la compilazione di un questionario che prevedeva, tra le altre, una sezione dedicata alle pratiche matrimoniali, Van Gennepe, ci restituisce una attestazione della “nostra pratica” in diverse località della Francia alpina. Ne riporto di seguito un estratto:

RITI DI MORTE E DI RINASCITA [...] Nella cappella di Abondance, sessant'anni fa era usanza, subito terminata la messa di matrimonio, quella di gettare sulle spalle degli sposi un drappo mortuario e di intonare il Libera me (22)<sup>31</sup>. In diversi comuni della Maurienne, il curato recitava sia il Libera me, sia il De profundis, dopo la messa la domenica precedente o seguente, di norma dietro compenso pagato con un pane di segale, o con una bottiglia di vino. A Bonneval, la domenica precedente il matrimonio o il giorno dopo le nozze, durante la messa, al momento dell'offertorio, recitava un De profundis in cambio di un'offerta di candele fatta dalle donne presenti che le avevano a loro volta ricevute in dono dalla sposa (23). A Saint Martin de Belleville si recitava anche il Libera me dopo la messa di matrimonio (24).

<sup>29</sup> VAN GENNEPE 1916.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 7.

<sup>31</sup> I numeri indicati in parentesi si riferiscono alle domande del questionario che Van Gennepe aveva distribuito ai suoi informatori: “IV. MARIAGE. – 19. Décrire en détail le costume actuel, ou le costume ancien. 20. Bouquets de couleurs? 21. Bonnet spécial? 22. Forme et matière des bijoux? 23. Quelle est la place de chacun des parents dans le cortège à l'église et de l'église à la maison? 24. Barre-t-on le passage avec des fagots, des rubans, etc., et à quel moment? 25. Faut-il acheter le passage? 26. Y-a-t-il une table avec friandises, liqueurs, etc.? 27. Barre-t-on seulement quand la fille quitte son village ou sa commune?. 28. Essaie-t-on d'enlever la fiancée ou de l'enfermer; et à quels moments de la cérémonie? 29. Indiquer le rôle des parrains et marraines, des amis et amies. 30. Qui attache le FIAN? 31. L'épouse donne-t-elle des épingles; jette-t-elle ou recoit-t-elle des graines, des bonbons, etc.? 32. Réception par la belle mère; 33. Y-a-t-il une scène dialoguée, la décrire en détail; 34. Donne-t-elle la louche, les clefs, le balai? 35. Met-on le balai sur le seuil, les objets en désordre? 36. Soupe au piovre, jarretière? 37. Chiarivari?”. *Ibidem*, pp. 8 e 9.

La Signora Goldstern mi riferì che in tutta la regione compresa tra Sainte-Foy e Moutiers “il giorno delle nozze si esegue il servizio funebre subito dopo la celebrazione nuziale, con tanto di catafalco e tutto l’occorrente necessario a un vero funerale”. Considero questo rito particolare come un rito di morte e di rinascita degli sposi, analogo ai riti di morte e rinascita dei “misteri classici”, del “taurobolomitriaco”, dei rituali di iniziazione tra i semi-civilizzati, o il parto tra i malgasci (25)<sup>32</sup>.

Van Gennep prosegue poi con una riflessione: l’auspicio di poter comparare queste differenti usanze in diverse regioni di Francia, Svizzera e Italia:

Se si volessero comparare uno a uno i differenti usi in materia di matrimoni e fidanzamenti in Savoia con quelli analoghi in altre regioni di Francia, Svizzera e Italia, ci vorrebbe un intero volume solo di documenti stampati. Ho cominciato questa ricerca, ma per rendermi conto velocemente che in questo momento non ci potrebbe portare lontano. In effetti ci vorrebbero delle monografie identiche a queste, almeno per quanto riguarda le regioni limitrofe, cosa che non possediamo né per il Delfinato, né per il lionese, né per la Bresse o il Piemonte [...]<sup>33</sup>

E chiude con un riferimento al contesto valdostano che ci restituisce la descrizione di questa pratica nella Bassa Valle d’Aosta:

Nella Bassa Valle d’Aosta la cerimonia di matrimonio aveva un che di affascinante e molto commovente allo stesso tempo: la giovane sposa [...] prendeva possesso della casa coniugale solo dopo esser stata accompagnata, al termine della messa, al banco di famiglia e al cimitero sulla tomba degli avi dello sposo<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> *Ibidem*, pp. 117-118, «RITES DE MORT ET DE RENAISSANCE – A la chapelle d’Abondance, il y a une soixantaine d’années, aussitôt après la messe de mariage, on jetait sur les épaules des mariés le drap mortuaire et l’on entonnait le Libera Me (22). Dans plusieurs communes de la Maurienne, le curé récitait soit le Libera me, soit le De Profundis, après la messe de mariage, ou après la messe du dimanche précédent ou suivant, habituellement contre la rémunération d’un pain de seigle ou d’un pot de vin. A Bonneval, le dimanche qui précédait le mariage ou le lendemain des noces, au moment de l’offertoire de la messe, il disait un De Profundis contre une oblation de chandelles faites par les femmes présentes, qui avaient reçues de l’épouse (23). A Saint Martin-de-Belleville on récitait aussi le Libera Me après la messe de mariage (24); Mlle Goldstern me dit que dans toute la région entre Sainte-Foy et Moutiers «le jour de la noce, on fait le service funèbre immédiatement après la cérémonie nuptiale, avec catafalque et le tout exactement comme pour un enterrement». Je regarde ce rite spécial comme un rite de mort et de renaissance des époux, analogue aux rites de mort et de renaissance des mystères classiques, du taurobole mithriaque, des initiations chez les demi-civilisés ou de l’accouchement chez les Malgaches (25)».

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 182. «Si l’on voulait comparer un à un les différents usages des fiançailles et du mariage en Savoie avec les usages parallèles des diverses régions de France, de Suisse et d’Italie, il y faudrait un volume rien qu’en utilisant les documents imprimés. J’ai commencé cette recherche, mais pour constater très vite qu’elle ne saurait en ce moment conduire bien loin. En effet, il faudrait posséder des monographies identiques à celle-ci, au moins sur les régions limitrophes de la Savoie, ce qu’on n’a ni pour le Dauphiné, le Lyonnais ou la Bresse, ni pour le Piémont [...].»

<sup>34</sup> *Ibidem*. «Dans la Basse Vallée d’Aoste la cérémonie du mariage avait quelque chose de charmant et de très émouvant en même temps: la jeune épousée, [...] allait prendre possession du domicile conjugal après avoir été conduite à l’issue de la messe au banc de la famille dans l’église et dans le cimetière sur la tombe des parents de l’époux».

Concluderei con il pensiero di Jean-Pierre Albert « Il semble donc que le bon usage des mort (et par conséquent une motivation essentielle de la croyance en leur survie) soit de leur faire créer des liens entre les vivants. [...] Tout se passe, d'une certaine manière, comme si les rites donnaient aux morts leur véritable existence, c'est-à-dire leur efficence d'acteurs sociaux. L'importance du souci des morts dans les sociétés traditionnelles d'Europe ou d'ailleurs s'explique sans doute avant tout par l'aptitude de leur évocation à créer des liens sociaux, en particulier dans des contextes où la parenté joue un rôle central dans la structuration de la vie sociale»<sup>35</sup>.

ELISABETTA DALL'Ò  
Università degli Studi di Milano-Bicocca  
elisabetta.dall.1@gmail.com

#### BIBLIOGRAFIA

- Actes Historiques, Manuscrits Valdôtains, n°8, Fondo Brocherel. «*Cravel, Usages*».
- ALBERT 1999: J. P. ALBERT, “Les rites funéraires. Approches anthropologiques”, in *Les cahiers de la faculté de théologie*, 1999, pp. 141-152 <halshs-00371703>.
- AMIET 1991: R. AMIET, *Rituale Augustanum, tome premier*, Aosta - Quart 1991.
- BÉTEMPS 2002: A. BÉTEMPS, “Un métier pas comme les autres”, in *Saint-Christophe, Les Nouvelles*, n. 3, Anno III, Saint-Christophe 2002.
- BÉTEMPS 2004: A. BÉTEMPS, “Impressions de voyage dans la Vallée d’Aoste”, (avant-propos), in *Nouvelles du Centre d’Études Franco-provençales René Willien*, n. 49, Saint Nicolas 2004.
- CLAVANDIER 2009: G. CLAVANDIER, *Sociologie de la mort: Vivre et mourir dans la société contemporaine*, Paris 2009.
- CLOS 1977: A. CLOS, *Mémoire de la paroisse d’Ayas*, Aosta 1977 (Ed. orig. 1889). Riedizione a cura di S. Favre.
- COLLIARD 1960: L. COLLIARD, “La Missa “pro defunctis” et la Cérémonie de l’absoute selon le rite valdotain”, in *Le Flambeau*, n.1, Aosta 1960.
- COLLIARD 1969: L. COLLIARD, “Notes et Documents concernant l’histoire de la Liturgie valdotaine”, in *Recherches sur l’ancienne Liturgie d’Aoste et les usages religieux et populaires valdôtains*, Aosta 1969.
- COLLIARD 1978: L. COLLIARD, *La Vieille Aoste*, Aosta 1978.
- DALL'Ò 2014: E. DALL'Ò, *Il senso della morte. La Valle d’Aosta tra Santi e riti funebri*, Roma 2014.
- DELIÈGE 1996: R. DELIÈGE, *Anthropologie de la parenté*, Paris 1996.
- HENRY 1913: J. M. HENRY, *L’Histoire populaire religieuse et civile de la Vallée d’Aoste*, Aosta 1913.
- HENRY 1977: J. M. HENRY, *Histoire populaire, religieuse et civile de la Vallée d’Aoste*, Aosta 1977.
- MARTINET 1931: F. MARTINET, *Le Rite d’Aoste, – Almae Ecclesiae Augustensis Ritus – Au premier centenaire de son abolition 1828-1928*, Aosta 1931.
- VAN GENNEP 1916: A. VAN GENNEP, *En Savoie. Du Berceau à la tombe*, Marseille 1916 (ristampa del 1981 dell’edizione originale di Chambéry).
- VAN GENNEP 1937: A. VAN GENNEP, *Manuel de folklore Français contemporain*, Paris 1937.
- VAN GENNEP 1995: A. VAN GENNEP, *I riti di passaggio*, Torino 1995 (Ed. orig. 1909).

<sup>35</sup> ALBERT 1999, pp. 141-152.





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

## LA SIGNORA DEI SANTI E DEI MORTI: GIANNINA MALASPINA CANTASTORIE

Non si crede solo quando le cose si avverano  
*Giannina Malaspina*

### *Il cimitero e la casa: un sistema unitario*

In un raccolto cimitero di campagna, fra l'articolazione geometrica delle tombe e il silenzio che anima la solitudine dello spazio scandito dalle sepolture, trascorre le sue giornate Giovanna Malaspina, da tutti conosciuta come *Giannina*. Vestita con l'abito nero del lutto, segno permanente della sua condizione di vedova, veglia il marito defunto da alcuni anni, governandone il sepolcro. Questa pratica dialogica si esprime attraverso differenti registri comunicativi: parlare al morto, istituire un colloquio immaginario, sussurrato e sommesso, o nella forma di una ricapitolazione mentale che investe anche il flusso dei ricordi; piangere l'assenza, definitiva e tragica, richiamando costantemente l'universo emozionale dell'alleanza e del contatto corporale interrotti; mangiare nei pressi del loculo, e reiterare l'intimità quotidiana del gesto ordinario; manipolare la tomba con la ridondanza e l'accumulo di decori floreali e di oggetti appartenuti al defunto, costantemente aggiornati e riassemblati, o di simulacri che ad esso simbolicamente rinviano.

Ho incontrato Giannina Malaspina all'inizio del 2009, a due mesi di distanza dalla morte del marito; un delicato momento di passaggio dominato dalla necessità di fondare con il defunto un rapporto di ordine metastorico, al di là dell'evidenza irrisolvibile del decesso, e di affermare al contempo la possibilità di una vita ulteriore del congiunto scomparso<sup>1</sup>. Era in atto quella trasformazione di *status* individuata da Lombardi Satriani e Meligrana nel compimento del viaggio che l'anima deve realizzare per raggiungere la sua collocazione ultraterrena – secondo quanto codificato dalle forme del cattolicesimo centro-meridionale italiano –, occupando lo spazio mitico proprio del defunto, funzionale a una complementare ridefinizione della vita superstite e alla sua protezione da una confusione sconvolgente e radicale<sup>2</sup>. Le forme reiterate del dialogo impossibile erano al loro apice parossistico, accompagnate da un'attività onirica costante in cui Giannina udiva la voce del marito che la chiamava, nel sonno o nel dormiveglia, come da vivo, come nel tempo della sua malattia<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> FAETA 2011, p. 225. I dati della presente ricerca sono stati raccolti a partire dai primi mesi del 2009 presso le abitazioni di Giovanna Malaspina e del nipote Francesco Di Carlo, a Garrufo e a Guazzano di Campli, alle pendici dei Monti Gemelli nella porzione più settentrionale della provincia di Teramo. Nel 2009 e nel 2010, in particolare, ho documentato numerosi incontri attraverso fotografie, audio e video interviste, nel corso delle quali ho anche registrato il repertorio di canti conosciuto da Giannina e da suo marito, talvolta eseguito assieme allo stesso nipote. Al mese di ottobre 2009 risale la documentazione audiovisiva effettuata assieme a Stefano Saverioni nei cimiteri di Garrufo e Guazzano in occasione dei preparativi alla commemorazione dei defunti del 2 novembre. Annotazioni scritte e registrazioni sul campo sono state prodotte anche negli anni successivi in modo meno sistematico; nell'estate del 2014 il repertorio di canto è stato nuovamente registrato grazie al contributo delle associazioni *Bambun* e *Kouzmienko*, in collaborazione con il progetto europeo *Tramontana*.

<sup>2</sup> Il viaggio dell'anima verso "l'aldilà folklorico" è rappresentato come rischioso passaggio attraverso l'esile ponte di San Giacomo, sottile come un capello, configurato come prova per l'anima del defunto (LOMBARDI SATRIANI, MELIGRANA 1996, pp. 161-193).

<sup>3</sup> Giannina Malaspina, 12 settembre 2009.

In questa prima fase della nostra conoscenza ho accompagnato spesso Giannina Malaspina al cimitero di Garrufo di Campi, adagiato fra le colline a qualche centinaio di metri di distanza dal paese, un piccolo agglomerato rurale dell'Abruzzo settentrionale, ai confini con le Marche. La lontananza dallo spazio abitato evidenzia una marcata dicotomia fra luoghi dei vivi e luoghi dei morti, ribadita dalla struttura stessa del cimitero, chiusa all'esterno da un muro e articolata in due spazi contigui ma separati, entrambi accessibili tramite cancelli in ferro dallo spiazzo antistante, in aperta campagna: la parte vecchia, con tombe a terra, cappelle private e loculi, più raccolta e organizzata attorno a un edificio centrale dedicato alla preghiera e all'esposizione delle bare prima della sepoltura; i nuovi padiglioni, di recente costruzione, che accolgono numerosi loculi e definiscono uno spazio ampio e di forma quadrangolare, cosparso di erba e in leggera pendenza<sup>4</sup>.

Giannina Malaspina compieva in quei giorni di lutto e compie tuttora un breve cammino, percorso a piedi lungo la strada asfaltata e poi per un breve viottolo fra i campi, che la allontana gradualmente dallo spazio culturale abitato dai vivi e la avvicina all'universo fisico e simbolico dei defunti. La tomba del marito è collocata nella porzione moderna del cimitero, al centro di una serie verticale di loculi ancora vuoti, divenuti parte integrante del complesso commemorativo, modello della relazione familiare vivi-morti<sup>5</sup>. L'entità chiusa e raccolta del loculo perde così i suoi limiti geometrici per riconfigurarsi nei termini di un'entità monumentale, una casa ultramondana composta attraverso un'opera di *bricolage* oggettuale, iconico e testuale, soggetta a periodica manipolazione: decori generici come fiori secchi e freschi, piante in vaso, catene di rosario, farfalle e stelle di stoffa, ferro e legno, lumini a cera ed elettrici, piccoli soprammobili; simulacri di strumenti di mestiere cari al defunto, rappresentati da una miniatura di automobile, da una fisarmonica in gesso dipinto e una più grande, giocattolo, posta nella cavità del loculo superiore, alla sommità della tomba; fotografie analogiche in bianco e nero, "reduplicazioni"<sup>6</sup> che lo mostrano con il suo strumento musicale o a mezzobusto, poggiate sulla mensola o fissate alla superficie della lapide, soglia e confine comunicativo, incisa da un'epigrafe di ricordo e contornata da lettere e biglietti contenenti pensieri di commiato; al margine sinistro della lastra marmorea, infine, una fotoceramica raffigurante Gesù Misericordioso con fasci irradianti di luce colorata – i raggi della misericordia – che fuoriescono dal cuore aperto<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> Per un approccio etno-archeologico al cimitero cristiano nell'Europa occidentale moderna si rimanda all'esautivo e dettagliato contributo di Serge Brunet sul contesto pirenaico (BRUNET 2001, pp. 693-723). Una accurata analisi del modello cimiteriale cristiano, anche se riferita ad altro contesto geografico e confessionale, è compiuta da Gianluca Ligi in uno studio che pone in connessione le rappresentazioni della morte e i processi di organizzazione fisica e sociale dello spazio (LIGI 2004, pp. 27-29). Una sistematica etnografia degli spazi dei morti in contesto urbano è condotta da Antonella Grossi con riferimento ai cimiteri parigini (GROSSI 2010). Per l'articolazione spaziale e simbolica dei cimiteri dell'Italia meridionale, vd. quanto scrivono Lombardi Satriani e Meligrana e, con particolare riferimento all'area calabrese, Francesco Faeta (LOMBARDI SATRIANI, MELIGRANA 1996, pp. 55-64; FAETA 2011, pp. 219-240).

<sup>5</sup> FAETA 2011, p. 227.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> Si tratta di una diffusa immagine devozionale, affermata in tempi recenti, dipinta da Eugeniusz Kazimirowski negli anni Trenta del Novecento (KOWALSKA 2004).

Giannina Malaspina edifica così una relazione giornaliera con il post-umano che rinnova il rapporto fra presenza e assenza, e inverte la prassi liberatoria della distruzione intenzionale degli oggetti tramite un processo di ricostruzione delle trame domestiche nell'orditura funebre del cimitero. Specularmente la sua abitazione acquisisce, al contrario, i tratti caratteristici di un camposanto, con la moltiplicazione di piccoli altari, miniature di santi, fotografie, lumini, ghirlande, fiori, merletti e oggetti votivi, rivolti al marito o ai defunti della casa e della rete parentale, che popolano la piccola sala, la cucina e il corridoio di ingresso.

La casa di Giannina ripete ed estende le forme e i contenuti della tomba monumentale del marito, duplicandone i simulacri. La foto scelta per la lapide risalta dentro una cornice azzurra, contornata di stelle adesive dorate, poggiata sopra il piano di un tavolino circolare, accanto ad altre che lo ritraggono più giovane o più anziano, in posa o in azione, in sella a una motocicletta nei pressi di un muro in pietra (*Fig. 1*). Su piccoli ripiani posti ovunque nella sala, coperti di tessuti ricamati, campeggia più volte, in taglie e forme diverse, una foto del congiunto con la fisarmonica, nell'atto di suonare all'interno di una casa: la stessa immagine che appare sulla mensola della tomba accanto a quella di San Gabriele dell'Addolorata, riproposta sugli altari domestici assieme al santo del Gran Sasso e ai santini e alle stampe di Padre Pio, dell'Immacolata Concezione, del Sacro Cuore di Gesù e del Gesù Misericordioso, quest'ultimo nella medesima rappresentazione incastonata sulla superficie della lapide (*Fig. 2*).

Il rimando costante fra luogo dei vivi e luogo dei morti si attua nelle modificazioni dello spazio e dell'ambiente come nell'articolazione dei discorsi quotidiani, che intersecano l'ordinario con lo straordinario, l'onirico con il reale; la corrispondenza fra le immagini attesta il bisogno di reciprocità e di interscambio, di continuo transito dall'una all'altra dimensione, di tensione reiterata fra la casa e il cimitero, fra il luogo della vita trascorsa e del decesso e quello dell'inumazione del corpo come segmenti facenti parte di un sistema unitario. La fotografia presentifica il defunto e rende manifesta questa relazione vivi-morti, costituendone l'*alter ego*; ad essa sono indirizzate le conversazioni interiori e i dialoghi a voce sommessa, l'immagine diventa l'interlocutore e il destinatario della commemorazione, della parola e del pianto, dell'espressione emozionale e dei comportamenti ritualizzati: "la si tocca, la si lustra, la si adorna di elementi vegetali (fiori, piante, trofei di bacche, fronde di olivo benedette, canne intrecciate, etc.), scelti anche in rapporto alle feste del ciclo dell'anno (Natale, Carnevale, Pasqua), le si sacrifica, le si offrono doni e cibo"<sup>8</sup>.

Gli altari domestici popolati di fotografie di defunti agiscono inoltre sul piano della memoria e affermano una ricostituzione delle relazioni di parentela interrotte dalla morte, secondo l'asse delle ascendenze e l'avvicinamento dei reciproci antenati in uno spazio mitico comune materializzato sopra uno stretto mobile, popolato di immagini votive, lumini e fiori di stoffa: i genitori del marito, rappresentati in piedi sulla soglia della casa coniugale di Giannina e del figlio, ormai anziani, in una cornice di legno addossata alla parete; la madre di Giannina, seduta su una sedia, in una foto

<sup>8</sup> FAETA 2000, p. 130.



poggiata tra la prima cornice e una seconda, che racchiude l'immagine lontana e in bianco e nero di Tiberio Malaspina in divisa da guardia forestale, la stessa indossata il giorno della prematura morte sui sentieri nevosi del Monte Terminio, a Volturara Irpina, dove Giannina trascorse l'infanzia.

Sul ripiano vicino di una credenza la coppia trova infine il suo ricongiungimento perenne, fissato nell'età giovanile in due foto distinte ma collocate l'una al fianco dell'altra, e risalenti a un'epoca di poco successiva al matrimonio: Giannina appare bella e sorridente, con una folta chioma corvina, dentro una grande cornice dorata; alla sua sinistra un piccolo ritratto del marito la accompagna e, in primo piano, una palla di vetro con neve, forse *souvenir* o sogno di un viaggio lontano, completa lo scenario del ricordo e della riunificazione oltremontana (Fig. 3).

### *Morte e canto rituale*

L'identità e lo statuto sociale del marito di Giannina sono ben rappresentati dalle fotografie e dagli oggetti che ne contornano la tomba. Marino Ciprietti era un abile suonatore di fisarmonica e un riconosciuto cantore che ha esercitato per una parte significativa della sua vita, prima con amici e poi assieme alla consorte – alla quale ha appreso la tecnica esecutiva di base dello strumento – il mestiere di cantastorie ambulante. Dopo l'impiego come operaio in una fabbrica di ceramica, alla metà degli anni Sessanta del Novecento, ha continuato la pratica del canto itinerante nei fine settimana e nei periodi lasciati liberi dalle ferie, con percorsi più brevi e temporalmente circoscritti.

Marino e Giannina hanno così attraversato una vasta area dell'Appennino centrale, fra le Marche e l'Abruzzo, svolgendo l'attività di cantori a domicilio nelle contrade rurali e montane. I tragitti si modulavano secondo criteri di suddivisione stagionale, facilitati dalla residenza nei pressi del confine fra le due regioni: le Marche, verso nord, percorse in estate, nei mesi di giugno, luglio o agosto, in direzione della Via Salaria, della catena della Laga e dei Monti Sibillini, dell'entroterra ascolano e fernano (Fig. 4); a sud l'Abruzzo, in autunno e in primavera, prima o dopo la Pasqua, battuto seguendo diversi micro-itinerari concatenati che interessavano l'area teramana del Gran Sasso fino alla provincia di Pescara, dalle montagne alle propaggini collinari, in direzione del Mare Adriatico<sup>9</sup> (Fig. 5). Un cammino lungo ed estenuante, compiuto ad anelli concentrici e a più riprese, come ricorda Giannina, dislocato al di fuori dei circuiti paesani, delle piazze e dei centri abitati, punteggiato di piccole frazioni e case sparse.

<sup>9</sup> Il primo itinerario partiva da Garrufo sormontando la Montagna dei Fiori, fino a Macchia da Sole, Leofara e poi Valle Castellana, Pietralta, San Martino verso Acquasanta Terme, Quintodecimo, Arquata del Tronto, Trisungo, e quindi a risalire per Montemonaco, Santa Vittoria in Matenano, Montefiore dell'Aso, Ripatransone, Maltignano. Il secondo tragitto scendeva da Garrufo verso la collina della Specola, sopra Teramo, toccando le località di Forcella, Villa Vomano, Ponte Vomano, poi salendo a Basciano, Pilone, Castel Castagna, Bisenti, Chioviano, San Pietro, Arsita, o toccando anche Montorio al Vomano, Villa Vallucci, Altavilla, Schiaviano, Santa Croce, Befaro, Castelli per proseguire poi verso Roccafinadamo, Farindola, Macchie, riscendere a Penne e quindi a Castiglione Messer Raimondo e Montefino, o spingersi fino a Montebello di Bertona, infine tornare verso la marina all'altezza di Silvi, Montesilvano, Pineto.

Questo movimento ciclico verso un altrove prossimo e tuttavia lontano, distante dal proprio mondo definito da contorni limitati e riconoscibili, scaturiva da necessità pragmatiche di sussistenza ma nasceva anche, contestualmente, da un bisogno di confronto e di apertura innestato in una consolidata tradizione locale di vocazione allo spostamento stagionale, alla vendita ambulante, al girovagare come fattore costitutivo dell'organizzazione familiare e comunitaria.

Da Campli e dalle sue frazioni provenivano i cosiddetti "camplesi", che molti ricordano intonare canti e raccontare storie sulle aie o sugli usci delle case, o distribuire santini e chincaglierie religiose, anche oltre i confini regionali<sup>10</sup>. Di "venditori di immagini sacre", a partire dalla seconda metà del XIX secolo, sono pieni i registri della Questura di Teramo che censivano e controllavano gli ambulanti in transito nella provincia, autorizzandone l'esercizio del mestiere nei territori del Regno d'Italia. Nel 1873, come evidenzia Nicolino Farina, Campli "annovera ben 148 santarellari"<sup>11</sup>; accanto ad essi compaiono altre tipologie di ambulanti di diversa provenienza: facchino, venditore di tessuti, vetturale, ostensore di serpi, venditore di erbe per il mal di denti, suonatore di zampogna, di organetto, giocoliere, o prestigiatore e cantastorie, come un certo Berardo Spinelli nativo di Torano Nuovo, località della Vibrata poco distante<sup>12</sup>. Dall'area del comune di Campli, nella stessa epoca, provengono un suonatore di mandolino, o il suonatore di violino Gaetano Paterini; in anni più recenti si ricordano Giovannino e Tonino Giubbini, Giuseppe Di Odoardo, Ernesto Di Francesco, tutti di Guazzano e Garrufo, infine Sabatino di Campli, ricordato in numerose contrade della Media Valle del Vomano<sup>13</sup>.

Era dunque una spinta irrinunciabile quella che motivava la coppia a trascorrere intere settimane fuori di casa; Giannina ricorda che il marito "si sentiva bene quando andava in giro, si svagava, si sentiva rilassato, la fisarmonica era la sua passione"; "una vita sacrificata", "una storia faticosa ma una bella storia"<sup>14</sup>, che ha permesso l'incontro con tante persone e realtà sconosciute. I primi anni partivano a piedi, con le fisarmoniche in spalla; prendevano il pullman fin dove potevano, quindi proseguivano incamminandosi per sentieri e strade di campagna. Negli anni successivi si muovevano in bicicletta, poi in Lambretta, infine con l'automobile, la Fiat 500 che compare adesso come emblema in minatura sulla tomba del cimitero di Garrufo.

<sup>10</sup> Testimonianze del transito dei "camplesi" sono state raccolte in tutta l'area del Gran Sasso, con particolare riferimento alle valli del Vomano e del Fino. Vd., a titolo esemplificativo, quanto contenuto in: SPITILLI 2014, CD, p. 16 del libretto allegato. Per una disamina storica relativa alla pratica e alla diffusione del mestiere di "santarellaro" a Campli vd.: FARINA 2000.

<sup>11</sup> FARINA 2000, p. 18.

<sup>12</sup> Archivio di Stato di Teramo, Questura, 1867-1873, b. 231, *Registro professioni ambulanti*; Questura, 1879, b. 218b, *Professioni ambulanti – Licenze 1879*. Una esaustiva lista degli ambulanti presenti nei registri della Questura è anche in FARINA 2000, pp. 132-133.

<sup>13</sup> I cantastorie di Garrufo e Guazzano sono riferiti da Giannina Malaspina: Giannina Malaspina, 2 giugno 2009, Guazzano di Campli; 20 luglio 2009, Garrufo di Campli. Del cantastorie camplese Sabatino di Campli esiste una registrazione effettuata da Italo Luciani a Scorrano di Cellino Attanasio (TE), relativa agli anni Ottanta del Novecento.

<sup>14</sup> Giannina Malaspina, 2 giugno 2009, Guazzano di Campli.

Diego Carpitella individua nell'*estraniamiento* e nella *posizione di mezzo*<sup>15</sup>, come evidenzia Geraci, “la principale «chiave di comprensione» dell'*ethos* conoscitivo dei cantastorie”, e del loro rapporto con “gli ambiti folklorici tradizionali”<sup>16</sup>. Figure intermedie tra il mondo contadino e artigiano, pur non incarnando quella complessità civile e narrativa propria dei cantastorie che animavano le piazze cittadine, Giannina e Marino svolgevano, al contrario, una funzione cerimoniale itinerante tutta rivolta allo spazio geografico ed emblematico del margine, della periferia abitata al limite estremo di demarcazione fra il domestico e il selvatico, in contrade e frazioni remote, nella case sparse prossime a boschi, torrenti, formazioni rocciose, adagate su altopiani o nascoste nei fondovalle.

La questua, intesa come forma di mendicizia ritualizzata, assimila gli ambulanti al mondo dei defunti e delle anime vaganti<sup>17</sup>. La mediazione vivi-morti concerne anche il *girovagare* e *divagare*<sup>18</sup> nei luoghi fisici e metaforici dell'isolamento e della fatica, in una campagna intesa come natura da addomesticare periodicamente attraverso lo sforzo produttivo e l'esorcizzazione del rischio di una potenziale distruzione, come espressione di una quotidiana sequenza operativa e simbolica del processo vita-morte, destinataria di lamentazione funebre al pari dei morti reali al momento del raccolto<sup>19</sup>. La peregrinazione e l'andare errabondo qualificano il questuante come “protagonista di una comunicazione metastorica inter-familiare e inter-paesana”<sup>20</sup>; nella società rurale il povero poteva presentarsi nelle case teatro di una morte recente raccontando sogni relativi all'evento luttuoso, investendo il mendicante di una funzione vicaria del defunto. L'intenzionalità magica e cerimoniale dell'azione di questua di Marino Ciprietti e Giannina Malaspina si esplicitava, primariamente, nella pratica extra-liturgica di eseguire su richiesta degli abitanti un canto per i defunti della casa, i cui nomi erano pronunciati di volta in volta in corrispondenza del secondo verso dell'ultima strofa (*Fig. 6*): *Li diasille dei morti*, un adattamento volgarizzato della *sequenza* in lingua latina attribuita a Tommaso da Celano (1200-1265), il *Dies Irae*, lirica religiosa fra le più note della liturgia cristiana, inclusa nel messale romano come “sequenza dei morti” e cantata nelle cerimonie funebri<sup>21</sup>.

<sup>15</sup> CARPITELLA 1961, pp. XVII-XVIII.

<sup>16</sup> GERACI 1996, pp. 107, 177.

<sup>17</sup> L'analogia fra gruppi questuanti, cantastorie ambulanti, mendicanti girovaghi e defunti è diffusamente riscontrabile nell'ideologia religiosa dell'Europa rurale. Per alcuni riferimenti vd.: BURKE 1980, pp. 89-112; FABRE 1987, pp. 9-34; LOMBARDI SATRIANI, MELIGRANA 1996, pp. 135-158; GINZBURG 1998, pp. 161-184.

<sup>18</sup> GERACI 1996, p. 108.

<sup>19</sup> Tracce di lamento funebre durante il raccolto sono attestate da Ernesto de Martino nell'ambito cerealicolo euromediterraneo e più in particolare nel contesto lucano (DE MARTINO 2008, pp. 225-237).

<sup>20</sup> LOMBARDI SATRIANI, MELIGRANA 1996, p. 136.

<sup>21</sup> Sull'attribuzione cronologica la critica non è unanimemente concorde, proponendone un'ipotesi di retrodatazione alla fine del XII secolo e limitando l'intervento di Tommaso da Celano alla sola parte conclusiva. L'etnomusicologo Domenico Di Virgilio ha registrato il 13 luglio del 1993 l'unica esecuzione in contesto documentata della versione eseguita dalla coppia, nel corso di una questua domiciliare presso contrada Macchie nel comune di Farindola (PE), nel versante orientale del Gran Sasso meridionale (il brano è ascoltabile in estratto digitale al seguente link, relativo al progetto *Archivio Sonoro Abruzzo*: [www.archiviosonoro.org/abruzzo/archivio/archivio-sonoro-dellabruzzo/fondo-museo-delle-genti-dabruzzo/fondo-di-virgilio/154-dies-illa.html](http://www.archiviosonoro.org/abruzzo/archivio/archivio-sonoro-dellabruzzo/fondo-museo-delle-genti-dabruzzo/fondo-di-virgilio/154-dies-illa.html)).

Il componimento annuncia gli eventi che segneranno la fine del mondo e dell'umanità: il Giudizio Universale cristiano, quando i morti risorgeranno e ogni uomo sarà chiamato davanti al Giudice Supremo per ricevere l'ira e la condanna all'eterno tormento o la misericordia del perdono e della salvezza. Incorporato e trasfigurato dalla tradizione orale, diffusamente documentato in numerose varianti e riadattamenti in area abruzzese, umbro-marchigiana e laziale, il canto – che poteva anche assumere una forma più marcatamente recitativa –, pur negli stravolgimenti testuali intercorsi, mantiene sostanzialmente inalterata la sua struttura metrico-letteraria e, in particolare, l'operatività rituale attribuitagli da esecutori e destinatari<sup>22</sup>:

E diasille diasille  
 salve salve consiville<sup>23</sup>  
 Gesù mio con gran dolore  
 tu sei stato il Redentore

Risorgerà la creatura  
 dall'antica sepultura  
 superando i vivi e i morti  
 e là dinanzi è giusto e forte

E che spavento sarà quello  
 del peccato triste e fello  
 quando il Giudice Supremo  
 si metterà in mezzo all'estremo

E un gran libro sarà aperto  
 di delitti e di virtù  
 sarà letta la sentenza  
 per ognuno quello che fu

E fra le nuvole del cielo  
 il Gran Giudice siederà  
 e allora il solo giusto  
 la clemenza troverà

E per noi fosti in croce appeso  
 di tormenti e di viltà

<sup>22</sup> Sono da riferire, a titolo esemplificativo, la versione documentata da Carlo Di Silvestre e trasmessa in frammento da Donato Di Marcoberardino (1906) di Arsita (TE) nel 1994, appartenente al Fondo Di Silvestre ([www.archiviosonoro.org/abruzzo/archivio/archivio-sonoro-dellabruzzo/fondo-di-silvestre/donato-di-marcoberardino/11-li-diasille.html](http://www.archiviosonoro.org/abruzzo/archivio/archivio-sonoro-dellabruzzo/fondo-di-silvestre/donato-di-marcoberardino/11-li-diasille.html)), le varianti satiriche documentate da Elvira Nobilio a Penne (PE) nel 1958, oggi nella Raccolta Nobilio del Circolo Gianni Bosio di Roma ([www.archiviosonoro.org/abruzzo/archivio/archivio-sonoro-dellabruzzo/fondo-circolo-gianni-bosio/elvira-nobilio/047-diasille-diasille.html](http://www.archiviosonoro.org/abruzzo/archivio/archivio-sonoro-dellabruzzo/fondo-circolo-gianni-bosio/elvira-nobilio/047-diasille-diasille.html)) e dallo stesso Di Silvestre nel 1984 da un contadino di Castellalto (TE), Franco Di Giammatteo (Di SILVESTRE 1995, CD brano 5, pp. 21-24 del libretto allegato).

<sup>23</sup> I primi due versi sono un'alterazione dall'originale latino *Dies Irae, dies illa / solvet sæclum in favilla / teste David cum Sybilla*, riferiti alle profezie di Davide e della Sibilla, congiunte in apertura del componimento nell'annunciare la fine del tempo cristiano.

il tuo sangue l'hai sparso  
per salvare l'umanità

E lacrimante in quel momento  
in cui l'uomo è peccatore  
dalle pene di quel fuoco  
la tua gloria passerà

E il pensiero di Maria  
in quel ladro si salvò  
ivi spera ivi spira  
il suo tenero perdon

Sta diesilla che abbiám cantata  
all'anime sante è raccomandata  
col nome di Gesù e Maria  
tutti i Santi in compagnia

Il canto e il suo uso cerimoniale, ancorato alla dottrina cristiana della resurrezione dei corpi, offre la possibilità di uno scambio simbolico fra vivi e morti aprendo un terreno di comunicazione con le “anime purganti” in attesa del Giudizio, e inserendosi pertanto pienamente nel quadro della rielaborazione post-tridentina sulla sorte ultraterrena delle anime, nella tensione tra il *già* e il *non ancora* messa in luce da Ernesto de Martino nell'analisi dell'apocalisse cristiana<sup>24</sup>. In questo scenario di pratica ambulante fortemente ritualizzata i cosiddetti “camplesi” erano percepiti soprattutto nella loro veste di *diasillari*, intercessori con i defunti della casa attraverso formule e preghiere destinate ad alleviare le pene dei trapassati e a garantire un prolungamento dei rapporti mantenuti in vita; il girovago Sabatino di Campli, ricordato in numerose contrade e paesi dell'Abruzzo settentrionale, recitava a tale scopo una specifica orazione per le anime del Purgatorio, ripetuta davanti all'ingresso di ciascuna abitazione toccata dal suo articolato itinerario<sup>25</sup>.

Giannina Malaspina si configura dunque come *diasillara*, interprete di una dialettica narrativa del limite, del lutto come spazio dell'interazione vivi-morti attraverso un repertorio esecutivo che include anche alcune storie di santi cantate (*Fig. 7*): *All'onore di sant'Antonio*, *Il miracolo di santa Rita da Cascia*, *La storia di san Gabriele dell'Addolorata*, evocanti la protezione dalla morte, dal dolore fisico e morale, per sé, per i propri familiari, per gli animali domestici, e strettamente vincolate all'intima dimensione devozionale e biografica degli stessi cantastorie<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> DE MARTINO 1977, pp. 281-358. Vd. anche GALASSO 1982, pp. 126-127; NIOLA 2003, pp. 37-38.

<sup>25</sup> L'orazione, della durata di circa tre minuti, occupa la seconda parte della registrazione effettuata da Italo Luciani a Scorrano di Cellino Attanasio (TE) negli anni Ottanta del Novecento. Sabatino di Campli dichiara al termine della recitazione di averla appresa leggendola su un foglio volante acquistato personalmente.

<sup>26</sup> L'identificazione fra il culto di san Gabriele dell'Addolorata e la biografia della coppia di cantastorie è legata a un voto, a un lutto e a una grazia ricevuta (vd. oltre); quella fra Giannina Malaspina e santa Rita alla complessità della propria condizione esistenziale femminile (GIACALONE 1996, pp. 42-46).

Nicolino Farina distingue le figure del *santarellaro* e del cantastorie di area campane come espressioni di due pratiche ambulanti differenti, anche per ampiezza di itinerari, che potevano tuttavia convergere e in taluni casi sovrapporsi: “a volte succedeva che i santarellari campani si improvvisavano cantastorie e i cantastorie utilizzavano i santini per meglio allargare i loro racconti e diversificare il prodotto di vendita”<sup>27</sup>. Questa ulteriore specializzazione non appare inusuale nel bagaglio di competenze proprie del cantore itinerante. Descrivendo il complesso scenario della circolazione della “cultura popolare” nell’Europa moderna Burke ricorda fra gli altri “portatori attivi” i russi *kaleki*, esperti di canzoni relative ai santi, o le *Liederweiber* viennesi, donne cantanti specialiste in canzoni focalizzate sui fatti di cronaca<sup>28</sup>. Le storie dei santi costituivano in tal senso uno dei più significativi punti di confluenza tra una codificata tradizione religiosa e il genere della ballata o della storia in rima a più estesa concatenazione narrativa, particolarmente diffusa nell’Italia centro-meridionale<sup>29</sup>; gli stilemi agiografici e le vicende dell’attualità contemporanea si fondevano generando nuova materia mitico-letteraria, secondo una riplasmazione poetica funzionale al proprio contesto di azione e alle proprie necessità linguistiche e drammaturgiche.

Il repertorio performativo del cantastorie poteva includere “sacre rappresentazioni, testi devozionali, salmi penitenziali, i dieci comandamenti e manuali di confessioni in ottava rima, vite dei santi o della Vergine Maria”<sup>30</sup>, articolati in un vero e proprio sistema *multimediale* di interazione fra oralità e scrittura, tra forme manoscritte o stampate e trasmissione attraverso la testimonianza diretta. Protagonisti in prima linea, nell’Italia del primo Cinquecento, del passaggio dall’oralità alla stampa nella duplice veste di produttori o committenti di *fogli volanti* e disseminatori degli stessi in qualità di interpreti e venditori, “mediatori tra il mondo dell’intrattenimento orale di piazza e la bottega tipografica”<sup>31</sup>, i cantastorie assumevano nello spazio culturale dell’epoca una posizione anfibia, di *spola* tra il mondo dei letterati e degli illetterati, come evidenziato da Giorgio R. Cardona<sup>32</sup>. Nella trasposizione a stampa le storie dei santi diventavano seriali e riproducibili, ma potenzialmente disponibili a una rinnovata circolazione attraverso il canto e il racconto.

Le campagne centro-italiane dei primi anni Cinquanta del Novecento presentavano una situazione non molto diversa: i contadini erano in buona parte analfabeti, con un basso o nullo livello di scolarizzazione, pienamente immersi in una cultura che aveva nelle forme dell’oralità i veicoli di trasmissione primaria delle conoscenze e delle informazioni. Giannina Malaspina e Marino Ciprietti acquistavano i *fogli volanti* con i testi delle storie dei santi nelle fiere, in negozi di stampe religiose di Campli e della provincia, o per corrispondenza; spesso li regalavano nelle case

<sup>27</sup> FARINA 2000, p. 109.

<sup>28</sup> BURKE 1980, pp. 93, 96.

<sup>29</sup> LEYDI 1978, pp. 228-230. Per una distinzione fra ballata e canzone epico-narrativa vd. anche: GERACI 1996, pp. 102-103.

<sup>30</sup> ROSPOCHER 2013, p. 168.

<sup>31</sup> Ivi, p. 162.

<sup>32</sup> CARDONA 1983, p. 56. Sui cantastorie come elemento di interconnessione e di raccordo fra mondo urbano e rurale, fra classi dominanti e subalterne, vd. anche: SALZBERG 2011, pp. 6-10.

dove erano accolti<sup>33</sup>. La storia del miracolo di santa Rita la appresero da un altro cantore ambulante del paese nel corso di un itinerario congiunto in area marchigiana. Nota anche come *Le torture di Lidia*, la canzone narra i tormenti di una fanciulla imprigionata dal padre e dalla matrigna dopo la morte della madre; annunciata da un'apparizione mariana in sogno, la liberazione avviene per intercessione della santa, invocata da Lidia attraverso una *collanina di santa Rita*: un dono materno dal letto di morte offertole con funzione protettiva prima del trapasso<sup>34</sup>.

La connessione santi-morti si esplica in alcuni passaggi chiave della vicenda, che a loro volta riconducono ai ricorrenti accostamenti di santa Rita all'universo dei defunti, in particolare alle madri. La narrazione – come mostra Fiorella Giacalone portando l'esempio di un racconto che presenta molti punti di contatto con la storia di Lidia – sottolinea la possibilità dell'appartenenza dei propri morti e dei santi a un medesimo orizzonte metastorico, in cui la madre “è proposta come nume tutelare e viene associata a un'altra potente madre, taumaturga per definizione”: santa Rita, tramite il *medium* onirico della Vergine<sup>35</sup>.

Nel sogno la dimensione ultraterrena e la realtà storica si intersecano. I santi e i morti, figure dell'aldilà, acquisiscono nello spazio onirico parvenza di “riconoscibilità umana”, mentre le persone, le cose e le vicende del quotidiano perdono la loro connotazione realistica divenendo “segni di altro”<sup>36</sup>. Lombardi Satriani e Meligrana individuano nel cattolicesimo popolare un ordine gerarchico del potere onirico che regola il permesso di apparizione, al cui vertice è posto il Signore, seguito dalla Madonna, dai santi patroni dei sogni, dagli altri santi e dai morti<sup>37</sup>. Il nesso santi-defunti è del resto uno dei fondamentali nodi di plasmazione funzionale del rapporto con i morti e delle forme rituali che assume nell'Europa cristiana, proprio a partire dal culto dei santi intesi come particolare categoria di morti eletti, dunque di benefattori riconosciuti<sup>38</sup>.

Nel luogo simbolico del sogno i santi e i morti appaiono per avvertire, orientare, confortare e mettere in salvo i viventi. Giannina Malaspina li invoca attraverso il canto, li sogna, ne percepisce le voci e le forme, li ascolta e ne segue le indicazioni ricevute. Ha organizzato pellegrinaggi a Cascia e a Roccaporena, a Isola del Gran Sasso e a Loreto; santa Rita e san Gabriele dell'Addolorata sono “quelli che ha più nel cuore”, li ha sognati molte volte, l'hanno incoraggiata e consolata, hanno salvato lei e il marito in più occasioni. San Gabriele l'ha guarita in sogno, restituendole la facoltà di camminare<sup>39</sup>. L'itinerario rituale per le case sparse e le contrade rappresentava quindi anche un cammino di redenzione, di espiazione, di reiterazione di un patto e di un'alleanza

<sup>33</sup> Giannina Malaspina, 20 luglio 2009, Garrufo di Campli.

<sup>34</sup> Una versione della storia, quasi del tutto coincidente con quella conosciuta da Giannina Malaspina e dal marito Marino Ciprietti è riportata in: *Il Cantastorie* 1969, p. 7.

<sup>35</sup> GIACALONE 1996, pp. 119-120. Per un approfondimento della complessa figura di santa Rita, non percorribile in questa sede, si rinvia a: GIACALONE 1996; ID. 1998; ID. 2015.

<sup>36</sup> LOMBARDI SATRIANI, MELIGRANA 1996, p. 326.

<sup>37</sup> Ivi, p. 280.

<sup>38</sup> NIOLA 2003, p. 37.

<sup>39</sup> Giannina Malaspina, 12 settembre 2009, Garrufo di Campli.

personale con i santi di cui la coppia narrava le opere e i miracoli, il potere taumaturgico e visionario, mediandone la facoltà di istituire una relazione con l'Aldilà tramite la pratica del canto domiciliare. Lo scambio aveva le sue regole simboliche e un suo corrispettivo materiale nella redistribuzione di beni economici: i cantastorie ricevevano offerte in denaro o, più frequentemente, prodotti alimentari e agricoli, formaggi e insaccati, pane, olio, grano. Dormivano in casa o sotto le baracche, dentro i carri o nelle stalle, sulla paglia, vicino all'icona di sant'Antonio abate, del quale invocavano cantando le funzioni protettive sul bestiame<sup>40</sup>.

*“Lampadine volanti” e ritorno dei morti*

Il canto rituale non esaurisce le forme dell'interlocuzione di Giannina Malaspina con l'universo contiguo dei defunti. Nelle settimane che precedono il 2 novembre, il giorno cristiano della commemorazione dei morti, la cantastorie assume su di sé la gestione di un ulteriore cerimoniale al servizio delle proprie comunità di riferimento: l'installazione di piccole luci devozionali sulle tombe dei cimiteri di Garrufo e Guazzano di Campli. Il primo, descritto in apertura, accoglie la tomba del marito Marino Ciprietti. Il secondo cimitero, ubicato un centinaio di metri più in alto, in direzione della montagna, sorge nei pressi di una piccola chiesa rurale e di una boscaglia, in aperta campagna ma non distante dall'abitato di Guazzano. Un muretto di cinta inquadra lo spazio destinato alle sepolture a terra, accessibile da due diversi cancelli in ferro battuto, mentre un più esteso muro definisce su due lati la superficie disponibile per la deposizione nei loculi; adiacente al vecchio cimitero una recente estensione disegna una sorta di angusto cortile, lungo quanto il cimitero antico ma stretto e sovrastato dalle incumbenti pareti di tombe in successione (Fig. 8).

È in questo spazio circoscritto che il pomeriggio del 2 novembre, alla presenza di una ridotta cerchia di fedeli e familiari venuti a salutare i propri cari scomparsi, il parroco locale officia la liturgia della *Benedizione delle tombe nella commemorazione dei fedeli defunti*, asperge e incensa le sepolture a chiusura delle celebrazioni (Fig. 9). Il rito segue la funzione religiosa per i trapassati all'interno della chiesa vicina, e una breve processione verso il camposanto, accompagnata dalle litanie dei santi, rinnova il vincolo fra i vivi e i morti e ribadisce la vicinanza con i santi, morti illustri e miracolosi, nella concatenazione delle rispettive feste<sup>41</sup>: una prossimità che trasforma pertanto i defunti in mediatori con la santità, offrendo ai viventi una possibilità di relazione privilegiata con l'extra-umano<sup>42</sup>.

Il 2 novembre e i giorni precedenti il culto dei morti si manifesta con la visita alle tombe, l'offerta di fiori e l'accensione di lampade votive. Quale specialista dell'illuminazione

<sup>40</sup> Giannina Malaspina, 2 giugno 2009, Guazzano di Campli; 20 luglio 2009, Garrufo di Campli. Sulla funzione magico-protettiva della questua e il protettorato di sant'Antonio abate sugli animali domestici vd.: DI NOLA 1976, pp. 193-216.

<sup>41</sup> Il 1° novembre, festa dei santi, prevede la celebrazione di una specifica messa ad essi dedicata. L'istituzione della festa dei morti a coadiuvo della festa di Ognissanti risale alla prima metà dell'XI sec. (1030), per opera di Odilone, abate di Cluny (FOURNIÉ 1987, p. 106; IOGNA-PRAT 1996, p. 80); per il nesso fra le due feste vd. anche: ZONABEND 1973, p. 22; FABRE 1987, p. 20.

<sup>42</sup> GIACALONE 1996, p. 121.



commemorativa, a partire dalla seconda metà del mese di ottobre, Giannina Malaspina aggiorna ogni anno da oltre un quarantennio la lista dei defunti di Garrufo e Guazzano e, corrispettivamente, la quantità e la tipologia di luci ad essi destinate secondo le richieste dei parenti: cuori e stecche di differenti dimensioni per le tombe, tabelle quadrangolari per gli ossari, su cui si innestano una quantità variabile di piccole lampadine (*Figg. 10-11*). Questo esercizio costante di amministrazione di una consolidata prassi culturale le conferisce un importante ruolo di raccordo fra il sistema delle relazioni sociali, lo spazio cimiteriale e le sue sepolture: Giannina conosce a memoria la densa trama delle articolazioni genealogiche funebri, la dislocazione delle tombe e le loro connessioni con il mondo dei vivi, le circostanze delle morti, le storie individuali e familiari. Una competenza che la qualifica come guardiana e depositaria del dolore comunitario e del persistente tentativo di risoluzione e di superamento attuato dai viventi, *maestra di parentela* del lutto e della continuità mobile tra sovrannaturale e ordinario<sup>43</sup>.

Analogamente al mestiere di cantastorie itinerante, anche la pratica stagionale dell'illuminazione tombale per il Giorno dei morti è stata ereditata da una specializzazione professionale locale: i camplesi si occupavano – e in misura minore si occupano ancora – dell'accensione delle luminarie di numerosi cimiteri della provincia di Teramo, dalle zone collinari fino alla montagna<sup>44</sup>. Giannina è incaricata circa un mese prima da un imprenditore del posto, e dirige gli operai che le sono inviati. Trascorre dieci giorni nei cimiteri, dalla mattina fino al tramonto (*Fig. 12*). Il giorno di Ognissanti controlla che tutto sia a posto e riscuote i soldi dei parenti in visita ai propri defunti.

L'immissione dell'elemento luminoso nei cimiteri obbedisce a una logica inversiva rispetto alla cessazione della vita: lumini di cera, candele, lampadine elettriche instaurano un ulteriore regime di comunicazione fra lo spazio dei vivi e quello dei morti, nel tentativo di alleviare lo sconvolgimento della separazione sottraendolo, anche solo temporaneamente, all'oscurità. Esistono relazioni codificate – scrive Francesco Faeta – “tra tali luci, la vitalità delle fotografie, la condizione dell'anima [...]: la luce indica uno stato dell'immagine e, conseguentemente, del defunto”<sup>45</sup>, manifesta la presenza dello spirito, arresta il vagare errabondo dei trapassati che tornano così a incarnarsi nelle loro spoglie fotografiche<sup>46</sup>. I morti hanno freddo e la luce è anche fuoco e fonte di calore: quando le lampade e le candele illuminano la sepoltura il dialogo può stabilirsi<sup>47</sup>.

Le luci restano accese per tutto il mese successivo, ma la loro funzione primaria si attua nella notte fra il 1° e il 2 novembre. Secondo una diffusa credenza riferita da

<sup>43</sup> CIAMBELLI 1993, pp. 276-277; ZONABEND 2000, pp. 505-524.

<sup>44</sup> Giannina Malaspina, 12 settembre 2009, Garrufo di Campli. Giannina racconta di aver appreso il mestiere dal marito Marino Ciprietti. Secondo la sua testimonianza i camplesi illuminavano, tra gli altri, i cimiteri di Campli, Campovalano, Garrufo, Guazzano, Civitella del Tronto, Sant'Eurosia, Pietracamela; attualmente si occupano solo dei cimiteri del territorio comunale di Campli. Nel corso degli anni Giannina ha coordinato l'illuminazione dei cimiteri di Campovalano, Guazzano e Garrufo.

<sup>45</sup> FAETA 2000, p. 130.

<sup>46</sup> Ivi, p. 138.

<sup>47</sup> LE ROY LADURIE 1982, pp. 595-596; FAETA 2000, p. 131.

Gennaro Finamore a Campli “sulle lapidi le candele si mettono dalla sera, affinché i morti, che nella notte lasciano il loro sepolcro, possano servirsene”; escono in processione per le vie del paese, vanno a rivedere la propria casa, visitano le chiese<sup>48</sup>. È un capovolgimento analogico del corteo funebre, controllato dalla delimitazione spazio-temporale. Le luci che rischiarano intensamente il cimitero li riconducono alla loro dimora ultramondana: sono i cuori luminosi, “le lampadine volanti”<sup>49</sup> di Giannina Malaspina, la signora dei santi e dei morti.

GIANFRANCO SPITILLI  
 “Sapienza” - Università di Roma  
 gianfranco.spitilli@uniroma1.it

## BIBLIOGRAFIA

- ASSMANN 2002: A. ASSMANN, *Ricordare. Forme e mutamenti della memoria culturale*, Bologna 2002 (Ed. orig. 1999).
- BARILLARI 1998: S. M. BARILLARI (a cura di), *Immagini dell’Aldilà*, Roma 1998.
- BRUNET 2001: S. BRUNET, *Le prêtres des montagnes. La vie, la mort, la foi dans les Pyrénées centrales sous l’Ancien Régime*, Aspet 2001.
- BURKE 1980: P. BURKE, *Cultura popolare nell’Europa moderna*, Milano 1982 (Ed. orig. 1978).
- CARDONA 1983: G. R. CARDONA, “Culture dell’oralità e culture della scrittura”, in A. ASOR ROSA (a cura di), *Letteratura italiana II, Produzione e consumo*, Torino 1983, pp. 25-101.
- CARPITELLA 1961: D. CARPITELLA, “Retrospectiva del cantastorie”, in F. ROCCHI (a cura di), *Un secolo e mezzo di canzoni. Fogli volanti*, Firenze 1961, pp. XVII-XVIII.
- CIAMBELLI 1993: P. CIAMBELLI, “Le culte des âmes du Purgatoire: rituels de la mort à Naples”, in N. BELMONT, F. LAUTMAN (eds.), *Ethnologie des faits religieux en Europe*, Colloque national de la Société d’Ethnologie Française (Strasbourg 24-26 novembre 1988), Paris 1993, pp. 267-278.
- CUCHET 2014: G. CUCHET, “Les morts utiles du purgatoire. Concept théologique, représentations et pratiques”, in *Terrain* n. 62, mars 2014, pp. 82-99.
- DE MARTINO 1977: E. DE MARTINO, *La fine del mondo. Contributo all’analisi delle apocalissi culturali*, Torino 1977.
- DE MARTINO 2008: E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento funebre al pianto di Maria*, Torino 2008<sup>4</sup> (Ed. orig. 1958).
- DI NOLA 1976: A. M. DI NOLA, *Aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna italiana*, Torino 1976.
- DI SILVESTRE 1995: C. DI SILVESTRE, *Voci e suoni dell’Abruzzo Teramano*, CD, Ortona 1995 (libretto allegato).
- DI SILVESTRE 2002: C. DI SILVESTRE, *In onore di Sand’Andonjë*, Pineto 2002.
- DI VIRGILIO 2000: D. DI VIRGILIO, *La musica di tradizione orale in Abruzzo*, Lanciano 2000.
- FABRE 1987: D. FABRE, “Le retour des morts”, in *Études rurales*, n. 105-106, 1987, pp. 9-34.
- FAETA 2000: F. FAETA, *Il santo e l’aquilone. Per un’antropologia dell’immaginario popolare nel secolo XX*, Palermo 2000.
- FAETA 2011: F. FAETA, *Le ragioni dello sguardo. Pratiche dell’osservazione, della rappresentazione e della memoria*, Torino 2011.

<sup>48</sup> FINAMORE 1890, pp. 181-182. La credenza nel “ritorno dei trapassati” è un tema narrativo che definisce una categoria di racconti diffusa in tutta l’Europa cristiana. A titolo esemplificativo, in riferimento all’area centro-meridionale italiana, vd. anche: PITRÉ 1978, pp. 397-399; LOMBARDI SATRIANI, MELIGRANA 1996, pp. 105-109; RICCI 2012, pp. 121-122. Un’analisi particolarmente densa di prospettive interpretative è in: FABRE 1987.

<sup>49</sup> Giannina Malaspina, 20 luglio 2009, Guazzano di Campli.

- FARINA 2000: N. FARINA, *Santari e santarellari. Un mestiere scomparso di venditori itineranti d'immaginetto devozionali nel Circondario di Campi*, Teramo 2000.
- FINAMORE 1890: G. FINAMORE, *Credenze, usi e costumi abruzzesi*, Palermo 1890.
- FOURNIÉ 1987: M. FOURNIÉ, "Les prêtres du purgatoire (XIVe et XVe siècles)", in *Études rurales*, n. 105-106, 1987, pp. 93-121.
- GALASSO 1982: G. GALASSO, *L'altra Europa. Per un'ideologia storica del Mezzogiorno d'Italia*, Milano 1982.
- GERACI 1996: M. GERACI, *Le ragioni dei cantastorie. Poesia e realtà nella cultura popolare del Sud*, Roma 1996.
- GIACALONE 1996: F. GIACALONE, *Il corpo e la roccia. Storia e simboli nel culto di Santa Rita*, Roma 1996.
- GIACALONE 1998: F. GIACALONE, *Santa Rita taumaturga e profetessa secondo la profezia della Sibilla Porrina*, I. CHIRASSI COLOMBO, T. SEPPILLI (a cura di), *Sibille e linguaggio oracolari*, Atti del Convegno (Macerata-Norcia, settembre 1994), Roma 1998, pp. 773-802.
- GIACALONE 2015: F. GIACALONE, "In viaggio da Rita: pellegrine a Cascia e a Roccaporena", in F. GIACALONE (a cura di), *Pellegrinaggi e itinerario turistico-religiosi in Europa. Identità locali e dinamiche transnazionali*, Perugia 2015, pp. 307-326.
- GINZBURG 1998: C. GINZBURG, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino 1998<sup>3</sup> (Ed. orig. 1989).
- GROSSI 2010: A. GROSSI, "Un interspace de la mémoire: les sépultures des cimetières parisiens", in *Crisis and imagination*, Atti della Conferenza Biennale European Association of Social Anthropologists (Maynooth, 24-27 agosto 2010).
- Il Cantastorie* 1969: *Il Cantastorie. Rivista di folklore e tradizioni popolari*, n. 17, marzo 1969.
- IOGNA-PRAT 1996: D. IOGNA-PRAT, "Des morts très spéciaux aux morts ordinaires: la pastorale funéraire clunisienne (XIe-XIIe s.)", in *Médiévales*, n. 31, 1996, *La mort des grands. Hommage à Jean Devisse*, pp. 79-91.
- KOWALSKA 2004: F. M. KOWALSKA, *Diario. La misericordia divina nella mia anima*, Roma 2004.
- LEYDI 1978: R. LEYDI, *I canti popolari italiani*, Milano 1978<sup>2</sup> (Ed. orig. 1973).
- LE ROY LADURIE 1982: E. LE ROY LADURIE, *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*, Paris 1982<sup>2</sup> (Ed. orig. 1975).
- LIGI 2004: G. LIGI, "Cimitero cristiano e 'cimitero' saami. Concezioni dell'aldilà e organizzazione dello spazio in Lapponia", in *La Ricerca Folklorica*, n. 49, 2004, pp. 27-35.
- LOMBARDI SATRIANI, MELIGRANA, 1996: L. M. LOMBARDI SATRIANI, M. MELIGRANA, *Il ponte di San Giacomo. L'ideologia della morte nella società contadina del Sud*, Palermo 1996<sup>2</sup> (Ed. orig. 1982).
- MAGISTRALI 1999: M. MAGISTRALI, *Canti d'inverno. Le tradizioni musicali per la festa di Sant'Antonio Abate alle pendici del Gran Sasso*, Associazione Sandandonijrë, San Gabriele 1999.
- MAGISTRALI 2012: M. MAGISTRALI, *È quella d'anno se la conoscente. Tradizioni rituali itineranti in Casentino*, Ecomuseo del Casentino, Villa Verrucchio 2012.
- NIOLA 2003: M. NIOLA, *Il purgatorio a Napoli*, Roma 2003.
- PROSPERI 2007: A. PROSPERI, "Il volto della Gorgone. Studi e ricerche sul senso della morte e sulla disciplina delle sepolture tra Medioevo ed Età Moderna", in F. SALVESTRINI, G. M. VARANINI, A. ZANGARINI (a cura di), *La morte e i suoi riti in Italia tra Medioevo e prima Età moderna*, Firenze 2007, pp. 3-32.
- RICCI 2012: A. RICCI, *Il paese dei suoni. Antropologia dell'ascolto a Mesoraca (1991-2011)*, Roma 2012.
- ROSPOCHER 2013: M. ROSPOCHER, "Dall'oralità alla stampa: rivoluzione o transizione? I cantastorie nel sistema multimediale del Cinquecento", in P. POMBENI, H-G. HAUPT (a cura di), *La transizione come problema storiografico: le fasi critiche dello sviluppo della modernità (1494-1973)*, Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento, Quaderni, n. 89, Bologna 2013, pp. 151-171.
- SALZBERG 2011: R. SALZBERG, *La lira, la penna e la stampa: cantastorie ed editoria popolare nella Venezia del Cinquecento*, Milano 2011.
- SPITILLI 2014: G. SPITILLI, *Abruzzo 6. Le prime registrazioni di Don Nicola Jobbi a Cerqueto dal Fondo Leydi*, CD, Tramontana Sonora, n. 2, Teramo 2014 (libretto allegato).
- TARASCHI 2009: A. TARASCHI, *Sant'Antonio Abate. Il fuoco, gli animali, i canti*, Villamagna 2009.
- ZONABEND 1973: F. ZONABEND, *Les morts et les vivants. Le cimetière de Minot en Châtillonnais*, *Études rurales*, n. 52, 1973, pp. 7-23.
- ZONABEND 2000: F. ZONABEND, "Les maîtres de parenté. Une femme de mémoire en Basse-Normandie", in *L'Homme*, n. 154-155, 2000, pp. 505-524.



Fig. 1. Garrufo di Campli, casa di Giannina Malaspina. L'altare domestico dedicato al ricordo del marito Marino Ciprietti (foto G. Spitilli, 2009)



Fig. 2. Garrufo di Campli, casa di Giannina Malaspina. Altare domestico dedicato ai santi; al centro l'immagine di Gesù Misericordioso (foto G. Spitilli, 2009)



Fig. 3. Garrufo di Campi, casa di Giannina Malaspina. Altare domestico con i ritratti di Giannina Malaspina e Marino Ciprietti da giovani (foto G. Spitilli, 2009)



Fig. 4. L'itinerario dei cantastorie nelle Marche meridionali (dati mappa ©2015 Google, elaborazione grafica di G. Spitilli)

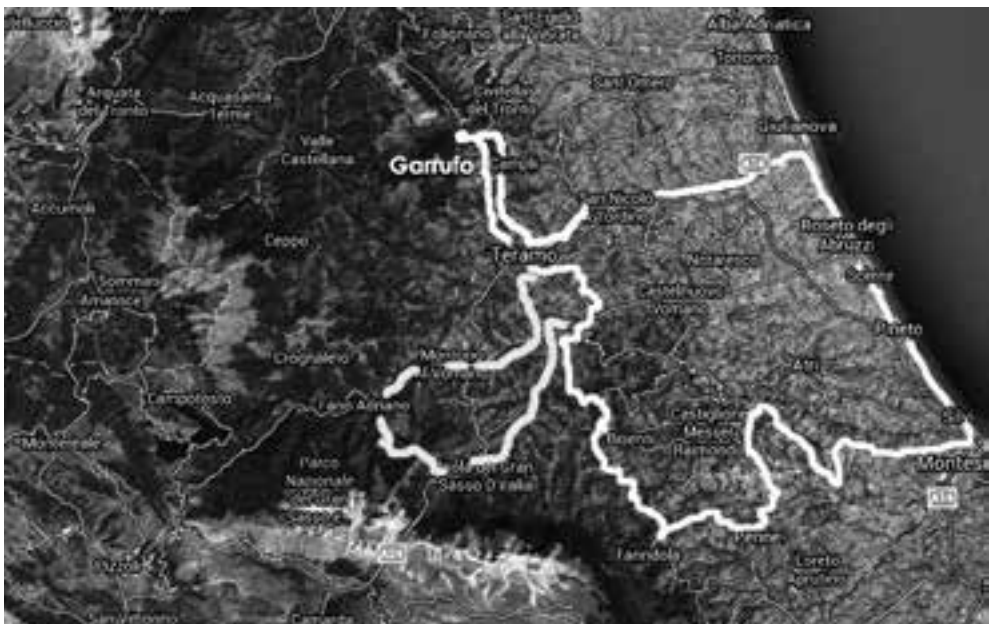


Fig. 5. L'itinerario dei cantastorie nell'Abruzzo centro-settentrionale (dati mappa ©2015 Google, elaborazione grafica di G. Spitilli)



Fig. 6. Farindola, contrada Macchie. Giannina Malaspina e Marino Ciprietti durante l'esecuzione de *Li diasille* per i morti della casa (foto D. Di Virgilio, 1993)



Fig. 7. Garrufo di Campli, casa di Giannina Malaspina. La cantastorie prova il canto *All'onore di sant'Antonio* (foto G. Spitilli, 2009)



Fig. 8. I cimiteri di Garrufo e Guazzano di Campli (dati mappa ©2015 Google, elaborazione grafica di G. Spitilli)





Fig. 9. Guazzano di Campli, cimitero. Il parroco di Guazzano officia la liturgia della *Benedizione delle tombe nella commemorazione dei fedeli defunti* (foto S. Saverioni, elaborazione da frammento video, 2009)



Fig. 10. Garrufo di Campli, cimitero. Particolare dei cuori luminosi accesi sulla tomba di Marino Ciprietti (foto S. Saverioni, elaborazione da frammento video, 2009)



Fig. 11. Guazzano di Campli, cimitero. Giannina Malaspina prepara la tabella luminosa per i morti dell'ossario (foto G. Spitilli, elaborazione da frammento video, 2009)



Fig. 12. Guazzano di Campli, cimitero. Giannina Malaspina si muove nel cimitero per verificare l'illuminazione delle tombe (foto G. Spitilli, elaborazione da frammento video, 2009)



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

## FRAMMENTAZIONE RITUALE NELLA NECROPOLI DI PASSO MARINARO

### *Premessa*

I gesti del rituale funerario e le emozioni che ad essi si legano costituiscono la parte più sfuggente del nostro tentativo di ricostruire le prassi funerarie del mondo antico. La tomba, il defunto, gli oggetti di corredo con cui era stato sepolto sono solo i dati materiali e tangibili di un complesso sistema rituale in cui confluiscono aspetti ideologici e simbolici. Il nostro percorso di conoscenza della morte deve dunque essere teso alla comprensione globale di questi sistemi, contemplando la possibilità di avvicinarsi alla ricostruzione degli aspetti immateriali, come i gesti della cerimonia che ha accompagnato la deposizione. Ancora più ardua è la ricostruzione delle azioni nei casi di rituali articolati in più tempi e più luoghi, come per l'incinerazione e per tutte quelle cerimonie che non sono praticate nella stessa sede in cui avrà luogo il seppellimento o che non sono direttamente connesse con il momento del seppellimento, ma testimoniano la frequentazione della necropoli in periodiche ricorrenze celebrative dei defunti<sup>1</sup>.

### *La necropoli di Passo Marinaro a Camarina*

Lo studio analitico delle campagne di scavo condotte nella necropoli di Passo Marinaro a Camarina da Paola Pelagatti nel 1966 e nel 1972-1973, che hanno restituito più di 500 sepolture, ha offerto la possibilità di approfondire le ampie informazioni a nostra disposizione e di integrare la già straordinaria storia di ricerca archeologica nella necropoli<sup>2</sup>. La necropoli ha un arco di sfruttamento che va dal 461 a.C., anno della rifondazione della città di Camarina (la terza della travagliata vicenda storica della città) al 258 a.C., anno della distruzione ad opera dei romani e dell'abbandono di questa area funeraria.

L'indagine in corso ha avuto come elementi fondamentali da un lato la considerazione dello spazio deputato al defunto, la disposizione dei corredi all'esterno o all'interno della singola tomba, l'esistenza o meno di associazioni ceramiche ricorrenti, dall'altro il più ampio spazio della necropoli, con la possibilità di distinguere gruppi familiari o sepolture notevoli per qualità o quantità dei materiali di corredo, la dislocazione delle tombe lungo assi viari, la successione diacronica delle sepolture, l'aspetto del campo funebre con presenza o meno di elementi atti a individuare gruppi funerari e singole tombe, come stele, cippi, edicole e altari.

La ricostruzione topografica proposta per la necropoli consente di aggiungere alcuni elementi in relazione alla prassi cerimoniale: gli indizi di una frequentazione rituale in memoria del defunto da parte dei suoi cari sono numerosi. È noto, infatti,

<sup>1</sup> I riti praticati sulla tomba il terzo giorno e il trentesimo, cui si aggiungono le funzioni commemorative mensili e annuali.

<sup>2</sup> Ad oggi risultano indagate quasi tremila sepolture. Le prime campagne di scavo furono effettuate da Paolo Orsi tra la fine dell'800 e i primi anni del '900: ORSI 1899; ID. 1904; ORSI (LANZA) 1990. Per le campagne di scavo più recenti si vedano PELAGATTI 1966, pp. 20-22; DI STEFANO 1984-1985, pp. 737-740 e tabella riassuntiva; SALIBRA 1999; EAD. 2016.

che l'area funeraria era frequentata anche in momenti differenti da quelli del seppellimento, con la reiterazione di cerimonie sulla tomba nel ricordo del defunto, per onorarne la memoria, deporre offerte e formulare delle richieste. Il soprassuolo diventa quindi lo spazio della necropoli che meglio trattiene e, quindi, offre alla nostra indagine le tracce del costante e intenso dialogo tra mondo dei vivi e mondo dei morti: gli altari, le basi, le piccole aree con tracce di bruciato e offerte, gli assi stradali principali e i più stretti viottoli che certo dovevano consentire l'accesso alle sepolture mostrano inequivocabilmente che lo spazio funerario è costantemente frequentato a fini commemorativi e rituali. Nella necropoli di Passo Marinaro sono state frequentemente individuate aree di bruciato non identificabili con vere e proprie sepolture, ma con zone di offerte presso le tombe<sup>3</sup>. Numerosi sono inoltre i rinvenimenti di frammenti ceramici pertinenti a grandi contenitori, spesso figurati, o vasi potori che in occasione delle cerimonie venivano gettati sul terreno, frantumati e dispersi. Una delle prerogative della necropoli nella sua fase di pieno V secolo a.C. è la straordinaria abbondanza di materiale ceramico frammentario rinvenuto sul soprassuolo, materiale certo pertinente a

libazioni, *σπονδαί*, di vino e di acque lustrali, *χοαί* di olio e miele, banchetti funebri *περὶδειπνα*, sacrifici, *θυσιαί*, decorazioni di cippi e *stelai* con ghirlande, fiori e *lekythoi* ripiene di olii odorosi...<sup>4</sup>.

Questa concentrazione, riscontrata in particolar modo nel corso della campagna di scavo Pelagatti del 1966 e attestata in altre necropoli greche e magnogreche come nella necropoli di Lucifero a Locri, o a Taranto, si può dunque riconnettere alle cerimonie purificatrici e alle offerte compiute in occasione di feste commemorative in prossimità delle sepolture, con la successiva frantumazione degli oggetti utilizzati per le libagioni. Al termine della cerimonia, dunque, i vasi utilizzati venivano rotti e i frammenti dispersi secondo una prassi che purtroppo non possiamo ricostruire, ma nei vari casi attestati nella necropoli non è mai possibile rintracciare forme intere tra i vari frammenti. Non si tratta di grandi depositi di frammenti accumulati in un'area specifica, ma di una dispersione su tutto il piano di calpestio della necropoli<sup>5</sup>, con particolari concentrazioni presso alcune "tombe", o meglio strutture classificate come tali in sede di scavo, ma che in realtà non hanno restituito resti ossei.

<sup>3</sup> Si tratta di aree di dimensioni ridotte, prive di resti ossei e contenenti oggetti fittili che non presentano tracce di esposizione al calore e che sono dunque deposti dopo l'azione rituale che ha previsto l'uso del fuoco. Sono propensa in questi casi a considerare le aree definite *ustrina* come segni di una pratica rituale che prevedeva l'uso del fuoco e la deposizione di oggetti come offerte in un'azione distinta da quella del rogo per l'incinerazione, ma in un momento di frequentazione a scopo rituale, cfr. per una più ampia discussione SALIBRA 2014, in particolare alle pp. 162-166.

<sup>4</sup> ORSI 1904, col. 896. Per la corretta terminologia delle offerte di liquidi sulla tomba si veda GARLAND 1985, pp. 168-169.

<sup>5</sup> Non appare plausibile attribuire la frammentazione del materiale alle colture agricole che caratterizzano l'economia della zona, perché sia le tombe sia il piano di calpestio antico sono in genere a una profondità maggiore rispetto a quella cui arrivavano gli attrezzi agricoli. Ulteriore conferma è il fatto che la frammentazione riguardi solo alcune aree della necropoli, quelle utilizzate come detto nell'arco del V secolo a.C., mentre è del tutto assente nelle zone con sepolture di IV-III secolo a.C.

### *La tomba 10 del 1966*

Il caso del rinvenimento della cd. tomba 10 del 1966 consente di meglio strutturare le riflessioni fin qui proposte: durante la campagna di scavo del 1966, è stata messa in luce una base costituita da tre grossi blocchi uniti a formare una U, il basamento dunque di un altare (contrassegnato come tomba 10), con perimetro esterno di m. 2,65 x 2,12 e interno di 1,50 x 1,35 (*Fig. 1*). Simile e non distante dalla tomba 10 del 1966, è una struttura quadrangolare rinvenuta da Paolo Orsi nel 1899 sulle pendici sud-occidentali della collinetta con il boschetto di Passo Marinaro, in un'area che tutte le evidenze indicano essere stata sfruttata intensamente nell'arco del V secolo a.C., denominata sepoltura 119<sup>6</sup>.

Nel cavo tra i blocchi della t. 10 del 1966, la terra di riempimento mostra strati successivi riconducibili a precise azioni rituali: gli strati più superficiali del riempimento sono formati da pietrame e sabbia in cui sono deposte statuette fittili, per lo più intere. Segue uno strato che contiene tre coppette bianse acrome fabbricate localmente<sup>7</sup> (*Fig. 2*). Alla base il terreno si caratterizza per uno strato di bruciato dello spessore di circa 10 cm (senza frammenti ceramici) in cui è deposta al centro una scodella ansata di produzione locale capovolta<sup>8</sup> (*Fig. 3*). Intorno alla base sugli strati superficiali si rinvencono vasi interi, *lekythoi*, *skyphoi*, una lucerna e numerosi frammenti tutti di produzione attica, figurati e a vernice nera, appartenenti a forme differenti del repertorio vascolare.

### *Coroplastica*

Le statuette appartengono a tipi consueti nel repertorio camarinese<sup>9</sup> come divinità femminili assise in diverse varianti: la divinità femminile con pettorali, altrimenti detta di Athena Lindia (*Fig. 4*), è uno dei pezzi più interessanti fra i ritrovamenti della necropoli sia per le dimensioni notevoli (27 cm. di altezza) sia per la freschezza dei tratti fisiognomici e dei motivi applicati sul *polos*. Corrisponde a una

<sup>6</sup> ORSI 1904, col. 790, fig. 12.

<sup>7</sup> Le coppette, custodite nei depositi del Museo di Camarina, misurano rispettivamente: inv. 2316a alt. 4,8 cm; diam. 8,5 cm; inv. 2316b alt. 5,2 cm; diam. 9,2 cm; inv. 2316c alt. 4,5; diam. 8,2 cm. Hanno vasca emisferica su piccolo piede con fondo incavato, orlo arrotondato e leggermente rientrante, ansetta triangolare impostata orizzontalmente all'orlo. Alla medesima tipologia della coppetta bianseata sono riconducibili numerosi esemplari dalla fornace Provide, PISANI 2008, pp. 120-121, catt. 259-274, tavv. XXI, d-e, XXVII, c, e. Occorre precisare il dato cronologico, perché se è vero che la forma trova numerose attestazioni nel corso del IV secolo a.C. (come in ORSI (LANZA) 1990, sep. 1287, p. 127, tav. LXXXVII), il contesto dei nostri esemplari sembra riferire i prodotti almeno all'ultimo quarto del V secolo a.C. Cfr. l'esemplare dalla t. 30A di Vassallaggi in PIZZO 1998-1999, p. 315, fig. 94, 6, in un contesto datato negli anni immediatamente successivi al 450 a.C.

<sup>8</sup> Coppa bianseata. RG, museo, inv. 2318. Alt. 11 cm. Ricomposta da più frammenti e priva del fondo. Argilla color beige-rosa. Vasca piuttosto profonda con leggera carenatura nel punto di massima espansione, orlo leggermente rientrante, piccole anse impostate orizzontalmente sul labbro. Acroma. La forma corrisponde alle attestazioni dalla fornace Provide per le quali si veda PISANI 2008, pp. 123-124, catt. 292-293, tav. XX, e; trova corrispettivi in contesti di Gela e Agrigento della fine del V secolo a.C.

<sup>9</sup> Sulla coroplastica camarinese GIUDICE 1977, GIUDICE 1979, PAUTASSO 1996, pp. 141-144, PAUTASSO 1997, PISANI 2008 con considerazioni generali alle pp. 151-158; ALBERTOCCHI 2012, pp. 145, 147, 159.

reinterpretazione secondo un gusto locale di un modello riconducibile a centri della Sicilia centro-meridionale<sup>10</sup>.

Rientra nella medesima tradizione dell'Athena Lindia, da cui si distingue per la mancanza di collane, la statuetta seduta su *diphros* molto sottile e con sporgenze laterali (Fig. 5) che trova buoni confronti nella coroplastica gelea; le fattezze allungate del viso con il mento affilato, occhi piccoli e ravvicinati e grande naso prominente indirizzano verso una datazione prossima alla metà del V secolo a.C.<sup>11</sup>

La *kourotrophos* dal capo velato (Fig. 6) si caratterizza per il trono, con dorsale bassa e priva di sporgenze<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Statua fittile di figura femminile seduta del tipo Athena Lindia. RG, museo, inv. 2311. Foro sfiatatoio nella parte posteriore del diametro di circa 9 cm. Alt. 27 cm, largh max 16,4 cm. Rotta in più frammenti e ricomposta, con una parte reintegrata in corrispondenza del ginocchio destro e di parte del ventre. Argilla arancio con ingubbiatura beige. Dietro liscia. Matrice fresca e vivi i dettagli del volto e della veste. La figura è assisa su un grande trono con gambe modanate e braccioli decorati, indossa una veste liscia sulla parte anteriore delle gambe e con la collana a tre fili di grosse perle (6 nella fila superiore e 7 nelle altre) e un *himation* che sulle spalle e sulle gambe è decorato da pieghe fitte. Le braccia sono distese lungo i fianchi e le mani (di cui resta in ottimo stato di conservazione quella destra) sono appoggiate ai lati delle ginocchia. I piedi sono poggiati su una basetta rettangolare anch'essa modanata. La figura indossa un alto *kalathos* riccamente decorato alla base con 7 grandi fiori a 5 petali. Il volto è fresco. I capelli sono disposti in bande sulla fronte, naso prominente bulbo oculare ben definito e ampio arco sopraccigliare, strette labbra in sorriso di tipo arcaico. Bibliografia: PELAGATTI 1970, p. 16, fig. 15; PELAGATTI 1973, p. 150, cat. 444; ALBERTOCCHI 2004, p. 45, n. 647; PISANI 2008, p. 88. Il frammento inferiore della matrice di una statuetta dello stesso tipo è stato rinvenuto nel deposito della fornace in proprietà Provide, contesto integralmente edito da Marcella Pisani che ha restituito prodotti coroplastici (con matrici) e vasellame locale databile tra il V e la prima metà del IV secolo a.C. Per la statuetta del 1966 inv. 2311, PISANI 2008, p. 88, con bibliografia precedente e chiara discussione sulle peculiarità camarinensi del tipo, con inquadramento cronologico alla fine del V secolo a.C. In considerazione del contesto di rinvenimento, la datazione dell'esemplare camarinense, vicino all'archetipo, può forse essere anticipata agli anni immediatamente successivi alla metà del V secolo a.C.

<sup>11</sup> Statuetta fittile di figura femminile seduta. RG, museo, inv. 2310. Alt. 14,5; largh. max. del trono 8 cm. Intgra. Argilla giallina con ingubbiatura beige. La figura è assisa su un ampio *diphros* sporgente ai lati. Indossa una lunga veste di cui non è più possibile distinguere gli elementi decorativi a causa dell'uso di una matrice molto stanca; poggia i piedi su un suppedaneo di forma rettangolare. Le braccia aderiscono al corpo e le mani sono poggiate sulle ginocchia. Indossa un *polos* alto e cilindrico, da cui fuoriescono i capelli in una massa compatta sulla fronte e lunghi in treccine ai lati del collo. Il volto è allungato con il mento affilato, occhi piccoli e ravvicinati e grande naso prominente. Cava; posteriormente piatta. Il tipo rientra nella tradizione dell'Athena Lindia, cfr. in particolare ALBERTOCCHI 2004, pp. 40-41, tipo A XXVI, cui è assimilabile anche per le mezze maniche del chitone a pieghe scanalate. Un buon confronto si ritrova nella coroplastica gelea, SPAGNOLO 2000, p. 186, tav. LV, 3, inv. 36761, che l'autrice considera una variante scadente dell'iconografia principale (dell'Athena Lindia) e data all'inizio del V secolo. L'orizzonte della prima metà del V si confà anche al nostro esemplare sia per il contesto di rinvenimento sia per le fattezze allungate del viso. Si confronta con altri esemplari di figure sedute su trono, sempre da Camarina come gli esemplari portati a confronto da GIUDICE 1979, tav. XXIII, b e XXIII, h, quest'ultima con *diphros* con sporgenze laterali e sottile come il nostro. Cfr. anche l'esemplare in ORSI (LANZA) 1990, p. 141, t. 1426, inv. 26595, tav. XCVIII, datato 461-450 a.C.

<sup>12</sup> Statuetta fittile di *kourotrophos*. RG, museo, inv. 2309. Alt. 10,7 cm. Misure base 4,1 x 5 cm. Argilla gessosa di colore arancio con ingubbiatura beige-rosa. Intera con lievi scheggiature al lato sinistro. Superficie incrostata. Matrice stanca. La figura femminile è assisa su un trono con fiancate indicate lateralmente, poggia i piedi su un basso suppedaneo di forma rettangolare con gli angoli arrotondati. Ha la parte superiore del corpo protesa in avanti e stringe a sé un bambino disposto di tre quarti, con la testa sulla spalla sinistra della madre, seduto sulle sue ginocchia e trattenuto con il braccio sinistro sul corpo e con la mano destra sui piedi. La figura femminile ha il capo velato, il viso piccolo di forma triangolare è rivolto verso il basso. Il mento è allungato e i caratteri fisiognomici non ben distinguibili tranne il naso pronunciato. Quasi cilindrica nella parte inferiore, cava all'interno e piatta posteriormente. Si riconduce al tipo della *kourotrophos*, per il quale si veda HADZISTELIOU PRICE 1978, in particolare alle pp. 181-186 per le attestazioni in Sicilia. Per la seriazione del tipo, il nostro esemplare si riconduce al tipo

Ai tipi muliebri si aggiunge una testina riconducibile al tipo del bambino accoccolato con testa calva, cd. *temple boys*<sup>13</sup> (Fig. 7). Il tipo, derivato da prototipi rodii prodotti fin dalla fine del VI secolo a.C., è largamente diffuso nel corso del V secolo in tutto l'ambito mediterraneo, sia in contesti funerari che votivi<sup>14</sup>.

Oltre a caratterizzare gli strati superficiali della cd. tomba 10 del 1966, i reperti coroplastici figurano numerosi tra i materiali detti erratici dell'intera necropoli di Passo Marinaro nell'arco del V sec. a.C.: era prassi frequente dunque deporre le terrecotte figurate come offerte all'esterno delle tombe<sup>15</sup>, in cerimonie successive al momento della sepoltura, secondo un uso ricorrente in altre necropoli coeve come Locri e Taranto<sup>16</sup>, dove si è ipotizzata una pratica devozionale di ambito privato/famigliare.

### *Frammentazione e forme vascolari*

Si è più volte sottolineato come il soprassuolo della necropoli abbondi di materiale ceramico in frammenti databile nell'arco del V sec. a.C. e come il caso della t. 10 del 1966 sia solo un esempio di un uso cerimoniale attestato in ampie parti della necropoli in questo arco di tempo. Considerando le differenti forme vascolari attestate è possibile risalire a quali sostanze venissero offerte ai defunti durante le cerimonie. I poemi omerici e soprattutto le tragedie testimoniano l'offerta di sostanze liquide ai defunti attraverso lo spargimento di *choai* praticate sulla tomba o intorno ad essa<sup>17</sup>. Gli ingredienti fondamentali sono l'olio, il latte e il miele (miscelati per le libagioni con *melikraton*), l'acqua e naturalmente il vino.

Tra le forme più utilizzate nei rituali funerari giocano com'è noto un ruolo importante le *lekythoi* – in assoluto la forma vascolare che ricorre con maggiore frequenza nella necropoli sia tra i rinvenimenti di superficie sia deposta tra gli oggetti di corredo all'interno della tomba. Sugli strati superficiali della t. 10 è la *lekythos* con figura

B.II.1 in PAUTASSO 1996, pp. 38-40 (distinto per la dorsale del trono bassa e priva di sporgenze), cfr. in particolare l'esemplare n. 40, tav. IV.

<sup>13</sup> HIGGINS 1954, p. 93, tav. 45 (nn. 258-259, esemplari da Rodi); HADZISTELIOU PRICE 1969, p. 100, tav. 22, fig. 20.

<sup>14</sup> Statuetta fittile di figura maschile. RG, deposito, inv. 2311bis. Alt. 5 cm. Rimane solo la metà superiore fino al torso, lievi scheggiature al petto, all'avambraccio e alla bocca. Argilla rosa. Superficie corrosa matrice stanca. Poco visibili i dettagli del volto. Si confronti con un esemplare molto simile in ORSI (LANZA) 1990, p. 146, tav. CII, sporadico 1906, n. 10, RG, inv. 26622. Per le attestazioni camarinesi si veda da ultimo PISANI 2008, p. 91.

<sup>15</sup> ORSI 1904, coll. 918-921 per le terrecotte figurate dal soprassuolo; ORSI (LANZA) 1990, sporadico 1904, pp. 82-83, tav. XLVII, sporadico 1906, p. 146, tav. CII.

<sup>16</sup> Il caso di Locri è ben esemplificato in ELIA 2010, pp. 364-367, dove per la necropoli in contrada Lucifero l'autore suppone "che le terrecotte deposte all'esterno delle tombe possano essere ricondotte a manifestazioni rituali di carattere individuale e familiare" che si svolgevano "forse in momenti successivi alla cerimonia funebre", p. 367. Per Taranto si veda LIPPOLIS 1995, p. 46, in cui la presenza di piccoli depositi votivi nelle necropoli tarantine viene considerata traccia di manifestazioni rituali di carattere privato e espressione di forme cultuali legate a riti di passaggio e all'acquisizione del nuovo *status* del defunto. Ritornando sul medesimo argomento, l'autore ribadisce che si tratta di pratiche rituali, forse con cadenza periodica legate al culto dei defunti e praticate in ambito familiare, "il sistema dei soggetti attestati in questi casi rappresenta quindi una specie di «strumentazione» sacra di una specifica attività rituale, probabilmente periodica, che pare connettersi alle tradizioni locali per il culto dei defunti", LIPPOLIS 2001, p. 234.

<sup>17</sup> Per le libagioni praticate sulla tomba si vedano KURTZ, BOARDMAN 1971, pp. 200-217; GRAF 1981; GARLAND 1985, pp. 113-115 e 168-170; ELIA 2003, pp. 145-146.



femminile che stringe un ramo fiorito e biforcuto, stilisticamente vicina ai prodotti del pittore di Shuvalov (*Fig. 8*)<sup>18</sup>.

I frammenti di cratere a calice inv. 2329a<sup>19</sup> (*Fig. 9*) in cui sono visibili diversi personaggi forse in una scena di conversazione<sup>20</sup>, consentono di riflettere sull'utilizzo di questa forma come contenitore rituale. Nella necropoli il cratere figurato è il contenitore che nella maggior parte dei casi viene scelto per la deposizione delle ceneri del defunto<sup>21</sup>. Sono del tutto assenti crateri deposti come corredo all'interno di sepolture in cui è praticato il rito dell'inumazione, sia interi sia frammentari. Orsi osserva che "i frammenti del ventre di crateri e di vasi a colonnette si contavano a centinaia", mentre si raccolsero solo una decina di fondi<sup>22</sup>. I dati in nostro possesso, avvalorati dalle analisi stilistiche e attribuzionistiche, portano a escludere l'utilizzo di crateri come segnacoli della sepoltura, perché non si sono mai verificati raggruppamenti di frammenti pertinenti allo stesso vaso e appare invece più plausibile la dispersione dei frammenti in un'unica azione rituale. In questo caso dunque il vino, con il suo contenitore, doveva svolgere un ruolo centrale nella pratica rituale.

Sugli strati superficiali della t. 10 è degna di nota la presenza di due *hydriai*, contenitori che ricorrono con scarsa frequenza tra gli oggetti di corredo nella necropoli e legati all'offerta di acqua attestata raramente sia tra le fonti scritte sia tra quelle iconografiche<sup>23</sup>. Il passo dei Persiani di Eschilo in cui Atossa compie le libagioni sulla tomba di Dario è il più interessante per l'occorrenza di varie offerte tra cui anche l'acqua:

... per offrire al padre di mio figlio libagioni propizie, di quelle che placano i morti: dolce candido latte di sacra giovenca, e la stilla dell'operaia dei

<sup>18</sup> *Lekythos* a figure rosse. Camarina, deposito, inv. 2323. Alt. restante 12,5; diam. 4,8 cm. Priva del piede, dell'ansa e del bocchello, collo ricongiunto. Vernice a tratti arrossata. Argilla di colore beige rosa. Corpo cilindrico leggermente rastremato verso il basso, spalla piatta e ribassata. Sul ventre è una figura femminile stante di profilo verso sinistra che insiste su una linea a risparmio. Indossa il chitone che fuoriesce a fitte pieghe dall'*himation* in cui la donna è completamente avvolta. Stringe nella mano destra un alto ramo fiorito e biforcuto. La spalla è decorata da doppia raggiera a vernice nera su fondo risparmio; collo risparmio. Seppure di minore livello qualitativo, può essere accostata ad alcuni prodotti del pittore di Shuvalov e datata nel decennio 450-440 a.C., cfr. *Veder greco a Gela*, pp. 487-488, cat. pL 11 per l'abbigliamento dell'efebò ammantato su lato B. Per la resa del ramo la *lekythos* di Mosca in *CVA*, Moscow, Pushkin State Museum of fine Arts 4, p. 37, tav. 33, 1-4.

<sup>19</sup> Con il numero di inv. 2329 sono contrassegnati numerosi frammenti di fabbrica attica decorati a figure rosse, tutti custoditi nei depositi del Museo di Camarina. In sede di studio ho aggiunto delle lettere (non presenti sui pezzi) per distinguere i diversi vasi identificati.

<sup>20</sup> Inv. 2329a. Frammenti pertinenti a un cratere a calice di cui resta la parte rigonfia decorata a meandro su cui insistono le figure. Almeno 8 frammenti appartengono allo stesso vaso (alcuni ricongiungibili). Si vedono porzioni di figure panneggiate, alcune delle quali si appoggiano a un bastone. Misure dei due frammenti ricongiunti 9,3 x 7,5 cm. Frammento con pannello più fine e bastone a righe 7,7 x 3,5 cm.

<sup>21</sup> SALIBRA 2014, pp. 169-171.

<sup>22</sup> ORSI 1904, col. 898.

<sup>23</sup> Per il rituale funerario con uso dell'acqua KURTZ, BOARDMAN 1971, pp. 149-161. Sulle fonti letterarie in cui è citato l'uso dell'acqua cfr. ELIA 2003, p. 145, nota 13. L'*hydria* viene raffigurata raramente sulle *lekythoi* a fondo bianco OAKLEY 2004, p. 206, figg. 160, 169-170. Nel secondo caso, la *lekythos* di Karlsruhe B1528 attribuita al Woman Painter mostra due donne dinanzi a una stele mentre compiono una libagione: una ha in mano una *hydria*, l'altra una *phiale*. Per le altre occorrenze cfr. OAKLEY 2004, nota 140, ELIA 2003, p. 145, nota 12. Sull'uso dell'*hydria* nei rituali funerari DIEHL 1964, pp. 128-168.

fiori, il miele scintillante, unitamente alle gocce di verginale sorgente, e poi la preta bevanda che è figlia di madre selvaggia, questo liquore di antica vite, e ancora il frutto odoroso del biondo olivo, che nelle sue foglie rigermina vita perenne, e ghirlande di fiori, figli della terra feconda. (AESCH., *Pers.* 609-618<sup>24</sup>)

Alla mano del pittore di Polignoto si propone di attribuire i frammenti di *hydria* (*kalpis*) inv. 2329c<sup>25</sup> (Fig. 10) con la raffigurazione di un giovane armato di doppia lancia che insegue una figura femminile: le ridotte dimensioni delle figure (che appartenevano al registro figurato sulla spalla del vaso) e soprattutto la resa dell'abbigliamento della figura femminile sul primo frammento trovano buoni confronti nella produzione del pittore e i confronti proposti suggeriscono un inquadramento cronologico nella fase iniziale della sua carriera. Sui frammenti di una seconda *hydria* inv. 2329b dipinti da una mano vicina a quella del pittore del Duomo<sup>26</sup> (Fig. 11) è possibile riconoscere la raffigurazione di Trittolemo sul carro alato (di cui resta parte delle ali) nell'atto di intraprendere la sua missione di diffondere le conoscenze impartitegli da Demetra e insegnare a piantare e mietere i raccolti. La figura di sinistra è forse Demetra, come abitualmente

<sup>24</sup> Trad. Franco Ferrari, *I grandi classici greci e latini*, 13.

<sup>25</sup> Inv. 2329c. Due frammenti pertinenti al registro tra anse e collo di una *hydria* (*kalpis*). Argilla di colore arancio. Interno verniciato. Disegno curato e buona conservazione della vernice. Sul primo frammento resta parte di una figura femminile nell'atto di fuggire verso destra: ha il torso reso frontalmente e volge la testa indietro sollevando verso il suo inseguitore il braccio destro con il palmo della mano volto verso l'alto. Indossa un lungo peplo appuntato sulle spalle e *kolpos* che ricade con ampie pieghe seguendo il movimento della figura. La insegue una figura maschile armata di doppia lancia che impugna con la mano destra (non conservata) mentre protende il braccio sinistro verso la donna. Ha il capo coronato di foglie e i capelli riccioluti resi a vernice diluita. Il frammento misura 8,5 x 7 cm. Un secondo frammento pertinente allo stesso vaso misura 7,3 x 5 cm e mostra parte di una figura femminile in corsa verso destra con orlo della manica realizzato con puntini a vernice nera. All'estremità sinistra del frammento solo un lembo di *himation* (?) di un'altra figura. Per la resa della figura femminile sul primo frammento cfr. il frammento di *hydria* P213 in *CVA*, BrynMawr College, 52, PL.(616) 36.3-4. I nostri frammenti trovano analogie con alcuni prodotti del pittore di Polignoto, caratterizzati dalla presenza di un registro con figure di ridotte dimensioni, MATHESON 1995, pp. 74-80. In particolare la figura femminile del primo frammento si confronta con l'*hydria* di Ferrara, inv. 3058, con Peleo e Teti, *ibid.*, p. 359, P 63, tav. 28.B e ancora con la Nike sull'*hydria* di Edimburgo con Eos e Tithonos, *ibid.*, p. 360, P 64, tav. 60.B; per la figura femminile del secondo frammento cfr. l'*hydria* di Atene con Menelao che insegue Elena, *ibid.*, p. 360, P 65, tav. 58.A.

<sup>26</sup> Inv. 2329b. Appartengono a una *hydria* e sono parzialmente ricongiungibili almeno 11 frammenti. Argilla di colore arancio. Resta parte del fusto di una colonna che poggia su una base quadrangolare e termina con un capitello in stile dorico. A destra è una figura femminile stante, di profilo verso destra: indossa *himation* e chitone a fitte pieghe e porta i capelli raccolti in un *toupet* e trattenuti in fronte da una fascia con foglie lanceolate. Tiene stretto e inclinato innanzi a lei un bastone. Procedendo verso destra sono delle linee parallele che appartengono alle ali del carro di Trittolemo, di cui restano solo i riccioli dei capelli che ricadono più lunghi sul collo. La scena figurata è delimitata inferiormente da una fascia a meandri verso destra e crocetta su campo nero. In alto catena di palmette sorgenti da girali alternate a boccioli di loto. Misure: framm. con capitello 8,4 x 5,5 cm. Framm. con ali 5,5 x 4 cm. Framm. viso figura femminile 2,8 x 4,4 cm. Mi sembra di ravvisare una certa somiglianza stilistica con i prodotti del pittore del Duomo, aduso alla raffigurazione del medesimo soggetto che ricorre in tre vasi a lui attribuiti, il cratere a colonnette di Würzburg L529, BEAZLEY, *ARV*<sup>2</sup>, p. 1117, n. 5, MANNACK 2001, p. 126, D5; il cratere a colonnette già a St. Louis, BEAZLEY, *ARV*<sup>2</sup>, p. 1117, n. 6, MANNACK 2001, pp. 126-127, D6, tav. 37; e il cratere a colonnette di Brindisi, MANNACK 2001, p. 129, D31. Per la decorazione accessoria e il capitello, cfr. il frammento P19692 in *Athenian Agora* XXX, pp. 228-229, n. 600, tav. 64.

ricorre nelle raffigurazioni databili come questo vaso intorno alla metà del V secolo a.C.<sup>27</sup> Per tutti i vasi sopra elencati vale l'inquadramento cronologico nel decennio 450-440 a.C.

Se il caso della t. 10 del 1966 e altri esempi ad esso assimilabili<sup>28</sup> sembrano riferire a una ritualità al momento non ricollegabile a una singola sepoltura, ma più probabilmente riferibile a una zona più ampia forse legata a gruppi famigliari, il collegamento tra i vivi e il singolo defunto diventa esclusivo nei casi della t. 47 del 1966 (*Fig. 12*) e della t. 152 del 1972-1973. Si tratta di due sepolture a cappuccina accomunate da una particolarità: sulle giunture dello spiovente di copertura sono due colmi, posti verticalmente a tubo. L'uso dei due colmi è ancora una volta strettamente connesso a forme rituali e libagioni da praticare in superficie e il tubo è inteso come tramite tra il mondo dei vivi e il mondo del defunto<sup>29</sup>.

ROBERTA SALIBRA

Università degli Studi di Tor Vergata  
robertasalibra@libero.it

#### BIBLIOGRAFIA

- ALBERTOCCHI 2004: M. ALBERTOCCHI, *Athena Lindia. Le statuette siceliote con pettorali di età arcaica e classica*, *RdA Suppl.* 28, Roma 2004.
- ALBERTOCCHI 2012: M. ALBERTOCCHI, "La coroplastica siceliota nella prima metà del V sec. a.C.", in M. ALBERTOCCHI, A. PAUTASSO (a cura di), *Studi sulla coroplastica della Sicilia greca*, Catania 2012, pp. 141-161.
- Athenian Agora XXX*: M. B. MOORE, *Attic Red-figured and White-ground Pottery*, The Athenian Agora, vol. XXX, Princeton 1997.
- BEAZLEY *ARV*<sup>2</sup>: J. D. BEAZLEY, *Attic Red-figure Vase-painters*, 2<sup>nd</sup> ed., Oxford 1963.
- BESCHI 2005: L. BESCHI, "Libagioni funerarie e ctonie", in M. SAPELLI RAGNI (a cura di), *Studi di archeologia in memoria di Liliana Mercado*, Torino 2005, pp. 33-41.
- DIEHL 1964: E. DIEHL, *Die Hydria. Formgeschichte und Verwendung im Kult des Altertums*, Mainz am Rhein 1964.
- DI STEFANO 1984-1985: G. DI STEFANO, "Ricerche a Camarina e nel territorio della provincia di Ragusa (1980-1984)", in *Kokalos XXX-XXXI II*, 2, 1984-1985, pp. 727-799.
- ELIA 2003: D. ELIA, "L'offerta di sostanze alimentari liquide presso la tomba e l'uso rituale del cratere nelle necropoli greche d'Occidente", in *Orizzonti. Rassegna di archeologia* 4, 2003, pp. 145-154.
- ELIA 2010: D. ELIA, *Locri Epizefiri VI. Nelle case di Ade. La necropoli in contrada Lucifero. Nuovi documenti*, Alessandria 2010.
- GARLAND 1985: R. GARLAND, *The Greek Way of Death*, New York 1985.
- GIUDICE 1977: F. GIUDICE, "Stipi votive di Camarina", in *CronA XVI*, 1977, pp. 82-86.

<sup>27</sup> Sulla raffigurazione di Trittolemo vd. *LIMC VIII*, 1, pp. 56-68 e il breve commento in *Athenian Agora XXX*, p. 168 n. 229, tav. 31. La raffigurazione di Trittolemo su carro alato si trova anche su un frammento di cratere a calice, inv. 24114, da Passo Marinaro, Orsi (LANZA) 1990, p. 89, n. 49, tav. LI, sporadico dalla campagna di scavi del 1904, attribuito alla maniera del pittore di Peleo, BEAZLEY *ARV*<sup>2</sup>, p. 1041, 1; *Veder greco a Camarina I*, pp. 131-132, cat. L18.

<sup>28</sup> Come la t. 88 indagata nel 1972-1973, SALIBRA 2014, pp. 165-166, figg. 62, 65-66.

<sup>29</sup> Sul tema, anche se con orizzonti cronologici differenti, BESCHI 2005, pp. 33-41. Sul tema del "dialogo" tra vivi e morti grazie alla presenza di dispositivi libatori si veda ORTALLI 2008, pp. 140-141.

- GIUDICE 1979: F. GIUDICE, "La stipe di Persefone a Camarina", in *MonAnt*, S. Misc., II, 1979, pp. 277-356 e tavv. I-XXVI.
- GRAF 1981: F. GRAF, "Milch, Honig und Wein. Zum Verständnis der LibationimgriechischenRitual", in *Perennitas. Studi in onore di Angelo Brelich*, Roma 1980, pp. 209-221.
- HADZISTELIOU PRICE 1969: T. HADZISTELIOU PRICE, "The crouching child and 'temple boys'", in *BSA* 64, 1969, pp. 95-111.
- HADZISTELIOU PRICE 1978: T. HADZISTELIOU PRICE, *Kourotrophos. Cults and representations of the greek nursing deities*, Leiden 1978.
- HIGGINS 1954: R. A. HIGGINS, *Catalogue of the terracottas in the Department of Greek and Roman Antiquities - British Museum*, vol. I, London 1954.
- KURTZ, BOARDMAN 1971: D. C. KURTZ, J. BOARDMAN, *Greek Burial Customs*, London 1971.
- LIMC: J. BOARDMAN ET AL. (a cura di), *Lexicon iconographicum Mythologiae classicae*, Zürich - München 1981-2009.
- LIPPOLIS 1995: E. LIPPOLIS, "La documentazione archeologica", in E. LIPPOLIS, S. GARRAFFO, M. NAFISSI, *Culti greci in Occidente. Fonti scritte e documentazione archeologica, I. Taranto*, Taranto 1995, pp. 29-129.
- LIPPOLIS 2001: E. LIPPOLIS, "Culto e iconografie della coroplastica votiva. Problemi interpretativi a Taranto e nel mondo greco", in *MEFRA* 113, 1, 2001, pp. 225-255.
- MANNACK 2001: T. MANNACK, *The late Mannerists in Athenian vase-painting*, Oxford 2001.
- MATHESON 1995: S. B. MATHESON, *Polygnotos and Vase Painting in Classical Athens*, Wisconsin studies in classics, Madison 1995.
- OAKLEY 2004: J. H. OAKLEY, *Picturing death in classical Athens. The evidence of the white lekythoi*, Cambridge 2004.
- ORSI 1899: P. ORSI, "Camarina. Campagna archeologica del 1896", in *MonAnt* IX, 1899, coll. 201-278.
- ORSI 1904: P. ORSI, "Camarina. Campagne archeologiche del 1899 e 1903", in *MonAnt* XIV, 1904-1905, coll. 757-956.
- ORSI (LANZA) 1990: P. ORSI (a cura di M. T. LANZA), "La necropoli di Passo Marinaro. Campagne di scavo 1904-1909", in *MonAnt*, S. Misc., IV, Roma 1990.
- ORTALLI 2008: J. ORTALLI, "Scavo stratigrafico e contesti sepolcrali", in J. SCHEID (a cura di), *Pour une archéologie durite. Nouvelles perspectives de l'archéologie funéraire*, Roma 2008, pp. 137-159.
- PAUTASSO 1996: A. PAUTASSO, "Terrecotte arcaiche e classiche del Museo Civico di Castello Ursino a Catania", in *Studi e materiali di archeologia greca* 6, Catania 1996.
- PAUTASSO 1997: A. PAUTASSO, "La kore 'Biscari' del Museo Civico di Catania e la coroplastica tardo-arcaica a Camarina", in *CronA* 36, 1997, pp. 47-59.
- PELAGATTI 1966: P. PELAGATTI, "Scavi e ricerche archeologiche nella provincia di Ragusa 1961-1966", in *ArchStorSir* XII, 1966, pp. 5-29.
- PELAGATTI 1970: P. PELAGATTI, "Un decennio di ricerche archeologiche in provincia di Ragusa 1960-1970, I - Camarina. Scavi recenti e prospettive future", in *SicA* III, 10, 1970, pp. 5-16.
- PELAGATTI 1973: P. PELAGATTI, "Camarina", in P. PELAGATTI, G. VOZA (a cura di, con la collaborazione di F. FOUILLAND, P. NOBILE), *Archeologia nella Sicilia sud-orientale*, Catalogo della mostra, Napoli 1973, pp. 133-158.
- PISANI 2008: M. PISANI, "Camarina. Le terrecotte figurate e la ceramica da una fornace di V e IV secolo a.C.", in *Studia Archeologica* 164, Roma 2008.
- PIZZO 1998-1999: M. PIZZO, "Vassallaggi (S. Cataldo, Caltanissetta) – La necropoli meridionale, scavi 1956", in *NSc*, 1998-1999, pp. 207-395.
- SALIBRA 1999: R. SALIBRA, "La necropoli di Passo Marinaro a Camarina. Nuove acquisizioni dalla campagna di scavo 1972-1973", in *Kokalos* XLV, 1999 (ed. 2003), pp. 41-110.
- SALIBRA 2014: R. SALIBRA, "L'incinerazione nella necropoli classica di Passo Marinaro a Camarina. Dagli scavi Orsi alle indagini di Paola Pelagatti negli anni '70 del '900", in M. BONANNO

- ARAVANTINOS, M. PISANI (a cura di), *Camarina. Ricerche in corso*. Atti della giornata di studio, Roma 12 marzo 2013, Roma 2014, pp. 151-184.
- SALIBRA 2016: R. SALIBRA, *La necropoli di Passo Marinaro a Camarina. Campagna di scavo 1972-1973*, in *MonAnt*, S. Misc. XIX, Roma 2016.
- SPAGNOLO 2000: G. SPAGNOLO, "Le terrecotte figurate dell'area della stazione vecchia di Gela e i problemi della coroplastica geloa nel V secolo a.C.", in *QuadMessina*, 2000, 1,1, pp. 179-201.
- Veder greco a Camarina I*: G. GIUDICE (a cura di, con la collaborazione di G. SANFILIPPO CHIARELLO), "Ἀττικὸν κέραμον", in *Veder greco a Camarina, dal principe di Biscari ai nostri giorni*, vol. I, Catania 2010.
- Veder greco a Gela*: R. PANVINI, F. GIUDICE (a cura di), *Ta Attika. Veder greco a Gela. Ceramiche attiche figurate dall'antica colonia*, Catalogo Mostra Gela – Siracusa – Rodi, Roma 2003.



Fig. 1. Camarina, necropoli di Passo Marinaro. Cd. tomba 10, campagna di scavo 1966 (Archivio fotografico Soprintendenza BB.CC.AA. di Siracusa)



Fig. 2. Museo di Camarina, coppette biansate acrome di fabbrica locale dalla t. 10 del 1966, inv. 2316a, inv. 2316b, inv. 2316c (foto Autore)



Fig. 3. Camarina, necropoli di Passo Marinaro cd. tomba 10, campagna di scavo 1966, strato di bruciato in cui è deposta una scodella capovolta (Archivio fotografico Soprintendenza BB.CC.AA. di Siracusa)



Fig. 4. Museo di Ragusa, statua fittile di figura femminile seduta del tipo Athena Lindia, dalla t. 10 del 1966, inv. 2311 (foto Autore)



Fig. 5. Museo di Ragusa, statuetta fittile di figura femminile seduta, dalla t. 10 del 1966, inv. 2310 (foto Autore)





Fig. 6. Museo di Ragusa, statuette fittile di *kourotrophos*, dalla t. 10 del 1966, inv. 2309 (foto Autore)



Fig. 7. Museo di Ragusa, statuette fittile di figura maschile, dalla t. 10 del 1966, inv. 2311bis (foto Autore)



Fig. 8. Museo di Camarina, *lekythos* attica a figure rosse con figura femminile e ramo biforcuto, dalla t. 10 del 1966, inv. 2323 (foto Autore)



Fig. 9. Museo di Camarina, frammenti pertinenti ad un cratere a calice attico a figure rosse con scena di conversazione, dalla t. 10 del 1966, inv. 2329a (foto Autore)



Fig. 10. Museo di Camarina, due frammenti pertinenti al registro tra anse e collo di una *hydria* (*kalpis*) attica a figure rosse con scena di inseguimento, dalla t. 10 del 1966, inv. 2329c (foto Autore)



Fig. 11. Museo di Camarina, frammenti di *hydria* attica a figure rosse con Trittolemo su carro alato, dalla t. 10 del 1966, inv. 2329b (foto Autore)



Fig. 12. Camarina, necropoli di Passo Marinaro. Tomba 47, campagna di scavo 1966 (Archivio fotografico Soprintendenza BB.CC.AA. di Siracusa)



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

**SILICERNIUM E PARENTALIA. NUOVI DATI SUL BANCHETTO NELLE FESTE IN ONORE DEI MORTI: STRUTTURE, VASELLAME E RESTI ALIMENTARI DALLE NECROPOLI DEL SUBURBIO ROMANO**

*Premessa e quadro storico-topografico*

Le indagini archeologiche effettuate dalla Soprintendenza Speciale per il Colosseo, il Museo Nazionale Romano e l'Area Archeologica di Roma nel comparto suburbano meridionale compreso tra le vie Laurentina-Ostiense e Collatina-Labicana (Figg. 1-2), hanno evidenziato vasti e articolati organismi sepolcrali, per lo più a carattere urbano, nei quali è stato possibile documentare importanti testimonianze inerenti alle pratiche legate alle cerimonie del culto dei morti. Ricadenti in un territorio ad alta vocazione produttiva fin dall'epoca medio repubblicana con concentrazione di ville e fattorie, nei *praedia* delle quali spesso hanno trovato luogo isolate sepolture a camera, gruppi di tombe o articolati complessi sepolcrali nel primo caso connessi a *fundi* dediti ad attività agricolo – pastorali nel secondo nell'estrazione e lavorazione del tufo e pozzolana ad uso delle opere edili dell'urbe, tali sepolcreti rappresentano quel *trait d'union* topografico che collega le varie realtà insediative nel territorio, in qualche modo connotandone la compagine sociale dei gruppi umani che in esso trovarono asilo. Gli ambiti funerari individuati, che in questa sede si è scelto di presentare, coprono un arco cronologico piuttosto esteso, dal periodo medio-repubblicano alla tardoantichità<sup>1</sup>; tipologicamente sono rappresentati sia da strutture di un certo impegno economico e costruttivo, come le isolate tombe a camera che punteggiano il territorio a segnacolo delle proprietà delle antiche classi dominanti<sup>2</sup>, sia dagli organismi più strutturati e complessi costituiti da gruppi a volte molto numerosi di tombe terragne o mausolei collettivi che, invece, riferiscono il fenomeno del mutamento dei regimi di proprietà e/o attengono alla fruizione funeraria delle vie consolari<sup>3</sup>. È il caso dei numerosi rinvenimenti risalenti prevalentemente all'epoca

<sup>1</sup> Sebbene numerosissime siano le attestazioni risalenti al periodo considerato che nel corso degli anni sono venute in luce, è stato necessario operare una scelta degli organismi funerari di seguito trattati, isolando dalla grande messe di documentazione quelli che da un lato offrirono una maggiore ricchezza di dati che permettessero sintesi di ordine storico-topografico, di ordine antropologico o dove le attestazioni materiali consentissero di definire generali linee di tendenza tipologico-funzionali. Inoltre, relativamente ai periodi storici precedenti a quelli presi in esame, com'è noto, il territorio solcato dall'antica via Laurentina è interessato dalle numerose attestazioni funerarie di epoca protostorica e arcaica (solo a titolo di esempio si cita la ricchissima necropoli dell'abitato della Laurentina Acqua Acetosa, le cui prime attestazioni risalgono alla fine del IX secolo a.C.) che in questa sede non verranno prese in considerazione e per le quali si rimanda alla sintesi pubblicata da ultimo in BEDINI 2012 con ampia bibliografia precedente.

<sup>2</sup> Tipico dell'epoca medio o tardo repubblicana è il fenomeno tutt'altro che isolato nel suburbio romano dell'associazione tra tomba a camera o mausolei e attività produttiva. In alcuni casi si è osservata la prossimità delle cave di tufo o pozzolana, da considerarsi autentiche attività "imprenditoriali", a questi monumenti funerari di grande impegno, supposti sepolcri delle famiglie abbienti coinvolte nella gestione di tali attività, in genere collocati presso le vie ad alta percorrenza o lungo le strade che conducono ai suddetti impianti produttivi. Questo fenomeno può essere interpretato sia come modello di divisione del territorio secondo precise sfere di influenza (i sepolcri lungo i percorsi, infatti, stigmatizzano la parcellizzazione del territorio su criteri che oggi diremmo di tipo "catastale"), sia come continua e imperitura manifestazione o dichiarazione del proprio potere sulla terra e sulle attività economiche in cui il defunto titolare del sepolcro era coinvolto, BUCCELLATO-COLETTI 2014, p. 113; BUCCELLATO-COLETTI 2015.

<sup>3</sup> Agli antichi ed estesi *fundi*, ormai parcellizzati dall'epoca tardo repubblicana, si sostituiscono piccoli appezzamenti di terra di sovente gestiti dai *corpora* funerari urbani secondo un parametro di sviluppo tracciato in studi recenti,

medio tardo repubblicana intercettati negli scavi presso l'antica via Laurentina tra il V e VI miglio, rispettivamente nei moderni comprensori di Mostacciano e del Castellaccio<sup>4</sup> (Fig. 3), oppure di quelli in località Spinaceto-Valleranello (al VII miglio della via Laurentina) in cui, nell'ambito delle indagini propedeutiche alla lottizzazione dell'area, è stato esposto un piccolo cimitero di epoca primo e medio imperiale (ancora inedito) a latere di un complesso abitativo correlato a una piccola cava per l'estrazione del tufo e una calcara (Fig. 4). Con diversa logica insediativa correlata agli aspetti topografici il comparto interessato tra le vie Collatina e Labicana è costituito da organismi sepolcrali di grande impatto come l'esteso cimitero di epoca primo e medio imperiale afferente alla via Collatina<sup>5</sup>, ai margini nord orientali della villa suburbana dei Gordiani o ancora da quello di più contenute dimensioni ma di medesima epoca, rintracciato tra il II e il III miglio della via Labicana nel moderno quartiere di Torpignattara<sup>6</sup>.

Per definire sinteticamente i contesti topografico-monumentali, va innanzitutto specificato che la peculiarità delle tombe a camera intercettate negli scavi presso il VI e il VII miglio dell'antica Laurentina<sup>7</sup> (Figg. 4, 5), datate per i materiali ceramici tra la seconda metà del IV e il primo quarto del III secolo a.C., collocate direttamente lungo strade ad alta percorrenza o lungo diverticoli delle stesse, si connotano spesso per la correlazione a infrastrutture idriche pubbliche. Una costante topografica, infatti, è la loro prossimità a pozzi scavati nel suolo vergine per la captazione da falde idriche o strutture per la raccolta e la conserva delle acque, funzionali oltreché al ristoro dei viandanti (che all'occorrenza potevano stazionare presso il sepolcro) e all'approvvigionamento idrico delle campagne circostanti, anche alle attività rituali celebrate durante i funerali o le feste in onore dei parenti defunti<sup>8</sup>.

Al medesimo periodo, ma con un grande sviluppo organicamente contenuto nel secolo successivo, va riferito il sepolcreto del Castellaccio (Figg. 3, 6), situato in un settore di grande impatto attrattivo: lungo una via ad alta percorrenza come l'antica Laurentina, prossimo a un corso d'acqua (l'antico corso del fosso dell'Acqua Acetosa

---

HEINZELMANN 2001, pp. 21-28.

<sup>4</sup> BUCCELLATO ET AL. 2011, pp. 43-45; COLETTI 2014, p. 313; BUCCELLATO-COLETTI 2015, pp. 325-326.

<sup>5</sup> Per il comparto sud ovest del suburbio si vedano le numerose edizioni dell'estesa necropoli Collatina in BUCCELLATO ET AL. 2003; 2006a; 2008a; 2008b.

<sup>6</sup> Questo organismo sepolcrale, solo in parte esposto nell'ambito della proprietà della ottocentesca Villa Certosa, era costituito da piccoli recinti e mausolei prospettanti lungo il lato ovest della via Labicana, situati su uno sperone di tufo

<sup>7</sup> Scavate nel banco tufaceo, la prima e più articolata delle due strutture si pone sul lato est della via Laurentina nel punto in cui la viabilità entra in una estesa tagliata naturale regolarizzata, mentre l'altra, più semplice, a poche decine di metri di distanza dall'altra, è situata lungo uno dei diverticoli presso il punto di confluenza tra questo e la consolare. Inoltre, se la seconda struttura è a camera unica come la tomba presso Spinaceto-Valleranello (vedi *infra*), la tomba lungo la via Laurentina è costituita da un *dromos* che mediante una breve gradinata conduce in due ambienti sotterranei, separati da un manufatto murario, che le analisi stratigrafiche hanno rivelato essere stato edificato in una seconda fase di fruizione nel corso del III secolo a.C., dotando in tal modo la struttura di una ulteriore camera sepolcrale a sud. Entrambe le camere, inoltre, sono dotate di banconi per l'alloggiamento dei defunti e nicchie per la sistemazione delle suppellettili ad uso delle cerimonie: COLETTI 2014, p. 313.

<sup>8</sup> Si veda quanto già detto a nota n. 2. Conserve idriche o fonti d'acqua corrente sono una costante presenza negli organismi funerari, in quanto funzionali alle attività liturgiche, e ne possono determinare la fruizione a lungo termine, ORTALLI 2008, pp. 138-139.

in cui è comunemente riconosciuto il confine dell'*Ager antiquus populi romani*), non lontano da una stazione di posta e da un edificio rustico sorto in concomitanza con il primo impianto della necropoli<sup>9</sup>. Costituito interamente da tombe in fossa terragna, contenuto entro un'area di oltre 800 mq, dal II secolo a.C. delimitata da muri di contenimento e sostruzione dell'adiacente via Laurentina, questo sepolcreto ha restituito un complesso di 221 sepolture, in molti casi ravvicinate tra loro o collocate intorno a una tomba centrale, che ha fatto pensare a gruppi riferibili a una medesima famiglia. Tra queste, 97 sepolture sono state attribuite per stratigrafia e materiali al primo periodo di occupazione, ca. il 44% della totalità delle attestazioni<sup>10</sup> (Fig. 7), mentre al secondo periodo, tra la metà del I secolo a.C. e il secondo quarto del I secolo d.C., sono state assegnate altre 43 tombe, poco più del 19%, e infine all'ultimo periodo di fruizione, tra la fine del I secolo e la seconda metà del II secolo d.C., ulteriori 60 sepolture, il 27%.

Sebbene per un più limitato periodo di fruizione e per una ristretta quantità di attestazioni, l'impianto sepolcrale intercettato in località Spinaceto-Valleranello si sviluppa per un'area di ca. 1000 m<sup>2</sup> (Fig. 4), concentrando al suo interno un numero pari a 72 sepolture, il 77% delle quali con il rituale dell'inumazione<sup>11</sup>. Inquadrabili cronologicamente tra la seconda metà del I secolo e il IV secolo d.C. secondo tre fasi di vita separate da lunghi intervalli, le sepolture in fossa terragna, entro forme o a incinerazione sono ordinatamente disposte secondo un orientamento sudest-nordovest, intorno a un mausoleo che ha restituito un imponente sarcofago in tufo, presumibilmente la deposizione originaria di tutta la necropoli, interpretabile come il monumento del capostipite o proprietario del *fundus*. L'intero organismo, inoltre, è delimitato da muri di recinzione, confinante con un impianto rustico dotato di magazzino e alcuni vani adibiti ad uso domestico, presumibilmente attivo per tutto il II secolo d.C., cioè, in un periodo di interruzione dell'attività funeraria dell'adiacente necropoli (Fig. 4). Per quanto riguarda i rinvenimenti del comparto sud-est, si sintetizzano di seguito i dati ampiamente diffusi e discussi in varie occasioni di dibattito anche internazionale, sull'estesa necropoli urbana della via Collatina<sup>12</sup>,

<sup>9</sup> BUCCELLATO 2007; BUCCELLATO ET AL. 2011, pp. 41-45; BUCCELLATO-COLETTI 2013, pp. 67-68; COLETTI 2014, pp. 313-314. Per la definizione spaziale e funzionale che sta alla base delle scelte insediative, per i fattori morfologici e ambientali che possono condizionare la costituzione o lo sviluppo di un organismo sepolcrale si veda quanto detto in ORTALLI 2008, p. 139.

<sup>10</sup> La frequentazione più antica ha restituito un cospicuo campione di corredi fittili integri, (34 sepolture corrispondenti al 35% delle attestazioni del periodo) costituiti da vasellame in ceramica a vernice nera e vernice nera suddipinta, in *internal slip ware* e in ceramiche comuni da fuoco e da mensa che, correlato all'analisi stratigrafica, ha permesso di scandire la prima epoca di fruizione in ulteriori tre fasi in cui si addensano le presenze materiali: una prima fase tra il 340/330-300/290, costituita da poche sepolture ordinatamente collocate lungo la fascia parallela alla viabilità consolare, una seconda fase inquadrabile tra il 280/75-250, in cui si assiste all'espandersi della fascia di sepolture e, per finire, un'ultima fase tra il 250/240-210 con le prime sovrapposizioni con le tombe più antiche, alla quale seguirà un periodo di intervallo nell'attività funeraria e una ripresa di queste funzioni dalla metà del I secolo; BUCCELLATO ET AL. 2011, pp. 212-227; COLETTI 2014, pp. 313-314.

<sup>11</sup> Tra queste 62 sepolture erano in fossa, 8 erano contenute entro *formae* e due entro sarcofagi fittili. Prevalentemente attestato è il rituale dell'inumazione (56 deposizioni), mentre quello dell'incinerazione è documentata con solo 16 deposizioni, rappresentate queste ultime da *busta sepulchra*, un unico caso contenuto entro urna marmorea e un ulteriore caso entro un grande sarcofago di tufo.

<sup>12</sup> MUSCO 2001, pp. 157-165; BUCCELLATO ET AL. 2008A, pp. 62-63; 2008B.



sebbene in questa sede verrà esaminata la documentazione scaturita nell'indagine di un particolare settore, quello sud intercettato dalla moderna via Basiliano<sup>13</sup>, offrendo una nuova lettura incentrata sulla dinamica dei rituali (*Fig. 8*). L'imponente necropoli, com'è noto, è stata scavata per oltre 3 ettari nel comprensorio ricadente grosso modo entro il III miglio della via Prenestina. Attraversato dall'antica via Collatina, rimessa in luce per oltre 300 m., e da due tracciati viari minori, verosimilmente interpretabili come elementi di un sistema stradale di collegamento tra le vie Prenestina e Tiburtina in uso già a partire dall'età medio-repubblicana, la prima fase di fruizione è inquadrabile cronologicamente per la presenza di una tomba a camera che ha restituito vasellame di corredo in uso tra il 325 e il 290/280 a.C.<sup>14</sup> Nella sua totalità il cimitero ha restituito ca. 2200 sepolture tra le quali anche in questo caso domina il rituale dell'inumazione<sup>15</sup>. Il nucleo di sepolture, nel settore interessato dalla via Basiliano, tuttavia, si sviluppa dalla tarda età augustea fino al pieno II sec. d.C., e occupa l'area tra i due assi viari (*Fig. 8 A-B*), mentre i settori periferici si collocano all'esterno di essi fino a un numero complessivo di 653 tombe, tipologicamente riconducibili a fosse terragne o ricavate nel banco di tufo, coperte a cappuccina o con laterizi disposti in piano, talvolta ulteriormente sigillate con scaglioni di tufo. Particolare dal punto di vista storico e monumentale risulta l'occupazione sepolcrale che, con una significativa insistenza sul sito, investe l'invaso stradale occidentale con strati di terra successivi e battuti, sulla cui superficie vengono ricavate fosse per inumazioni e incinerazioni. Rilevante, sia a livello strutturale che per la coesistenza dei due riti, il terzo livello delle sepolture: infatti, alle inumazioni in fosse terragne sono associati loculi per olle funerarie risparmiati nel tufo o parzialmente costruiti in muratura lungo le pareti dell'invaso, mentre sui piani di calpestio sono riconoscibili percorsi funzionali alle pratiche cultuali.

*Attestazioni materiali e rinvenimenti faunistici: la connotazione del silicernium nelle varie epoche.*

In tutti i contesti considerati si sono recuperati consistenti resti di pasto, rappresentati prevalentemente da ossi di animali di varia tipologia ed età, in genere sottoposti al processo di macellazione, rinvenuti secondo varie modalità di deposizione: sia ordinatamente raggruppati accanto al defunto prima della chiusura della sepoltura, sia dispersi nelle terre di colmata sopra la deposizione, oppure deliberatamente abbandonati nelle terre di superficie intorno ai bordi delle fosse. In tutti i casi ci è parso di ravvisare l'esito del *silicernium*, il pasto sacro compiuto al momento della sistemazione del defunto il giorno del funerale<sup>16</sup> o delle feste annuali in

<sup>13</sup> BUCCELLATO *ET AL.* 2003, pp. 311-328; BUCCELLATO 2006A, pp. 329-330; 2206B, pp. 457-458.

<sup>14</sup> Alla seconda metà del IV secolo a.C. è stata assegnata l'unica tomba a camera intercettata nella necropoli, scavata nelle pareti digradanti in tufo di una tagliata entro la quale correva uno dei diverticoli nord-sud che si distaccava dalla via Tiburtina in direzione della Prenestina; BUCCELLATO 2006A, pp. 333-334.

<sup>15</sup> BUCCELLATO *ET AL.* 2008B, p. 35.

<sup>16</sup> Per una revisione delle fonti antiche inerenti i pasti sacri consumati nel giorno dei *funeralia* si veda SCHEID 1984, pp. 130-132; 2011, p. 148; LEPETZ, VAN ANDRINGA 2004, pp. 162-163.

onore dei congiunti morti, i *parentalia*<sup>17</sup>. Collegato a queste tracce, ovviamente, è da considerare il vasellame con le sue varietà morfo-tipologiche, in molti casi contenente i cibi consumati o le essenze profumate, che gioca un ruolo fondamentale nella conoscenza delle dinamiche liturgiche<sup>18</sup>: in alcune sepolture, infatti, si sono recuperati resti animali all'interno di un cospicuo numero di vasi integri riferibili per lo più ai corredi dedicati ai defunti o alla divinità infera, *Cerere*<sup>19</sup>, oppure ancora vasellame frammentario rinvenuto nelle stratigrafie dei riempimenti delle sepolture, ritualmente frantumato al momento della loro chiusura<sup>20</sup>.

Le prime attestazioni di *silicernium* sono rappresentate dai resti di minuti frammenti ossei riferibili a *sus scrofa* (da interpretarsi come la *porca praesentanea* o *praecidanea* delle fonti<sup>21</sup>) contenuti entro una *kylix*, datata tra il 340 e 320 a.C., recuperata da un *bustum sepulchrum* della necropoli del Castellaccio, bruciata evidentemente insieme al defunto come offerta alla divinità infera<sup>22</sup>; e dalle analoghe tracce restituite dal ricco corredo deposto accanto al defunto della tomba a camera citata in loc. Spinaceto-Valleranello, nella quale a tre vasi in ceramica a vernice nera suddipinta sono associate altrettante olle in vasellame da fuoco con chiare tracce di bruciato, presumibilmente utilizzate *in situ* per la cottura degli *exta*<sup>23</sup> e, forse, riferibili al numero dei partecipanti alla cerimonia funebre (Figg. 3, 9-10). Peculiare per l'attestazione della *porca praesentanea* è, inoltre, la documentazione di una sepoltura d'infante tra gli 8 e i 10 mesi, risalente all'ultimo quarto del III secolo a.C. ancora dalla necropoli del Castellaccio, che presenta un consistente corredo in ceramica vernice nera, costituito da 3 patere una coppetta e un *askòs*, un'olla in ceramica da fuoco e una brocca, ancora una volta il numero delle patere potrebbe riferirsi a quello dei componenti della cerimonia. Tale vasellame conteneva i resti animali: le specie attestate si riferiscono oltre alla *sus scrofa* anche a parti di *Gallus gallus*; tutto il

<sup>17</sup> SCHEID 1984, pp. 117-118; Id. 2011, pp. 144-153.

<sup>18</sup> È necessario, innanzitutto, fare una precisazione di metodo circa il materiale ceramico recuperato da contesti funerari non disturbati: tale vasellame è di per sé stesso significativo in quanto è l'effetto di una selezione operata all'origine, cioè dai partecipanti alla funzione funebre, che rinvia alla ritualità e ai gesti quotidiani celebrati e perpetuati da epoche antichissime, peculiari di quel complesso sistema di credenze della religiosità funeraria che caratterizza la cultura dei gruppi etnici nel mondo antico. Come unica testimonianza a noi pervenuta dall'antichità dei riti svolti presso la tomba, le ceramiche con la loro disposizione nella sepoltura e, occasionalmente, i resti di pasto con le varietà animali o vegetali in esse contenuti rimandano inequivocabilmente al modo in cui gli antichi sentivano il passaggio dal mondo dei vivi a quello dei morti, contribuisce a chiarificare come questi riti venissero effettuati e in ultima analisi definisce il ruolo dei partecipati alla funzione, sia che essi fossero vivi, defunti o divinità. Inoltre, dal punto di vista formale e tecnologico, proprio in base a questa selezione del materiale, la definizione delle classi ceramiche e, al loro interno, delle tipologie che osserviamo ripetute pressoché all'infinito con poche variazioni, concorre a stabilire, per l'epoca oggetto della nostra indagine, quali manufatti venissero utilizzati, o meglio, quale fosse il vasellame che si prestava maggiormente alle pratiche funerarie, che meglio rispondeva alle esigenze delle celebrazioni: libagioni o pasto sacro, COLETTI 2014, p. 314.

<sup>19</sup> LEPETZ, VAN ANDRINGA 2004, p. 163; SCHEID 1984, pp. 117-118; Id. 2011, p. 148.

<sup>20</sup> BUCCELLATO ET AL. 2008b, p. 80.

<sup>21</sup> SCHEID 2011, p. 147.

<sup>22</sup> COLETTI 2014, p. 314.

<sup>23</sup> Come è stato correttamente evidenziato da John Schied gli *exta* riservati a Cerere erano le parti molli dell'animale sacrificato (2011, p. 151), che ben si adattano ad essere cucinati nelle olle.

materiale era stato ordinatamente depositato accanto al corpo dell'infante (*Fig. 11*). Questi rituali più o meno ricchi di materiali ceramici e resti faunistici si susseguono pressoché inalterati per tutta la tarda repubblica e l'età imperiale: un'analogha deposizione a quella appena descritta, datata al tardo I secolo d.C. dalla necropoli in località Spinaceto-Valleranello, ha restituito una serie di vasi ordinatamente raccolti accanto al fianco destro del defunto, costituita da una scodella in sigillata africana, connotante cronologicamente l'epoca della deposizione e una casseruola in ceramica da cucina africana con evidenti tracce di bruciato, utilizzata *in loco* per la preparazione e la cottura delle parti molli degli animali sacrificali da offrire alla divinità (gli *exta*); completava il corredo una scodella in ceramica comune, una brocca delle medesima classe e una lucerna. All'epoca medio imperiale, invece, risalgono le testimonianze di *silicernium* provenienti da più sepolture a incinerazione mentre unica inumazione nel contesto di un vaso della necropoli Collatina-Basiliano: nell'ambito delle stratigrafie di terra alternate a livelli di deposizione, che connotano la trasformazione del sito, si individuano frammenti di vasi potori riferibili a libagioni, rinvenuti intorno alle deposizioni, che documentano i riti e le celebrazioni dei *parentalia* durante le varie fasi di fruizione<sup>24</sup>. La maggior parte delle incinerazioni scavate nella necropoli Collatina sono concentrate all'interno dell'invaso A (*Fig. 8*), nell'ambito del quale esse rappresentano circa un terzo di tutte le deposizioni. Generalmente utilizzato in ambito domestico, il vasellame fittile entro cui sono contenute le ceneri del defunto è pertinente alla tipologia delle olle di uso comune, spesso associato al suo coperchio, deposto capovolto a indicare la chiusura della cerimonia funebre<sup>25</sup>. Oltre il 50% delle attestazioni di questo rituale sono state rinvenute entro semplici loculi scavati direttamente nel tufo e sigillati da laterizi, che chiudono non più di due contenitori fittili. Le olle restanti sono distribuite all'interno di 5 loculi di dimensioni maggiori che presentano una struttura articolata, formata da una camera intonacata in parte scavata nel banco di tufo e in parte realizzata in muratura. In due casi al di sotto del piano del loculo si apriva una fossa che conteneva la terra del rogo funebre frammista ai legni della pira. Questo tipo di strutture viene molto spesso violato in antico, quando le necessità di sepoltura a inumazione costringevano a sfruttare tutti gli spazi residui della necropoli, riaprendo i sigilli e accatastando sulla parete di fondo le olle di un rituale oramai in declino pur rispettandone il contenuto. Rilevante per la tipologia funeraria è una sepoltura (*Fig. 12*), a deposizione multipla in olle, per i materiali contenuti nelle terre di riempimento datata alla tarda età antoniana<sup>26</sup>, che non presenta al suo interno inumati di fasi successive a interrompere la sua integrità architettonica; a fronte della sola mancanza di una porzione della volta la banchina in muratura si conserva integra sui tre lati e contiene ancora al suo interno 10 olle, quasi tutte con il relativo coperchio<sup>27</sup>. È plausibile riferire la presenza delle ossa di *sus*

<sup>24</sup> BUCCELLATO *ET AL.* 2008a, p. 61.

<sup>25</sup> Si tratta di olle da fuoco di capacità maggiori rispetto a quelle generalmente utilizzate per le attività domestiche, ma comunque riconducibili al tipo Ostia II, 483 associate a coperchi Ostia II, 514.

<sup>26</sup> La cronologia della sepoltura è fissata grazie a una moneta di Marco Aurelio.

<sup>27</sup> L'analisi del corredo ha restituito una concentrazione della varietà dei singoli elementi comunemente attestati

*scrofa (porca praesentanea)* tra le ceneri al rito del rogo funebre contestualmente ad altri tipi di offerte di vasellame come piattelli in ceramica comune lucerne, secondo una tipologia di rinvenimenti attestati in altri siti romani<sup>28</sup>.

Si segnala, infine, un esempio di deposizione con una univoca attestazione di pasto sacro, ancora una volta per una sepoltura infantile in fossa terragna priva di copertura riferibile al tardo I secolo d.C. dalla necropoli del Castellaccio: nella mano sinistra l'infante teneva un uovo di gallina (*Fig. 13*), la cui simbologia in ambito funerario, oltre alla valenza materiale di offerta in cibo, lo connota come allegoria di rinascita e forse rimanda al rituale dei culti di ambito orfico pitagorico<sup>29</sup>. L'unicità del rinvenimento è confermata, inoltre, dalla modalità prona di deposizione del bambino, rara nel contesto delle necropoli romane<sup>30</sup>.

FULVIO COLETTI

ANNA BUCCELLATO

Soprintendenza Speciale per il Colosseo, il Museo Nazionale Romano e  
l'Area Archeologica di Roma  
fulvio.coletti@beniculturali.it  
anna.buccellato@beniculturali.it

#### BIBLIOGRAFIA

- BEDINI 2006: A. BEDINI, "Laurentina Acqua Acetosa", in *TOMEI* 2006, pp. 465-469.
- BEDINI 2012: A. BEDINI, "Via Laurentina, Acqua Acetosa", in R. FRIGGERI, M.G. GRANINO CECERE, G.L. GREGORI (a cura di), *Terme di Diocleziano. La collezione epigrafica*, Milano 2012, pp. 106-107.
- BOTTINI 1992: A. BOTTINI, *Archeologia della salvezza*, Milano 1992.
- BUCCELLATO ET AL. 2003: A. BUCCELLATO, P. CATALANO, B. ARRIGHETTI, C. CALDARINI, G. COLONNELLI, M. DE BERNARDINI, S. MINOZZI, W. PANTANO, E. SANTANDREA, "Il comprensorio della necropoli di via Basiliano (Roma): un'indagine multidisciplinare", in *MEFRA* 115, I, pp. 311-376.
- BUCCELLATO 2006a: A. BUCCELLATO, "Municipio VI: riti e contesti funerari", in *TOMEI* 2006, pp. 329-334.
- BUCCELLATO 2006b: A. BUCCELLATO, "Il suburbio meridionale attraversato dalla via Laurentina fino alla vallata di Malafede", in *TOMEI* 2006, pp. 457-463.
- BUCCELLATO 2007: A. BUCCELLATO, "L'antica via Laurentina: l'arteria e le infrastrutture", in *Fasti On Line*, Folder 88, 2007.
- BUCCELLATO ET AL. 2008a: A. BUCCELLATO, P. CATALANO, S. MUSCO, "Alcuni aspetti rituali evidenziati nel corso dello scavo della necropoli Collatina (Roma)", in *SCHIED* 2008, pp. 59-88.

---

nella necropoli, con almeno tre lucerne ricostruibili, due coppe a pareti sottili, alcuni frammenti di anfore di diversa tipologia e frammenti di vetro appartenenti a balsamari e coppe

<sup>28</sup> Si veda da ultimo BUCCELLATO ET AL. 2008a, p. 85, nt. 33.

<sup>29</sup> BOTTINI 1992, pp. 67-68.

<sup>30</sup> Nel sepolcreto del Castellaccio si sono rinvenuti altri due casi di inumazioni prone, una accanto all'altra, a pochi metri dalla sepoltura sopra menzionata riferibili alla stessa epoca di fruizione; questa considerazione ha fatto pensare, ancora una volta, a un esiguo gruppo di persone che si riconosceva in un rituale funerario diverso rispetto a quello degli altri fruitori della necropoli (CATALANO ET AL. 2006, pp. 560-563). Sebbene il nostro rinvenimento, a quanto ci consta, a tutt'oggi sia un *unicum* nel panorama delle necropoli di area romana, più numerose sono le attestazioni di uova di gallina o di oca che accompagnano e connotano i corredi funebri in ambito provinciale soprattutto in Gallia e nella Hispania; per lo *status quaestionis* si vedano SCHWALLER ET AL. 1995, p. 222; CASAS, RUIZ DE ARBULO 1997, pp. 221-223.

- BUCCELLATO *ET AL.* 2008b: A. BUCCELLATO, C. CALDARINI, P. CATALANO, S. MUSCO, W. PANTANO, C. TORRI, “La nécropole de Collatina”, in *Les Dossiers d'Archéologie* 330, novembre-décembre 2008, pp. 28-37.
- BUCCELLATO *ET AL.* 2011: A. BUCCELLATO, P. CATALANO, F. COLETTI, W. PANTANO, “La necropoli del Castellaccio (Roma IV sec. a.C.-IV sec. d.C.): il mondo femminile”, in *Medicina nei Secoli Arte e Scienza* 23/1, 2011, pp. 41-64.
- BUCCELLATO, COLETTI 2013: A. BUCCELLATO, F. COLETTI, “Resti di un tabernacolo privato e di un ripostiglio monetale da un edificio presso la via laurentina antica (scavi 2007)”, in M. BARBERA (a cura di), *Costantino* 313, Roma 2013, pp. 67-69.
- BUCCELLATO, COLETTI 2014: A. BUCCELLATO, F. COLETTI, “Attività di cava dal suburbio sud-ovest di Roma”, in J. BONETTO, S. CAMPOREALE, A. PIZZO (a cura di), *Arqueologia de la Construcció IV. Las canteras en elmundoantiguo: sistemas de explotación y procesosproductivos*, Actas del congreso (Padova, 22-23 de noviembre de 2012), Merida 2014, pp. 105-114.
- BUCCELLATO, COLETTI 2015: A. BUCCELLATO, F. COLETTI, “Roma. La sistematizzazione dei dati del Municipio IX ovest (già XII ovest): prospettive di ricerca”, in M. SERLORENZI, G. LEONI (a cura di), *Atti del III Convegno SITAR*, incontro di studio (Roma 23 Maggio 2014), *Archeologia e Calcolatori*, Supplemento 7, Roma 2015, pp. 323-340.
- CASAS, RUIZ DE ARBULO 1997: J. CASAS, J. RUIZ DE ARBULO, “Ritos domésticos y cultos funerarios. Ofrendas de huevos y galináceas en villas romanas del territorio emporitano (s. III d.C.)”, in *Pyrenae* 28, 1997, pp. 211-227.
- CATALANO *ET AL.* 2006: P. CATALANO, G. AMICUCCI, V. BENASSI, C. CALDARINI, M. CAPRARA, I. CARBONI, G. COLONNELLI, F. DE ANGELIS, S. DI GIANNANTONIO, S. MINOZZI, W. PANTANO, F. PORRECA, “Gli insediamenti funerari di epoca imperiale: l'indagine antropologica di campo”, in *Tomei* 2006, pp. 560-563.
- COLETTI 2014: F. COLETTI, “Ceramiche dal mondo dei morti. Produzione, circolazione e uso del vasellame funerario tra IV e III secolo a.C.: il caso delle necropoli del suburbio sud ovest di Roma”, in *Rei Cretariae Romane Fautorum Acta* 43, 2014, pp. 313-321.
- HEINZELMANN 2001: M. HEINZELMANN, “La situazione di Roma”, in M. HEINZELMANN, J. ORTALLI, P. PASOLD (a cura di), *Culto dei morti e costumi funerari romani. Roma, Italia Settentrionale e province nord-occidentali dalla tarda Repubblica all'età Imperiale*, Colloquio Internazionale (Roma 1-3 aprile 1998), *Palilia* 8, Reichert 2001, pp. 21-33.
- LEPETZ, VAN ANDRINGA 2004: S. LEPETZ, W. VAN ANDRINGA, “Caractériser les rituels alimentaires dans les nécropoles gallo-romaines”, in L. BARAY (a cura di), *Archéologie des pratiques funéraires. Approches critiques*, Actes de la table ronde de BIBRACTE (Glux-en-Gienne 7-9 giugno 2001), Glux-en-Gienne 2004, pp. 161-170.
- MUSCO 2001: S. MUSCO, “L'attività della Soprintendenza archeologica di Roma in un settore del suburbio orientale”, in S. MUSCO, L. PETRASSI, S. PRACCHIA (a cura di), *Luoghi e paesaggi archeologici del suburbio orientale di Roma*, Roma 2001, pp. 149-236.
- Ostia II: A. CARANDINI, C. PANELLA (a cura di), “Le Terme del Nuotatore. Scavo dell'ambiente I”, in *StMisc* 16, Roma, 1970.
- ORTALLI 2008: J. ORTALLI, “Scavo stratigrafico e contesti sepolcrali. Una questione aperta”, in *Scheid* 2008, pp. 137-158.
- SCHEID 1984: J. SCHEID, “Contraria facere. Rversements et déplacement dans les rites funéraires”, in *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli, Archeologia e Storia Antica* 6, Napoli 1984, pp. 117-139.
- SCHEID 2008: J. SCHEID (a cura di), *Pour une Archéologie du Rite. Nouvelles perspectives de l'archéologie funéraire*, CollEcFrRome 407, Roma 2008.
- SCHEID 2011: J. SCHEID, *Quando fare è credere. I riti sacrificali dei Romani*, Roma - Bari 2011.
- SCHWALLER *ET AL.* 1995: M. SCHWALLER, H. DUDAY, T. JANIN, G. MARCHAND, “Cinq tombes aux deuxième Age dufer à Ensérün”, in *Sur les pas des Grecs en Occident*, Collection Etudes Massaliètes 4, 1995, pp. 205-230.
- TOMEI 2006: M. A. TOMEI (a cura di), *Memorie dal sottosuolo. Ritrovamenti archeologici 1980/2006*, Catalogo della Mostra (Roma 2006), Roma 2006.

## DISCUSSIONI ONLINE

ALESSANDRO DE CRISTOFARO: Salve, purtroppo non so se riuscirò a venire ad ascoltarvi (lo spero!), però vorrei chiedervi qualche dettaglio sulla necropoli del Castellaccio: quante e di che genere sono le tombe rinvenute apparentemente attorno a una sepoltura centrale? Il modello da voi richiamato sembra vicino a strategie necropolari tipiche di epoche e fasi culturali più antiche (tipo Osteria dell'Osa, Quattro Fontanili etc) e poiché anche noi stiamo lavorando all'analisi della stratigrafia orizzontale di una grande necropoli suburbana (necropoli di Malnome, di I-III sec. d.C.), sarei molto curioso di potermi confrontare con voi. Anche da noi le piante di fase e la distribuzione topografica delle tombe consentono di leggere rapporti e legami tra i defunti in modo molto chiaro, con casi di tombe centrali attorno a cui sembrano coagularsi successivamente numerose sepolture. Nel nostro caso, però, anche in considerazione della sostanziale povertà e uniformità delle tombe, pensiamo sia più probabile ipotizzare l'esistenza di un gruppo sociale unitario, tipo collegium, dove i legami tra i membri, riflessi dalla distribuzione delle varie tombe, oltre che di tipo familiare, possano anche essere, in senso lato, di amicizia e fratellanza. La vostra ipotesi di un clan o famiglia (se ben intendo, visto il numero di sepolture, da considerarsi come gens), invece mi sembra di grande interesse, soprattutto perché relativa a un periodo in cui le aristocrazie urbane tendono, per quanto ne sappiamo, a preferire maestose sepolture singole o riservate al nucleo familiare ristretto. Molto avrei da chiedere anche sulle numerose tombe a camera medio-repubblicane da voi indagate, argomento sul quale, allo stato attuale, si sa ancora pochissimo e che invece è del massimo interesse, ma spero di riuscire a farlo dal vivo.

FULVIO COLETTI: La necropoli del Castellaccio è costituita prevalentemente da tombe terragne divise in tre periodi di fruizione: il primo periodo tra 330/320-250/225 a.C.; il secondo periodo tra il I secolo a.C. e la metà del I secolo d.C. mentre l'ultimo è inquadrabile tra la fine del I e la metà del II secolo d.C. In merito ai raggruppamenti parentelari, va detto che è stato da noi ipotizzato solo per alcune sepolture: su un piano meramente stratigrafico, infatti, alcune tombe appartenenti a uno stesso periodo di fruizione (in particolare al secondo) si qualificavano avendo rapporti che ci sono sembrati inequivocabili, come la prossimità di un individuo a un altro con il quale condivideva medesime caratteristiche di deposizione (ad esempio lo stesso orientamento); oppure ancora due individui di sesso diverso adagiati nello stesso taglio sepolcrale (è il caso di una donna e di un bambino); queste peculiarità chiaramente documentate, a dire il vero in pochi casi, ci è sembrato che potessero indirizzare a un'interpretazione di appartenenza a uno stesso gruppo familiare oppure, più genericamente, di legami di tipo affettivo. Tipologicamente e soprattutto cronologicamente le tombe del Castellaccio sono differenti da quelle della necropoli di Osteria dell'Osa e anche se la ricchezza di materiali con le attestazioni di pasti che rimandano alle cerimonie, connotanti soprattutto le sepolture del primo periodo potrebbero far pensare a gruppi di individui legati da rapporti di tipo gentilizio, bisogna pur sempre ricondurre il dato nel contesto storico di appartenenza. Dal punto di vista antropologico-fisico, inoltre, se gli inumati del primo periodo (che sottolineo, ha restituito la maggiore ricchezza di dati materiali) si caratterizzano come individui appartenenti a un più omogeneo gruppo etnico, manifestando dal punto di vista scheletrico minori problematiche fisiche derivanti da stress meccanico e, quindi, forse appartenenti a una classe sociale non particolarmente svantaggiata perché non costretta a lavori fisicamente usuranti, gli inumati dei periodi successivi, associati a una sostanziale povertà di materiali di corredo che non consente di delinearne precisamente l'inquadramento cronologico e sociale, invece, presentano tutte quelle caratteristiche fisico antropologiche riscontrate nelle altre necropoli suburbane, con scheletri che rivelano patologie anche importanti scaturite da forti stress biomeccanici.

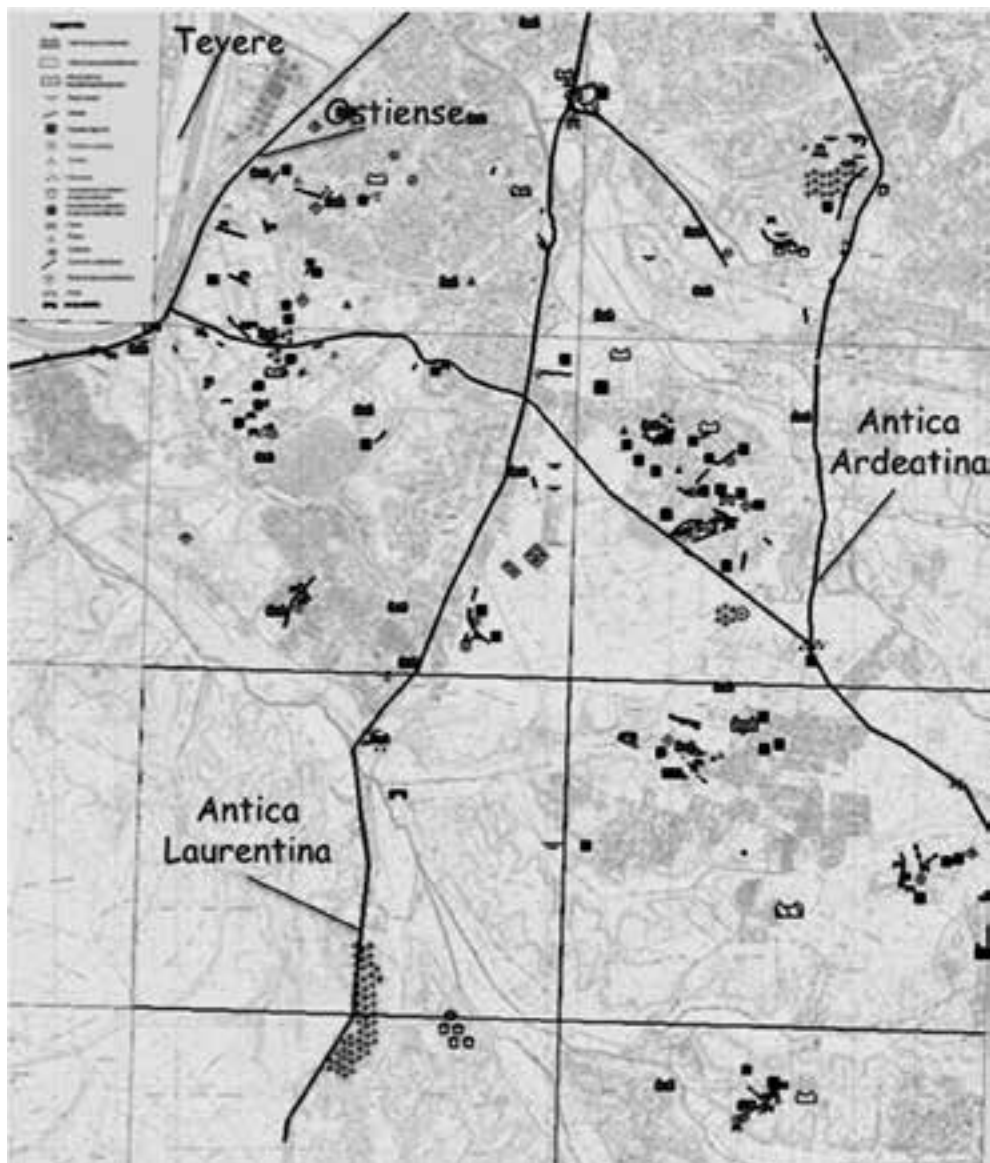


Fig. 1. Roma: suburbio sud ovest (Municipio IX). Carta archeologica con indicazione degli organismi funerari e dei tracciati viari



Fig. 2. Roma: suburbio sud est (Municipio V). Carta archeologica con indicazione degli organismi funerari e dei tracciati viari



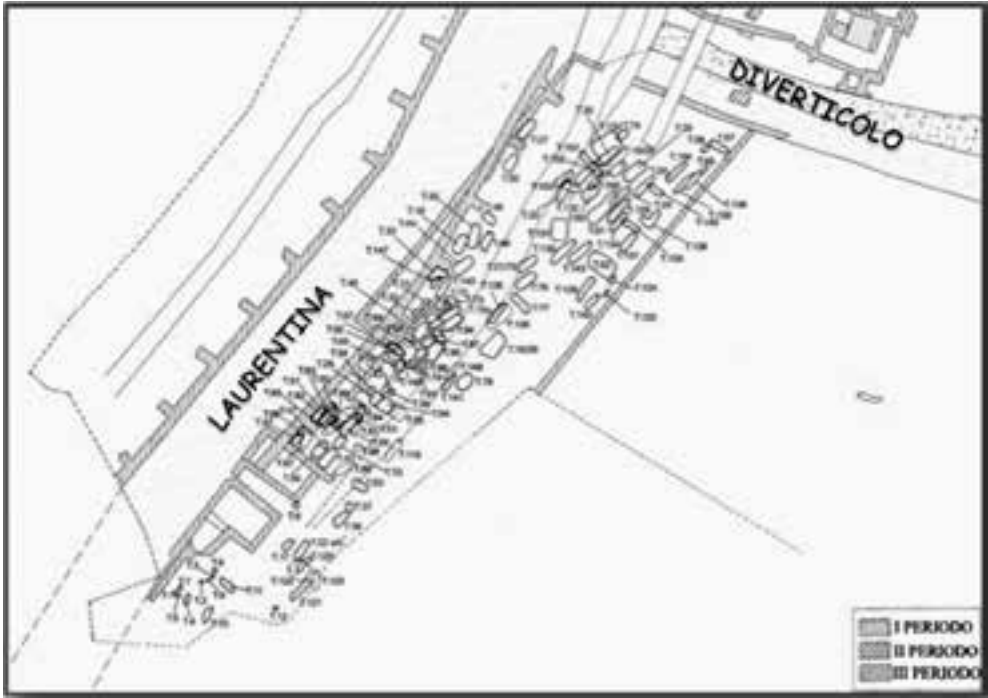


Fig. 3. Roma (Municipio IX). Pianta complessiva della necropoli evidenziata in località Castelli

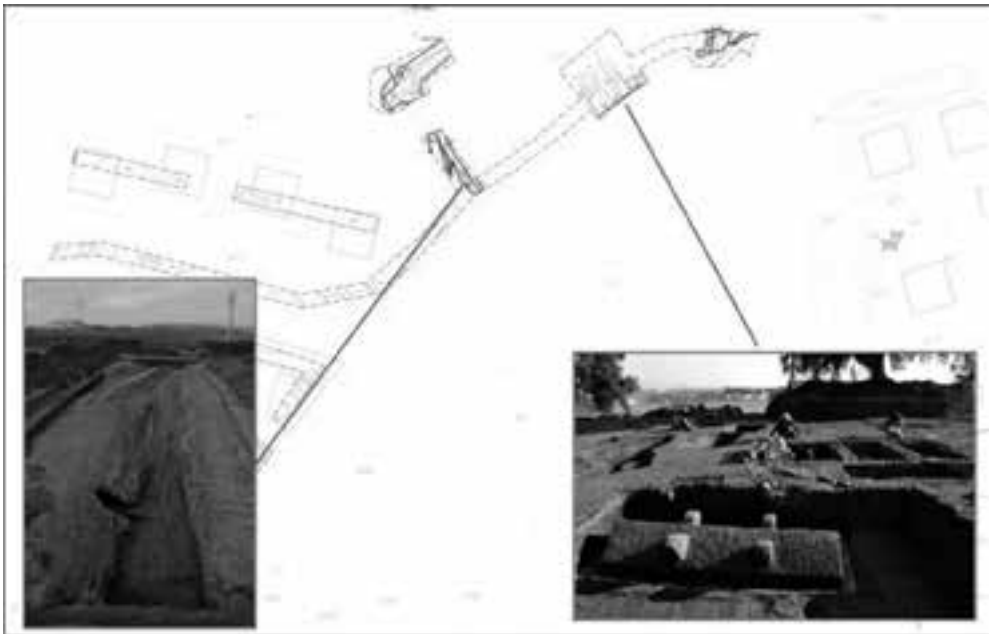


Fig. 4. Roma (Municipio IX). Planimetria dei rinvenimenti in località Valleranello presso il IX miglio della via Laurentina antica: in basso a sinistra la tomba a camera evidenziata sul lato est di una tagliata stradale arcaica, mentre a destra il piccolo organismo funerario di epoca primo e medio imperiale



Fig. 5. Roma (Municipio IX). Tomba a camera in località Mostacciano presso il VI miglio della via Laurentina antica



Fig. 6. Roma (Municipio IX). Organismo funerario rintracciato in località Castellaccio presso il V miglio della via Laurentina antica



Fig. 7. Roma (Municipio IX). Corredi di fine IV prima metà del III secolo a.C. dalle tombe terragne della necropoli del Castellaccio presso il V miglio della via Laurentina antica

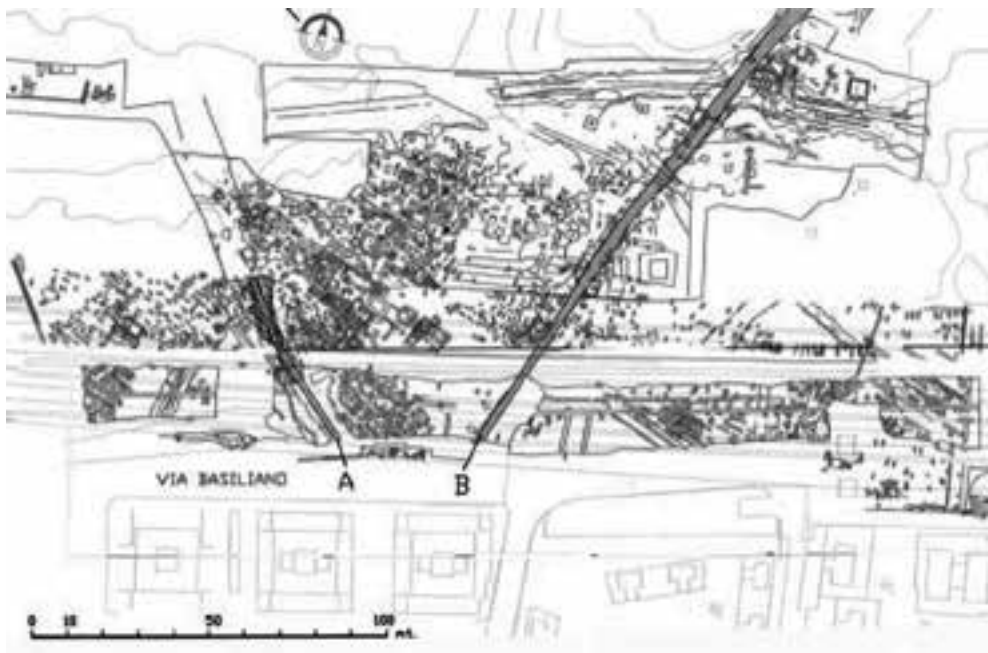


Fig. 8. Roma (Municipio V). Planimetria complessiva della necropoli Collatina. Le lettere A e B si riferiscono ai percorsi di epoca alto repubblicana di collegamento tra la via Prenestina e la via Tiburtina



Fig. 9. Roma (Municipio IX). Tomba a camera evidenziata sul lato est di una tagliata stradale arcaica in località Valleranello presso il IX miglio della via Laurentina antica



Fig. 10. Roma (Municipio IX). Materiali di corredo della tomba a in località Valleranello presso il IX miglio della via Laurentina antica



Fig. 11. Roma (Municipio IX). Resti di pasto pertinenti al rito della *porca praesentanea* da una tomba di infante della necropoli del Castellaccio presso il V miglio della via Laurentina antica



Fig. 12. Roma (Municipio V). Necropoli Collatina: diverse tipologie di tombe ricavate nella tagliata tufacea



Fig. 13. Roma (Municipio IX). sepoltura d'infante prono con uovo di gallina nella mano sinistra, dalla necropoli del Castellaccio presso il V miglio della via Laurentina antica



**DISCUSSIONE SESSIONE III**

**MODERATORI**

*ALESSANDRO GUIDI, HENRI DUDAY*

**INTERVENTI DI**

*ALESSANDRO GUIDI, HENRI DUDAY,  
MONICA RICCIARDI, ANDREA CARDARELLI,  
VALENTINO NIZZO, CHIARA GEMMA PUSSETTI,  
LUCIA ALBERTI, NUCCIA NEGRONI CATACCHIO,  
CLARA STEVANATO, ALESSIO DE CRISTOFARO,  
FEDERICA MANFREDI*





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

## DISCUSSIONE III SESSIONE

ALESSANDRO GUIDI: Invito Henri [Duday], se vuole, a introdurre la discussione.

HENRI DUDAY [FRA]: Sì. Vorrei sottolineare un aspetto estremamente interessante presente in tutte le comunicazioni, legato naturalmente al concetto di paesaggio. Credo, infatti, che l'esposizione del Professor Cardarelli abbia sviluppato tutti gli aspetti che si può desiderare vengano affrontati nella trattazione di un complesso funerario; aspetti in alcuni casi anche inconsueti. La topografia, la topo-cronologia ecc. sono tutte cose che conosciamo relativamente bene. Sono state dette molte cose estremamente interessanti sulla parte "sotterranea" delle sepolture, ma quest'ultimo è in realtà l'aspetto sul quale ci soffermiamo più di consueto. Quello che ho trovato molto originale sono proprio gli sviluppi che riguardano gli strati di spargimento di resti di armi – che risultano invece assenti nelle sepolture, nelle quali si rinvengono solo tracce esigue di residui di bronzo sulle ossa – e l'accostamento che potrebbe essere dunque ipotizzato con inumazioni di prestigio, provviste di corredi completi. Evidentemente, se ci concentriamo solamente sulla parte interrata delle tombe rischiamo di avere una visione relativamente parziale della situazione, mentre la possibilità di indagare i livelli di utilizzo e di frequentazione ci offre una prospettiva completamente diversa.

Un altro aspetto a mio avviso di enorme interesse è quello relativo alle strutture che segnano l'abbandono dell'uso di un'area o di un settore funerario. Si tratta di qualcosa che abbiamo discusso per le sepolture collettive neolitiche, ad esempio, ed è un aspetto fondamentale nel funzionamento dei complessi funerari. C'è infatti un momento in cui la popolazione decide che tali settori, tali contesti, tali necropoli non saranno più utilizzati. Naturalmente ci sono dei gesti che li contrassegnano e che sono iscritti paesaggio. È qualcosa che mi sembra davvero di eccezionale interesse. Si dà il caso che io abbia preso parte a lungo in Francia al *Conseil national de la recherche archéologique*, vale a dire alla riflessione sulla programmazione [della ricerca archeologica] e in tale contesto abbiamo spesso posto l'accento sul fatto che nell'indagine dei complessi funerari è necessario prestare estrema attenzione al monitoraggio dei livelli di frequentazione.

Nella necropoli si ha sempre una parte in profondità in cui si trovano gli scheletri, i vasi e così via. È facile individuarla nelle fasi che precedono gli scavi. I piani di utilizzo e di frequentazione sono invece molto spesso caratterizzati da una minore densità di resti archeologici e da una loro consistenza molto frammentaria, ma sono proprio questi strati che ci forniscono informazioni sul paesaggio, sul funzionamento e sulla "vita" dei complessi funerari. Ciò che è in profondità in una certa misura è statico, ciò che invece si trova in superficie è ciò che continua a vivere; è il livello in cui si inscrivono le relazioni tra i vivi e i loro morti, tra i vivi e le tombe delle persone di cui hanno pianto la morte, ecc. Quindi ritengo che questa nozione di paesaggio sia fondamentale. Perdonatemi se mi sono un po' dilungato ma sono così entusiasta che volevo evidenziarlo. Penso che l'identificazione dei livelli di funzionamento dei rituali funerari sia una delle sfide maggiori della ricerca archeologica.

ALESSANDRO GUIDI: Prima di cominciare la discussione con tutti, volevo semplicemente sottolineare – e di questo veramente dobbiamo ringraziare Valentino [Nizzo] – alcuni legami tra le cose che ci sono state dette, sia tra alcune situazioni moderne che possono essere comparate con quelle antiche sia tra situazioni romane che possono essere comparate con altre preistoriche. Faccio alcuni brevi esempi: Federica Manfredi ci ha parlato dei tatuaggi commemorativi. Il fatto interessante è che tra i pochi corpi che conosciamo della Preistoria ce ne sono alcuni, anche molto famosi – come il Similaun, come i principi

Sciti – che hanno tutti dei tatuaggi. Nel caso dell'uomo del Similaun si è detto che si tratta di un tatuaggio di tipo taumaturgico. Ci sono infatti alcune lineette in corrispondenza dei punti in cui potevano verificarsi malattie artritiche che, come sappiamo, dall'antropologia fisica, erano molto diffuse nell'antichità. I principi Sciti hanno invece dei meravigliosi tatuaggi che, in qualche modo, indicano anche la loro funzione. Si tratta quindi di un aspetto interessante. Invece, se ci soffermiamo su un caso romano che può essere correlato con pratiche più antiche, io posso dire che, per esempio, la frammentazione rituale di Passo Marinaro mi ricorda, ovviamente, la frammentazione rituale documentata nelle tombe laziali (soprattutto in queste, piuttosto che in quelle del mondo etrusco), che anche Valentino conosce bene. Fin dall'epoca del convegno sul *Lazio arcaico e il mondo greco*<sup>1</sup> si è osservata questa pratica senza però poi dare seguito a pubblicazioni esaustive dei complessi funerari. In ogni caso, tutti quelli che hanno scavato nella necropoli di Decima raccontano di tombe in cui, volontariamente, nel riempimento delle fosse, sono stati trovati frammenti di vasi che facevano pensare a libagioni<sup>2</sup>. Altra questione importante: l'uovo di gallina<sup>3</sup>. Si tratta di un argomento molto interessante. Ricordo che pochi anni fa Malnati ha pubblicato un famosissimo uovo di cigno, trovato nella tomba di un bambino a Villa Bartolomea in Veneto, e lo ha ricollegato addirittura all'introduzione dei miti orfici in Italia<sup>4</sup>. Ma posso anche aggiungere – per averle viste al museo di Bologna e non mi risulta che siano state pubblicate – che ci sono tante uova in tombe villanoviane – anche Andrea [Cardarelli] le avrà viste immagino –, quindi in tombe del IX e dell'VIII sec. a.C., e una famosa prima testimonianza di uova di gallina sarebbe stata rinvenuta in una tomba a incinerazione laziale. Si tratta quindi di una cosa abbastanza importante e interessante. Vi è tutta una serie di elementi che ci permettono di istituire raffronti trasversali. Nella relazione di Gemma [Pussetti], ad esempio, veniva richiamato appunto il problema del motivo ornitomorfo, che è molto spesso diffuso anche nelle necropoli villanoviane. Nella prima Età del Ferro sono ampiamente documentati il tema della barca solare e del disco solare, quindi l'idea del “divenire uccelli” anche in quel periodo mi sembra molto affascinante.

Una domanda puntuale vorrei invece rivolgerla agli autori della relazione sulla necropoli vaticana<sup>5</sup>. Se ho capito bene, la tomba che comunica attraverso un tubo, da sotto a sopra, è una delle famose tombe di VI-V secolo [a.C.] studiate da [Giovanni] Colonna<sup>6</sup> di cui, tra l'altro, parlerò anche io nel mio intervento di domani nella tavola rotonda. Se stiamo parlando della necropoli romana imperiale ci troviamo di fronte al caso straordinario di una “tomba del nonno”, anzi, in questo caso altro che “nonno”! Ci troviamo di fronte a una discendenza spaventosa! Dal VI secolo a.C. all'epoca imperiale. Quando si data quella tomba? Perché è sorprendente vedere in una tomba romana di età tardo antica, un'urna di alabastro, immagino, del VI secolo a.C.

MONICA RICCIARDI: Il discorso relativo a questo spazio ipogeo e a queste sepolture è un discorso più ampio che riguarda tanti sepolcri. In particolare il confronto che in questo

<sup>1</sup> AA.VV., *Lazio arcaico e mondo greco*, Atti del convegno, in *PP* 32, fasc. 172-177, gen.-dic. 1977, pp. 5-458 e in *PP* 36, fasc. 196-198, gen.-giu. 1981, pp. 7-192 [N.d.R.].

<sup>2</sup> Sui cosiddetti “vasi da rituale” di Decima cfr., con riferimenti, V. NIZZO, *Archeologia e antropologia della morte. Storia di un'idea*, Bari 2015, p. 182 e ivi *ad indicem* s.v. “vasi da rituale” [N.d.R.].

<sup>3</sup> Si fa riferimento al contributo di Coletti, Buccellato [N.d.R.].

<sup>4</sup> L. SALZANI, A. DRUSINI, L. MALNATI, “Orfeo in Veneto. La tomba 13 della necropoli di Lovara (Villa Bartolomea)”, in *QdAV* 16, 2000, pp. 138-148 [N.d.R.].

<sup>5</sup> Ricciardi, Di Blasi, Bucci, Duday, Caldarini, Di Giannantonio [N.d.R.].

<sup>6</sup> G. COLONNA, “Un aspetto oscuro del Lazio antico. Le tombe del VI-V secolo a.C.”, in *PP* 32, 1977, pp. 131-165.

caso abbiamo portato riguarda un settore della necropoli attualmente non visitabile<sup>7</sup>. In cui c'è però quest'urna greca che, in realtà, è appunto un riutilizzo all'inizio del II secolo d.C. di un manufatto... ALESSANDRO GUIDI: ... straordinario! MONICA RICCIARDI: Sì, ma che si inserisce in una situazione più ampia che noi stiamo studiando e che speriamo di approfondire ulteriormente nei prossimi giorni con lo scavo di spazi simili; nel caso citato si è trattato di un'urna, in altri casi si tratta di strutture in muratura previste già in fase costruttiva nel sepolcro, che si trovano nello spazio ipogeo, sotto il piano delle olle.

ALESSANDRO GUIDI: Ci sono altri casi di persistenze così lunghe? Non credo.

MONICA RICCIARDI: Dunque, urne di questo tipo sono ben attestate; qualcosa è stato ritrovato nella necropoli dell'Esquilino... È chiaro, certo il problema resta quello della rifunzionalizzazione sempre a scopo funerario di un manufatto molto più antico. Insomma questo è un discorso molto complesso...

ALESSANDRO GUIDI: Mi conforta. Certe volte sia nei ripostigli che nelle tombe noi [protostorici] ci troviamo a fare discorsi di questo tipo. Penso al caso famosissimo di Piediluco col tripode miceneo dentro un ripostiglio di IX secolo a.C. Vedo però che c'è chi ci batte quanto a lunghezza temporale.

Domande? Forse Andrea [Cardarelli] vuole rispondere visto che è stato chiamato in causa da Duda?

ANDREA CARDARELLI: Intanto ringrazio per l'apprezzamento. Effettivamente lo studio della necropoli intesa anche come area di frequentazione e, quindi, l'analisi del suo accrescimento e di ciò che rimane al momento dell'abbandono è stato possibile a Casinalbo grazie anche allo stato di conservazione. È chiaro che nella storia degli scavi delle necropoli spesso si è preferito scavare le tombe e si è trascurato ciò che c'era attorno. Fortunatamente a Casinalbo è stato possibile farlo, anche perché abbiamo avuto il tempo e la tranquillità per scavare, trattandosi di uno scavo di ricerca e non di emergenza. Fra l'altro, mi sono dimenticato di segnalare un aspetto, forse, importante da questo punto di vista, che oltre, nell'area di dispersione – che poi dispersione non è, perché abbiamo visto che ci sono concentrazioni di frammenti di tazze, di vasi per bere e di frammenti in bronzo – ci sono anche delle concentrazioni di ossa cremate. Quindi, una delle ipotesi che è possibile fare in relazione alla mancanza di parte delle ossa cremate nelle sepolture – che hanno restituito circa la metà del peso aspettato – potrebbe essere che una parte di queste ossa sia stata riutilizzata per qualche cerimonia; oppure che durante lo stesso inserimento delle ossa all'interno dell'urna, una parte sia stata trattenuta e utilizzata per qualche cerimonia. In ambito etnologico ci sono infatti testimonianze, non ricordo in quale popolazione specifica, dell'uso delle ossa cremate per rivestire delle statue di argilla che rappresentano il defunto, altre popolazioni le mischiano in delle bevande ecc. Quindi possibilità di questo genere ci sono. In quell'area abbiamo trovato anche delle concentrazioni di ossa cremate sparse, ridotte veramente ai minimi termini, perché ovviamente il suolo è stato esposto. Quindi, certamente lo studio dei suoli e dei livelli di utilizzo e di abbandono delle necropoli è fondamentale; in questo concordo. Volevo aggiungere una riflessione a quanto evidenziava Alessandro [Guidi] rispetto al fenomeno piuttosto interessante della necropoli vaticana: a Casinalbo c'è una tomba di cinque secoli più tarda rispetto all'abbandono. È praticamente certo che c'è stata una volontà di rioccupazione e non c'è assolutamente nulla tra il 1150 a.C. e l'inizio/prima metà del VII secolo a.C. Quindi, in qualche modo, è un riappropriarsi evidentemente culturale di quest'area da parte di nuove aggregazioni che, in qualche modo, si riconoscono

<sup>7</sup> “Scavi Annona 1930” citati in questa sede nel contributo di Ricciardi *et. Al.* con riferimenti alla nota 2 [N.d.R.].

pur non avendo probabilmente nessun legame con le precedenti perché, nel frattempo, l'area emiliana, come sappiamo, almeno in quella specifica zona, è assolutamente spopolata. C'è, quindi, evidentemente la volontà di riagganciarsi e di riappropriarsi del passato.

VALENTINO NIZZO: Mi collego subito a quest'ultimo punto per una segnalazione bibliografica – ben nota agli archeologi classici – relativa proprio a queste tematiche: lo splendido lavoro di John Boardman, *L'Archeologia della nostalgia*<sup>8</sup>, che in appendice riporta tutte le fonti a lui note, letterarie e non solo, relative al ritrovamento di sepolture durante il periodo classico. Si parte da casi abbastanza celebri, come la riscoperta della tomba di Teseo sull'isola di Sciro in coincidenza degli eventi legati alle guerre persiane (con tutti i correlati ideologici connessi alla riscoperta delle sepolture), e si va avanti fino alla scoperta delle cosiddette tombe di giganti, che giganti non sono, ma sono grandi mammiferi estinti, prevalentemente i mammut che hanno dato origine, molto plausibilmente, alle leggende sui Ciclopi, per via del vuoto nasale da alcuni interpretato come il cavo orbitale del cranio di creature gigantesche.

C'è un caso che potrebbe essere paragonato alle tombe della necropoli vaticana, studiato da Maria Paola Baglione, relativo a una tomba di Vignanello del IV sec. a.C. nella quale sono stati rinvenuti degli scudi risalenti al VII secolo<sup>9</sup>. Conosciamo la fragilità di questa tipologia di oggetti e si deve necessariamente supporre che non siano stati prelevati da una tomba ma, probabilmente, che siano stati conservati come insegne per lungo tempo. Come possono testimoniare gli affreschi tarquiniesi dell'epoca, nei quali alle pareti sono frequentemente appesi degli scudi.

Andrea Cardarelli conosce bene il mio entusiasmo incondizionato per le sue scoperte che, insieme a quelle di Jacopo Ortalli – che, purtroppo, non ha potuto essere qui con noi ma sicuramente ci seguirà a distanza –, hanno cambiato, per lo meno in Italia, la percezione del paesaggio rituale in generale e di quello funerario, in particolare. Gli scavi di Ortalli nelle necropoli di Sarsina già al principio degli anni '80<sup>10</sup> sono stati senza dubbio un modello che ha avuto poi degli epigoni in alcune delle esperienze che abbiamo visto oggi.

L'analisi della “costruzione” del paesaggio funerario che emerge molto bene, ad esempio, dalla presentazione di Lucia Alberti, è una tematica di cui mi è stato maestro, in particolare, Renato Peroni, che mi ha insegnato – all'epoca in cui frequentai il suo corso – a guardare ai dolmen dell'Età del Bronzo pugliesi in termini di interazione con lo spazio circostante e di con visivi, come aveva fatto, tra gli altri, anche Colin Renfrew per i “*territorial markers*” delle analoghe sepolture nel Nord Europa. Questo è certamente qualcosa con il quale dobbiamo imparare a confrontarci: dove vengono collocate le sepolture? Da chi potevano essere viste? E mi viene in mente un parallelismo proprio con i tatuaggi, citati da Guidi, e al centro della splendida relazione di Federica Manfredi, preceduta da cenni in quella davvero “emozionante” di Chiara [Pussetti] sulle emozioni. Mi piaceva a questo proposito rimarcare che c'è un bellissimo passaggio di *Morte e trasformazione dei corpi* di Remotti nel quale,

<sup>8</sup> J. BOARDMAN, *The Archaeology of Nostalgia* (ed. orig. 2002), traduzione italiana: *Archeologia della nostalgia. Come i greci reinventarono il loro passato*, Milano 2004 [N.d.R.].

<sup>9</sup> M.P. BAGLIONE, “Il Tevere e i Falisci”, in S. QUILICI GIGLI (a cura di), *Il Tevere e le altre vie d'acqua del Lazio antico*, in Settimo incontro di Studio del Comitato per l'Archeologia Laziale (Quadaei 12), Roma 1986, pp. 124-142 (in particolare p. 140, nt. 71-72); su tali questioni cfr. in generale V. NIZZO, “La memoria e l'orgoglio del passato: *heirlooms* e *keiméla* nelle necropoli dell'Italia centrale tirrenica tra il IX ed il VII secolo a.C.”, in *ScAnt* 16, 2010, pp. 39-84 [N.d.R.].

<sup>10</sup> Cfr. da ultimo J. ORTALLI, “Scavo stratigrafico e contesti sepolcrali. Una questione aperta”, in J. SCHEID (éd.), *Pour une archéologie du rite: Nouvelles perspectives de l'archéologie funéraire*, Rome 2008, pp. 137-159 [N.d.R.].

nella sua riflessione sulla antropopoiesi<sup>11</sup>, evidenzia come il tatuaggio sia uno degli esempi più evidenti di costruzione corporea dell'identità. Ci si auto-marchia per costruire la propria identità corporale. Questo lo hai evidenziato benissimo. C'è da aggiungere un aspetto evidenziato da Remotti e ancor prima detto da altri<sup>12</sup>: che alla morte, in alcune culture, quei tatuaggi vanno cancellati. All'opera di antropopoiesi condotta in vita, in coincidenza della morte, ne corrisponde quindi una che prevede la decostruzione di quell'identità. Il dato è interessante non solo in sé – per la percezione stessa dell'esigenza di cancellare un qualcosa anche se sai che sarà comunque la natura a cancellarlo, perché si deve restituire nella sua integrità un corpo alla natura – ma per il fatto che a compierlo debbano essere le donne. Tale circostanza offre agli archeologi un importante spunto di riflessione, affine a quanto ho avuto modo di constatare (e su cui tornerò anche domani nel mio intervento), per esempio, studiando alcuni rituali della necropoli di Pithecusa, nel corso dei quali proprio ai bambini venivano dati dei vasi per bere vino, impugnati come quell'uovo che ci è stato mostrato nell'intervento di Coletti e Buccellato. A bambini di sei mesi, o anche meno; quindi di un'età in cui, difficilmente, potevano bere abitualmente del vino. Questi stessi vasi ricorrono in sepolture femminili e ci illuminano rispetto a un ruolo importante, forse esclusivo, delle donne nella cerimonia funebre: poiché loro danno la vita e loro devono accompagnarci nella transizione verso la morte. Quando ci si confronta con la morte, così come avviene nel caso dei dolmen, è fondamentale porsi delle domande relative al contesto in cui un dato fenomeno si colloca e a chi è destinato. Come ha evidenziato molto bene Federica Manfredi, nel caso dei tatuaggi, infatti, è di estrema rilevanza sapere se sono sull'avambraccio, sulla parte dorsale, sulla schiena, se sono grandi o piccoli, riflettere su chi li realizza, perché li fa, chi li vedeva, dove li vedeva, quando li vedeva. Tutto quello che avete detto offrendoci suggestioni volutamente diversificate, deve essere la base del nostro patrimonio conoscitivo per l'interpretazione del dato funerario.

CHIARA GEMMA PUSSETTI: Molto rapidamente, volevo solo sottolineare uno degli altri punti che secondo me accomuna tutte le presentazioni della giornata: pensare alla morte dal punto di vista della percezione sensoriale, ossia dei sensi. La presentazione di Lucia [Alberti] è stata esemplare in questo senso; perché, effettivamente, mi chiedevo nella mia comunicazione come uno storico ci racconterebbe la morte se non usasse la penna ma usasse il corpo. Ebbene Lucia ci ha dato un ottimo esempio di come si può capire qualcosa di più immergendosi fisicamente in un paesaggio – in un “*emotional landscape*” come lei dice –, sviluppando questa capacità di “ripensare” attraverso il proprio corpo, sentendo l'esposizione alla luce, al panorama, collocandosi fisicamente nello spazio, utilizzando anche tutti gli altri sensi. Nella mia presentazione ho parlato, ad esempio, dell'olfatto, soffermandomi sull'odore della putrefazione. In molte altre presentazioni è emersa, ad esempio, l'importanza del suono, come nel caso degli strumenti ricavati dalle ossa di cui si è parlato questa mattina<sup>13</sup> (spero un giorno di sentirne il suono, perché ne sono rimasta affascinata) o, nel caso della bellissima presentazione [di Spitilli], del suono della voce di Giannina [Malaspina] che ci ha effettivamente emozionati. Ma, riprendendo la bella presentazione di Federica [Manfredi] sui tatuaggi, è importante anche l'esperienza del dolore. Secondo me non è casuale che

<sup>11</sup> F. REMOTTI, “Tanato-metamòrfosi”, in F. REMOTTI (a cura di), *Morte e trasformazione dei corpi. Interventi di tanatometamòrfosi*, Milano 2006, pp. 1-34, in particolare a p. 14 [N.d.R.].

<sup>12</sup> Il riferimento è alle ricerche di A. Gell sull'arte polinesiana dei tatuaggi che, nelle Isole Marchesi, prevedeva la detatuazione dei defunti da parte delle donne [N.d.R.].

<sup>13</sup> Il riferimento è all'intervento di Bellomia, Fiore [N.d.R.].



l'incisione sul corpo sia fatta attraverso un tatuaggio, laddove la commemorazione comporta anche un'altra esperienza sensoriale, che è il dolore fisico del tatuaggio. Lo dico io che in effetti faccio tatuaggi. Il dolore è una parte fondamentale del tatuaggio a livello esperienziale, a livello corporeo. Per cui ritengo sia importante per le nostre discipline guardare alla morte pensando ai suoni, alle immagini, all'olfatto, a ciò che si sente a partire dalla corporeità.

LUCIA ALBERTI: Non ne ho parlato, ma una delle domande che mi sono posta è effettivamente relativa all'olfatto, perché in queste tombe abbiamo un uso che dura per secoli. Ci sono tombe che durano per 500 anni; venivano quindi utilizzate continuamente; i defunti venivano spostati ai lati o messi in fosse all'interno della camera e poi al centro venivano messi i defunti più recenti. Entrare in una tomba del genere poco dopo la deposizione dell'ultimo defunto doveva essere disgustoso.

ALESSANDRO GUIDI: Questo succede anche nei nostri cimiteri, solo che lo fanno delle persone addette; questa è la differenza, ma quando fanno le riesumazioni...

LUCIA ALBERTI: Però da noi le riesumazioni vengono fatte in genere dopo vent'anni. Nel caso citato questo poteva avvenire anche in tempi molto brevi. Dobbiamo immaginare che i resti di bruciato che noi troviamo in certe ciotoline magari non servivano solo per l'illuminazione necessaria per entrare dentro la camera, ma che ci fossero anche delle essenze per profumare [l'ambiente], affinché questo spostamento, questo entrare nella casa dei morti, avvenisse in maniera più accettabile. Credo che ci dobbiamo porre anche da questa prospettiva per capire.

ALESSANDRO GUIDI: Ma forse lo possiamo capire anche analizzando i contenuti dei vasi? Invece, Gemma [Pussetti], volevo sapere una cosa: giustamente tu hai evidenziato la necessità di esorcizzare la morta; quindi ogni traccia deve scomparire. Questo comportamento esiste anche nel nostro quotidiano. A Roma, ad esempio, diciamo che il morto ti viene a prendere per i piedi. Non è un modo di dire così strano. Si tratta della manifestazione della paura [che abbiamo] del morto; che possa venire e che possa addirittura portarci via. Tant'è vero che nelle tombe dell'Età del Ferro le spade – quelle sì che possono far male – vengono frammentate in modo che nessuno le possa usare; e questo avviene anche e soprattutto nell'età del Bronzo. Anche questo è un fatto importante. Nel famoso periodo liminale, che è un periodo fondamentale – mi spiace di non vedere in sala Anna Maria [Bietti Sestieri] che ha scritto anche lei molte cose importanti al riguardo – documentato in tutte le culture, immagino che anche questa preparazione fosse sì in funzione della memoria della signora ma servisse anche per evitare che la signora, in qualche modo, come morta o come spirito, venisse a danneggiare la comunità. O sbaglio?

NUCCIA NEGRONI CATAACCHIO: Volevo solo aggiungere e ricordare che anche nelle tombe a grotticella di Rinaldone che ho mostrato, ci sono delle sepolture che durano anche mille anni e, quindi, il problema si propone anche per queste. Purtroppo gli scavi di Rinaldone sono in genere vecchi scavi e, quindi, bisogna controllare che non ci siano tracce di bruciato come quelle menzionate. Nella *facies* di Rinaldone, questa volta al Naviglione, che è un'altra di queste necropoli, c'è una trasformazione all'interno della stessa necropoli da tomba a grotticella a tomba – o, forse, ripostiglio – a camera; e poi c'è una tomba, sempre della fase a grotticella, svuotata del suo contenuto, le cui ossa più antiche sono state messe in un angolo vicino – comunque conservate – e dentro è stata fatta una sepoltura etrusca. Quindi, la memoria del luogo sacro, del luogo di necropoli, del luogo in cui il defunto trovava un suo posto (anche se non proprio con altri della sua stessa epoca), la memoria di questi antenati, anche se sono passate tante migliaia di anni, può sopravvivere.

ALESSANDRO GUIDI: Io, per esempio, ho studiato dei vasi laziali da un livello della Reggia repubblicana di Calvino, ricollocati tutti perfettamente. Evidentemente chi scavava e aveva trovato la tomba aveva pensato di sistemarla, di custodirla...

CLARA STEVANATO: Buonasera, io sono stata molto interessata dalla relazione di Chiara Pussetti, in particolar modo per gli aspetti relativi al lessico delle emozioni e, quindi, a come le emozioni vengono tradotte nella parola. Io, da epigrafista romanista, mi sto interrogando su come le emozioni, i sentimenti, emergono dal documento epigrafico, dalle iscrizioni di ambito funerario. Il problema è chiaramente la distanza. Non abbiamo la presenza fisica, non abbiamo il destinatario del messaggio, non abbiamo chi ha prodotto il messaggio stesso, quindi c'è una distanza quasi incolmabile tra quella che è l'emozione effettivamente provata, sentita, e la sua traduzione a livello epigrafico. Seguendo la linea di Chanotis, che sta lavorando proprio sull'emersione delle emozioni e dei sentimenti nelle fonti antiche – storiografiche, letterarie, epigrafiche – in ambito greco, mi sto occupando di questi aspetti per l'ambito romano. Mi chiedo, quindi, come poter superare questo ostacolo per non falsare la prospettiva. Perché spesso rischiamo di cadere in dei *cliché* “sentimentali”, nell'accezione negativa del termine. A livello generale e come consiglio vi chiedo, come fare a evitare di scendere nella banalizzazione dell'emozione, tale quale emerge dal documento epigrafico? Grazie.

ALESSIO DE CRISTOFARO: Mi ricollego a quello che ha detto il professor Guidi a proposito del sarcofago di fine VI-inizi V sec. a.C. trovato nella Necropoli Vaticana<sup>14</sup> e lo uso come esempio per fare un discorso di metodo più generale su questo matrimonio tra antropologia e archeologia che risulta molto difficile per i romanisti, cioè per chi si occupa di necropoli di età romana e, segnatamente, per chi si occupa di romanistica a Roma, cioè chi analizza le necropoli a Roma. Il professor Guidi faceva cenno all'ipotesi che potesse trattarsi di un collegamento con gli antenati. C'è anche un'altra possibile lettura. Potrebbe trattarsi invece di un recupero casuale, perché quella era una zona di necropoli. C'è anche un altro ritrovamento, forse necropolare, che viene dall'aula di Paolo VI in Vaticano dove, in un carotaggio, Magi trovò una situla d'argento con la stessa cronologia di quel sarcofago. Quel sarcofago è molto simile a quello dell'Esquilino, sul quale Marina Martelli ha detto praticamente tutto, raccogliendone tutte le attestazioni. Il fenomeno si inquadra meglio in un discorso sull'amore dei Romani, tra tarda Repubblica e primo Impero, per il collezionismo artistico di reperti greci e sul loro reimpiego. Oltre a quello citato, conosco casi di reimpieghi di stele attiche in tombe tardo-repubblicane e primo-imperiali. Pompei ha restituito – per darvi una idea della variabilità – due oggetti saiti, quindi provenienti dall'ultimo Egitto faraonico, reimpiegati in tombe di I secolo d.C. È però vero quello che diceva il professore: si tratta di un collezionismo legato all'idea di avere un passato nobile. In un articolo in stampa in cui ho riesaminato questo contesto, mi era sfuggita l'aggiunta della dedica “*dis manibus*”, una prova tangibile del fatto che tale sarcofago per loro era una cosa vecchia, cui si aggiunge l'iscrizione per poter dire “questo è un segno iconico dei Mani” che sono gli antenati ecc. ecc. Uso questo possibile esempio di interpretazione alternativa per evidenziare le specifiche difficoltà poste dalla documentazione di epoca romana. Quando ci si occupa di antropologia e archeologia nella Protostoria si sono ormai sviluppati metodi affinati e procedure di lettura estremamente sofisticate e anche molto attendibili nell'analisi delle necropoli perché i contesti, spesso, sono sufficientemente chiusi e definibili e il “rapporto tra la società dei vivi e

<sup>14</sup> Il riferimento è alla relazione Ricciardi, Di Blasi, Bucci, Duday, Caldarini, Di Giannantonio [N.d.R.].

la società dei morti” – con tutte quelle difficoltà che d’Agostino ha ben esemplificato<sup>15</sup> – si può leggere con una certa accuratezza. Nella Roma dell’età tardo-repubblicana e primo-imperiale tutto questo è molto più problematico e noi – essendo sempre di più specializzati in singoli campi del sapere archeologico – a mio avviso siamo sempre più in difficoltà nel riconnettere e fare un discorso globale e sistematico sulla documentazione, perché abbiamo necropoli di ogni genere – si va dal mausoleo dinastico degli imperatori, alle tombe dei senatori, a quelle del ceto equestre e via via scendendo nella scala sociale, per arrivare a queste gigantesche necropoli rinvenute soprattutto negli ultimi venti anni, dove ci sono centinaia e centinaia di tombe dei cosiddetti ceti umili – che richiederebbero metodi di analisi molto simili a quelli che usano i protostorici e che invece noi non solo non sappiamo usare, ma stentiamo anche a impiegare per una nostra impreparazione metodologica e di formazione. C’è tuttavia un però: quei metodi vanno bene nella Pre-Protostoria, perché nella Pre-Protostoria non c’è null’altro a cui ci si possa “attaccare”. Noi, invece, quando studiamo la documentazione romana dobbiamo confrontarci con le fonti letterarie, che sono un corpus sterminato, con la storia e la storia della storiografia. Insomma, lo strumentario che serve è eccezionalmente più complesso e più ampio. Quello che sono venuto a dirvi è: che fare? Forse una delle soluzioni possibili è la costruzione di progetti di ricerca sulla falsariga di quelli che appunto propone Valentino [Nizzo], in cui lo scambio e questi tentativi di matrimonio tra le varie discipline siano auspicati. Con una attenzione che però, in molti casi, non riesco a vedere tra i nostri colleghi romanisti: quella di condividere le domande e sapere che cosa si sta cercando. Nella giornata di ieri, per esempio, in quell’intervento interessantissimo sui cani e sui bambini<sup>16</sup>, nessuno ha menzionato Ovidio che, nelle *Metamorfosi*, racconta di come fosse una delle credenze popolari dei Romani quella che le streghe – che erano uccelli prima ancora che donne – andassero a mangiare i bambini portandogli fuori le viscere, gli *exta*, e che proprio la strega Cranes, se non vado errato, proponesse come rimedio il sacrificio sostitutivo del porcellino da latte, che veniva offerto agli uccelli al posto degli *exta* del bambino appena nato. La casistica dell’applicazione dell’antropologia alla romanità, quindi, è eccezionalmente ampia e non so se in questa sede, Valentino, c’è qualcuno della scuola di Maurizio Bettini, che sono gli unici che praticano l’antropologia romana in modo “emico”, cioè dal di dentro. Si tratta di un tentativo di approccio al mondo romano dal punto di vista antropologico, secondo me, molto solido, perché lo fa attraverso lo strumento della filologia; quindi interrogando e facendo parlare le fonti coeve alla documentazione archeologica, il che rende il tutto molto più attendibile. Il mio augurio, quindi, è che le nostre necropoli, fatte di quelle tombe apparentemente tutte uguali comincino a non apparire più così uguali. Il caso dei bambini nelle necropoli del suburbio riferite ai cosiddetti ceti umili è esemplificativo: si passa da contesti in cui i bambini sono sepolti senza niente a casi in cui hanno straordinari dispositivi rituali uno accanto all’altro; e il contesto sociale, economico e lo *status* sembrano apparentemente essere gli stessi...

ALESSANDRO GUIDI: ...perché c’è l’ideologia funeraria e tutti sono rappresentati come se fossero uguali...

ALESSIO DE CRISTOFARO: Esatto! Quindi questa decodifica per il mondo romano è una sfida tutta da giocare. Tutto qui. Grazie!

HENRI DUDAY [ITA-FRA]: Se me lo permettete, vorrei tornare a una questione sensoriale

<sup>15</sup> B. D’AGOSTINO, “Società dei vivi, comunità dei morti: un rapporto difficile”, in *DialArch* III S., 3, 1985, pp. 47-58 [N.d.R.].

<sup>16</sup> Si fa riferimento al contributo di Sperduti *et Alii* in *AntArc*3-1 [N.d.R.].

sull'olfatto, dal momento che abbiamo parlato dell'odore terribile della putrefazione. È vero, ma allo stesso tempo sappiamo che nelle nostre società ci sono persone che vivono ogni giorno in odori simili, specialmente nel trattamento delle carcasse di animali macellati, per l'estrazione di sostanze e così via. In Francia noi lo chiamiamo l'équarrissage [lo smaltimento]. Vale a dire che abbiamo una sensibilità che è anche una proiezione dell'idea che abbiamo della nostra stessa putrefazione. Voi sapete che ho anche fatto studi medici e sono dovuto quindi intervenire in casi di rinvenimento di cadaveri dopo diverse settimane. La famiglia non si aspetta di trovarci affatto disturbati e ci chiede di prenderci cura del cadavere. Nelle nostre società, ad esempio in Francia ma anche in molti altri paesi dell'Europa occidentale, esistono le cripte familiari. Naturalmente, se le morti sono sufficientemente distanziate, l'odore è sparito. Ma se mio padre è morto e viene messo nella cripta e se mia madre muore due mesi dopo e dobbiamo riaprire la cripta, non ci aspettiamo che la gente del cimitero ci dica: "oh no!", "ha un cattivo odore e questo non si può fare!". Intendo dire che ci sono delle cose che sono più importanti di altre. Si è parlato di tombe nelle quali ci sono alcuni individui. Io lavoro sulle sepolture collettive neolitiche dove abbiamo 100/150 individui; e quando studiamo la successione dei gesti scopriamo che un cadavere è stato deposto mentre c'erano altri cadaveri in decomposizione e dall'osservazione della dislocazione [dei resti] siamo riusciti a determinare il grado di decomposizione più o meno avanzato del cadavere e sappiamo che sono stati abbastanza frequenti gli interventi mentre c'erano dei corpi in fase di decomposizione. Dovevano farlo, lo facevano. Questo non vuol dire che non ci fosse odore... certamente concordo sul fatto che dovevano esserci delle piante aromatiche. Ma ci sono cose più importanti di altre e in questo tipo di situazioni la necessità di dare un trattamento funebre normale – decente – all'individuo è molto più importante della nostra sensibilità olfattiva.

Un'altra cosa. Si è parlato del posto della tomba nel paesaggio, con riferimento particolare alle sepolture megalitiche che si trovano sulle alture e che costituiscono degli indicatori nel paesaggio e sono anche l'affermazione del diritto di occupare un territorio. La mia terra è quella in cui ci sono le ossa dei miei genitori dai miei antenati. Ho scavato un dolmen neolitico, di cui ho mostrato un'immagine, vicino a Carcassonne. Si scopre che i Campaniformi, nel Calcolitico, arrivano, distruggono il monumento ma, prima, ne rimuovono il contenuto. Io ho trovato una parte di ciò che era stato rimosso. C'erano almeno due cadaveri in decomposizione, quindi si trattava di una sepoltura che era in funzione ed era stata usata. Arrivano, rimuovono i cadaveri, distruggono il monumento e costruiscono la loro tomba con un'architettura completamente diversa ma nella stessa posizione. È una presa di posizione. Quando hanno prelevato i corpi in decomposizione, l'odore doveva essere terrificante, ma era più importante appropriarsi di quella terra, marcare quel territorio.

Infine, vorrei porre un'altra domanda e perdonatemi se sono stato forse un po' lungo. Abbiamo parlato dell'odore della putrefazione del cadavere, ma c'è qualcos'altro che emette un odore assolutamente terribile. È la cremazione. Conosciamo tutti l'odore della carne cotta quando la grigliamo, ma questo va ben oltre, naturalmente, e non so se avete mai sentito, ad esempio, l'odore delle case in cui si usano le ossa e il midollo come combustibili. Il midollo rosso e le ossa tritate erano molto usati nel passato e nella preistoria. Emettono un odore assolutamente orribile e si ha la prova di questa sensibilità olfattiva non certo nella società contemporanea e nei crematori urbani, ma negli impianti di cremazione delle comunità tradizionali. Avete qualche testimonianza di ciò che facciamo per sostenere o rimuovere questo odore che è davvero terribile? Per me è più terribile dell'odore della putrefazione, ma forse è perché sono più abituato alla putrefazione [*risata*].

FEDERICA MANFREDI [FRA-ITA]: Per venire alla sua domanda. Sì, ho studiato a Varanasi i rituali di cremazione e mi è capitato di fare una grossa *gaffe* perché dissi a un mio amico in un momento un po' intimo nel corso della cerimonia: "che puzza!"; "ho bisogno di allontanarmi un attimo". Lui mi guardò interdetto e rispose... "Di cosa stai parlando?"

HENRI DUDAY [FRA]: Sono perfettamente d'accordo! Ci sono delle cose considerate più importanti di altre.

FEDERICA MANFREDI [FRA]: ...e credo anche che sia la cultura a darci la sensibilità di percepire alcuni odori e darci anche il diritto di parlarne. Penso che Chiara ci ha dato degli strumenti per meglio comprendere il fatto che è la cultura che ci plasma nel modo di percepire gli odori e non solo le emozioni. Ne sono certa.

Passo a un altro tema, perché volevo invece parlare del fatto che anche nel mondo antico ci sono delle testimonianze di tatuaggi. Io ho visto recentemente Ötzi a Bolzano...

ALESSANDRO GUIDI: L'uomo del Similaun di cui parlavo prima. Io ho detto Similaun perché non mi piace quel nome...

FEDERICA MANFREDI: ...ecco, anche lui aveva dei segni di agopuntura sul corpo, quindi non dei [tatuaggi] ornamentali. Però voi da archeologi mi insegnate che è estremamente difficile che la pelle si mantenga, ci vogliono delle condizioni atmosferiche particolari. Quindi io penso a come "ci seppelliamo" oggi – concedetemi queste parole – perché faccio dei seminari di antropologia del fine vita per formare le persone che lavorano con i morenti, negli *hospice*, o gli infermieri che lavorano con i malati terminali. Parliamo quindi delle possibilità che ci sono nel fine vita perché loro, *in primis*, devono poterne parlare e dare il diritto di parlare di morte a chi sta morendo non è proprio banale in una cultura nella quale c'è il tabù della morte, come dicevo prima. Quindi, io vi ringrazio tantissimo, perché dopo questo convegno di incontro tra archeologia e antropologia mi sto mettendo nei panni degli archeologi e mi chiedo: visto che la cremazione nella nostra società sta aumentando in maniera esponenziale per carenza di spazio e altri motivi, come faranno i vostri colleghi del futuro? Perché non aumenta solo la cremazione, aumenta anche il desiderio di dispersione delle ceneri nella natura, che adesso sta diventando legale praticamente dappertutto... cosa rimane poi?

ALESSANDRO GUIDI: Probabilmente lo facevano pure in antico, non lo sappiamo. Andrea [Cardarelli] ti può dire qualcosa al riguardo.

FEDERICA MANFREDI: La stessa cosa la pensavo inoltre riferita al mio oggetto di ricerca più specifico, perché adesso, grazie a questi giorni di convegno, ho cambiato la prospettiva con la quale sono venuta e cerco di mettermi di più nei vostri panni anche per il mio soggetto di ricerca. Mi chiedo: se l'individuo col tatuaggio commemorativo non è nelle condizioni [adeguate] di conservazione e si deteriora, quindi l'archeologo del futuro il tatuaggio non lo trova. Su cosa fa la ricerca? Andranno/andrete, nello studio del tatuatore a controllare le fotografie? Ma lì non troverà gli album per i tatuaggi commemorativi, perché sono una classe a parte... Grazie!

CHIARA GEMMA PUSSETTI: Solo una piccolissima risposta riprendendo quello che dicevano Federica [Manfredi] e Henri [Duday]. Ovviamente non solo le culture modellano la nostra percezione sensoriale, ma gli odori, proprio per la loro natura aerea, sono polisemici; per cui, effettivamente, quello che perturba molto nel contesto che ho studiato è l'odore della putrefazione quando questa è legata al corpo morto. [Nel medesimo contesto] "Dio" stesso è rappresentato, a volte, senza sculture in legno, ma solo con una ciotola piena di materiale in putrefazione; ed è la puzza che rappresenta Dio, perché in fondo è rigenerazione. Allo stesso

tempo i morti – io parlavo più di emozioni che di olfatto – alle Bijagos sono sepolti nella stanza centrale della casa; si tratta di capanne a pianta circolare, generalmente, con quattro circonferenze: gli uomini, le donne, i bambini e la stanza centrale che in bijagos corrisponde a una parola che vuol dire il ventre o l’utero. Dove nascono i bambini viene sepolta la placenta e vengono sepolti i morti. L’*Owán* secondo me puzza in un modo intollerabile e, invece, loro dicono: “è l’odore buono dell’utero”; ed è la stessa puzza di Dio ed è la stessa puzza del morto, però la percezione cambia, effettivamente, in base al contesto

ALESSANDRO GUIDI: Andrea [Cardarelli] voleva dire una cosa.

ANDREA CARDARELLI: Vorrei rifarmi ai vari interventi di antropologi e, in particolare, a quello di Chiara [Pussetti]. Il nostro tentativo, a volte anche disperato, di recuperare quelli che sono gli aspetti più soggettivi, più emozionali, si scontra naturalmente col fatto che abbiamo un certo tipo di testimonianze, tanto più nelle società preistoriche e protostoriche, che sono sostanzialmente limitate a ciò che sopravvive dell’ambito materiale. Dobbiamo quindi misurarci con questa dimensione. La definizione di un determinato mondo, di una determinata società, la facciamo in casi come questi a partire dagli abitati. È chiaro che, per esempio, un confronto puntuale per l’epoca immediatamente precedente, che è l’Età del Rame, deve essere fatto necessariamente col record funerario che è sicuramente maggioritario. Questo implica naturalmente un cambiamento di ideologia. Nel senso che nell’Età del Rame l’atteggiamento delle comunità era incentrato di più sull’identificazione rispetto al passato e al mondo degli antenati, mentre con il Bronzo antico, evidentemente, l’identificazione è con la stessa comunità, con il presente e con il futuro. La comunità investe e alloca meno risorse in relazione alla costruzione, per esempio, di monumenti funerari o tombe. Questo dipende anche dall’atteggiamento ideologico che le varie comunità hanno. Noi oggi, naturalmente, viviamo in un momento in cui la cremazione è percepita in maniera diversa, più pragmatica, rispetto a come era percepita in ambito protostorico quando, in realtà, non era per nulla un fatto pragmatico ma, probabilmente, una differenza rituale, legata a un cambiamento ideologico in cui alcuni autori ritengono che sia lo stesso individuo, lo stesso defunto, posto sulla pira funeraria che viene offerto alla divinità, come se fosse un sacrificio, e che, appunto, attraverso questo atto sacrificale, esso possa assurgere alla dimensione divina. Per questo motivo i suoi oggetti, non potendo più essere pertinenza personale essendo anch’essi dedicati alla divinità, devono essere distrutti e non possono più rimanere nell’ambito quotidiano. Per tornare al problema della necessità di avere maggiori argomenti, naturalmente noi siamo estremamente suggestionati da lavori come quello che ci hai presentato, molto bello, molto interessante. Anche noi, naturalmente, vorremmo riuscire a capire quali erano le emozioni. Mentre spezzavano queste spade, chissà che cosa facevano e quali canti, quali balli, quali liturgie mettevano in atto? Al massimo riusciamo a ricostruire che facevano delle libagioni, rompevano delle asce, ma avranno sicuramente compiuto anche altri atti, avranno avuto delle emozioni che saranno state drammatiche oppure rivolte a una maggiore vitalità, come nel caso delle popolazioni che hai studiato tu. Tutto questo, purtroppo, abbiamo difficoltà a riconoscerlo. Anche nel caso dell’esempio che portava Nuccia Negroni, relativo al confronto con i funerali di Patroclo e di Ettore; quando lo confrontiamo con ciò che rimane del dato archeologico, una buona percentuale di cose noi le possiamo riscontrare. Possiamo per esempio riscontrare nella pira funeraria – ammesso che la troviamo – se hanno messo degli animali per sacrificarli; se hanno inserito degli altri individui, sempre per sacrificio; possiamo capire persino se la pira è stata spenta con il vino piuttosto che con altre sostanze; possiamo riuscire a capire tutto quanto questo. Certo, Achille che invoca per tre volte il nome di

Patroclo, quello purtroppo non arriviamo a ricostruirlo. Ma possiamo esortare gli antropologi a capire anche che cosa di un rituale, quale quello che tu hai osservato, possa sopravvivere dal punto di vista del dato materiale. Di ciò che tu hai visto, cosa sarebbe rimasto? Dopo qualche anno, cosa avremmo trovato? Sarebbe molto interessante saperlo. L'esperienza dell'etno-archeologia, in gran parte, si muove in questa direzione.

VALENTINO NIZZO: Splendido! Mi sta piacendo molto questa discussione. Fra l'altro ci hanno autorizzato ad arrivare fino alle 23, quindi [risate] possiamo andare avanti un altro po'! Il discorso dell'olfatto è importantissimo. In una noterella del mio libro segnalo un volume intitolato *Antropologia dell'olfatto*<sup>17</sup>; la percezione dell'olfatto, come è stato detto, è estremamente relativa e può piacere ciò che ad altri disgusta. Il *garum*, ad esempio, può farci schifo se lo odiamo, ma in antico piaceva, nonostante consista di interiora di pesce fermentate. Libri come quello appena citato vanno letti perché ci aiutano a comprendere molte cose, anche tra quelle che vediamo ogni tanto nella cronaca quotidiana. Ogni tanto, infatti, si scoprono casi in cui qualcuno tiene in casa un parente seduto sul divano, putrefatto da mesi; l'odore, intollerabile, viene spesso segnalato dai vicini e porta alla scoperta di... esperienze non troppo dissimili da quelle che abbiamo ascoltato anche oggi durante il convegno. È chiaro, la società occidentale ha un rapporto con i rifiuti diverso da quello di altre culture; citare l'antropologa Mary Douglas in questo contesto<sup>18</sup> è quasi scontato o citare, ad esempio, le ricerche sul rapporto degli zingari con i rifiuti sono tutti esempi di estremo interesse.

HENRI DUDAY [FRA]: ...con i rifiuti ma anche con i cadaveri.

VALENTINO NIZZO: Sì, esatto. Mi è piaciuta molto la riflessione di Alessio [De Cristofaro]. Vorrei senza dubbio che anche i classicisti si confrontassero con problematiche di questo tipo. Le prime due edizioni di *Antropologia e Archeologia a confronto* erano riservate agli archeologi protostorici. Anche quest'anno avevo posto come requisito di ammissione delle proposte di comunicazione il fatto che si occupassero prevalentemente di Protostoria o affrontassero i loro dati attraverso un confronto diretto con il dato materiale. Le "fonti" [scritte], infatti, possono essere a volte devianti se non sono usate bene e l'archeologo dovrebbe sempre partire dal dato archeologico; dovrebbe provare a fare gli "inventari", come utopizzava Lévi-Strauss<sup>19</sup> – dico volutamente Lévi-Strauss e non Renato Peroni – e attraverso di essi verificare le differenze piuttosto che le somiglianze. Alessio [De Cristofaro] ha citato Ovidio; sarebbe stato bello, ma forse non ne hanno avuto il tempo, nelle relazioni sulle sepolture combinate di cani e infanti aggiungere anche tutta la documentazione figurata sepolcrale relativa a immagini di bambini con cani. Si può anche pensare che il cane abbia una funzione apotropaica nei riguardi del defunto e che sia per questo motivo sepolto in associazione e non in virtù di un legame di tipo emozionale. Questa potrebbe anche essere una risposta alla collega [Stevanato] che si è in precedenza soffermata sulle problematiche documentarie. Domani, se ne avremo il tempo e la pazienza, – mi ricollego a una cosa che hanno appena detto Guidi e Cardarelli – vi vorrei mostrare 8 minuti di un film che non ho potuto mostrare ieri in apertura. Si intitola *Silent Souls*, del regista Aleksej Fedorcenko; è un film russo del 2010 nel quale viene descritto il funerale dei Merya, una popolazione estinta da quattro secoli della Russia centrale, che viveva nei pressi del Volga, in un paesaggio dominato dall'acqua come quello delle palafitte. I defunti venivano cremati e dispersi nell'acqua, così

<sup>17</sup> A. GUSMAN, *Antropologia dell'olfatto*, Bari 2004 cit. in V. NIZZO, *Archeologia e antropologia della morte. Storia di un'idea*, Bari 2015, p. 451, con rif. alla nota 31 [N.d.R.].

<sup>18</sup> M. DOUGLAS, *Purity and Danger*, London 1966 [N.d.R.].

<sup>19</sup> V. NIZZO, *Archeologia e antropologia della morte. Storia di un'idea*, Bari 2015, pp. 81-83 con riferimenti [N.d.R.].

come gli oggetti personali venivano ritualmente buttati nel fiume. Il film racconta la storia di un rituale funebre dei Merya recuperato nella contemporaneità e c'è una frase che voglio farvi ascoltare, ma che vi anticipo per incuriosirvi: “i cimiteri di queste zone, delle terre dei Merya, sono popolati solo da stranieri, perché i Merya continuano la loro vita nell'acqua. Se si trova un corpo affogato, i Merya lo restituiscono all'acqua perché in questo modo diventa immortale”. Questo ci deve far riflettere e domani vorrei mostrarvelo.

ALESSANDRO GUIDI: Allora. Penso che sia un po' tardi. Domani ci aspetta un'altra giornata di lavoro. Però volevo concludere dicendo che se metto insieme quello che ha detto giustamente De Cristofaro e quello che ha detto la Manfredi mi viene in mente un episodio accadutomi anni fa quando, per fare piacere a un amico, ho portato Marshall Sahlins – voi tutti ovviamente sapete chi è – al Foro romano. Ha visto il Foro, ha visto il Palatino, poi mi ha chiesto di cosa mi occupavo e, quando gli ho detto che mi occupavo di Preistoria, ha domandato: “perché?”. Con aria molto scettica, direi.





Una immagine della sala durante il convegno



**SESSIONE POSTER**

**LA POETICA DELLE EMOZIONI: PERFORMANCE E  
PAESAGGIO RITUALE**

**LA GESTUALITÀ FEMMINILE NEI RITI FUNERARI IN GRECIA TRA VIII E VI SEC. A.C. IL  
DOLORE FEMMINILE TRA LETTERATURA E ICONOGRAFIA**

ἀρητὸν δὲ τοκεῦσι γόον καὶ πένθος ἔθηκας  
Ἔκτορ: ἔμοι μάλιστα λελείπεται ἄλγεα λυρά

Hom. *Il.* 24.741-742

Quando nei *Sette contro Tebe* di Eschilo Polinice e il suo seguito si apprestano ad attaccare la città, Eteocle discute con il coro di donne tebane che si dimenano in preda alla paura e al terrore: manifestano con una mimesi di parole e gesti il timore per la distruzione della città e si gettano ai piedi delle statue degli dei supplicando la salvezza. Eteocle le zittisce con stizza, le accusa di rendere debole lo spirito dei cittadini preoccupandoli oltre il dovuto, le invita al decoro: «Tocca all'uomo, non certo alla donna, decidere sulle cose di fuori. Tu stai dentro casa e non fare danno» (A. *Th.* 200-201)<sup>1</sup>.

In questo contesto l'emoività senza controllo delle donne non si addice al decoro che la politica impone, e la violenza della guerra può solo lambire le mura oltre cui abita l'universo femminile.

Il mondo greco vive di polarità e il binomio uomo-donna corrisponde, a livello sociale, alla dicotomia esterno-interno, pubblico-privato. Le donne sono per natura escluse da tutto quello che si svolge al di fuori delle mura domestiche, ma diventano protagoniste non appena varcata la soglia di casa. Il mondo di fuori richiede un contegno e una compostezza irraggiungibili, ma l'ambiente familiare è lo scenario perfetto per dare sfogo alle loro tormentate emozioni<sup>2</sup>.

Tuttavia, nelle occasioni in cui pubblico e privato si intrecciano, la gestualità e l'emoività femminile, proprio perché esasperate, sono di aiuto alla comunità, e i riti funerari ne sono la prova.

Solo due secoli prima, in un'epoca non molto lontana dall'austera Atene del V secolo a.C., le donne erano chiamate appositamente per piangere e lamentarsi durante i funerali. Non per acuire il senso di dolore o angoscia, come intima Eteocle alle Tebane nel caso dell'assedio, ma per attirare su di sé la sofferenza e la rabbia per la perdita, e liberare l'intera comunità da ogni sentimento negativo che la morte avrebbe potuto ispirare. Come un *φάρμακός* le donne assorbono allora l'angoscia, la rabbia, la contaminazione e il dolore che la morte per sua natura porta con sé e li allontanano.

È così che ha inizio, nella dimensione pubblica e privata, l'elaborazione del lutto. L'iconografia vascolare della prima metà del VII secolo è piena di figure femminili che compiono gesti esasperati: si strappano i capelli, si battono ripetutamente la testa e il petto, si graffiano il viso e le guance fino a sanguinare. Eccessi banditi dalle leggi di VI secolo, ma che affondano le loro radici in una millenaria tradizione che affida alle donne un ruolo di primo piano nei riti funerari.

<sup>1</sup> SEVIERI 2003.

<sup>2</sup> La contrapposizione esterno/interno si riflette a livello religioso nel culto congiunto di divinità di sesso opposto con funzioni complementari: Afrodite-Erme, Afrodite-Ares (PIRENNE-DELFORGE 1993, pp. 173-170) o Estia-Erme (VERNANT 1963).

I riti funebri dell'antica Grecia non comprendono la semplice celebrazione del defunto in una singola cerimonia, né si concludono nell'arco di qualche ora, ma si estendono per ben tredici giorni, racchiudendo un complesso eterogeneo di pratiche che va dalla cerimonia di preparazione del cadavere alla veglia, alla processione alla tomba e alla deposizione del defunto o dei suoi resti<sup>3</sup>.

Nell'*Iliade* (24.664-667), alla morte di Ettore, Priamo chiede ad Achille una tregua per poter celebrare degnamente la salma di suo figlio dopo averne supplicato la restituzione:

Per nove giorni, in casa potremmo fargli il compianto,  
lo seppelliremo al decimo giorno, e si farebbe il banchetto, 665  
all'undicesimo giorno alzeremo un tumulo sopra di lui,  
al dodicesimo, se è necessario, riprenderemo a combattere<sup>4</sup>.

Achille, magnanimo, acconsente, e i Troiani onorano il loro più valoroso guerriero ergendo per lui una pira su cui il decimo giorno viene bruciato. Poi raccolgono le sue ceneri in una cassa d'oro coperta con un drappo rosso e la depongono in una fossa, e sopra costruiscono un tumulo. Così, dopo aver celebrato i funerali di Ettore, si conclude la tregua e anche l'*Iliade*, in un'immagine di pace nella morte che presagisce il tragico destino di Troia.

I funerali più celebri descritti nel poema omerico, in realtà, sono quelli di Patroclo, ma il caso di Ettore offre uno spunto più suggestivo. Mentre le cerimonie per Patroclo avvengono nell'accampamento acheo, lontano dalla sua patria e dai suoi parenti, Ettore è compianto dalle donne della sua famiglia nella reggia di Troia, la sua stessa casa. Si tratta, quindi, di un riferimento molto più centrato per studiare il contesto domestico dei riti funerari e, di conseguenza, la partecipazione femminile.

Nel testo non c'è traccia di quello che accade nei nove giorni di compianto. All'arrivo della salma a palazzo gli aedi intonano il  $\theta\rho\eta\nu\omicron\varsigma$  e le donne di corte, addolorate, compiangono il defunto con parole struggenti, ma nulla di più.

Per avere un quadro completo della prima parte del rito è necessario prescindere, almeno parzialmente, dalle fonti letterarie e immergersi nella pittura vascolare di età arcaica, in cui le scene funerarie sono numerosissime.

Più che la deposizione del cadavere o la costruzione della pira funebre, sui *vases for the death* sono rappresentati due momenti precedenti del rito, essenziali per lo studio del ruolo delle donne in quest'ambito: la veglia domestica per il defunto ( $\pi\rho\acute{o}\theta\epsilon\iota\varsigma$ ) e la processione che porta la salma dalla casa al luogo di sepoltura ( $\acute{\epsilon}\kappa\phi\omicron\rho\acute{\alpha}$ ).

Le scene di  $\acute{\epsilon}\kappa\phi\omicron\rho\acute{\alpha}$  sono relativamente utili in questa sede, perché rappresentano, come la deposizione o la cremazione del cadavere, momenti pubblici del rito, a cui le donne partecipano solo marginalmente o da cui sono escluse<sup>5</sup>. La veglia, invece, più raccolta e intima, legittima senza difficoltà la presenza di donne, che sono coinvolte in prima persona in tutto quello che accade all'interno delle mura domestiche.

<sup>3</sup> KURTZ, BOARDMAN 1971, pp. 142-148; STEARS 1998, pp. 114-117.

<sup>4</sup> CERRI, GOSTOLI 1999.

<sup>5</sup> Per le scene di  $\epsilon\kappa\phi\omicron\rho\acute{\alpha}$  in cui le donne compiono gesti di lamento si veda: KURTZ, BOARDMAN 1971, pl. 16; GARLAND 2001, pp. 32-34.

Che la *πρόθεσις* avvenga in un luogo chiuso è stato ampiamente dimostrato dalla Ahlberg grazie allo studio degli oggetti rappresentati ai lati del catafalco e degli elementi d'arredo dipinti nella scena (sgabelli, baldacchini, vasi di piccole dimensioni). Esiste un interno, in cui è posto il defunto sul catafalco circondato dalle lamentatrici, delineato chiaramente nei vasi geometrici da cornici con motivi di riempimento, e un esterno, in cui ieratici uomini in armi porgono il loro saluto al defunto<sup>6</sup>.

Le scene dei vasi geometrici sono costruite quasi tutte allo stesso modo: al centro il cadavere adagiato sul baldacchino con la testa poggiata su un cuscino, ai lati e sotto la bara figure stilizzate rappresentate in azioni e gesti eterogenei.

Non esiste, se non in qualche raro caso, una connotazione fisica di genere delle figure che circondano il defunto, ma il contesto permette di identificarle come femminili.

Alcune toccano i piedi o la testa del cadavere, altre agitano dei rami per allontanare eventuali insetti dalla salma, altre sono semplicemente sedute o tengono per mano un bambino. Si tratta di gesti che presuppongono un contatto diretto con il defunto, solitamente affidati alle donne perché considerate immuni dalla contaminazione del cadavere in quanto portatrici di *mivasma* per natura.

Le donne sono esseri dalla corporeità umida, fluida e mutevole, coinvolte in prima persona nel momento in cui la vita inizia e finisce, da un lato così pregne di vita da poter sopportare anche il contatto con la morte, dall'altro profondamente contaminate<sup>7</sup>.

Anche nell'*Iliade* quando il corpo di Ettore è restituito a Priamo sono le donne dell'accampamento acheo che, nel cuore della notte, lavano il cadavere, lo ungono e lo vestono con un chitone (HOM. II. 24.587-588). Le donne, infatti, sono le sole a saper maneggiare correttamente unguenti, profumi e creme per abbellire il corpo, le sole in possesso della *ritual kwoldege* necessaria per garantire la corretta riuscita del rito di preparazione del cadavere e, di conseguenza, permettere al defunto un sereno viaggio nell'aldilà, contenendo il pericolo di contaminazione per i vivi.

In alcuni casi, ciò che connota le figure più vicine al defunto come femminili è l'indossare una veste lunga fino ai piedi, ma il vero criterio di distinzione di genere è dato, di fatto, dalla gestualità.

Esiste sin dal Tardo Geometrico (LGI, 760-735 a.C.) una distinzione *gender-oriented* della mimica delle figure rappresentate, che prevede per le donne gesti più complessi e di maggior *πάθος*. Le figure armate, identificabili in uomini, portano solitamente una sola mano al capo in segno di

dolore, mentre quelle che indossano la veste lunga, quindi le donne, entrambe.

Per tutte le altre figure che sono prive di una connotazione di genere precisa, di conseguenza, l'identità sessuale è definita proprio in base al gesto compiuto<sup>8</sup>.

A questo punto, prendendo in considerazione solo le figure femminili, quindi

<sup>6</sup> AHLBERG 1971, pp. 69-81, 136-137, 292-294.

<sup>7</sup> PARKER 1983, p. 33; SHAPIRO 1991, pp. 634-635; HOUBY, NIELSEN 1996, p.238; CLARK 2009, pp. 7-9.

<sup>8</sup> VAN WEES 1998, p. 20: "Given that the sexes make distinct gestures of lamentation whenever we can distinguish them by dress or physical characteristics, it seems reasonable to identify men and women by gestures even when we cannot otherwise tell the sexes apart. In other words, it is likely that the gender distinction which is who raise two hands are female".

quelle che portano due mani alla testa, si può tracciare una vera e propria storia della gestualità del dolore delle donne nelle scene di *próthesis* dalla seconda metà dell'VIII alla prima metà del VI secolo a.C.

In questo arco di tempo la posizione convenzionale delle donne è quella in piedi intorno al catafalco, ma per ogni periodo esiste anche un modo originale di rappresentarle.

Nel LGI, ad esempio, le donne dipinte sotto il catafalco (cioè davanti, secondo la prospettiva del tempo) sono talvolta sedute su sgabelli, mentre nel LGII (735-700 a.C.) si inginocchiano a terra. Incapaci di rimanere sedute, prese dal dispiacere, le donne non riescono più stare vicino al cadavere senza essere vinte da un dolore così insopportabile da doversi accasciare al suolo.

Come Andromaca sviene dopo aver visto il corpo di Ettore trascinato dai cavalli di Achille (HOM. *Il.* 22.466-470) e come Penelope, inquieta, si alza dallo sgabello alla notizia della partenza di Telemaco, in preda a un ἄχος θυμοφθόρον, e si inginocchia sulla soglia della stanza (HOM. *Od.* 4.716-719), così le lamentatrici cadono a terra per la disperazione, in un gesto che inaugura la tradizione della loro emotività teatrale ed esasperata.

Nel primo quarto del VII secolo (EPA, 700-675 a.C.) non sembrano esserci innovazioni significative nell'iconografia se non una momentanea predilezione delle donne per il gesto di dolore a una sola mano, tipicamente maschile<sup>9</sup>, ma a partire dal secondo quarto (MPA, 675-640 a.C.) qualcosa cambia.

Nelle uniche tre scene di provqesiÇ risalenti a questo periodo a noi pervenute le donne hanno la stessa posa, mai attestata prima: una mano è tesa in avanti verso l'alto, l'altra è poggiata sulla guancia, con le dita inarcate sulla pelle come se la stessero premendo. Non si tratta solo di portare la mano al volto in segno di sofferenza, ma di una vera e propria automutilazione, un gesto violento e disperato con cui le donne si graffiano il volto fino a sanguinare.

In una fossa del Ceramico, insieme ai frammenti di tazza su cui sono rappresentate le scene di lacerazione, è stato trovato anche un incensiere a forma di donna che con una mano mantiene un recipiente, con l'altra si tocca la tempia, da cui scendono due strisce di sangue ben visibili.

Una vera e propria moda che si diffonde ben oltre i confini dell'Attica, come dimostrano i tagli riempiti di colore rosso sulle statuette in terracotta di Rodi (London BM 14) e di Tera (Thera 392), e destinata a rimanere viva per tutto il VII secolo, quando le donne monopolizzano la lamentazione rituale esprimendo il loro dolore in forme violentissime<sup>10</sup>. Resta un mistero capire da dove abbia avuto origine un gesto così estremo come l'auto-lacerazione, soprattutto dopo l'apparente compostezza delle scene dell'EPA. Sembra quasi che la gestualità del dolore femminile non si evolva in maniera graduale, sviluppando una drammatizzazione sempre più accentuata nel corso dei secoli, ma esploda nel VII secolo in forme estreme.

È uno dei molti enigmi dell'età arcaica a cui può essere trovata una soluzione, seguendo la pista giusta.

<sup>9</sup> Nell'unica scena in cui sono rappresentati sia uomini che donne, la distinzione di genere è resa dalla posizione delle donne, che portano una mano alla nuca e alzano l'altra all'altezza della spalla. Vd. Kerameikos 1370.

<sup>10</sup> Cahn collection HC1038; Kerameikos 40, 80, 145, 1280.

È difficile pensare che non ci sia una continuità tra le forme di espressione di dolore senza ipotizzare un cambiamento antropologico radicale. Bisogna quindi capire in quale arco cronologico collocare un passaggio così forte nella gestualità e, quindi, nel modo di percepire e di affrontare la sofferenza causata dalla morte.

Il confronto delle scene dell'EPA con quelle del MPA è giusto, ma dedurre, come sostiene Van Wees, che l'auto-lacerazione sia una "*surprising new departure*" sembra eccessivo. È difficile che in soli 25 anni ci sia stata una rivoluzione culturale così radicale da modificare il modo di vivere i riti funerari, trasformandoli in una sanguinaria cerimonia senza contegno.

Non resta quindi che cercare una qualche continuità nelle manifestazioni di dolore, ricostruendo la storia della gestualità funeraria femminile a partire dal gesto che per primo compare sui vasi: il portare entrambe le mani alla testa<sup>11</sup>.

Ancora una volta il confronto con l'*Iliade* può essere illuminante.

Quando Achille, adirato per la morte di Patroclo, si dirige verso la reggia per scontrarsi con Ettore e vendicare la morte del suo giovane compagno, con il passo superbo e la furia negli occhi, spaventa il vecchio Priamo che lo vede arrivare. Il re è così scosso che lancia gemiti acuti, grida a gran voce, e alza le mani al cielo colpendosi la testa, scongiurando il figlio di non combattere (HOM. *Il.* 22.33-34), mentre la regina piange senza sosta e mostra al figlio il seno, per ricordargli il latte che lo ha nutrito invano, presagendo il suo destino di morte (HOM. *Il.* 22.83-84).

Si tratta di un momento molto delicato per i genitori, che si rendono conto che Ettore non potrà uscire vincitore dallo scontro. Entrambi, infatti, reagiscono con gesti emblematici: la madre lo supplica di rimanere dentro le mura facendo leva su un patetismo tutto femminile, il padre si colpisce la testa con un gesto violento e, per certi versi, autolesionista.

Sono due comportamenti che ricorrono nell'iconografia funeraria, come se Priamo ed Ecuba stiano già recitando il compianto sul cadavere del figlio non ancora defunto, consapevoli che Achille non restituirà mai loro la salma. I seni nudi di Ecuba ricordano quelli delle lamentatrici egiziane<sup>12</sup>, mentre il gesto di Priamo anticipa il *κοετός* iterato e continuo che le donne ai lati del catafalco compiono portandosi le due mani alla testa.

In questa prospettiva, il gesto a due mani compiuto dalle figure sui vasi geometrici non è altro che la rappresentazione di un movimento ripetuto che consiste nel colpirsi la testa con entrambe le mani, alternandole, per scaricare la tensione emotiva causata dal dolore. Una forma di rielaborazione del lutto che si addice perfettamente al contesto funerario.

Esiste però anche un'altra chiave di lettura, secondo cui il gesto delle donne indicherebbe un'azione ancora più violenta e autodistruttiva: lo strapparsi i capelli in preda al dolore. Un gesto esasperato che compare già in Omero come espressione di sofferenza.

<sup>11</sup> Il gesto a due mani compare già in età micenea su un lato del sarcofago di Tanagra e su alcune statuette femminili ritrovate nella cimitero di Peraki. Per approfondire: CALEO 2001; BURKE 2008.

<sup>12</sup> DE MARTINO 2008, p. 203 n.84.



Quando Achille fa scempio del cadavere di Ettore dopo averlo ucciso, trascinando nella polvere il viso del nobile troiano, Ecuba, che assiste alla scena raccapricciante dalle mura del palazzo, grida straziata dal dolore e si strappa i capelli (HOM. *Il.* 22.405-407). Allo stesso modo, quando la salma è riportata a palazzo, la moglie e la madre del defunto si strappano i capelli e gli accarezzano il volto, disperandosi insieme a tutto il popolo troiano (HOM. *Il.* 24.710-712).

Entrambe le interpretazioni sono valide e aprono un nuovo spiraglio per lo studio delle origini dei gesti autolesionisti di VII secolo. Colpirsi la testa o tirarsi i capelli sembrano essere, infatti, degni antenati dei graffi e del sangue che sgorga dalle guance, e lasciano intuire che sin dalle origini la gestualità funeraria femminile è esagerata e violenta.

In tal quadro, le dita appoggiate alle guance dei frammenti del MPA sono la naturale evoluzione artistica delle dita, simili a delle piccole strisce, che appaiono sulla testa delle figure che compiono il gesto a due mani su vasi del tardo geometrico.

In alcuni casi, infatti, le braccia delle lamentatrici condotte alla testa terminano in tratti sottili e divergenti verso l'esterno, a lungo identificati con i capelli delle donne, stilizzati secondo lo stile dell'epoca. Tuttavia, è altrettanto plausibile che si tratti, come sostiene la Ahlberg, di una rappresentazione, per quanto elementare, delle dita che si poggiano sulla testa per colpirla o, ancora meglio, per tirare i capelli<sup>13</sup>.

In ogni caso, che si tratti dell'una o dell'altra azione, si può concludere che sui vasi geometrici sono rappresentati gli stessi gesti che anche in Omero indicano una manifestazione del dolore esteriore e piena di *pavqos*. Espressioni violente di dolore che raggiungono l'autolesionismo e che fanno leva su meccanismi inconsci dell'uomo.

Se da un lato tirarsi i capelli, colpirla il capo, graffiarsi il viso fino a sanguinare sono, infatti, forme consapevoli di autolesionismo simbolico-rituale, a cui si ricorre per sostituire il dolore interiore con quello fisico, dall'altro c'è anche il desiderio inconscio di identificarsi con il defunto e morire con lui, almeno simbolicamente<sup>14</sup>.

Quando il lutto non è stato ancora elaborato, e non si è pronti al distacco dal defunto, queste forme di auto-soppressione simbolica permettono ai viventi di partecipare della condizione del morto e rimanere in contatto con lui più a lungo, creando un ponte tra il mondo dei vivi e l'aldilà.

In Grecia sono le donne a fare da *trait d'union* tra i due mondi e mettere in collegamento due realtà antitetiche, tenute insieme da sentimenti altrettanto ambigui e contraddittori.

Da un lato il desiderio di rimanere in contatto con il defunto, e quindi di diventare simbolicamente cadavere attraverso l'auto-lacerazione, dall'altro la paura e la necessità di allontanarlo dal mondo dei vivi per evitare la contaminazione, quindi distruggersi simbolicamente per ripagare il fio della sua morte con un'altra morte.

Gli spiriti dei morti devono essere placati per evitare che i loro *εἴωλα* tornino nel

<sup>13</sup> AHLBERG 1971, pp. 261.

<sup>14</sup> CLARK 2009, p. 12: "In carrying out this non verbal behaviour, women become corporeal texts, iconic representatives of the death in the world of the living". Per gli aspetti antropologici si veda DE MARTINO 1958.

mondo dei vivi a perseguire i sopravvissuti, per cui alle donne è affidato il delicato compito di garantire la pace eterna al defunto in ogni modo possibile. Lavare la salma, ungerla d'olio e avvolgerla in vesti preziose, sistemare il cadavere su un baldacchino, recitare i lamenti dovuti per tenere vivo il ricordo del defunto<sup>15</sup>, auto-infliggersi pene corporali più o meno violente per morire esse stesse e liberare i vivi dal tabù della morte.

Per quasi tre secoli, quindi, le donne sono le vere protagoniste di un evento sociale importantissimo. Solo accentuando e portando all'estremo l'innata emotività femminile, infatti, si riesce a garantire un corretto compianto al defunto e parallelamente a mantenere saldo l'ordine sociale, che impone agli uomini decoro e misura.

I gesti plateali e il canto delle lamentatrici sono la sola componente emotiva dei riti funerari di cui rimane traccia. Un'emotività che prende forma nel corpo delle donne e che trova il suo contesto ideale in un luogo intimo come la casa, protetto e appartato, isolato dallo spazio aperto in cui avvengono la processione e la sepoltura, in cui le leggi impediscono di abbandonarsi a manifestazioni di dolore esagerate. Un luogo nell'ombra, la stessa in cui vivono le diafane donne dell'antica Grecia.

CLELIA PETRACCA

Università degli Studi di Milano - Cultore  
cleliapf@gmail.com

#### BIBLIOGRAFIA

- AHLBERG 1971: G. AHLBERG, *Prothesis and Ekphora in Greek Geometric Art*, Goteborg 1971.
- ALEXIOU 1974: M. ALEXIOU, *The Ritual Lament in Greek Tradition*, Lanham 1974.
- BURKE 2008: B. BURKE, "Mycenaean Memory and Bronze Age Lament", in A. SUTER (ed.), *Lament: Studies in the Ancient Mediterranean World and Beyond*, Oxford 2008, pp. 70-92
- CALEO 2001: C. CALEO, *The Tanagra "Larnakes". An Iconographic Analysis*, <<http://www.anistor.gr/english/enback/p012.htm>>, [accesso: 24 Aprile 2015]
- CARAVELLI-CHAVES 1986: A. CARAVELLI-CHAVES, "The Bitter Wounding: The Lament as Social Protest in Rural Greece", in J. DUBISCH (ed.), *Gender and Power in Rural Greece*, Princeton 1986, pp. 169-194.
- CERRI 1999: G. CERRI, A. GOSTOLI (a cura di), *Omero. Iliade*, Milano 1999.
- CLARK 2009: C. CLARK, "To Kneel or Not to Kneel: Gendered Nonverbal Behavior in Greek Ritual", in *Journal of Religion and Society*, Supplement Series 5, 2009, pp.1-15.
- DE MARTINO 2008: E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale nel mondo antico: dal lamento pagano al pianto di Maria*, Torino 2008 (Ed. orig. 1958).
- GARLAND 2001: R. GARLAND, *The Greek Way of Death*, New York 2001<sup>2</sup> (Ed. orig. 1958).
- HOLST-WARHAFT 1992: G. HOLST-WARHAFT, *Dangerous Voices. Women's Laments and Greek Literature*, London 1992.
- HOUBY-NIELSEN 1996: S. HOUBY-NIELSEN, "Women and the formation of the athenian City-State", in *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, 11, 1996, pp. 233-260.
- KURTZ, BOARDMAN 1971: D. C. KURTZ, J. BOARDMAN, *Greek burial customs*, Ithaca 1971.

<sup>15</sup> Sul lamento femminile: ALEXIOU 1974; CARAVELLI-CHAVES 1986; HOLST-WARHAFT 1992; FISHMAN 2002; STEFANOVIĆ 2009; ŠJAKOVIĆ 2011.

- PARKER 1983: R. PARKER, *Miasma, Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford 1983.
- PIRENNE-DELFORGE 1994: V. PIRENNE-DELFORGE, *L'Aphrodite grecque. Contribution à l'étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique*, Liège 1994.
- SEVIERI 2003: R. SEVIERI (a cura di), *Eschilo. Sette contro Tebe*, Milano 2003.
- SHAPIRO 1991: H. A. SHAPIRO, "The Iconography of Mourning in Athenian Art", in *AJA* 95, 1991, pp. 629-656.
- ŠIJAKOVIĆ 2011: D. ŠIJAKOVIĆ, "Shaping the Pain: Ancient Greek Lament and Its Therapeutic Aspect", in *Bulletin of the Ethnographic Institute SASA* 59, 2011, pp. 84-96.
- STEARNS 1998: K. STEARNS, "Death Becomes Her. Gender and Athenian Death Ritual", in S. BLUNDELL, M. WILLIAMSON (eds.), *The Sacred and the Feminine in Ancient Greece*, London 1998, pp. 113-127.
- STEVANOVIĆ 2009: M. STEVANOVIĆ, "Funeral Ritual and Power. Farewelling the Dead in the Ancient Greek Funerary Ritual", in *Bulletin of the Institute of Ethnography SASA* 56, 2009, 1.2, pp. 37-52.
- VAN WHEES 1998: H. VAN WHEES, "A Brief History of Tears. Gender Differentiation in Archaic Greece", in L. FOXHALL, J. SALMON (eds.), *When Men Were Men. Masculinity, Power and Identity in Classical Antiquity*, London 1998, pp. 10-53.
- VERNANT 1963: J. P. VERNANT, "Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs", in *Homme* 3, 1963, pp. 12-50.

**PAESAGGIO SONORO E RITUALE FUNERARIO: AL CONFINE TRA NATURA, CULTURA E SPIRITUALITÀ**

Il concetto di paesaggio sonoro, sviluppato, durante la seconda metà del secolo scorso, dagli studi musicali canadesi di estetica, viene elaborato qui ai fini della ricerca archeologica, orientata a indagare le implicazioni degli “oggetti sonori” attraverso la documentazione di repertorio.

Un primo elemento da valutare in questa direzione è che il senso percettivo prevalente, all'interno delle culture occidentali, è certamente identificabile con quello della vista: la visione del mondo, anche nel linguaggio comune, tende a coincidere con ciò che viene percepito della realtà generale; per questo, la condizione di ognuno rispetto al mondo è di solito definita dall'angolazione di uno specifico “punto di vista”<sup>1</sup>. Ne consegue che le componenti multisensoriali del sistema di conoscenza percettivo vengono tendenzialmente assimilate a un'immagine, di sempre più degradata e impoverita consistenza. La prima conseguenza è il progressivo assorbimento della componente multisensoriale, che caratterizza inevitabilmente ogni atto di percezione, all'interno delle modalità di un' “immagine”.

In realtà, il paesaggio è un'interfaccia costituita da oggetti, situazioni e configurazioni che indicano precise posizioni di risorse e significati. Configurazioni spaziali che permettono l'identificazione di una risorsa o un senso possono essere sia di tipo strutturale (ad esempio una fila di alberi) sia relative a un tipo di energia (configurazioni acustiche o sonore), o all'intensità della luce (punti luce all'interno di una foresta) o di carattere olfattivo (tracce maleodoranti lasciate da un animale).

In questo lavoro è previsto lo studio di alcuni contesti materiali attraverso la lente concettuale del “paesaggio sonoro” applicata all'archeologia funeraria.

L'esame delle componenti uditive relative ad ambiti funerari dell'Italia pre-romana, coinvolge quindi il riferimento alla definizione di “paesaggio sonoro” come oggetto di ricerca archeologica. Questo concetto, infatti, va principalmente a caratterizzare l'ambiente sonoro naturale, indicando essenzialmente qualsiasi campo acustico di studio attraverso le sue componenti fisiche primarie.

La lente viene spostata, quindi, da quanto osservato a quanto udito, e, per quanto riguarda il repertorio dell'analisi archeologica, dobbiamo necessariamente fare riferimento a una proiezione dei dati raccolti su uno scenario acustico culturalmente contestualizzato. Per questo i referenti archeologici sono stati identificati come “indicatori sonori” e descritti come una funzione di richiamo del paesaggio culturale.

Il contributo presenta valutazioni metodologiche e alcuni “casi di studio” contestualizzati per un'indagine che vuole essere una tappa del percorso sulle implicazioni storiche (valenze indigene/non indigene, continuità diacronica o discontinuità di diversi segni sonori), degli indicatori culturali e sociali (rituali, genere, rango, funzione). In particolare si tratta di evidenziare le strette, seppur indirette, relazioni tra oggetti sonori, connotazioni socio-culturali e loro pertinenza a modalità rituali complementari e/o sostitutive, attraverso i dati forniti dalla documentazione archeologica e storiografico-letteraria.

<sup>1</sup> Si veda quanto sottolineato in introduzione allo studio del concetto di paesaggio sonoro in epoca moderna proposto da Mocchi 2010-2011, considerazioni da cui è utile partire per delineare un approccio fenomenologico al tema.

Se il passaggio dalla vita alla morte avesse un suono, questo, nelle culture arcaiche, potrebbe essere rappresentato dalle litanie di lamentazione, dal sibilo sordo di un fischio, o dal “rumore-frastuono” prodotto in genere in connessione alle pratiche liminali, stando a quanto si ricava dalla tradizione storiografico-letteraria e, parzialmente, dall’esame della documentazione archeologica<sup>2</sup>.

La ritualità funebre, infatti, è segnata da un paesaggio sonoro che offre una varietà di timbri e una complessità di azioni, dal riconoscimento della morte alla definitiva sepoltura, ampiamente documentabili<sup>3</sup>.

Il lamento, parte integrante del rito funebre, nella sua prassi comunitaria, è già presente nella cultura babilonese: inni in tono di lamento erano cantati per la morte di Tammüz, accompagnati dal flauto<sup>4</sup>; al lamento partecipava tutta la natura, perché non produttiva, fino alla nuova comparsa del dio; nell’antico Egitto è noto il lamento d’Iside con la sorella Nephthys sul corpo di Osiride<sup>5</sup>. Ricomponendo il corpo del defunto marito, Iside osserva tutti i riti della liturgia funebre, il che dimostra che il lamento, oltre al naturale significato di espressione dell’intimo dolore, era parte integrante del rito funebre; nella mitologia greca è noto il lamento di Afrodite sul corpo del perduto Adone<sup>6</sup>; Macrobio attesta il culto di Adone anche in Siria, dove le vergini ogni anno piangevano la morte prematura del dio<sup>7</sup>. A Roma il lamento era affidato alle prefiche, le donne che conservavano al pianto funebre il suo formulario rituale, quando ormai i mutati costumi avevano fatto smarrire il senso religioso e i modi del rito.

<sup>2</sup> Sul lamento funebre antico, quale manifestazione rituale del cordoglio, inteso come crisi, diversamente dalle modalità storiche e culturali del saper piangere, cfr. DE MARTINO 2008, p. 14; si veda anche la definizione di lamentazione come “azione rituale circoscritta da un orizzonte mitico”, a p. 55; sulla qualificazione dei lamenti funebri (*thrēnoi*) come uno dei tipi di poesia discriminati da tradizionali norme musicali, è fondamentale quanto indicato in Platone (PLAT., *Leg.* 3.700b ss); per una ricostruzione della preistoria del lamento funebre e dei suoi rapporti con il mondo agrario, si veda PALMISCIANO 2003; sulla “forma-frastuono”, d’altra parte, come sistema di suoni usato nei riti di transizione, un lungo repertorio etnografico antico e moderno ne attesta l’uso, anche in concomitanza con decessi (BONANZIGA 2000, p. 40); sul particolare ruolo di contatto col mondo funebre del suono acuto e stridulo, non armonico vale la pena citare il ruolo esercitato dal canto delle sirene: nell’Elena di Euripide, Elena (vv. 168 sgg. ) intende intonare un canto di dolore per le perdite e i lutti seguiti alla guerra di Troia; il coro la invita a evocare “le vergini figlie della Terra, le Sirene”. Il passo in questione chiarisce il loro coinvolgimento con la sfera funeraria in quanto conoscono il tipo di canto appropriato per mettere in comunicazione vivi e morti, recando consolazione ai primi. Ma se il loro canto appare il più appropriato per il rituale funerario, esso non si limita a questo: nel Partenio 2 (fig. 94 b) di Pindaro una coreuta afferma di voler imitare con il suono dell’*aulòs* la voce della Sirena capace di eccitare le tempeste e l’impeto del mare. Il canto della Sirena, o alla maniera della Sirena, sembra in grado di controllare e scatenare gli elementi naturali, il vento in particolare; anche Esiodo nel Catalogo delle Donne afferma che sono loro a incantare i venti (fr 28 Merkelbach).

<sup>3</sup> Per quanto riguarda una prima rassegna della documentazione archeologica in Italia, durante il periodo protostorico e arcaico un contributo in MODICA 2013; sul richiamo al lamento cerimoniale del pianto nelle epigrafi funerarie d’epoca storica, in particolare nelle varietà del repertorio post classico, ma con uno sguardo al rapporto con la poesia trenodica del periodo arcaico, individuandone il comune modello nel canto effettivamente prodotto nelle cerimonie funebri si veda ROSSI 1999, a p. 29 e le conclusioni a p. 42.

<sup>4</sup> FRAZER 2012, cap. XXVIII.

<sup>5</sup> LOMBARDI 2012-2013, in particolare per il riferimento, a p. 3 nota 14 alla rappresentazione di Iside e Nephthys nelle sembianze del nibbio, il cui urlo stridulo ricorda i lamenti delle prefiche.

<sup>6</sup> Oltre che in FRAZER 2012, che rileva le connessioni tra il mito di Tammuz e quelle di Adone, si veda la sintesi del mito in HEINBERG 2001, p. 91.

<sup>7</sup> MACR., *Saturn.* I.c.21.

Il “pianto greco”, mediterraneo, ha rappresentato per millenni una sorta di modello di modulazione delle manifestazioni del dolore, indirizzandolo verso una formulazione ordinata del sentimento, scomposto e spontaneo dei congiunti, a tutelare il rito funebre comunitario e codificato<sup>8</sup>. In questo senso la lamentazione funebre, tanto documentata dalle fonti in rapporto al cordoglio per morti eroiche, divine o semidivine, rappresenta anche, nella consistente documentazione epigrafica, già a partire dalle attestazioni arcaiche, un ruolo di composizione e rinforzo a scopi catartico-salvifici, per preservare l'individuo e il gruppo, fronteggiando tensioni potenzialmente autodistruttive.

I più antichi documenti occidentali di cordoglio funebre, manifesto attraverso una composizione fonetica che accompagna le azioni, con il *focus* sul cadavere del defunto, sono costituiti dalle narrazioni omeriche intorno alla morte e celebrazione delle esequie, da quelle di Patroclo, alla morte e riti funebri prodotti per Ettore<sup>9</sup>. In prossimità del corpo di Patroclo i Mirmidoni compiono una traiettoria circolare, con carri e cavalli, intorno al defunto, in tre giri successivi<sup>10</sup>, emettendo un lamento che, non lontano da echi di tradizione risalente, con forte connotazione semantica è stato assimilato a un ululato<sup>11</sup>. Il gridato e l'ululato diventa uno schema dell'elaborazione del lutto, in ritornelli emotivi da iterare a intervalli regolari, con una “tecnica del piangere” che segue la necessità di regolare la pura scarica di energia psichica<sup>12</sup>. A questo proposito, con riferimenti etnografici, si pone l'uso di due note separate da un intervallo di quinta, a intendere sia il piangere che il verso di alcuni animali<sup>13</sup>.

Fin qui i dati della tradizione, in uno scenario sostanziato dal *corpus* delle fonti scritte greco-latine, e corroborato da un quadro di confronti che, sul piano etnografico-antropologico risulta ben apprezzabile.

D'altra parte, se si orienta la ricerca in termini di documentazione archeologica, fuori dall'epoca storica e in uno scenario anteriore alla romanizzazione, si cominciano a delineare, in particolare per il caso dell'Italia peninsulare, contorni meno definiti per quello che attiene alla dimensione sonora nel rituale funerario in base alle evidenze a noi note.

Come è stato variamente sottolineato, non si tratta, per le finalità indicate in questa sede, di acquisire, a elemento esclusivo di definizione sonora, i dati assimilati al

<sup>8</sup> MARZI 2002, per una definizione psicoanalitica delle categorie del pianto: “di resistenza”, “di perdita del sintomo”, “endemico”, oltre al tipo dell’ “angoscia senza pianto”.

<sup>9</sup> *Il. XXIII; Il. XXIV.*

<sup>10</sup> Il numero tre usato in vari contesti narrativi e tematici dell'*Iliade* e dell'*Odissea*, ha un riferimento, insieme ai suoi multipli e combinazioni, a un sistema simbolico-ideologico che rimanda ad ambiente orientale, in particolare semitico: DE CRISTOFARO 2012, p. 233.

<sup>11</sup> Si veda la traduzione dei Monti (MONTI 1825, *Il. XXIII.15-16*). Del resto non è estraneo alla narrazione omerica la similitudine sui Mirmidoni che assumono modalità da lupi (ad es. *Il. XVI.155-160*), sull'uso della similitudine per indicare la connotazione predatoria dei guerrieri protagonisti, vedi anche CAMEROTTO 2007, p. 16, nota 56; il suono dell'ululato, del resto, entra nel repertorio dei rumori infernali: “*visaeque canes ululare per umbram*”, “si videro cagne ululare nell'ombra”, si legge nell'Eneide (VIRG., *En. VI.257*) quando Enea si appresta al *descensus Averno* (v. 126).

<sup>12</sup> CAFORIO 2007, p. 56.

<sup>13</sup> CAFORIO 2007, p. 55; sul carattere di “grido rituale” dell'ululato, si veda quanto indicato in VERNANT 2009, p. 33, a proposito dell'*ololygmos*, connesso, in epoca storica, all'atto sacrificale come segno, in particolare, del momento in cui la vita lascia l'animale immolato.

campo investigativo dell'archeologia musicale, circoscrivendo l'indagine, cioè, alla presenza di manufatti strumentali per fini armonici. Al contrario, indipendentemente dall'occorrenza di elementi che testimoniano l'evidente connessione del defunto con pratiche o consuetudini all'articolazione armonica – esercitata direttamente o prodotta indirettamente – lo studio va a rivolgersi alla presenza di indicatori che rappresentino una morfologia sonora archeologicamente significativa e contestualizzata<sup>14</sup>.

È per questo che non risulta difficile, fra le categorie fenomenologiche dell'archeologia, individuare una prima serie di indicatori e di raggruppamenti, proprio nel repertorio dei manufatti testimoniati all'interno delle sepolture, identificati nel corredo d'accompagnamento e/o personale del defunto. Da qui le tipologie di genere, sesso, età, ruolo ecc. hanno fornito un primo inquadramento dei dati, tenuto conto che, nelle culture preromane, il suono, la parola e il canto hanno costituito elementi importanti e sacri della dimensione rituale (non solo funeraria...), soprattutto in regime di assenza di assoluta ripetibilità del singolo evento sonoro, come avviene – al contrario – nella dimensione acustica moderna, attraverso le registrazioni; da qui l'ulteriore rilevanza della connotazione semantica degli “indicatori di suono” archeologici, ancor più se sottratti all'esclusivo intento descrittivo, quale può essere rintracciato, ad esempio nelle rappresentazioni iconografiche a tema.

Gli eventi comunitari, infatti, fornivano uno spazio e un luogo per occasioni canoniche da parte dei principali attori e membri dell'uditorio, che avevano specifici ruoli sociali, politici ed economici nelle performance. I partecipanti dovevano sperimentare un impatto sensoriale completo, pieno di odori, suoni, colori, sapori e movimenti, che contribuivano a fondare, per ogni individuo, l'idea di sé e a comporre un senso storico e di appartenenza. L'oratoria messa in campo da capi e membri delle aristocrazie trova un'eco nelle definizioni note a partire dall'Iliade degli oratori quali campioni della “parola ornata”, in grado di dirimere contese, mettere in moto ambascerie, suggerire strategie<sup>15</sup>. Al tempo stesso figure di danzatori che prendevano parte alle medesime circostanze pubbliche e musicisti che li accompagnavano, non sono estranei all'immaginario arcaico<sup>16</sup>.

Si riflette assai meno tuttavia, sugli aspetti sensoriali di attività e rituali nei contesti di uso quotidiano. Gli aspetti sensoriali, infatti, nella vita quotidiana, dovevano essere altrettanto importanti o sentiti quanto quelli in contesti d'élite o statali. Il sistema di credenze, fondato su sacralità che integrano in corrispondenze cosmologiche e metafisiche le realtà di tutti i giorni con quelle del mondo sacro, fanno sì che si

<sup>14</sup> Si veda quanto premesso, in termini metodologici, sulla differenza tra la comune definizione di “oggetto sonoro” e quella di ben altra accezione, non essendo coincidente col manufatto archeologico, delineata dagli studi musicologici canadesi, a partire da Raymond Murray Schafer nel recente contributo contenuto in MODICA 2013.

<sup>15</sup> È il caso di Nestore, (*Il.* I.247-253) che è oggetto di una digressione introduttiva senza paragoni nel resto del componimento omerico (BALLESTEROS PETRELLA 2012, p. 2, con ampia bibliografia, in particolare a nota 5), anche se altrettanto spazio introduttivo di rilievo è dato a Calcante, l'indovino.

<sup>16</sup> Si vedano, a titolo emblematico, le scene delle raffigurazioni sullo scudo di Achille, con una danza uguale a quella composta da Dedalo per Arianna sull'isola di Creta, ragazzi e ragazze che ballano inghirlandati in un ballo in tondo, simile al movimento impresso dal vasaio sul tornio, mentre la folla osserva compiaciuta il quadro di due danzatori (kubistère, lett. “saltimbanchi, acrobati”) in pose diverse; si veda MUSTI 2008.

debbano manifestare nell'uso comune delle risorse, contenenti valenze soprannaturali e divine, nei contesti quotidiani, come in quelli dei rituali d'élite, coinvolgendo le stesse forze sacre, come avviene nelle circostanze delle attività produttive, agrarie o artigianali; semina, raccolta, preparazione del cibo, costruzione di edifici, tessitura, viaggi verso comunità vicine e luoghi sacri. Attività e rituali, vanno considerati per valutare le connessioni tra individui, antenati, dei e forze vivificanti del mondo sacro. I suoni di campanelli, sonagli, fischiotti, come i movimenti quotidiani di macinazione del grano o l'impatto dell'abbigliamento impreziosito da pendenti e perle in bronzo e ceramica o altro materiale, fanno riferimento a un simbolismo profondo e vitale.

Gran parte della documentazione ha permesso di rilevare, attraverso l'esame integrato delle fonti, che esiste una sostanziale connotazione, legata non solo a ruoli e funzioni, ma anche all'età e al genere, in connessione a valenze ideologiche comunitarie per consistenza e tipologia di artefatti nei contesti funerari e a livello della semantica individuale, seppur attraverso le mediazioni – inevitabili – dell'azione culturale prodotta per effetto del rituale *post mortem*, come avviene, ad esempio, proprio per l'abbigliamento<sup>17</sup>.

Al di là, quindi, del valore dato dalle fonti alle pratiche sonore prodotte nel periodo cd. liminale (*lamentationes* e gridi rituali, gesti e azioni “fonico/acustiche”) e post liminale (cortei, processioni, danze, con altrettante manifestazioni di suono) è rilevante il livello di lettura degli indicatori archeologici disponibili per le componenti del paesaggio sonoro relativo alla prassi funeraria.

Se una dimensione definibile come “interna” al rito è collegata all'osservazione della deposizione del defunto, al corredo personale e d'accompagnamento, quale riflesso delle azioni fino alla collocazione del cadavere nella tomba, un altro piano è quello della pratica funeraria successiva alla deposizione del defunto, con una valenza sociale e culturale del rito di passaggio che è ormai riconosciuta, quale componente integrante dell'interpretazione antropologica ed etnografica.

Per quanto riguarda la dimensione sociale della prassi funeraria, è nota l'azione della frantumazione rituale di vasi e manufatti che, dall'età del bronzo e nel corso dell'età del ferro, caratterizza parte delle azioni condotte in relazione alla collocazione del corpo e, soprattutto all'atto del riempimento della tomba, con modalità che dovevano implicare anche una semantica sonora dello spazio cerimoniale, la cui definizione è posta nella sua risonanza, quindi nelle connessioni che essa stabilisce<sup>18</sup>. Le forze del rito sono, in questo caso, nella qualità espressiva della vibrazione, che coinvolge la rete dei partecipanti comportandosi come uno stimolo acustico<sup>19</sup>. Il modello acustico della risonanza comporta l'attuarsi di dinamiche connettive dell'ambiente partecipativo, in cui i presenti hanno il focus sulle proprietà dei suoni messi in campo: in questo caso la frantumazione rituale. È il caso di richiamare, come è stato sottolineato altrove, che, nella “connessione rituale” ogni gesto del rito

<sup>17</sup> Si vedano i dati proposti, nell'occasione degli atti dell'edizione precedente a questo convegno e ai recenti contributi, in fase di pubblicazione: MODICA 2011, MODICA 2013, MODICA 2014.

<sup>18</sup> Per la frantumazione rituale già nel neolitico: TUNZI SISTO, LO ZUPONE 2008, p. 198, 200 (con riferimento anche alla diffusione della frantumazione delle macine, sia in ambito funerario che cultuale).

<sup>19</sup> LUCARINI 2007-08, p. 47.



è diffuso tra i partecipanti come una “spartizione sacra”<sup>20</sup>. Il suono, infatti, collega i partecipanti, che condividono una fase intenzionale ed evocativa, rispondendo a una risonanza che, prima di ogni contenuto sociale di riferimento, collega e sincronizza, nello spazio rituale, riconducendo simbolicamente alla ricomposizione del gruppo, intorno al riconoscimento dell’avvenuto trapasso, come fatto comunitario (*Fig. 1*)<sup>21</sup>. L’identificazione completa di questa funzione, esprimibile, nell’ambito della cerimonia funebre, con la modalità della frantumazione, cd. “rituale” (nel caso, cioè, sia effettivamente da osservare quale componente essenziale del rito o atto residuale dell’azione deposizionale) risulta riconducibile allo studio puntuale dei frantumi registrati nei contesti, in particolare attraverso l’analisi delle fratture, le quali segnano la differenza tra la rottura per cause naturali (che avviene nelle parti più fragili) e quelle artificiali, prodotte su punti che non sono di giunzione<sup>22</sup>.

A questo tipo di componente sonora del paesaggio cerimoniale funebre, va associata la deposizione di ciottoli e/o elementi litici interni o esterni alla tomba e la costituzione di tumuli, nella fase iniziale dell’elevazione o in cumuli di modesta rilevanza, dovendo assumere una valenza simbolica fortissima nell’atto finale di chiusura della tomba, momento per il quale non deve essere esclusa la prassi del lancio rituale con esito acustico<sup>23</sup>.

SONIA MODICA

Sapienza Università di Roma  
modica.sonia@gmail.com

#### BIBLIOGRAFIA

- ATZENI 2010-2011: I. ATZENI, *Aspetti e problematiche del rituale funerario in età nuragica*, Tesi di laurea in Archeologia e Scienze dell’Antichità, a. a. 2010-2011.
- BALLESTEROS PETRELLA 2012: B. BALLESTEROS PETRELLA, “Nestore narratore nell’Iliade: strategie del narratore, posizioni del personaggio”, in *Talia dixit*, 2012, pp. 1-29.
- BONANZIGA 2000: S. BONANZIGA, “I suoni della transizione”, in BUTTITTA, PERRICONE 2000, pp. 23-61.
- BONOMI, MALACRINO CDS: S. BONOMI, C. G. MALACRINO (a cura di), *Ollus leto datus est. Architettura, topografia e rituali funerari nelle necropoli dell’Italia meridionale e della Sicilia fra antichità e medioevo*, Atti del Convegno Internazionale, Reggio Calabria 24-25 ottobre 2013, cds.
- BORCA 2001: F. BORCA, “Identità e suono: modalità espressive dei morti nella cultura romana”, in *Latomus*, T. 60, fasc. 4 (Ottobre-Dicembre 2001), pp. 864-876.
- BUTTITTA, PERRICONE 2000: I. E. BUTTITTA, R. PERRICONE (a cura di), *La forza dei simboli*, Atti del Convegno (Palermo, 16-17 ottobre 1999), Palermo 2000.
- CAFORIO 2007: A. CAFORIO, *L’espressione obbligatoria dei sentimenti. Alcune riflessioni sulle emozioni nelle società etnologiche*, Milano 2007.

<sup>20</sup> LUCARINI 2007-2008, p. 48, nota 79.

<sup>21</sup> LUCARINI 2007-08, p. 49, in cui si mette in evidenza il passaggio inverso, ottenuto attraverso il canto e la danza, ovvero l’azione della risonanza acustica non come esito di una prassi intenzionale, ma come veicolo di una connessione non intenzionale o evocativa tra i partecipanti, quindi a-sociale, che poi assume la connotazione di un processo sociale..

<sup>22</sup> A questo proposito, cfr. ATZENI 2010-2011, pp. 122-123, con riferimento all’ambito nuragico.

<sup>23</sup> Una casistica delle componenti morfologico-strutturali delle tombe a tumulo e monumentali protostoriche nella loro evoluzione in NASO 2011.

- CAMEROTTO 2007: A. CAMEROTTO, “Il duello e l’agone. Le regole della violenza nell’epica eroica”, in *Nikephoros* 20, 2007, pp. 9-32.
- DE CRISTOFARO 2012: L. DE CRISTOFARO, “Esegesi di testi omerici (Il. II 645-652 e Od. XIX 172-178)”, in *Rivista di cultura classica e medioevale* LIV, 2012, pp. 227-240.
- DE MARTINO 2008: E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale nel mondo antico, dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Torino 2008<sup>4</sup>.
- FRAZER 2012: J. G. FRAZER, *Il ramo d’oro. Studio sulla magia e sulla religione*, Torino 2012<sup>7</sup>.
- GAGLIARDI 2010: P. GAGLIARDI, “Il tema del cadavere nei lamenti funebri omerici”, in *Gaia: revue interdisciplinaire sur la Grèce Archaique*, Numéro 13, 2010, pp. 107-136.
- GRAVINA 2008: A. GRAVINA, (a cura di), *28° Convegno Internazionale sulla Preistoria – Protostorias – Storia della Daunia*, San Severo, 25-26 novembre 2007, Atti, San Severo 2008.
- HEINBERG 2001: R. HEINBERG, *I riti del solstizio. Feste, rituali e cerimonie per i cicli stagionali della terra*, Roma 2001.
- LOMBARDI 2012-2013: C. LOMBARDI, “La dea Iside nel Nuovo Regno e Epoca Tarda”, Abstract of Master Degree tesi in Oriental Archaeology 2012-2013, pp. 1-19, <[www.academia.edu/7925899/La\\_dea\\_Iside\\_nel\\_Nuovo\\_Regno\\_e\\_Epoca\\_Tarda\\_The\\_Goddess\\_Isis\\_in\\_the\\_New\\_Kingdom\\_and\\_Late\\_Period](http://www.academia.edu/7925899/La_dea_Iside_nel_Nuovo_Regno_e_Epoca_Tarda_The_Goddess_Isis_in_the_New_Kingdom_and_Late_Period)> [accesso 3 maggio 2015]
- LUCARINI 2007-08: G. LUCARINI, *Il rito sottratto. Una riflessione nuda sulla partecipazione a una festa sant’era*, Tesi di Dottorato in Studi filosofici e Scienze della letteratura, Università degli Studi di Parma, a.a. 2008-2009.
- MARZI 2002: G. MARZI, “Il pianto”, in *Scienza e Psicoanalisi*, <[www.psicoanalisi.it/psichiatria/3360#.VUY729Ptmko](http://www.psicoanalisi.it/psichiatria/3360#.VUY729Ptmko)>.
- MOCCHI 2010-2011: M. MOCCHI, *Il paesaggio sonoro: prospettive teoriche e musicali*, Tesi di laurea, Università degli Studi di Pavia, a.a. 2010-2011.
- MODICA 2011: S. MODICA, “Suoni dal silenzio eterno: idiofoni, aerofoni, oggetti sonori e morti premature nel Lazio Antico”, in *Nizzo* 2011, pp. 503-515.
- MODICA 2014: S. MODICA, “Soundscape, Landscape and Cultural Heritage: a case study from protohistoric Italy”, in AA.VV., *Third International Landscape Archaeology Conference 2014*, 17-20 September, Rome 2014, <<http://dx.doi.org/10.5463/lac.2014.70>>.
- MODICA CDS: S. MODICA, “Paesaggio sonoro di ambito funerario nell’Italia protostorica e arcaica: evidenze dall’area peninsulare centro-meridionale”, in BONOMI, MALACRINO CDS.
- MONTI 1825: V. MONTI (trad. a cura di), *Iliade*. Libro XXIII, in <[http://it.wikisource.org/wiki/Iliade/Libro\\_XXIII](http://it.wikisource.org/wiki/Iliade/Libro_XXIII)>.
- MONTIGLIO 2000: S. MONTIGLIO, *Silence in the land of logos*, Princeton 2000.
- NASO 2011: A. NASO (a cura di), *Tumuli e sepolture monumentali nella protostoria europea*, Atti del Convegno Internazionale, Celano, 21-24.09.2011, Mainz 2011.
- NIZZO 2011: V. NIZZO (a cura di), *Dalla nascita alla morte: antropologia e archeologia a confronto*, Atti dell’Incontro Internazionale di studi in onore di Claude Lévi Strauss, Museo Nazionale Preistorico Etnografico “Luigi Pigorini”, 21 Maggio 2010, Roma 2011.
- TUNZI SISTO, LO ZUPONE 2008: A. M. TUNZI SISTO, M. LO ZUPONE, “Il santuario dell’età del bronzo di Trinitapoli”, in *Gravina 2008*, pp. 187-210.
- VERNANT 2009: J. P. VERNANT, *Mito e religione in Grecia antica*, Roma 2009 (Ed. orig. 1987).



Fig. 1. Modello acustico della “connessione rituale” attraverso un sistema di interazione sonora

**MUSICA E MORTE NELL'ICONOGRAFIA DELLE CERAMICHE ATTICHE: CONSIDERAZIONI SUL CRATERE DELLA TOMBA 949 DALLA NECROPOLI GRECA DI AKRAGAS (V SEC. A.C.)\***

La maggior parte delle immagini musicali nelle ceramiche attiche sono connesse con l'ideologia funeraria considerato che provengono perlopiù da sepolture. Tuttavia, soltanto alcuni vasi sono stati prodotti esclusivamente per l'ambito funerario. Tra questi, le scene musicali compaiono a partire dal V sec. a.C. soprattutto nelle *lekythoi* a fondo bianco<sup>1</sup> che in molti casi presentano strumenti musicali appesi sopra le stele o personaggi maschili e femminili impegnati a suonarli<sup>2</sup>. A questi vasi, che manifestano in modo evidente il rapporto fra morte e musica, il suo ruolo nel rito funebre e il messaggio simbolico affidato agli strumenti musicali, si può ora aggiungere un altro documento: si tratta del cratere a colonnette a figure rosse, della seconda metà del V sec. a.C., rinvenuto nella tomba 949 a pozzetto cinerario della necropoli di contrada Pezzino ad Agrigento<sup>3</sup>. Al centro del lato A del cratere è raffigurato un giovane nudo dal corpo atletico con capo coronato dal quale pende una benda e mantello ricadente sulle spalle. Con la mano sinistra regge una *lyra eptacorde* e con la destra il *plektron*, e appare colto alla fine di una esecuzione musicale. Il liricino è di scorcio, in vivace movimento verso destra: su di lui si concentra tutta la scena e l'attenzione di chi la guarda. Il giovane è rivolto verso una suonatrice di *aulos* che indossa un elegante chitone a pieghe e largo *himation* e porta i capelli raccolti in un *sakkos*.

Lo strumento a corde e la nudità, peraltro esclusiva tra i personaggi della scena, permettono di riconoscere il defunto nel giovane al centro della raffigurazione, presente non come ombra ma come figura reale. La *lyra*, strumento con il quale veniva impartita l'educazione musicale, componente indispensabile della *paideia* greca, assieme all'atletica, assume nella scena una forte valenza funeraria perché fornisce un preciso riferimento alla presentazione del defunto, connotandone il suo ruolo socio-politico e celebrandone l'*areté* e la formazione culturale. Del resto l'ampia diffusione di carapaci di tartaruga usati come casse di risonanza di *lyrai* rinvenuti nelle tombe<sup>4</sup>, nei casi meglio documentati, pone il fenomeno in relazione con l'adesione ai valori etici e politici dell'uomo e del cittadino greco e con la predilezione di usi rituali funerari che adottano l'introduzione di oggetti esibiti come simbolo del potere e di rango superiore, in relazione con le pratiche aristocratiche del simposio, della palestra e della pratica musicale. In tali contesti alla *lyra*, oltre al ruolo propriamente musicale, sono assegnate valenze simboliche differenziate e il riferimento ad una condizione già raggiunta o da raggiungere in vita del defunto, ormai proiettato al di là della barriera della morte.

\* N.d.r.: per fini di completezza rispetto a quello che è stato l'esito della discussione, sia online sia in fase di convegno, si pubblica, in questa sede, il testo dell'abstract espanso licenziato dall'Autore non essendo pervenuto, in tempo per l'edizione, il testo definitivo del contributo.

<sup>1</sup> OAKLEY 2004.

<sup>2</sup> BESCHI 1991.

<sup>3</sup> *Veder greco*, pp. 374-375; DE MIRO 1989, pp. 71-73, figg. 56-57. Il cratere è stato attribuito alla maniera del Pittore di Kleophon (DE MIRO 1989, p. 73) e al Pittore della Centauromachia di Napoli (GIUDICE 2000, p. 109).

<sup>4</sup> BELLIA 2012, pp. 51-82 (con bibl. prec).

Se, come emblema dell'ideale virile, la *lyra* raffigurata nel cratere akragantino contribuisce all'eroizzazione del defunto, dall'altro l'*aulos* richiama la reale funzione dello strumento nell'ambito funerario. Il suo suono, infatti, era ritenuto adatto ad omaggiare e ad accompagnare il defunto nell'ultima dimora<sup>5</sup> ed era il più usato nei contesti funebri. Nonostante non venisse considerato come specifico del canto funebre, era spesso associato al pianto e al lamento<sup>6</sup> e ritenuto in grado di allontanare il dolore, muovere le emozioni e suscitare il pianto<sup>7</sup>. Nelle forme del *threnos*, celebrava il defunto e ne segnava ritualmente l'ingresso nell'oltretomba, contribuendo a consolare coloro che lo avevano conosciuto<sup>8</sup>.

Ai lati della medesima scena con il liricino e l'auletide è raffigurato un uomo anziano che solleva la mano in cenno di saluto, reggendosi con l'altra ad un bastone; gli risponde un giovane ammantato, anch'egli in movimento, che solleva il braccio con gesto indicativo. Con questi 'gesti processionali' il pittore del cratere ha posto l'attenzione sul momento del trapasso dalla vita alla morte. Il richiamo alle onoranze e al commiato dal defunto sono ripetuti nel lato B del vaso che presenta una scena con tre personaggi coerente con quella del lato A: tra due giovani che gesticolano ve ne è un altro avvolto nel mantello che si regge ad un bastone.

In entrambi i lati del cratere sono raffigurati, dunque, personaggi maschili ammantati, alcuni dei quali con un bastone che conferisce loro maggiore 'autorevolezza': il più anziano si può individuare nel personaggio barbuto, mentre negli altri possono distinguersi diverse condizioni, se non addirittura l'età, rispetto all'efebico liricino che risulta il più giovane della scena<sup>9</sup>.

Il cratere agrigentino sembra combinare elementi in modo non casuale che manifestano un significato omogeneo connesso al rituale funerario<sup>10</sup>. L'unità tematica delle raffigurazioni sembra rispondere alla precisa volontà di rappresentare la qualificata ed esclusiva formazione culturale di alcuni membri della comunità e concorda non soltanto con la forma del cratere a colonnette funzionalmente legato al simposio e, quindi, al mondo di Dioniso, divinità che presiedeva a tutte le trasformazioni di *status*, ma anche con la sua destinazione d'uso di contenitore delle ossa combuste del morto a seguito di cremazione, pratica che dava accesso ad uno statuto di eroizzazione<sup>11</sup>. Inoltre, il richiamo alla musica, elemento indispensabile del simposio, allude alle occasioni di incontro e solidarietà proprie del ceto dominante che in tali momenti esibiva la propria appartenenza, forse dopo un percorso iniziatico.

Da un lato le raffigurazioni che evocano, attraverso l'efebico liricino e i personaggi ammantati, le diverse tappe della vita, dall'altro la rappresentazione degli strumenti musicali, ed infine il particolare rito di seppellimento delle ossa «simbolicamente

<sup>5</sup> BESCHI 1991, p. 39; WEST 2007, pp. 46-48.

<sup>6</sup> EURIPIDE, *Elena*, vv. 170-171.

<sup>7</sup> PLUTARCO, *Questioni Conviviali*, 657a.

<sup>8</sup> JOHNSTON 1999, pp. 100-102.

<sup>9</sup> ISLER-KERÉNYI 1990, pp. 50-51.

<sup>10</sup> Per il nesso vino e morte nei crateri figurati sicelioti, si veda DE CESARE 2007.

<sup>11</sup> DE LA GENIÈRE 1987, p. 275.

‘immerse’ nel cratere»<sup>12</sup>, pongono il forte nesso tra musica, morte e vino. Anche il resto del corredo, probabilmente appartenuto ad un individuo di sesso maschile, composto da una brocchetta-attingitoio e una coppa a vernice nera<sup>13</sup>, allude al liquido per il viaggio oltremondano del defunto e al mondo del simposio. Questa relazione, che potrebbe collegarsi a forme di religiosità individuale, può suggerire l’adesione a credenze escatologiche nell’ambito delle quali la musica era considerata il tramite con l’aldilà: alla *lyra*, in particolare, era attribuita una valenza connessa con la nozione di viaggio dell’anima dopo la morte<sup>14</sup>. Inoltre l’associazione della *lyra* con l’*aulos* nell’ambito funerario è attestata anche dalle fonti scritte che ne testimoniano la connessione con l’idea di felicità e di simposio nell’aldilà<sup>15</sup>.

La scena è in stretta relazione con la ritualità funeraria e con la pratica della deposizione nella tomba di «viatici» per il defunto, costituiti da elementi reali o simbolici. A questi si vanno ad aggiungere le raffigurazioni musicali che contribuiscono a marcare l’appartenenza sociale del defunto, sesso, classe d’età, *status*, se non la sua condizione socio-politica.

Nel suo insieme il rituale connesso alla tomba dell’antica Akragas sembra rispondere ad un sistema ideologico nel quale l’elevato livello sociale e culturale si manifesta, non soltanto attraverso la coerenza di forme e di pratiche, ma anche con la musica e l’evocazione dell’ambito privilegiato in cui essa era eseguita<sup>16</sup>.

ANGELA BELLIA

New York University – Università di Bologna  
angelabellia1@virgilio.it; angela.bellia@unibo.it

#### BIBLIOGRAFIA

- BELLIA 2012: A. BELLIA, *Strumenti musicali e oggetti sonori nell’Italia meridionale e in Sicilia (VI-III sec. a.C.). Funzioni rituali e contesti*, Lucca 2012.
- BESCHI 1991: L. BESCHI, “*Mousikè Téchnè e Thánatos*: l’immagine della musica sulle *lekythoi* funerarie attiche a fondo bianco”, in *Imago Musicae* 8, 1991, pp. 39-59.
- BURKERT 1972: W. BURKERT, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge 1972.
- DE CESARE 2007: M. DE CESARE, “Crateri-cinerari figurati in Sicilia: immagini, rito e credenze religiose”, in *Sicilia Antiqua* 4, 2007, pp. 9-31.
- DE MIRO 1989: E. DE MIRO, *Agrigento. La necropoli greca di Pezzino*, Messina 1989.
- GIUDICE 2000: G. GIUDICE, *Il tornio, la nave e le terre lontane*, Roma 2000.
- ISLER-KERÉNYI 1996: C. ISLER-KERÉNYI, “Un cratere selinuntino e il problema dei giovani ammantati”, in AA.VV., *I vasi attici ed altre ceramiche coeve in Sicilia*, Atti del Convegno internazionale (Catania, Camarina, Gela, Vittoria 1990), *CronA* 30, 1996, pp. 49-53.

<sup>12</sup> DE CESARE 2007, p. 23.

<sup>13</sup> *Veder greco*, p. 374; DE MIRO 1989, p. 73.

<sup>14</sup> BURKERT 1972, pp. 350-368.

<sup>15</sup> BELLIA 2012, pp. 103-104.

<sup>16</sup> TORELLI 1990.

- JOHNSTON 1999: S. I. JOHNSTON, *Restless Dead: Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece*, Berkeley - Los Angeles - London 1999.
- DE LA GENIÈRE 1987: J. DE LA GENIÈRE, "Des usages du cratère", in AA.VV., *Grecs et Ibères au I<sup>er</sup> siècle avant Jésus-Christ. Commerce et iconographie*, Table ronde (Bordeaux 1986), in *REA* 89, 1987, pp. 271-283.
- OAKLEY 2004: J. H. OAKLEY, *Picturing Death in Classical Athens*, Cambridge 2004.
- TORELLI 1990: M. TORELLI, "Un cratere selinuntino e il problema dei giovani ammantati", in AA.VV., *I vasi attici ed altre ceramiche coeve in Sicilia*, Atti del Convegno internazionale (Catania, Camarina, Gela, Vittoria 1990), in *CronA* 30, 1996, pp. 189-198.
- Veder greco: Veder Greco. Le necropoli di Agrigento*, Catalogo della mostra internazionale (Agrigento 1988), Roma 1988.
- WEST 2007: M. L. WEST, *La musica greca antica*, Lecce 2007 (trad. it. di *Ancient Greek Music*, Oxford 1992).

**GENITA MANA. AMBIVALENZA E LIMINARITÀ DELLA MORTE IN ASSOCIAZIONE AL GENERE FEMMINILE NELL'ANTICA ROMA**

*Premessa*

La lettura dei rituali e delle pratiche funerarie restituisce sia l'identità sociale del defunto<sup>1</sup>, sia i valori civili e morali della società a cui il morto apparteneva.

Nell'antica Roma la distinzione di genere riguardava anche gli eventi luttuosi, durante i quali uomini e donne erano chiamati a diverse funzioni e realizzavano la propria partecipazione all'evento funebre secondo differenti atteggiamenti e modalità.

Nel mondo romano l'espressione del dolore legato al *luctus* era visibile e udibile. Gli stessi termini *planctus*, *luctus* e *squalor* descrivono le manifestazioni del dolore più evidenti. La corporalità e la gestualità delle manifestazioni luttuose era esternata essenzialmente dalla donna<sup>2</sup>. Nei rituali che accompagnano il distacco del defunto dal mondo terreno, le donne romane rappresentano la porta alla nuova vita e pertanto sono incaricate delle fasi preliminari e finali dei funerali, accompagnate dai rispettivi riti di separazione e di incorporazione<sup>3</sup>. Esse rappresentano l'elemento cerniera rispetto ai pubblici rituali di passaggio, sublimati negli eventi civili e collettivi della processione pubblica e della *laudatio funebris*, durante i quali si provvede alla celebrazione del morto per le glorie e virtù in vita. Coerentemente con la figura pubblica del *civis*, tali ruoli non sono affidati alla donna bensì all'uomo poiché egli è custode della funzione pubblica e sociale della famiglia del defunto. Le donne possono esternare le emozioni in maniera accentuata ed evidente, al contrario degli uomini, cui si richiedono fermezza e compostezza propria della loro funzione sociale; la donna può dunque partecipare all'evento luttuoso con tutta la *gravitas* che l'occasione richiede.

Tra le manifestazioni corporali più note e antropologicamente ricorrenti, vi è l'atto di piangere e battere il petto, talvolta anche a pagamento. Le professioniste del lamento funebre, le *praeficae*, conservano degne discendenti nella cultura mediterranea. Ad esempio in Sardegna, sino agli anni Sessanta, alcune donne dei piccoli centri interni dell'isola erano dedite all'attitu/attittos/attittidu<sup>4</sup>, erano cioè professioniste dell'arte di "battere il petto" in occasione della veglia funebre o del funerale di un compaesano. Durante il corteo funebre la donna poteva tenere i capelli sciolti e graffiarsi, sino a giungere all'automutilazione, pratica peraltro proibita dalla legge, e denudare petto (*nudatus pectus*) e piedi (*nudus pes*): in questo vi è il richiamo al più generico aspetto rituale.

<sup>1</sup> Sul funerale di membri dell'aristocrazia romana e sulla valenza di questo evento come memoria collettiva e storica: PINA POLO 2009 e relativa bibliografia di riferimento.

<sup>2</sup> CORBEIL 2004, pp. 68-69.

<sup>3</sup> ALFAYÉ 2009, p. 183: "The *funus* is, above all, a rite of passage which is organised around rituals of separation from the world of the living and rituals of integration within the world of the dead, going through an intermediate or liminal period".

<sup>4</sup> Un documento audio tra i tanti: M. PIRA, "Controgiornale: Attitu per i morti a Ollolai", in *Archivio Rai*, 1967, traccia 4 <<http://www.sardegna.digitalibrary.it/index.php?xsl=626&s=17&v=9&c=4462&id=26267>> [accesso il 4 Maggio 2015]. A Bosa, centro costiero della Sardegna nord-occidentale, la stessa figura è usata, in forme ridicolizzate, per simboleggiare il lamento per l'ultimo atto dei festeggiamenti del Carnevale.



Tra i gesti più singolari, che riguardano una circostanza lievemente differente ma ugualmente connessa all'ambito mortuale, ossia quella della pre-morte, vi è quello di offrire al morente il latte. Lo stesso Galeno riconosceva come pratica salutare per i più anziani l'assunzione di latte materno<sup>5</sup>. All'uso culturale si accompagna e affianca il mito. È la storia dell'anziano *Pero*, padre della puerpera Micone, condannato a morire di fame in carcere e salvato dall'inedia grazie alla figlia, la quale, viste le tragiche condizioni in cui versava il povero padre (o la madre secondo altre versioni del mito<sup>6</sup>), escogitò di tenerlo in vita nutrendolo con il proprio latte<sup>7</sup>. Nel momento in cui la morte è incombente, l'atto di generosità estrema e la *pietas* filiale volgono in positivo l'amara vicenda. La parabola mitologica assume un valore simbolico tale da costituire l'*aition* della trasformazione del carcere del Foro Olitorio in Tempio della *Pietas*. Micone restituisce la vita a *Pero* e diviene simbolo della forza e vigore della vita terrena che si contrappone a quella ultraterrena, in una ciclica ricomposizione del principio della vita di cui la donna stessa è simbolo ed essenza, in quanto, nello stesso tempo, genitrice e nutrice.

A Pompei un dipinto nella casa di M. Lucrezio Frontone ritrae lo stesso mito<sup>8</sup>; un *carmen* in distici elegiaci ne accompagna la scena<sup>9</sup>. Analogamente, la leggenda trova spazio nelle raffigurazioni delle ceramiche della *Graufenseque* e in alcune statuette fittili da Pompei<sup>10</sup>. Il tema apre spunti di indagine interessanti anche in rapporto alle tematiche legate all'adozione, giacché altri miti ripropongono, nell'atto di offrire il seno, la spiegazione di legami alternativi alla normale filiazione, in particolare il baliatico<sup>11</sup>. Il latte materno costituirebbe dunque forza vivificatrice per i sofferenti e vincolo indissolubile tra esseri umani non necessariamente legati da un rapporto filiale. Il mito di Eracle allattato da Era dormiente e la nascita della *Via Lactea* dal latte sgorgato dal seno della Dea nel momento del suo risveglio è ripreso anche in ambito etrusco e serve per rafforzare il legame del semidio con la divinità. Occorre sottolineare come la mitologia offra diverse prospettive di lettura: nel mito di *Pero* e Micone il legame di parentela è esplicitato dal rapporto padre (o madre) e figlia mentre per Eracle ed Era si tratta di un legame tra matrigna e fratellastro; in quest'ultima narrazione, peraltro, l'atto sarebbe avvenuto senza il consenso della dea, mentre per la giovane Micone l'azione fu assolutamente volontaria, tanto da costituire esemplificazione e sublimazione della *pietas* filiale<sup>12</sup>. Secondo W. Deonna il mito romano ha una connessione diretta con l'ambito funerario. La stessa ambientazione (prigione o

<sup>5</sup> CORBEIL 2004, p. 100.

<sup>6</sup> Valerio Massimo (VAL. MAX. 5.4.7) e Plinio (PLIN., NH. 7.121.36). La stessa vicenda è attestata con nomi differenti (Cimone al posto di Micone e Santippe al posto di *Pero*) in fonti plurime (Festo, Igino, Solino e Nonno di Panopli). È Valerio Massimo a mettere in relazione il mito con un dipinto del *Tempio della Pietas*.

<sup>7</sup> PAVÓN 1997, p. 634. Tra i dettagli della leggenda il divieto, per la figlia, di introdurre qualsiasi alimento all'interno del carcere, pena il decadere della possibilità di effettuare la visita. Unica possibilità ed estremo atto di *pietas* fu proprio quello di allattare il povero padre. Il gesto di *Micone* commosse i carcerieri, i quali liberarono il povero *Pero*.

<sup>8</sup> PAVÓN 1997, pp. 641-642.

<sup>9</sup> CIL VI, 6635.

<sup>10</sup> PAVÓN 1997, pp. 640.

<sup>11</sup> Sull'argomento si veda il contributo in PEDRUCCI 2015.

<sup>12</sup> DEONNA 1954.

caverna) è simbolica dell'aldilà e la donna è il simbolo di Madre Terra e del seno materno. D'altra parte il latte materno profuso da Micone (morente) può essere allineato con l'atto rituale e simbolico di nutrire il morto con la stessa bevanda che garantisce la sopravvivenza nella primissima infanzia, in una ciclica "recomposition" dell'esistenza umana. Sulla tematica del latte come bevanda offerta ai defunti si rimanda al contributo di Giulia Pedrucci nel presente volume<sup>13</sup>.

*Genita Mana: morte e vita in sottile equilibrio*

Genita Mana è una poco nota divinità arcaica, di origine osca, associata al gruppo delle *Genetai*<sup>14</sup>. Plinio e Plutarco la menzionano in associazione al rituale che prevedeva il sacrificio di un cane<sup>15</sup>. Riguardo quest'ultimo punto, si ritiene opportuno stabilire un collegamento tra le deposizioni di infanti e cani a *Peluinum*, oggetto di un'approfondita relazione su questo stesso volume<sup>16</sup>. Non si esclude possa intercorrere un legame tra il sacrificio del cane, che accompagnava il rituale alla dea *Genita*, e le sepolture degli infanti deceduti nella loro primissima fase di vita o addirittura morti in età gestazionale. Il dato pliniano-plutarco andrebbe a inserirsi pienamente nella concezione di una connessione tra la vita e la morte espressa dalla stessa figura divina, chiarita nell'evento luttuoso in generale, in particolare se collegato alla nascita o morte immatura. Il potenziale contaminante determinato da una *immatura/cruda mors* o *mors ante diem fatalem* richiede una sepoltura tempestiva e corredata di specifici rituali magici e apotropaici, al fine di allontanare il pericolo della comparsa di fantasmi e spiriti<sup>17</sup>. Oltre al citato cimitero infantile di *Peluinum* anche la nota necropoli di Poggio Gramignano (Lugnano in Teverina)<sup>18</sup> ha restituito numerose sepolture doppie di infante e cane. Il contesto funerario, della metà del V secolo, non è cristiano ma ancora pienamente riconducibile ad ambito pagano, peraltro particolarmente legato a forme rituali tradizionali ancestrali e intrise di superstizione<sup>19</sup>.

Plutarco connette *Genita Mana* al concetto di nascita<sup>20</sup>, mentre Marziano Capella ne rimarca la sua prerogativa mortale, classificandola tra le divinità *Submanes* e ricordando la formula dell'invocazione a Plutone pronunciata nei riti in suo onore<sup>21</sup>.

<sup>13</sup> PEDRUCCI CDS. Lo specifico argomento, riguardante il legame tra la leggenda di *Pero* e Micone e la valenza rituale del latte materno nell'evento mortale, è stato dibattuto nella sessione di discussione del presente convegno: <https://www.academia.edu/s/79682b2188>.

<sup>14</sup> MOORHOUSE 1951: il nome conserverebbe un suffisso *-ta* che si accompagna a una definizione di tipo personale. Si tratta dunque di un *nomen agentis*, in cui il suffisso *-ta* ha il valore del classico *-trix* (SCHILLING 1960, p. 653).

<sup>15</sup> PLIN., *NH.* 14, 4; PLUT., *Quaest. Rom.* 52. Nella testimonianza pliniana si precisa come nei pranzi che seguivano il sacrificio dei cani veniva servita carne di cane. A Roma il sacrificio dei cani era previsto anche nei *Robigalia*, festa celebrata il 25 aprile in onore del dio *Robigo* (Ov., *Fasti* 4.911-segg.). Sulla valenza del cane in rapporto alla morte, in particolare di bambini, si veda la singolare testimonianza offerta dagli scavi di Poggio Gramignano (SOREN 1999, p. 619).

<sup>16</sup> SPERDUTI ET AL. CDS.

<sup>17</sup> ALFAYÈ 2009, pp. 184-186.

<sup>18</sup> SOREN 1999.

<sup>19</sup> ALFAYÈ 2009, p. 185 e relativa bibliografia di riferimento.

<sup>20</sup> PLUT., *Quaest. Rom.* 52. (trad. "Il suo nome significa all'incirca "flusso" e "nascita" o "nascita fluente", poiché il nome stesso deriverebbe da "genitus" e "manare".")

<sup>21</sup> MART. CAP., *De Nupt.* 2.163; GRAF 2006.

Un'iscrizione osca da Agnone, datata alla metà del III sec. a. C., la ricorda nella variante *Deivai Genetai*<sup>22</sup>. Si tratta dell'unica fonte diretta menzionante la divinità, per la quale si deve rilevare, allo stato attuale delle ricerche, il silenzio delle testimonianze epigrafiche e iconografiche. Presso gli osci la divinità sarebbe stata invocata dalle partorienti affinché nessun compagno della casa divenisse *bonus*, ossia eleggibile per le divinità tutelari dell'oltretomba, i *Manes*<sup>23</sup>. Sull'identificazione dei dedicanti della preghiera nemmeno Plutarco possiede certezze. Egli formula l'ipotesi che si possa trattare di familiari così come degli animali cari, giacché il rituale rivolto alla dea prevedeva il sacrificio di un cane, animale selvaggio e temibile come la morte<sup>24</sup> e pertanto sacro a Ecate. *Genita Mana* non sarebbe dunque una vera e propria divinità, quanto piuttosto un demone associato a singoli eventi rituali<sup>25</sup> e del tutto assimilabile a Ecate<sup>26</sup>.

Nel complesso si potrebbe trattare dell'esplicitazione di un aspetto della più complessa figura femminile della *Bona Dea*, divinità a cui si accompagnano i generici ideali di fertilità e di guarigione. *Genita Mana* tramanda nello stesso tempo la nozione di morte (cfr. *Dei Manes*) e di vita, dunque preserva gli abitanti della casa ma nel contempo decide il destino di ciascun nuovo nato, se sarebbe stato vivo o morto. "Il cane sacrificato a *Genita Mana* si configura come una ricompensa-sostituto, anticipatamente assegnata a questa divinità ambivalente in cambio della vita degli oiko genetoi"<sup>27</sup> e ricostituisce l'equilibrio nascita-morte, trovando:

conferma nel fatto che una medesima entità presiede tanto alla prima quanto alla seconda: la loro 'riduzione' simbolica e metapsicologica (religiosa) su di un medesimo punto costituisce il terreno preliminare e necessario per una commisurazione reciproca. Vale a dire, la loro localizzazione sacrale attorno a una medesima entità (*Genita Mana*) costituisce quanto meno il segno di una complementarità inevitabile. A sua volta quest'ultima si realizza, tramite i meccanismi combinati della sostituzione e della rappresentazione (intese nel senso sopra delineato), come mantenimento dell'equilibrio distributivo fissato dal destino o qualcosa di analogo fra le singole parti (quella della morte e quella della vita): come mantenimento cioè delle loro relazioni proporzionali<sup>28</sup>.

Nell'aspetto sacrificale si riscontra solo un elemento della religiosità romana in cui si manifestano la realizzazione simbolica di vita e morte in associazione al genere femminile, un *limes* reso concreto dal potere rinnovatore della donna in quanto genitrice.

<sup>22</sup> RE, s.v. "Genita Mana", col. 1154-1155. ZWETAIEFF 1878, n. 9. A una consultazione dei repertori epigrafici *on-line* non si è purtroppo ancora risaliti ad alcun documento epigrafico che attesti la divinità. Si attende di completare questa ricerca, ancora *in fieri*.

<sup>23</sup> CARTER 1898, p. 18.

<sup>24</sup> MARINONE 2007, p. 131.

<sup>25</sup> ROSE 1913, p. 234.

<sup>26</sup> WOODARD 2006, p. 119.

<sup>27</sup> BORGHINI 1986-1987, pp. 17-18.

<sup>28</sup> BORGHINI 1986-1987, p. 18.

Un interessante articolo di Véronique Dasen<sup>29</sup> sul ruolo delle ostetriche nel mondo romano si pone sulla stessa linea della nostra riflessione del carattere liminare della figura femminile in rapporto alla nascita e morte. Come *Genita Mana* accompagna la partoriente nel difficile compito di mettere al mondo il piccolo e scongiura l'avvicinarsi dei *Manes*, la levatrice, nel suo ruolo di assistente alla nascita, in contatto con la vita e con la morte, è una figura ambivalente. Nell'immaginario collettivo esercita un mestiere promiscuo e nel contempo semireligioso, poiché presenzia l'atto della nascita nel quale è presente una pluralità di altre divinità, tutte "al femminile": *Carmentes*, *Parcae* e *Fata*, che sovrintendono il destino del nascituro.

FRANCESCA LAI

Università degli Studi di Cagliari, Dipartimento di storia, beni culturali e territorio

#### BIBLIOGRAFIA

- ALFAYÉ 2009: S. ALFAYÉ, "Sit tibi terra gravis: magical-religious practices against restless dead in the Ancient World", in F. MARCO SIMÓN, F. PINA POLO, J. REMESAL RODRÍGUEZ (eds.), "Formae Mortis": el tránsito de la vida a la muerte en las sociedades antiguas, Ponencias presentadas IV Coloquio Internacional de Historia Antigua Universidad de Zaragoza (4-5 juni 2007), Barcelona 2009, pp. 181-214.
- BORGHINI 1986: A. BORGHINI, "La mandragola e il cane. Sulla legge simbolica dell'equivalenza", in *Annali della Facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Perugia* 24, 1986-87, pp. 8-24.
- CARTER 1898: J. B. CARTER, *De deorum romanorum cognominibus quaestiones selectae*, Lipsiae 1898.
- CORBEIL 2004: A. CORBEIL, *Nature Embodied: Gesture in Ancient Rome*, Princeton 2004.
- DASEN 2011: V. DASEN, "Le pouvoir des femmes: des Parques aux Matres", in *Études de lettres* 3-4, 2011, pp. 111-141.
- DEONNA 1954: W. DEONNA, "La légende de Pero et Micon et l'allaitement symbolique: l'aigle et le bijou", in *Revue des histoire des religions* 147, 2, 1955, pp. 238-240.
- GRAF 2006: F. GRAF, s.v. "Genita Mana", in H. CANCIK, H. SCHNEIDER (eds.), *Brill's New Pauly*, <<http://referenceworks.brillonline.com/entries/brill-s-new-pauly/genita-mana-e421550>, Brill on-line 2005> [accesso 28 Aprile 2015].
- MARINONE 2007: N. MARINONE (a cura di), Plutarco, *Questioni romane*, Milano 2007.
- MOORHOUSE 1951: A. C. MOORHOUSE, "Latin amata, amita", in *The Classical Review*, New Series, 1, 1, 1951, pp. 1-3.
- PAVÓN 1997: P. PAVÓN, "La pietas e il carcere del foro olitorio: Plinio, NH, VII, 121, 36", in *MEFRA* 109, 2, 1997, pp. 633-657.
- PEDRUCCI 2015: G. PEDRUCCI, "Baliatico, αἰδώς e malocchio: capire l'allattamento nella Grecia di epoca arcaica e classica anche con l'aiuto delle fonti romane", in *EuGeStA* 5, 2015, pp. 27-53.
- PEDRUCCI CDS: G. PEDRUCCI, "L'ambiguità del latte, bevanda dei morti nel mondo greco", in *Archeologia e antropologia della morte*. III incontro di archeologia e antropologia a confronto, Roma, 20-22 maggio 2015.
- PINA POLO 2009: F. PINA POLO, "Eminent corpses: roman aristocracy's passing from life to history", in F. MARCO SIMÓN, F. PINA POLO, J. REMESAL RODRÍGUEZ (eds.), "Formae Mortis": el tránsito de la vida a la muerte en las sociedades antiguas, Ponencias presentadas IV Coloquio Internacional de Historia Antigua Universidad de Zaragoza (4-5 juni 2007), Barcelona 2009, pp. 89-100.

<sup>29</sup> DASEN 2011.

- SCHILLING 1960: R. SCHILLING, "Reception de Léontine Louise Tels-de Jong: Sur quelques divinités romaines de la naissance et de la prophétie", in *Gnomon* 32, 1960, pp. 650-653.
- SOREN 1999: D. SOREN, "Hecate and the infant cemetery at Poggio Gramignano", in *A roman villa and a late roman infant cemetery: Excavation at Poggio Gramignano, Lugnano in Teverina*, Rome 1999, pp. 619-631.
- SPERDUTI ET AL. CDS: A. SPERDUTI, L. MIGLIORATI, A. PANSINI, P. F. ROSSI, T. SGRULLONI, V. VACCARI, I. FIORE, "Trattamento funerario differenziale di neonati di epoca tardo-romana. Le deposizioni di infanti e cani a Peltuinum", in *Archeologia e antropologia della morte. III incontro di archeologia e antropologia a confronto*, Roma 20-22 maggio 2015, cds.
- WOODARD 2005: R. D. WOODARD, *Indo-European Sacred Space: Vedic and Roman Cult*, Champaign 2005.
- ZWETAIEFF 1878: I. V. ZWETAIEFF, *Sylloge Inscriptionmn oscarum*, Petropoli - Prostat - Lipsiae 1878.

## LA MUSICA COME CHIAVE DEL CONTAGIO EMOZIONALE NEI CORTEI FUNEBRI IMPERIALI

### *Ragione disturbata, emozioni manipolate.*

Le culture dell'Antichità erano pienamente consapevoli del potere della musica nel manipolare la percezione e la valutazione degli stimoli e degli avvenimenti esterni, di alterare la condotta dell'auditorio e di contagiare o indurre emozioni sulla massa. Aristotele (*Pol.* VIII.1340 a 14) affermava che:

Ritmi e melodie possono rappresentare, con un alto grado di somiglianza con il modello naturale, l'ira e la mitezza, il valore e la temperanza e i loro opposti, e in generale tutti gli altri poli opposti della vita morale, come dimostra il fatto che ascoltando musica noi mutiamo il nostro stato d'animo.

Secondo Plutarco (*Vit. Crasso* 22), per muovere alla battaglia i parti usavano

tubi cavi di pelle dove si mettono pezzetti sonori di bronzo, con il cui movimento si fa rumore, e che hanno non so che cosa di rauco e terribile, come se fossero un misto del ruggito delle belve e fragore dei tuoni; sapendo bene che di tutti i sensi l'udito è quello che influisce di più nel terrore dell'animo e che le sensazioni che provoca sono quelle che più velocemente disturbano la ragione.

Consapevoli del suo potere emozionale, i romani conferirono alla musica un'inestimabile funzione nei festeggiamenti collettivi, particolarmente in quelli che avevano come fine produrre la catarsi o l'euforia generale dei concorrenti e durante i quali si doveva predisporre le anime del pubblico per accettare i messaggi rilasciati. Cicerone racconta, per esempio, come Gaio Gracco metteva accanto a sé un suonatore di *fistula* che suonava mentre egli faceva il suo discorso nel foro, cosciente che il sottofondo musicale aumentava la forza dei suoi messaggi<sup>1</sup>. Aulo Gelio, prendendo come punto di partenza un brano di Tucidide (V 70), esaminò i generi musicali militari in uso in alcuni popoli dell'Antichità e analizzò i loro effetti sull'animo dei combattenti, condizionato dai ritmi e dal carattere delle melodie per marciare in ordine chiuso o per gettarsi all'impazzata senza mantenere la formazione di partenza. Le più recenti ricerche sviluppate da psicologi e neurologi hanno permesso di conoscere come la musica ha il potere di suscitare stati d'animo ed emozioni diverse ed è capace di creare una certa predisposizione verso gli stimoli presentati. Juslin e Västjäll<sup>2</sup> hanno proposto sei tipi di meccanismi attraverso i quali la musica è capace di evocare diverse emozioni negli ascoltatori<sup>3</sup>: riflessi cerebrali, condizionamento

<sup>1</sup> CIC., *De Orat.* 3; AUL. GELL., *NA* X, 11; QUINT., *Inst. Orat.* X, 10.

<sup>2</sup> JUSLIN, VÄSTJÄLL 2008, p. 561.

<sup>3</sup> Si definisce "stato d'animo" come un sentimento affettivo d'intensità minore di quello delle emozioni, ma di più lunga durata; l'emozione è una risposta affettiva intensa che coinvolge un numero di fattori secondari, come espressione, azione, regolazione, sensazione soggettiva, ecc., che dura da pochi minuti a qualche ora. JUSLIN, VÄSTJÄLL 2008, p. 561.

valutativo, contagio emozionale, immaginazione visiva, memoria episodica e aspettativa musicale. Si è potuto verificare che la capacità d'indurre emozioni che la musica possiede è tanto più intensa quando l'interprete è presente e quando chi l'ascolta forma parte di un gruppo più grande, giacché la risposta emozionale di ogni membro del gruppo impatta sulla risposta emozionale del gruppo intero come risultato del contagio emozionale, il riflesso innato di mimesi delle emozioni di tutti quanti ci circondano<sup>4</sup>. Grazie alla tecnologia della neuroimmagine è stato possibile determinare quali aree cerebrali sono coinvolte nella percezione della musica e come si produce l'emozione<sup>5</sup>. Oggi si sa scientificamente che durante la percezione musicale s'incrementa il flusso sanguigno nel lobo temporale del cervello e nelle diverse aree limbiche e paralimbiche, specialmente nel cortex cingolato, nell'ippocampo, nell'insula anteriore e nel *nucleus accumbens*. Durante l'audizione di cantici emotivi, si attivano l'amigdala – che induce sentimenti di tristezza, di paura, di gioia o d'ansietà, e l'operculo Rolandico, un importante centro di lavoro dei neuroni specchio.

La sovrapposizione di stimoli visivi e olfattivi agli stimoli uditivi modifica interamente la valutazione dei primi<sup>6</sup>. Si è potuto dimostrare che la musica manipola la valutazione di stimoli che si presentano allo stesso tempo, siano visivi o di un altro tipo (stimoli verbali, per esempio)<sup>7</sup>. L'equipe di Eldar<sup>8</sup> fece gli esperimenti associando la musica con stimoli visivi e poté constatare come il cervello emozionale diventava il principale centro cognitivo nell'elaborazione dei dati. L'attivazione del cervello emozionale durante la percezione musicale fa sì che le emozioni generate dagli stimoli presentati insieme alla musica siano registrati di un modo più consistente nella memoria. Una situazione impattante o un'emozione forte fa generare adrenalina e cortisolo, che attivano l'amigdala, la quale a sua volta attiva l'ippocampo e i circuiti corticali criticamente implicati nella formazione della memoria a lungo termine. Tanto è maggiore la quantità di adrenalina, tanto maggiore è l'intensità e la durata del ricordo dello stimolo che è stato causa della liberazione. Tutti gli stimoli trattati come emozionalmente intensi perdurano nella memoria a lungo termine<sup>9</sup>.

### *La creazione di un'atmosfera sconvolgente.*

Durante i funerali dell'aristocrazia romana e degli imperatori, la musica favoriva la creazione di un'atmosfera propizia per rendere il popolo partecipe del lutto della *domus augusta* e anche per affascinarlo, stordirlo e soggiogarlo. Il coinvolgimento del popolo nel duello della famiglia imperiale favoriva, in un clima di desolazione generale, l'accettazione docile e rassegnata del successore proposto, che si presentava

<sup>4</sup> EGERMANN, GREWE 2009.

<sup>5</sup> BLOOD, ZATORRE 2001 sono pionieri nell'uso di nuove tecnologie per lo studio della "emotion induction by music".

<sup>6</sup> BELL 2009, p. 160.

<sup>7</sup> POULING-CHARRONNAT, BIGAND 2005; BOUHUYS 1995.

<sup>8</sup> ELДАР 2007.

<sup>9</sup> PUNSET 2010.

come nuovo depositario della *dignitas* e della gloria del sovrano defunto e, dunque, come garante del benessere sociale che il precedente *princeps* aveva propiziato. La *salus publica*, messa a repentaglio con la morte dell'*imperatore*, e la fine della *salus imperatoris*, poteva riprendersi grazie alla provvidenza imperiale, che aveva previsto in anticipo un successore idoneo. Le immagini e i simboli mostrati in una grandiosa sfilata e gli *elogia* proferiti nel foro dai membri più illustri legati alla *domus augusta* servivano a esaltare non soltanto le virtù del *princeps* deceduto, ma anche i valori del governo monarchico, che doveva perpetuarsi nel successore<sup>10</sup>.

I *funera imperatorum* erano, come si è ben studiato<sup>11</sup>, la continuazione naturale dello sviluppo del *funus indictivum*, una variante del *funus traslaticium*, che veniva offerto in onore di re stranieri, benefattori della città, salvatori della patria o cittadini eccezionali, i cui cadaveri rimanevano durante sei giorni esposti pubblicamente su un letto di oro o avorio prima della *traslatio*<sup>12</sup>. *Prendeva il suo nome dal fatto che un praeco convocava (indicere) le persone che dovevano partecipare nel corteo (exequiae) usando strumenti di suono penetrante, come la tuba o il cornu (usati anche durante la parata trionfale), e proferendo una formula raggiunta fino ad oggi: "Exsequias, quibus est commodum, ire iam tempus est. Ollus ex aedibus effertur"*<sup>13</sup>. Il fasto e magnificenza di tutta la cerimonia era molto maggiore di qualsiasi altro tipo di funerale: i familiari avevano diritto a pronunciare una *laudatio funebris* nel foro<sup>14</sup>; ai soliti musicisti (*tibicines*) si aggiungevano suonatori di *tubae* e *cornua*, che non erano presenti nel resto dei *funera*; partecipavano cori di uomini, ragazzi e donne, e si mostravano in pubblico le immagini degli antenati<sup>15</sup> o si aggiungevano nel seguito attori e mimi<sup>16</sup>. Il rituale della *consecratio*, con il quale finiva la cerimonia funebre, trasferiva alla sfera pubblica un culto che in linea di massima doveva essere ridotto alla vita religiosa familiare e giustificava la costruzione a Roma di una tomba pubblica in suo onore, diversa dalla tomba privata in cui si deponavano le ceneri e a cui aveva accesso soltanto la famiglia stretta<sup>17</sup>. Il popolo romano, come una grande *familia*, era costretto dalla legge sacra romana a venerare il defunto *pater patriae*, il loro comune antenato divino, e a partecipare nelle cerimonie periodiche con cui si onorava la sua memoria.

Essendo il *funus imperatorum* la cerimonia di addio del *pater patriae*, del *primus inter pares*, assunse fin dall'inizio una magnificenza mai vista prima. Si trattava di una tra le poche situazioni in cui il *princeps*, allora defunto, insieme a tutta la sua famiglia e clientela e accompagnato dai massimi rappresentanti dei più elevati ceti sociali, sfilavano davanti al popolo. Era, dunque, un'inestimabile occasione per mostrare

<sup>10</sup> ARCE 2000.

<sup>11</sup> ARCE 1988a e, 1988b; CASTILLO 2012.

<sup>12</sup> WESCH-KLEIN 1993.

<sup>13</sup> VARRO, *Ling. Lat.* 5.160; 7.42; OVID., *Am.* 2.6.2; SIL. ITAL. 15.395; TER. PHORM. 5.9.37; SUET., *Jul.* 84; CIC., *Leg.* 2.2.4.

<sup>14</sup> RAMAGE 2006, pp. 39-64; CRAWFORD 1941, pp. 17-27; DURRY 1942, pp. 105-114; DURRY 1950.

<sup>15</sup> VAL. MÁX. 8.15.1; PLIN., *NH.* 35.6.

<sup>16</sup> POL., *Stor. Rom.* 6.53-55; DUPONT 1987; FLOWER 1996; PURCELL 1999; SUMI 2002; SUMI 2005.

<sup>17</sup> CHAUSSON 2001, pp. 293-342, 343-379; BICKEERMAN 1973, pp. 3-25; ARCE 1998 c; PRICE 1999; ZANKER 2004.



il loro potere, la loro ricchezza e il prestigio da loro raggiunto durante il governo. Ma, oltre a servire come mostra dei simboli della maestà imperiale, diventava il contesto più favorevole per legittimare i valori della regalità e per assicurare la loro perpetuazione sull'erede legittimo. Per rendere più sicura la continuità del potere, la *domus augusta* si avvaleva di tutti i mezzi per garantire l'efficacia dell'apparato nella ricezione dei messaggi propagandistici: immagini sconvolgenti piene di significati polisemici ed evocatori, combinate con musica squillante e odori penetranti. La cerimonia diventava così, in parole di Dubois, “sinfonia artistica visiva, verbale, musicale, gestuale, esibizione del lusso e vetrina di ricchezze”<sup>18</sup>. La monarchia ostentava il suo potere attraverso uno stupefacente spettacolo drammatico, che serviva a propagare l'idea di superiorità regale<sup>19</sup>. In questo modo, il contenuto dottrinale penetrava nelle coscienze del pubblico grazie all'“adesione affettiva”, perché, come afferma J. A. Maravall, “la passione trascina la volontà”<sup>20</sup>.

Non si deve però dimenticare che fino all'anno 78 a.C., data in cui *Lucius Cornelius Silla* morì, i cortei funebri avevano luogo dopo il tramonto per una superstizione ancestrale che obbligava a nascondere sotto l'ombra della notte i simboli contaminanti della morte. Silla forzò a spostare alla luce del giorno la cerimonia che lui stesso aveva lasciato programmata nel suo testamento, con la finalità di potere esibire i simboli del potere che vennero mostrati attraverso le strade di Roma alla vista di centinaia di spettatori: più di duemila corone d'oro, duecento settanta *fercula* con profumi, seimila letti destinati ai banchetti funebri offerti al popolo<sup>21</sup>. Il cambio di polarità semantica di tutto il rituale si perpetuò durante tutta l'epoca imperiale finché l'imperatore Giuliano decretò di nuovo lo sviluppo notturno della cerimonia per evitare che questa interferisse nei negozi diurni della città o nei culti dedicati agli dei.

### *Il suono del funerale solenne*

Tra le risorse usate nel corteo funebre per creare artificiosità e fasto, la musica veniva impiegata come “elemento dinamico”, poiché i musicisti si muovevano insieme alla salma e al corteo e perché le tonalità, la potenza e i ritmi della musica variavano in funzione dei sentimenti che volevano indurre nel pubblico. La musica veniva usata dall'inizio della *traslatio*. In tutti quei casi in cui il sovrano era morto fuori Roma, il corteo funebre partiva dal luogo in cui era avvenuto il decesso fino all'Urbe, guidato da *salpinktaí* o *tubicines* che annunciavano il loro passaggio<sup>22</sup>. Il clangore delle *tubae* aveva una funzione di appellazione, ma anche metteva in rapporto la parata funebre con l'ambito militare al quale apparteneva la maggior parte della scorta che accompagnava il cadavere<sup>23</sup>. Arrivata a Roma la salma, portata su una lettiga d'oro,

<sup>18</sup> DUBOIS 1980, p. 224.

<sup>19</sup> MONTEAGUDO 1995; MONTEAGUDO 1993; SOTO CABA 1988; LAFAGES 1993; LEWELLYN 1991; GEERTZ 1977; BELL 2009.

<sup>20</sup> MARAVALL 1986, p. 87.

<sup>21</sup> CASTILLO 2005, pp. 57-66.

<sup>22</sup> CASTILLO 2005.

<sup>23</sup> App., *Bell.Civ.* 1.12.105-107.

si sommarono al corteo i sacerdoti e sacerdotesse di Roma, ognuno vestito con i propri abiti sacerdotali; dopo il corpo intero di magistrati con le loro insegne di rango e i cavalieri e legionari, con stendardi ornati e scudi di parata battuti in argento, che si mostravano soltanto in codeste occasioni. Nella descrizione del funerale di Cornelio Silla, Appiano (*Bell. Civ.* 1.12.106.16-27) aggiunge che:

innumerevoli trombettieri suonarono a turno i suoni più teneri e tristi cantici funebri. Grida di addio furono alzate prima dal Senato, dopo dai cavalieri, dopo dai soldati e, finalmente, dai plebei (...) Chi avesse testimoniato il presente spettacolo e avesse ricordato che cosa era riuscito ad avere quest'uomo, si sarebbe stupito e avrebbe ammesso insieme ai suoi avversari che Silla era riuscito ad essere molto fortunato per costoro e molto temibile per loro stessi persino morto.

Le acclamazioni, secondo lo storico alessandrino, erano precedute dalle lugubri melodie di un'innumerevole quantità di *tubae*. I tristi suoni degli strumenti di fiato inducevano lo stato di avvilito, depressione e scoraggiamento degli spettatori e condizionavano gli animi nella ricezione delle parole di glorificazione che il più eloquente dei romani pronunciava davanti al cadavere, esposto sui *rostra* del foro. I messaggi di esaltazione scuotevano in un modo più profondo nelle coscienze entro questo clima di paura e di dolore generale, raggiunto attraverso la musica e l'accumulo d'immagini sconvolgenti che circolavano davanti ai loro occhi.

Anche se Appiano fa soltanto menzione della presenza di *tubicines* nel funerale di Silla, sappiamo dalle fonti classiche e dai rilievi etruschi e romani che nel corteo funebre partecipavano anche altri musicisti, come *cornicines* (suonatori di *cornua*), *liticines* o *tymbaules* (interpreti di *litua*), *siticines* (interpreti di un tipo di corno che si suonava soltanto nei funerali<sup>24</sup>) e *tibicines* (suonatori di *tibia* o *doppio aulós*). Aulo Gellio (*Noct. Att.* 20.2) spiega che i *siticines*

suonavano in presenza di tutti quanti "erano separati" (*sitos*), cioè, morti e sepolti e avevano un tipo speciale di trombetta con la quale interpretavano melodie diverse a quelle di altri trombettieri.

La presenza di *cornicines* nel corteo funebre si può notare, per esempio, nell'urna 156 del Museo Guarnacci<sup>25</sup> di Volterra, il cui rilievo frontale raffigura una sfilata di uomini armati e di cavalieri a piede, accanto ai loro cavalli, che salutano il defunto, mentre un gruppo di *cornicines* suona le loro *cornua*, strumento di origine etrusca. Il suo suono era più rauco e grave di quello della *tuba* o del *lituus* e il suono simultaneo di diversi *cornua* si usava nella guerra per spaventare il nemico, in un tocco noto come *classicum*<sup>26</sup>. Nei funerali la musica dei *cornua* doveva fare tremare l'area del foro e fare scuotere il

<sup>24</sup> THURSTON PECK 1898, s.v. "siticen".

<sup>25</sup> <http://www.comune.pisa.it/gr-archeologico/musvir/urne/aafri1.htm>

<sup>26</sup> POTIER, s.v. "Cornu", in DAREMBERG 1887.

pubblico con il loro suono penetrante, più ancora se questo era legato a *tubae*, *tibiae* e *litua*. Orazio in una delle sue *Saturae* (*Sat.* 1.6.43-44), per esaltare la potenza della voce del banditore *Novius*, fa allusione allo strepito della musica dei *cornua* e *tubae* che risuonava nel foro mentre si pronunciava un *logos epitaphios*: “colui (*Novius*), benché duecento carri e tre grandi funerali concorressero insieme nel foro, avrebbe potuto smorzare con la sua voce il fragore di *cornua* e *tubae*”. Anche Petronio (*Satir.* 78.5-7) ricrea una comica scena alla fine del banchetto di Trimalcione, nella quale l’anfitrione, totalmente inebriato dal vino bevuto durante la *commisatio*, fa finta di essere morto e chiede ai *cornicines* di suonare una marcia funebre. È molto interessante il dettaglio di come i vigili del fuoco confusero il *funebri strepitus* intonato dai musicisti con un allarme d’incendio:

La situazione era arrivata al limite del cattivo gusto, quando Trimalcione, infatuato dalla più ignobile ubriachezza, fece chiamare al salone i *cornicines* per offrirgli un nuovo concerto. Tra una pila di cuscini, si sdraiò fino ai piedi del letto dicendo: ‘fate finta che sono morto. Suonatemi qualcosa di bello’. I *cornicines* suonarono una marcia funebre (*funebri strepitu*). Uno di loro, schiavo dell’imprenditore di onoranze funebri, il più decente di tutti coloro, suonò così bene che fece svegliare tutto il quartiere. I vigili che vigilavano nei dintorni, pensando che c’era un incendio nella casa di Trimalcione, forzarono la porta (...)²⁷.

Seneca, nella parodia dedicata alla *consecratio* di Claudio, descrive il suono del funerale imperiale come segue:

era il funerale più bello di tutti, organizzato con tantissimi soldi, per dimostrare che sarebbe stato sepolto un dio: una grande turba di *tubicines*, di *cornicines* e di qualsiasi genere di strumenti di bronzo, così grande assemblea di musicisti che persino Claudio avrebbe potuto udirla (...) (SEN. *Apok.* 12.1.1-5).

Uno dei momenti in cui suonavano insieme *cornua* e *tubae* durante le esequie era la *conclamatio*, come può vedersi in qualche rilievo romano²⁸. Secondo Properzio (5.7.23) e Ovidio (*Tr.* 3.3.43) era un grido *in articulo mortis*; secondo il parere di altri, non era altro che un modo effettivo di assicurare che il defunto era veramente morto (abitudine ancora in uso davanti al letto funebre del Papa). Lo strepito provocato dagli strumenti di fiato incrementava l’effettività della chiamata e conferiva al grido una solennità e gravità che le voci umane non avrebbero potuto raggiungere da sole. I dolenti continuavano durante ore ripetendo con gridi di dolore il nome del defunto e inviandogli l’ultimo *vale*²⁹. In un famoso rilievo di

²⁷ Anche appare nella *Sat.* 129.

²⁸ CLARAC 1826-1853, lam. 154.

²⁹ LUC., *Phars.* 2.22; OV., *Met.* 10.62; OV., *Fasti*, 4.852.

Amiterno<sup>30</sup> appare raffigurato un convoglio funebre, in cui il morto è trasferito su una lettiga, trasportata a sua volta su un *ferculum* alle spalle di quattro uomini e di quattro ragazzi, ed è accompagnato da un gruppo intero di musicisti che suonano quattro *tibiae*, due *cornua* e un *lituus*.

Insieme alla truppa di musicisti che guidavano il corteo e che annunciavano al popolo il passaggio del cadavere di un cittadino ricco, marciavano le prefiche (*praeficae*), interpretando gesti di dolore<sup>31</sup>, e sollevando in aria forti grida e lamenti<sup>32</sup>. Questi gesti e smorfie emozionali, che soltanto una parte degli spettatori potevano contemplare, si contagiavano in un modo inconsapevole, spontaneo e automatico in virtù di un fenomeno di empatia o di mimesi emotiva, in modo che l'auditorio della *pompé funebre* partecipava emozionalmente al duello della *familia funesta*<sup>33</sup>. Varro (*Ling. Lat.* 7.70) racconta che nel passato si noleggiava “una donna della grotta sacra di Libitina per cantare preghiere davanti alla casa di un defunto”. In modo alternativo, già nell'epoca imperiale, le prefiche con la voce più bella elogiavano il defunto e cantavano in suo onore accompagnati dalle *tibiae*<sup>34</sup> le *naeniae*, cantilene ripetitive, di contenuto insignificante e monotono, simili alle ninne nanne, che Plauto (*Bacch.* 889) paragona con le grida dei topi in una gabbia<sup>35</sup>. L'accompagnamento musicale era così importante nell'esecuzione della *naenia* che secondo Ovidio (*Fasti* 6.668), durante un leggendario esilio di suonatori di *tibiae* a Roma, “nessuna *nenia* guidava i defunti nel loro ultimo viaggio”. Le prefiche contrattate erano, usando le parole di Servio nel commentario all'*Eneide*, 9.484, “*planctus principes, non doloris*”, cioè, guide dell'espressione pubblica e rituale del pianto, ma non del dolore, la cui manifestazione corrispondeva unicamente ai membri della famiglia del defunto.

La musica e le grida di lamento erano la chiave del contagio emozionale, di quell'attivazione della risposta emozionale del pubblico, se si considera che la maggior parte della massa che assisteva non poteva vedere quasi nulla della processione, oltre al letto sul quale giaceva la salma, trasportato in alto. Tutti quelli che non erano situati nelle prime file o sui balconi delle basiliche del foro non percepivano altro che il fragore musicale e l'odore dell'incenso bruciato, principali elementi di coinvolgimento nella cerimonia<sup>36</sup>. Tanto più grande era il numero di musicisti, di prefiche che accompagnavano il defunto e il convoglio di parenti e amici che marciavano seguendo il feretro, più grande sarebbe stato l'impatto emozionale e sociale raggiunto dal cerimoniale.

<sup>30</sup> FLOWER 1996, p. 105.

<sup>31</sup> LUCIL., *Sat. Fragm. Satire septinc.*, vers. 955 (ed. F. Marx 1904).

<sup>32</sup> SUTER 2008; RICHLIN 2001, pp. 220-248; DE MARTINO 1975.

<sup>33</sup> IGLESIAS 2010, pp. 50-56.

<sup>34</sup> SERV., *Dan.* A. 727, NONIO 145 *Met* 67 M z 101; NONIUS MARCELLUS 62M, Lindsay 92; FESTO, *De verb. Signific.* P. 161, lin. 46: “*Naenia est carmen, quod in funere laudandi gratia cantatur ad tibiam*”.

<sup>35</sup> Anche descritte in: VARR., *De vit. Pop. Rom.* IV; NON. MARC. 145.23; CATO, ap. Gell. XVIII. 7; PLAUT., *Asin.* IV. 1.63; AUL. GELL., *Noc. Att.* 18.7.3. HELLER 1943, pp. 215-268; DUTSCH 2008.

<sup>36</sup> FABRO, JOHANSON 2010, pp. 12-37; JOHANSON 2008, pp. 71-77; BODEL 1999; BALANDIER 1994 chiama questo tipo di spettacoli, “espectáculos por contemplación”.

*Inni e peani in onore del morto.*

Nei funerali imperiali e anche nelle esequie solenni non c'era nessuna limitazione nella quantità di musicisti e di prefiche usati. Al contrario, oltre l'incorporazione di *siticines* e di *cornicines* all'abituale gruppo di musicisti, integrati da *tubicines* e *tibicines*, le prefiche erano sostituite da cori di uomini incaricati di cantare la lode del defunto o da cori di ragazzi e di donne del più elevato ceto sociale<sup>37</sup>. Il suono del funerale solenne poteva diventare pertanto molto più grave e sempre più elevato e armonico (DIO CASS. 74.4.5). Una delle testimonianze più antiche della partecipazione di un coro in un *funus indictivum* l'offre Ovidio, che racconta il funerale di Messala (*Pont.* I.7.28-30). Durante il *funus* di Claudio, secondo si può dedurre dalla parodia del Pseudo Seneca, ingenti cori cantavano *naenia* in anapesti, ripetendo la formula: "Versate il pianto, battete il petto per il dolore; che il foro risuoni con un triste clangore: è morto un uomo di grande saggezza" (SEN., *Apok.* 12.3.5), e esortando alla fine i diversi gruppi di assistenti con parole simili a "battete il petto con le palme meste... e piangete il lutto..." (SEN., *Apok.* 12.3.30)<sup>38</sup>.

Cassio Dione (75.4-5) in una delle descrizioni più dettagliate di una cerimonia funebre imperiale, fa riferimento all'attuazione di un coro di uomini durante il *funus imaginarium* di Pertinax<sup>39</sup>. Dopo la sfilata delle immagini di tutti i romani famosi del passato, che avanzava davanti agli occhi dei senatori e delle loro spose, sedute nel tempio cercato da colonne di oro e avorio eretto su una piattaforma di legno e marmo nel foro, "cori di ragazzi e di uomini cantarono un inno funebre in onore di Pertinax". Il funerale di Settimio Severo ripeté in essenza lo schema descritto da Cassio Dione per la cerimonia funebre di Pertinax, ma offrì uno spettacolo musicale diverso. Racconta Erodiano (*Hist.* 4.2) che:

Si alzarono in ambedue i lati dei *rostra* gradinate dove si dispose ad un lato un coro di ragazzi di famiglie nobili e patrizie, all'altro un coro di donne di alta dignità. Ogni coro cantava inni e peani in onore del morto, interpretati in un ritmo solenne e lamentoso (HEROD., *Ab excessu divi Marci.* 4.2.5-6).

Era proprio dei funerali imperiali e, pertanto, un elemento straordinario ed esclusivo delle esequie della *nobilitas*, il portare dietro dei musicisti danzatori, istrioni e mimmi, che rappresentavano sia il defunto, sia altri membri della sua famiglia<sup>40</sup>. Nei funerali di Vespasiano, racconta Suetonio (*Vesp.* 19) che un archemimmo, di nome Favor, rappresentò l'imperatore e parodiò i suoi gesti e il suo linguaggio:

<sup>37</sup> DUMÉZIL 2001, pp. 486-487, mette in rapporto i cori di ragazzi con l'origine delle *supplicationes*: "Dalla folla romana che si rivolgeva liberamente agli dei con le parole e con i gesti, furono estratti dei gruppi che fungessero da rappresentanti: le loro parole e le loro grida divennero lode ritmata, le loro corse processioni, i loro movimenti danza armoniosa".

<sup>38</sup> CECCARELLI 1999.

<sup>39</sup> MARQUES 2007; PRICE 1999, pp. 56-105; MORRIS 1996.

<sup>40</sup> DION. HALIC. 7.72.12; DIOD. SIC. 31.25.2, SUET., *Caes.* 84; *Vesp.* 19.

Nel suo funerale, Favor, il leader della truppa dei mimmi, si mise la sua maschera e, conforme alla tradizionale abitudine, rappresentò le imprese e le parole del morto durante la sua vita.

La travolgente messa in scena e la memoria del passato si davano la mano. Il popolo, sebbene partecipasse nella cerimonia soltanto come spettatore, doveva manifestare il suo amore verso il defunto e la sua conformità con il regime, e mostrare la sua ubbidienza davanti ai futuri avvenimenti politici. L'effetto cercato si riusciva a raggiungere, come afferma Polibio (6.53.3) in relazione ai funerali aristocratici, più modesti di quanto furono quelli imperiali:

Il risultato è che con l'evocazione e la memoria di queste imprese, che si mettono davanti agli occhi del popolo – non solo di coloro che partecipano direttamente, ma di tutto il resto – tutto il mondo sperimenta un'emozione tale che il lutto non sembra più limitato alla famiglia, ma colpisce l'intero popolo.

L'intensificazione delle emozioni attraverso i lamenti e la musica impressionante degli strumenti di fiato provocava un doppio processo cognitivo: da una parte, si massimizzava l'attenzione sull'elemento incitatore e, dall'altra, si evocavano i ricordi di cerimoniali simili, giacché il sentimento indotto serviva da “adesivo mentale” che connetteva l'emozione attuale con altri momenti in cui si era sentito qualcosa di simile. Come risultato di questa attivazione del “cervello emozionale”, della liberazione degli ormoni dello stress e dell'attivazione dell'amigdala, il ricordo del cerimoniale sarebbe stato archiviato in un modo molto più duraturo e profondo nella mente degli spettatori<sup>41</sup>. Allo stesso tempo, il pianto collettivo, le grida e le declamazioni avevano lo scopo di controllare ritualmente la sofferenza scatenata dal lutto<sup>42</sup>. Sicuramente il pubblico che assisteva a un funerale aristocratico o imperiale a Roma evocava in quell'occasione delle scene di altri funerali simili di antenati della stessa famiglia o di membri delle più nobili *gentes* di Roma, di processioni trionfali o di convogli festivi.

ELENA CASTILLO RAMÍREZ  
 Università Complutense di Madrid  
 elenacastillo77@gmail.com  
 helcara@hotmail.com

#### BIBLIOGRAFIA

- ARCE 1988a: J. ARCE, *Funus Imperatorum. Los funerales de los emperadores romanos*, Madrid 1988.  
 ARCE 1988b: J. ARCE, “La tabula siarensis y los funerales imperiales”, in *Estudios sobre la tabula Siarensis. Anejos AEspA IX*, Madrid 1988, pp. 43-50.

<sup>41</sup> McGAUGH 2010, pp. 30-33.

<sup>42</sup> DE MARTINO 1975.

- ARCE 1998c: J. ARCE, “Muerte, consecratio y triunfo del emperador Trajano”, in J. GONZÁLEZ (a cura di), *Traiano emperador de Roma*, Roma 1998, pp. 55-69.
- ARCE 2000: J. ARCE, *Memoria de los antepasados: puesta en escena y desarrollo del elogio fúnebre romano*, Madrid 2000.
- BALANDIER 1994: G. BALANDIER, *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*, Barcelona 1994.
- BENOIST 1999: S. BENOIST, *La fête à Rome au premier siècle de l'Empire: recherches sur l'univers festif sous les règnes d'Auguste et des Julio – Claudiens*, Bruxelles 1999.
- BELL 2009: C. BELL, *Ritual: Perspectives and Dimension*, Oxford 2009<sup>2</sup> (Ed. orig. 1997).
- BERGMANN, KONDOLÉON 1999: B. A. BERGMANN, C. KONDOLÉON (ed.), *The art of ancient spectacle*, New Haven - Conn 1999.
- BLOOD, ZATORRE 2001: A. J. BLOOD, R. J. ZATORRE, “Intensely pleasurable responses to music correlate with activity in brain regions implicated in reward and emotion”, in *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 98, 20, 2001, pp. 11818-11823.
- BODEL 1999: J. BODEL, “Death on display: looking at Roman funerals”, in BERGMANN, KONDOLÉON 1999, pp. 259-282.
- BOUHUYS, BLOEM 2005: A. L. BOUHUYS, G. M. BLOEM *ET AL.*, “Induction of depressed and elated mood by music influences the perception of facial emotional expressions in healthy subjects”, in *Journal of Affective Disorders* 33, 4, 2005, pp. 215-226.
- CASTILLO 2005: E. CASTILLO, “Sylla: ensayos de poder por derecho divino”, in *Romula* 5, 2005, pp. 47-67.
- CASTILLO 2012: E. CASTILLO, “El mundo funerario. Concepto y monumentalización de la muerte en las culturas del Mediterráneo”, in I. RODRÍGUEZ (ed.), *Recursos didácticos. Arqueología del mundo Mediterráneo*, Madrid 2012.
- CECCARELLI 1999: L. CECCARELLI, *Prosodia y métrica del latín clásico*, Sevilla 1999.
- CHAUSSON 2001: F. CHAUSSON, “Deuil dynastique et topographie urbaine dans la Rome antonine. II. Temples des Divi et Divae de la dynastie antonine”, in N. BELAYCHE (éd.), *Rome, les Césars et la villa aux deux siècles de notre ère*, Rennes 2001, pp. 293-379.
- CRAWFORD 1941: O. C. CRAWFORD, “Laudatio funebris”, in *The Classical Journal* 37, 1941, pp. 17-27.
- CUMONT 1942: F. CUMONT, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris 1942.
- DE MARTINO 1975<sup>2</sup>: E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre al pianto di Maria*, Torino 1975.
- DUBOIS 1980: D. G. DUBOIS, *El manierismo*, Barcelona 1980.
- DUMÉZIL 2001: G. DUMÉZIL, *La religione romana arcaica. Miti leggende realtà della vita religiosa romana con un 'appendice sulla religione degli etruschi*, Milano 2001.
- DUPONT 1987: F. DUPONT, “Les Morts et la memoire: Le masque funebre”, in F. HINARD (éd.), *La Mort, les morts et Vau-dela dans le monde romain* (Actes du colloque de Caen, 20-22 Nov. 1985), Caen 1987, pp. 167-72.
- DURRY 1942: M. DURRY, “‘Laudatio funebris’ et rhetorique”, in *Revue de Philologie* 16, 1942, pp. 105-114.
- DURRY 1950: M. DURRY, *Eloge funebre d'une matrone Romaine (elogie dit de Turia)*, Collection des universites de France, Parigi 1950.
- DUTSCH 2008: D. DUTSCH, “Nenia: gender, genre, and lament in ancient Rome”, in A. SUTER (ed.), *Lament: studies in the ancient Mediterranean and beyond*, New York 2008, pp. 258-279.
- EDMONDSON 1999: J. C. EDMONDSON, “The cultural politics of public spectacle in Rome and the Greek East, 167-166 BCE”, in BERGMANN, KONDOLÉON 1999, pp. 77-95.
- EGERMANN, GREWE 2009: H. EGERMANN, O. GREWE *ET AL.*, “Social feedback influences musically induced emotions”, in *Annals of the New York Academy of Sciences* 1169, 2009, pp. 346-350.
- ELDAR, GANOR 2007: E. ELDAR, O. GANOR *ET AL.*, “Feeling the real world: limbic responses to music depends on related content”, in *Cerebral Cortex* 17, 12, 2007, pp. 2828-2840.
- FAVRO, JOHANSON 2010: D. FAVRO, C. JOHANSON, “Death in motion: funeral Processions in the Roman Forum”, in *Journal of the Society of Architectural Historians*, Vol. 69. 1, 2010, pp. 12-37.

- FLOWER 1996: H. I. FLOWER, *Ancestor masks and aristocratic power in Roman culture*, Oxford 1996.
- FLOWER 2004: H. I. FLOWER, "Spectacle and political culture in the Roman Republic", in H. I. FLOWER (ed.), *The Cambridge companion to the Roman Republic*, Cambridge 2004, pp. 322-343.
- GEERTZ 1977: C. GEERTZ, "Centers, Kings, and Charisma: Reflections on the Symbolics of Power", in J. BEN-DAVID, T. NICHOLS CLARK, *Culture and Its Creators: Essays in Honor of Edward Shils*, Chicago 1977, pp. 150-315.
- GUIDOBALDI 1996: M. P. GUIDOBALDI, *Musica e danza in età repubblicana e imperiale*, Roma 1996.
- HABINEK 1953: TH. HABINEK, *The world of Roman song: from ritualized speech to social order*, Baltimore 1953.
- HELLER 1943: J. L. HELLER, "Nenia πηγιων" in *TPAPA*, 74, 1943, pp. 215-268.
- IGLESIAS 2010: J. IGLESIAS, "Cara a cara con las emociones", in E. PUNSET (ed.), *Cerebro y emociones*, Barcelona 2010, pp. 50-56.
- JOHANSON 2008: C. J. JOHANSON, *Spectacles in the Forum. Visualizing the Roman Aristocratic Funeral of the Middle Republic*, California (Tesi di dottorato).
- JOHANSON 2011: C. J. JOHANSON, "A Walk with the Dead", in B. RAWSON (ed.), *A Companion to Families in the Greek and Roman Worlds*, Oxford 2011, pp. 408-430.
- JUSTLIN, SLOBODA 2001: P. N. JUSLIN, J. A. SLOBODA (eds.), *Music and emotion. Theory and research*, Oxford 2001.
- JUSTLIN, SLOBODA 2009: P. N. JUSLIN, J. A. SLOBODA (eds.), *Handbook of music and emotion: Theory, research, applications*, New York 2009.
- JUSTLIN, VÄSTFJÄLL 2008: P. N. JUSLIN, D. VÄSTFJÄLL, "Emotional responses to music: the need to considerer underlying mechanisms", in *Behavioral and Brain Sciences* 31, 5, 2008, pp. 559-621.
- LAFAGES 1993: C. LAFAGES, "Realeza y ritual en la Edad Media: ritos de coronación y ritos funerarios en Francia", in J. PITT-RIVERS, J. G. PERISTIANY (eds.), *Honor y gracia*, Madrid 1993, pp. 66-74.
- LLEWELLYN 1991: N. LLEWELLYN, *The art of Death. Visual culture in the English death ritual, c. 1500- c. 1800*, London 1991.
- MARAVALL 1980: J. A. MARAVALL, *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*, Barcelona 1980.
- MARAVALL 1986: J. A. MARAVALL, "Teatro, fiesta e ideología en el barroco", in J. M. Díez BORQUE, *Teatro y fiesta en el Barroco: España e Iberoamérica*, Barcelona 1986, pp. 71-97.
- MARIN, BHATTACHARYA 2009: M. M. MARIN, J. BHATTACHARYA, "Music induced emotions: some current issues and cross-modal comparisons", in J. HERMIDA, M. FERRERO (eds.), *Music education*, New York 2009, pp. 1-38.
- MARQUES 2007: A. T. MARQUES, "Septimio Severo e a Consecratio de Pertinax: Rituais de corte e poder", in *Historia* 26, São Paulo 2007, pp. 20-35.
- MCGAUGH 2010: J. MCGAUGH, "El estrés y la memoria", in E. PUNSET (ed.), *Cerebro y emociones*, Barcelona 2010, pp. 30-33.
- MINGUEZ 1990: V. MINGUEZ, "La muerte del príncipe: reales exequias de los últimos Austrias en México", in *Cuadernos de Arte Colonial* 6, 1990, pp. 5-32.
- MONTEAGUDO 1995: M. J. MONTEAGUDO, "Fiesta y poder: aportaciones historiográficas al estudio de las ceremonias políticas en su desarrollo histórico", in *Pedralbes: Revista d'història moderna* 15, 1995, pp. 173-204.
- MONTEAGUDO 1993: M. J. MONTEAGUDO, "Liturgia y monarquía: la legitimación del poder monárquico en la Valencia barroca", in *Saitabi: Revista de la Facultat de Geografia i Història* 43, 1993, pp. 221-230.
- MORRIS 1996: I. MORRIS, *Death-Ritual and Social Structure in Classical Antiquity*, Cambridge 1996.
- POULIN-CHARRONNAT, BIGAND 2005: B. POULIN-CHARRONNAT, E. BIGAND ET AL., "Musical structure modulates semantic priming in vocal music", in *Cognition* 94, 2005, B67-B68.
- PRICE 1999: S. PRICE, "From noble funerals to divine cult: the consecration of Roman Emperors", in D. CANNADINE, S. PRICE (eds.), *Rituals of Royalty Power and Ceremonial in Traditional Societies*, Cambridge 1999, pp. 56-105.



- PURCELL 1999: N. PURCELL, "Does Caesar Mime?", in BERGMANN, KONDOLEON, 1999, pp. 181-93.
- RAMAGE 2006: E. S. RAMAGE, "Funeral eulogy and propaganda in the Roman Republic", in *Athenaeum* 94, 2006, pp. 39-64.
- RICHARD 1966: J. C. RICHARD, "Énée, Romulus, César et les funérailles impériales (Dion Cassius 56.34.2; Tacite, Annales, 4.9.3)", in *MEFRA* 78, 1966, pp. 67-78.
- RICHLIN 2001: A. RICHLIN, "Emotional work: lamenting the Roman dead", in E. I. TYLAWSKY, C. G. WEISS (ed.), *Essays in honor of Gordon Williams: twenty-five years at Yale*, New Haven 2001, pp. 229-248.
- SOTO CABA 1988: M. V. SOTO CABA, "Teatro y ceremonia: algunos apuntes sobre las exequias barrocas", in *Espacio, tiempo y forma* 2, 1988, pp. 111-138.
- SOTO CABA 1989: M. V. SOTO CABA, "Los cortejos en los funerales reales del Barroco: notas en torno a su origen y configuración", in *Boletín de Arte* 10, 1989, pp. 121-139.
- SUMI 2002: G. S. SUMI, "Impersonating the Dead: Mimes at roman Funerals", in *The American Journal of Philology* 123, 2002, pp. 559-585.
- SUMI 2005: G. S. SUMI, *Ceremony and power: performing politics in Rome between Republic and Empire*, Ann Arbor 2005.
- TOYNBEE 1996: J. M. C. TOYNBEE, *Death and burial in the Roman world*, Baltimore 1996.
- TRUNK 2002: M. TRUNK, "Die Casa de Pilatos in Sevilla", in *Madr. Beitr.* 28, 2002, pp. 250-254.
- VERSNEL 1980: H. S. VERSNEL, "Destruction, devotio and despair in a situation of anomy: the mourning for Germanicus in triple perspective", in *Perennitas. Studi in onore di Angelo Brelich*, Roma 1980, pp. 541-618.
- VEYNE 1976: P. VEYNE, *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris 1976.
- WESCH-KLEIN 1993: G. WESCH-KLEIN, *Funus publicum. Eine Studie zur öffentlichen Beisetzung und Gewährung von Ehrengräbern in Rom und den Westprovinzen*, Stuttgart 1993.
- ZANKER 2004: P. ZANKER, *Die Apotheose der römischen Kaiser: Ritual und städtische Bühne*, Monaco di Baviera 2004.

**LA MORTE DEGLI ANIMALI D'AFFEZIONE NEL MONDO ROMANO: PER UNA ZOOEPIGRAFIA  
TRA RITUALITÀ E SENTIMENTO**

*Premesse*

Lo studio dell'epigrafia funeraria relativa agli animali nel mondo romano permette di considerare in una prospettiva inedita il rapporto che intercorre tra l'uomo e il proprio animale domestico e di valutare quest'ultimo come il protagonista di pratiche funerarie comunemente rivolte agli esseri umani. Lo studio di iscrizioni, metriche o in prosa, destinate a commemorare gli animali d'affezione, evidenzia infatti la presenza di un legame esistente in vita e la volontà di perpetuarlo oltre la morte. Fattore centrale dell'analisi non sono gli animali percepiti come altro dall'uomo, quali meri strumenti utilitari nel lavoro quotidiano o come "oggetti" funzionali allo svolgimento di pratiche rituali di sacrificio, bensì la loro individualità in relazione alle dinamiche di interazione con l'essere umano così come sono riflesse dal *medium* epigrafico che illumina, da un punto di vista particolare e innovativo, questo specifico aspetto.

L'intensité des relations affectives avec l'animal peut avoir pour conséquence visible, chez l'homme, la pérennisation du lien au-delà de la mort. L'éloge funèbre signifie à la fois un certain anthropomorphisme de la relation et l'officialisation d'une douleur<sup>1</sup>.

La scelta di riservare un sepolcro e un segnacolo funerario, ora semplice ora più elaborato, alla memoria di un animale non sembra rispondere a una norma legislativa codificata, a una consuetudine consolidata o a doveri sociali e morali, bensì, piuttosto, a una sensibilità personalissima e a una volontà spontanea e libera da condizionamenti. Tale considerazione favorisce l'emergere di due chiavi di lettura in riferimento al fenomeno: da un lato, l'applicazione della ritualità del *funus* a cani e cavalli (gli animali maggiormente rappresentati in ambito funerario), dall'altro, l'affiorare di una "poetica delle emozioni" che coinvolge al contempo dedicanti e dedicatari del *monumentum* e della relativa iscrizione.

*Il "funus animale"*

L'analisi complessiva del *corpus* di iscrizioni funerarie consacrate a cani e a cavalli (22 documenti) permette di valutare diversi aspetti relativi alla ritualità funeraria attuata nei confronti dell'animale d'affezione. La presenza stessa di un segnacolo funerario sulla sepoltura di un animale connota quest'ultimo come il soggetto precipuo del rito, il protagonista, il destinatario privilegiato, in morte, così come in vita, delle attenzioni e delle cure dell'uomo. Non si tratta infatti di una deposizione rituale o agonistica bensì di un'inumazione che si potrebbe definire di tipo "affettivo": l'animale sepolto è

<sup>1</sup> GOGUEY 2003, p. 63.

coinvolto da un legame di mutuo affetto con l'uomo che ne ha curato personalmente la sepoltura. Ciascun monumento sepolcrale corredato del proprio testo iscritto cela infatti un "legame di reciprocità" instauratosi durante la quotidianità del vissuto comune. Tale vincolo biunivoco si traduce, al momento della morte, in precisa volontà. L'inumazione di un animale e il suo protagonismo, ribadito dal messaggio epigrafico (*per scripta*) e sovente da una rappresentazione figurata (*per imagines*)<sup>2</sup>, presuppone una libera scelta del padrone, una volontà appunto, che non risponde affatto a obblighi morali e sociali come può accadere nel caso degli esseri umani. Il padrone appone in totale libertà un'iscrizione funeraria, mezzo privilegiato per onorare e perpetuare la memoria del proprio cane o cavallo e, di riflesso, per sottolineare il legame bidirezionale instauratosi tra i due soggetti coinvolti. Oltre al vincolo affettivo, anche l'osservanza di alcuni valori fondanti della ritualità funeraria romana, primo fra tutti quello della *pietas*, dovette giocare un qualche ruolo nella decisione di dare sepoltura a un animale domestico, il quale tende pertanto ad essere assimilato all'uomo di fronte alla morte. La prassi a cui ci si attiene al momento del decesso dell'animale è interpretabile come una replicazione del rito funebre riservato agli uomini: la scelta del *monumentum* e del *locus sepulturae*, l'impiego di locuzioni formulari, gli epiteti elogiativi e i *topoi*, il trattamento del corpo dell'animale, gli elementi iconografici e testuali, la concezione del destino oltremondano sono tutti elementi che denotano la somiglianza e la specularità del *funus* umano e di quello animale. Il *monumentum* funebre non presenta alcun elemento di distinzione rispetto a quelli destinati agli esseri umani e la scelta del supporto (a livello tipologico sono attestate are, stele, cippi, lastre e un coperchio d'urna a cassetta) sembra dipendere esclusivamente da una preferenza personale del committente dettata da possibilità economiche e gusto estetico. Anche la scelta del *locus sepulturae* non pare scaturire da una norma vigente volta a permettere o interdire una sepoltura che appare ora individuale (l'animale in tal caso è destinatario unico), ora congiunta con il proprio padrone<sup>3</sup>. Inoltre, l'anonimia pressoché costante del dedicante degli epitaffi, aspetto insolito per l'epigrafia funeraria, renderebbe ragione di ritenere che la sepoltura fosse ospitata nel lotto sepolcrale del padrone (il cui nome sarebbe pertanto comparso in una iscrizione vicina), o, in alternativa, nel contesto della *domus* (dando pertanto luogo a una fruizione privata). Un altro aspetto significativo di coincidenza tra la prassi funeraria destinata agli esseri umani e quella degli animali riguarda il trattamento del corpo e le modalità di seppellimento: i documenti epigrafici a nostra disposizione testimoniano sia l'imbalsamazione sia la più comune incinerazione o inumazione<sup>4</sup>. Alcuni di questi segnacoli funerari ospitano inoltre una riproduzione iconografica che fissa sulla pietra, come in un'istantanea, l'immagine dell'animale dedicatario della sepoltura. Non sembra trattarsi di raffigurazioni stereotipate o prodotte "in serie" in quanto ognuna è ben

<sup>2</sup> Le iscrizioni corredate da apparato figurativo sono le seguenti: AE 1994, 348; CIL VI, 29895; CIL VI, 19190; CIL VI, 39093; CIL V, 8825; EDR 101349; AE 1997, 671; CIL VI, 5292; AE 1932, 64; CIL V, 4512; EDR 135230; EDR 078785.

<sup>3</sup> Casi di sepoltura congiunta animale-padrone si possono rintracciare nelle iscrizioni CIL V, 8825; AE 1997, 671; CIL X, 659; CIL III, 9449.

<sup>4</sup> Un verso dell'iscrizione dedicata all'anziano cagnolino *Fuscus* (AE 1994, 699), morto all'età di 18 anni, recita: «*Corpus et eiusdem dulcia mella tegunt*». Tale espressione fa riferimento al trattamento del corpo dell'animale sottoposto alle amorevoli cure del padrone il quale ha scelto di preservarlo dalla naturale degradazione cospargendolo di miele puro o di una sostanza melliflua. Sull'incinerazione si veda invece CIL IX, 5785 («*nunc silet et cineres vindicat umbra suos*»).

caratterizzata. Oltre a una chiara volontà estetizzante, frutto di una committenza dal gusto raffinato e dalle elevate possibilità economiche, emerge l'importanza del destinatario della sepoltura, il quale risulta degno, tanto quanto un essere umano, di ricevere un ritratto che ne fissi le fattezze<sup>5</sup>. Per quanto concerne gli aspetti testuali, il messaggio epigrafico si presenta ora semplice, ora elaborato: vige un'alternanza di iscrizioni il cui testo si limita alla semplice menzione del nome dell'animale defunto e testi caratterizzati invece da grande accuratezza metrica, lunghi, ricercati dal punto di vista lessicale e sintattico che denotano un livello culturale alto e un'adesione consapevole a stilemi poetici e letterari. Generalmente questi testi epigrafici si presentano come originali e non convenzionali, frutto di elaborazione personale. Se infatti da un lato non mancano espressioni formulari tipicamente riferibili al contesto funerario<sup>6</sup>, dall'altro, emergono elementi singolari e legati a momenti di vita vissuta<sup>7</sup> (Figg. 1, 2, 3, 4).

<sup>5</sup> Guntram Koch, a proposito dell'iconografia animale in contesto epigrafico, afferma che tali rappresentazioni possono essere suddivise in tre categorie: la prima prevede che l'animale sia rappresentato per alludere simbolicamente alla funzione di guardiano della tomba (come nel caso dei numerosi coperchi di cinerari recanti un animale accovacciato); la seconda è relativa alle caratteristiche del defunto che sarebbero così richiamate da un'immagine evocativa; la terza infine riguarda l'animale stesso, destinatario precipuo della sepoltura (KOCH 1984, p. 59). È significativo sottolineare come questi monumenti funerari fissino, come in un'istantanea, il ritratto dell'animale dedicatario della sepoltura. Non sembra infatti trattarsi di raffigurazioni stereotipate o prodotte "in serie" sulla base di modelli preconfezionati dalle officine lapidarie: ogni ritratto appare ben caratterizzato e corredato di dettagli peculiari. A tale prassi iconografica che ritrae in modo realistico l'animale sepolto fa da contraltare un'interessante testimonianza letteraria di Marziale il quale, nell'epigramma dedicato alla cagnolina *Issa*, scrive: «*Hanc ne lux rapiat suprema totam, / picta Publius exprimi tabella, / in qua tam similem videbis Issam, / ut sit tam similis sibi nec ipsa*» (MART. 1.109). Oltre a una chiara volontà estetica mirante a impreziosire il supporto epigrafico (che è altresì indice di una committenza dai gusti raffinati e dalle notevoli possibilità economiche), questi bassorilievi sembrano rispondere anche a un'ideologia soggiacente. La prassi di scolpire il ritratto dell'animale defunto su una porzione della lapide sepolcrale contribuisce infatti, insieme ad altri fattori, a equiparare uomo e animale di fronte alle concezioni della morte e della ritualità funeraria. Si pensi in particolar modo alle scene di banchetto che vedono l'animale protagonista: in AE 1994, 348 e EDR 101349 la cagnolina destinataria della sepoltura, come se fosse "*pétrifiée dans l'attitude d'un banquet permanent*" (SCHEID 2005, p. 188), partecipa della ritualità del banchetto funebre umano senza esserne esclusa. Morte e banchetto sono due aspetti fortemente interconnessi nell'ambito delle pratiche funerarie romane e le rappresentazioni iconografiche di tale importante momento rituale sono numerose e riflettono, da un lato, la volontà del defunto di essere rappresentato banchettante, dall'altro, invitano coloro che restano a non dimenticare di assolvere i propri obblighi nei confronti dei defunti. Nel caso delle due cagnoline, il fatto stesso di essere protagoniste della scena di banchetto dimostra in modo sorprendente quanto esse possano essere assimilate a un essere umano nelle concezioni della morte.

<sup>6</sup> Per l'appello al *viator* vd. AE 1994, 348 («*Cerne [...] tumulum*»). Per il *topos della mors immatura*, del fato crudele e del compimento del proprio destino mortale vd. AE 1994, 348 («*Raptam mihi praeperta fato*»); EDR 29631 («*desubito deceptis*»); AE 1994, 699 («*post reddita fata*»); CIL VI, 29896 («*fata subii partu iactata sinistro*»); CIL XIII, 488 («*o factum male*»); CIL XII, 1122 («*Die sua peremptus*»); CIL VI, 10082 («*aetate abacta virgini*»). Per l'invocazione agli Dei Mani vd. EDR 29631; EDR 101349; CIL X, 659; CIL III, 9449; CIL VI, 10082. Per l'indicazione biometrica vd. EDR 29631 («*vixit annis X, mensibus II, dies XVIII*»); AE 1994, 699 («*ter senos abstulit annos*»); AE 1997, 671 («*annorum III*»); CIL X, 659 («*Quod feci lustris laetior ante tribus*»). Per la menzione dell'*origo* vd. CIL VI, 29896 («*Gallia me genuit*»); CIL VI, 10082 («*Gaetula harena prosata, gaetulo equino consita*»). Per la menzione del *locus sepulturae* e l'accoglienza del defunto nelle dimore infernali vd. AE 1994, 348 («*Aeolidis tumulum*»); AE 1994, 699 («*Hac in sede iacet*»); CIL VI, 29896 («*nunc sub parvo marmore terra tegit*»); CIL XIII, 488 («*Altum iam tenet insciam sepulcrum*»); CIL X, 659 («*Tristis marmorea posui te sede merentem*»); CIL III, 9449 («*Ad Manes et Superos et Plutonis adire domos*»); CIL XII, 1122 («*hoc situs est in agro*»); CIL V, 4512 («*hoc stabulas tumulo*»); CIL VI, 10082 («*Lethen incolis*»).

<sup>7</sup> Alcuni epitaffi sono concepiti come brevi narrazioni, spesso in forma poetica e talora conformi allo schema della *laudatio funebris*, della vita dell'animale defunto mettendone in luce le caratteristiche peculiari, le abitudini, i comportamenti, la relazione con i padroni, le circostanze della morte e rievocando delicate scene tratte dalla quotidianità di un vissuto comune. Si vedano in particolare: AE 1994, 699; CIL VI, 29896; CIL XIII, 488; CIL X, 659; CIL XII, 1122.

*La “poetica delle emozioni” negli epitaffi per animali*

Uno degli aspetti più significativi e originali delle dediche ad animali riguarda il “*coté emozionale*” che emerge da tali testi. Benché sia innegabile che, all’interno del *record* documentario preso in esame, la considerevole presenza di iscrizioni in versi e stilisticamente elaborate denoti una certa velleità poetica, tuttavia, lo studio di questi epitaffi induce a ritenere che tali testi non siano da intendersi come mere riproposizioni di schemi letterari, quali per esempio i vari epigrammi raccolti nell’*Antologia Palatina* o prodotti da epigrammatici ed elegiaci, ma siano autentiche espressioni di benevolenza, affetto e omaggio sincero. Per quanto dunque la poesia ci restituisca esempi di epitaffi funebri dedicati a cani e cavalli, sembra che questi non siano da intendersi, se non marginalmente, come modelli letterari per le iscrizioni. Le due tradizioni, quella epigrafica e quella letteraria, si dispiegano dunque parallelamente talora influenzandosi reciprocamente<sup>8</sup>. L’acquisita consapevolezza e messa a fuoco dell’interazione tra uomo e animale e l’analisi del messaggio epigrafico dal punto di vista del “lessico degli affetti” permette di inserire la riflessione in una recente corrente storiografica mirante a rilevare la presenza e il significato di emozioni e sentimenti nelle fonti antiche. Una prospettiva passibile di essere presa a prestito, con opportuno discernimento, per il caso di studio in esame è quella di Angelos Chaniotis, principale promotore del progetto di ricerca “*The Social and Cultural Construction of Emotion: The Greek Paradigm*”, che mira a studiare, nelle evidenze epigrafiche e nella storiografia antica, la presenza e le modalità espressive di emozioni e sentimenti. Lo studioso, sulla scorta del celebre passo tratto da “*Animal Farm*” di George Orwell (“*All animals are equal, but some animals are more equal than others*”), afferma che:

All the inscriptions are emotional but some inscriptions are more emotional than others<sup>9</sup>.

In tale ottica, le iscrizioni possono pertanto costituire uno strumento utile per aprire uno squarcio nell’ “emozionalità epigrafica” del mondo romano e sembra che gli epitaffi funerari per animali siano una categoria documentaria che si presta particolarmente a tale proposito. Tuttavia è opportuno determinare la separazione tra ciò che è formulare e ciò che invece è esito di originalità espressiva e di sentimenti autentici al fine di non sovraccaricare le testimonianze storiche di un sentimentalismo che falserebbe ogni prospettiva di ricerca storica (*Figg. 5, 6, 7*).

La libertà e il carattere inconsueto e disinteressato di monumenti funerari dedicati ad animali d’affezione consente dunque di evidenziare il peso del fattore emotivo sotteso

<sup>8</sup> In alcune iscrizioni esaminate i riferimenti alle fonti letterarie sono facilmente intuibili. Si veda a tal proposito EDR 29631; AE 1994, 699; CIL VI, 29896; CIL XIII, 488; CIL X, 659; CIL VI, 5292; CIL III, 9449; CIL IX, 5785; CIL XII, 1122; CIL V, 4512. Sulla duplice tradizione costituita dall’epigrafia e dalla letteratura in relazione allo studio di epitaffi greci dedicati a cani si veda il recente contributo di GARULLI 2014.

<sup>9</sup> CHANIOTIS 2012, p. 95.

a tale gesto e di ricostruire l'“emotional background” soggiacente a documenti di questa tipologia.

Dalle iscrizioni emerge pertanto una forte carica emotiva che si esprime primariamente nel lessico utilizzato il quale, lungi dall'essere stereotipato, rivela il profondo legame affettivo celato dietro la parola scritta<sup>10</sup>. I testi, a volte impostati come dialoghi fittizi, permettono di constatare la presenza di un sistema comunicativo *intra species* che travalica la comunicazione verbale da uomo a uomo per estendersi al dominio zoologico. Oltre alla dimensione verbale che si permea di un lessico appartenente alla sfera delle emozioni, si intravede l'utilizzo di espedienti non verbali, legati alla messa in atto della gestualità. Le locuzioni e i termini scelti non appartengono a un gergo riferito all'ambito zootecnico bensì a un dominio tipicamente umano. La conseguente “umanizzazione dell'animale” è dunque una costante ricorrente. All'animale vengono attribuiti atteggiamenti, gesti, sentimenti tipicamente umani: è trattato al pari di un essere umano anche per effetto di un processo imitativo più o meno conscio. La cagnolina *Cyras* è infatti definita *benemerens* e *dulcissima*<sup>11</sup>; *Fuscus* viene ricordato ormai vecchio e incapace di spostarsi («*membraque vix poterat iam sua ferre senex*»)<sup>12</sup>; a *Helena* viene attribuita un'«*anima incomparabilis et benemerens*»<sup>13</sup>; *Margarita*, morta di parto, sembra quasi potersi esprimere con parole umane («*et plus quam licuit muto canis ore loquebar*»)<sup>14</sup>; la *dulcis* e *benigna Myia* condivide le abitudini quotidiane della propria padrona svolgendo il ruolo di cagnolina da guardia e di compagnia («*in sinu iacebat somni conscia semper et cubilis [...]. Latreres modo si quid ad cubaret rivalis dominae licentiosa*»)<sup>15</sup>; *Patrica* è solita dare ai propri padroni «*oscula mille*», saltare loro in braccio («*nec poteris collo grata cubare meo*»), attingere alla medesima mensa («*Tu, dulcis Patrice, nostras attingere mensas, cosueras, gremio poscere blanda cibos, lambere tu calicem lingua rapiente solebas, quem tibi saepe meae sustinere manus*»), accogliere festante il padrone al rientro («*accipere et lassum cauda gaudente frequenter*»)<sup>16</sup>; il cavallo *Samis* beneficia, proprio come un uomo, delle acque termali salutifere per guarire da una ferita procuratagli da un cinghiale («*Debilis Albuleo steterat qui gurgite Samis articulum medicis ut tenuaret aquis*»)<sup>17</sup>; *Speudusa* dimora per l'eternità presso il *Lete* («*Lethen incolis*»)<sup>18</sup>.

<sup>10</sup> Tra le iscrizioni esaminate, sono di norma quelle più lunghe e complesse a far ampiamente ricorso a un vocabolario prezioso, scelto e ricco di espressioni afferenti al dominio degli affetti. Si vedano soprattutto EDR 29631; CIL VI, 29896; CIL XIII, 488; CIL X, 659. Tuttavia, anche le epigrafi più brevi esprimono, seppur in modo sintetico, servendosi di pochi aggettivi, l'affetto e il sentimento che intercorre nella relazione uomo - animale. Si vedano AE 1994, 348; EDR 29631; CIL VI, 19190; CIL VI, 5292; CIL III, 9449. Per una visione sinottica del lessico degli affetti impiegato nelle iscrizioni esaminate si veda la tabella proposta.

<sup>11</sup> EDR 29631.

<sup>12</sup> AE 1994, 699.

<sup>13</sup> CIL VI, 19190.

<sup>14</sup> CIL VI, 29896.

<sup>15</sup> CIL XIII, 488.

<sup>16</sup> CIL X, 659.

<sup>17</sup> CIL XIV, 3911.

<sup>18</sup> CIL VI, 10082.

Riferimento bibliografico	Animale	"Lessico degli affetti"	Formulari e topoi	Richiami letterari
AE 1994, 348	Cane (Acolis)	<i>Festivae; catella.</i>	<i>Cerne [...] tumulam; --- raptam mihi praepete fato.</i>	
EDR 29631	Cane (Cyrus)	<i>Dulcissimae; benemerenti; dies et annos dulces et hilares; catellae.</i>	<i>Dis Manibus; benemerenti; vixit annis; desubito decepit; fecimus.</i>	OV, Met. 7, 752; STAT. Theb. 4, 354.
AE 1994, 699	Cane (Florus)	<i>Catellus; dulcia mella.</i>	<i>Hic in sede iacet: post reddita fata.</i>	OV, met. 10, 23-24; VERG. Georg. 4,101; NEMES. Ecl. 1,76; DAMAS. carn. 1, 3.
CIL VI, 19190	Cane (Helena)	<i>Alumnas; animas incomparabili et benemerenti.</i>	<i>Benemerenti.</i>	---
EDR 101349	Cane (Lupa)	---	<i>Dis Manibus.</i>	---
CIL VI, 29896	Cane (Margarita)	<i>Formae nominis; docta; audax; niveo corpore; molli namque sinu domini dominaeque iacebam.</i>	<i>Gallia me genuit; fata subiti partu lactata sinistro; sub parvo marmore; terra tegit.</i>	OV, am. 3, 2, 42; TIB. 3,4,29; MART. 11, 69; VERG. epitaph. 1.
CIL XIII, 488	Cane (Myta)	<i>Dulcis; benigna; in sinu iacebat; nonis conscia semper et cubilis; blandis moribus.</i>	<i>O factum male; tunc sepulcrum.</i>	MART. 14,39; CATULL. 2. 1- 2; CATULL. 3; PLAUT. <i>Asi.</i> 418; PLAUT. <i>Mos.</i> 458; PACUV. <i>Trag.</i> 13; TER. <i>Phorm.</i> 750.
CIL X, 659	Cane (Patrica)	<i>Lacrimis madida; nostra catella; oscula mille; grata; moribus argutis; nomine stimulare paratam; delicias; dulcis; blanda; causa gaudente; blanditas.</i>	<i>Marmorea postaj se sede merentem; tunc semper manibus ipse meis.</i>	OV, am. 2, 18, 10; STAT. <i>Ach.</i> 1. 576; CLAUD. <i>carm. min.</i> 25, 131; TIB. 1, 1, 62; MART. 11, 23; MART. 1, 109; MART. 1, 83, 1; CATULL. 5,7; Hadr. <i>Carm. fig.</i> 3.
CIL VI, 5292	Cane (Synoris)	<i>Delicium.</i>	---	MART. 1,7,1.
CIL III, 9449	Cane (?)	<i>Dulce cani.</i>	<i>Ad Manes et Superos et Platonis adire domos.</i>	HOR. <i>epist.</i> 2, 1, 138.

### Un caso di studio (AE 1994, 348)

A titolo esemplificativo, si è scelto di presentare un caso di studio che possa riassumere in modo significativo e sintetico gli aspetti sopracitati relativi al *funus* animale e quelli legati alla "poetica delle emozioni".

Si tratta di un'iscrizione incisa su una piccola ara marmorea<sup>19</sup> sulla quale, oltre

<sup>19</sup> Per un'estesa trattazione di questa iscrizione si veda GRANINO CECERE 1994, pp. 413-421 e STEVANATO 2014, pp. 11-15.

all'epitaffio, trova posto un bassorilievo raffigurante, nello spazio appositamente ribassato, un cane rappresentato di profilo che si appropinqua a una piccola *tràpeza* sulla quale sono poste probabilmente delle offerte alimentari<sup>20</sup>. Sui lati dell'ara sono scolpiti un *urceus* e una *patra*.

Il testo dell'iscrizione è il seguente:

*Aeolidis tumulum festivâe  
cerne catellae  
quam dolui immodice  
raptam mihi praepete fato.*

Fermati a guardare il sepolcro della festante cagnolina *Aeolis* per la quale provai un dolore smisurato allorché mi fu portata via dal rapido destino.

Il breve epitaffio è metrico (costituito da due esametri dattilici), prosodicamente corretto e caratterizzato da una certa raffinatezza formale. La *mise en page* è dettata non solo dalla conformazione del supporto ma anche da un'esigenza di gestione dell'informazione: la scelta del posizionamento dei vocaboli nel verso non sembra infatti casuale bensì dipendente da una volontà di mettere in risalto le parole chiave del testo al fine di destare l'attenzione del passante cui è indirizzato il messaggio epigrafico<sup>21</sup>. Sono infatti separati ai margini opposti dell'esametro *Aeolidis*, nome proprio della cagnolina espresso in caso genitivo, e *catellae*, sostantivo per definire la cagnolina stessa; la parola *tumulum*, "sepoltura, sepolcro", è invece incorniciata dall'indicazione onomastica e dall'aggettivo *festivae* che si riferisce alla giocosa vivacità dell'animale. Il secondo esametro si conclude con il sostantivo *fato*, termine lasciato volutamente isolato per dare risalto al concetto di fugacità della vita sottoposta all'ineluttabilità del *fatum*, termine accompagnato dal termine *praeps-etis* che conferisce solennità e pregnanza al binomio lessicale<sup>22</sup>. Mentre il primo verso è incentrato sull'invito rivolto al *viator* a posare lo sguardo (*cerne*) sul sepolcro della festante cagnolina che sembra quasi rivivere nel bassorilievo sovrastante, il secondo verso è invece connotato dallo smisurato dolore del padrone. La scelta del verbo *dolere*, dell'avverbio *immodice* e del participio *raptam* contribuiscono, sebbene con estrema sintesi, a rafforzare il profondo senso di sconforto e impotenza che assale il padrone di *Aeolis*. Dall'iscrizione emerge una forte carica emotiva che si esprime primariamente nel lessico utilizzato. Lungi dal presentarsi come un testo

<sup>20</sup> La medesima scena, ovvero un cane che si dirige a una tavola dove sono deposte delle offerte alimentari, è scolpita sul coperchio di un sarcofago rinvenuto a Vaison e inserito da E. Espérandieu nella raccolta di bassorilievi, statue e busti della Gallia Romana (ESPÉRANDEU 1907, p. 225, n. 298).

<sup>21</sup> Un aspetto interessante nello studio delle iscrizioni, per lo stretto legame che coinvolge supporto e testo iscritto, è quello della *mise en page*. Nelle iscrizioni metriche le modalità di presentazione del testo e di indicazione di fine verso, l'alternanza di prosa e versi, gli accorgimenti grafici e visivi sostituiscono e colmano ciò che in oralità è garantito dalle pause, dal tono della voce e dalla gestualità: la pregnanza testuale viene pertanto accentuata per mezzo di "segnali ermeneutici extraverbali" (MASSARO 2012, pp. 365-414).

<sup>22</sup> Per una sintetica riflessione sul concetto di *fatum* negli epitaffi greci e latini si veda LATTIMORE 1942, pp. 156-158; pp. 183-184; p. 317.



stereotipato, esso rivela il profondo legame affettivo che si cela dietro alla parola scritta. Un aspetto interessante è costituito dalla scelta del *monumentum*: trattandosi di un'ara funeraria in tutto simile a quelle destinate agli esseri umani, essa denota in primo luogo la possibilità economica e la statura culturale del committente e, in secondo luogo, il "processo di umanizzazione" che coinvolge la cagnolina. La valenza simbolica e rituale legata a tale scelta emerge dunque con chiarezza ed è corroborata dal rilievo presente sulla fronte dell'ara che raffigura l'animale mentre si approssima a una tavola imbandita con offerte. Il bassorilievo sembra richiamare il banchetto funebre, pratica centrale nella tradizione funeraria romana di cui diventa partecipe un animale domestico. Morte e banchetto sono infatti due aspetti fortemente interconnessi e carichi di valenze simboliche: a tale pasto prende parte *Aeolis* la quale pertanto non sembra esclusa dalla dimensione rituale riservata agli uomini<sup>23</sup>. Il dedicante rimane anonimo: la ragione di tale silenzio può trovarsi nella volontà di conferire risalto unicamente al destinatario della sepoltura o può collegarsi alla scelta del *locus sepulturae*. Qualora infatti l'ara trovasse posto nel lotto sepolcrale del padrone o nel contesto privato della *domus* non sembra fosse necessario esplicitare il dedicante il cui nome poteva dunque restare sottinteso. Tale iscrizione permette di riassumere efficacemente gli aspetti relativi alla prassi funeraria destinata all'animale che sembra in tutto e per tutto replicare quella umana e la poetica delle emozioni soggiacente alla scelta del messaggio epigrafico, riflesso di un concreto legame di mutuo affetto tra l'uomo e il proprio animale.

### Conclusioni

L'analisi complessiva del *corpus* costituito dalle iscrizioni funerarie per animali permette di trarre numerose informazioni ed elementi inediti connotati da una notevole originalità per quanto concerne lo studio dell'animale domestico e del suo rapporto con l'uomo nel mondo antico. L'apposizione di un *monumentum* funebre per un cane o un cavallo ora da parte di un comune e anonimo cittadino romano, seppur colto e benestante, ora da parte dell'Imperatore Adriano in persona (cfr. CIL XII, 1122) testimonia come dedicanti di qualsivoglia grado sociale siano accomunati dal medesimo sentimento di affetto, di *pietas* condivisa nei confronti del proprio

<sup>23</sup> Il simbolismo del banchetto funebre, con tutte le sue valenze simboliche e concrete, è onnipresente nei riti funerari romani e coinvolge sia i rituali in occasione del funerale sia quelli commemorativi durante le festività consacrate al ricordo dei defunti. Al momento della sepoltura si svolgeva il *silicernum*, cerimonia conviviale durante la quale i parenti del defunto banchettavano presso il sepolcro. L'importanza del momento conviviale è ribadita anche dal fatto che esso veniva ripetuto al termine del periodo di lutto con la cena novemdiale. Banchetti presso il sepolcro avvenivano anche in occasione delle feste dedicate ai defunti (*Parentalia*). Una conferma alla centralità del banchetto sembra venire dal fatto che tale costume condizionò la struttura architettonica della tomba: letti triclinari, mense, tavole, strutture temporanee come la piccola *trapeza* rappresentata nel bassorilievo giocano un ruolo chiave nel momento conviviale favorendo la condivisione del pasto presso la tomba del defunto, compartecipe di tale dimensione. Il banchetto è pertanto in primo luogo un rito di socialità che rende evidenti le relazioni ponendole all'interno di una scala gerarchica. Il fatto che la cagnolina sia protagonista di tale momento rituale dimostra in modo sorprendente quanto essa possa essere assimilata a un essere umano nelle concezioni della morte. Su vari aspetti relativi al banchetto funebre vd. SCHEID 1985 pp. 193-206; GHEDINI 1990, pp. 35-62; COMPOSTELLA 1992, pp. 659-689.

animale e della stessa volontà di perpetuarne il ricordo e il legame, secondo gli schemi del *luctus* umano, oltre la morte che risulta pertanto meta ultima e purificante di uomini e animali.

CLARA STEVANATO  
Università Ca' Foscari di Venezia  
stevanato clara@gmail.com

## BIBLIOGRAFIA

- AMAT 2002: J. AMAT, *Les animaux familiers dans la Rome antique*, Paris 2002.
- BEDE, DETANTE 2014: I. BEDE, M. DETANTE (éd.), *Rencontre autour de l'animal en contexte funéraire*, Actes de la Rencontre de Saint-Germain-en-Laye des 30 et 31 mars 2012, Condé-sur-Noireau 2014.
- BODSON 1983: L. BODSON, "Attitudes Towards Animals in Greco-Roman Antiquity", in *International Journal for the Study of Animal Problems* 4, 1983, pp. 312-320.
- BODSON 2000: L. BODSON (a cura di), *Ces animaux que l'homme a choisis d'inhumér. Contribution à l'étude de la place et du rôle de l'animal dans les rites funéraires*, Journée d'étude – Université de Liège, 20 Mars 1999, Liège 2000.
- BODSON 2005: L. BODSON, "Motivation for Pet-keeping in Ancient Greece and Rome: a Preliminary Survey", in A. PODBERSCEK, E. S. PAUL, J. A. SERPELL (a cura di), *Companion Animals and Us – Exploring the Relationship between People and Pets*, Cambridge 2005, pp. 27-41.
- CHANIOTIS 2012a: A. CHANIOTIS, "Moving Stones: the Study of Emotions in Greek Inscriptions", in A. CHANIOTIS (a cura di), *Unveiling Emotions. Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*, Stuttgart 2012, pp. 91-130.
- CHANIOTIS 2012b: A. CHANIOTIS, "Listening to Stones. Orality and Emotions in Ancient Inscriptions", in J. DAVIES, J. WILKES (a cura di), *Epigraphy and the Historical Sciences*, Oxford 2012, pp. 299-328.
- CHANIOTIS, DURCEY 2013: A. CHANIOTIS, P. DURCEY, "Approaching Emotions in Greek and Roman History and Culture: Introduction", in A. CHANIOTIS, P. DURCEY (a cura di), *Unveiling Emotions II. Emotions in Greece and Rome: Texts, Images, Material Culture*, Stuttgart 2013, pp. 9-14.
- COMPOSTELLA 1992: C. COMPOSTELLA, "Banchetti pubblici e banchetti privati nell'iconografia funeraria romana del I secolo d.C.", in *MEFRA* 104, 2, 1992, pp. 659-689.
- CUGUSI 1996: P. CUGUSI, *Aspetti letterari dei Carmina Latina Epigraphica*, Bologna 1996.
- DEL HOYO 2007: J. DEL HOYO, "Epitafios de animales en época romana", in *ADIÓS* 62, 2007, pp. 38-41.
- DHERBEY 1997: G. R. DHERBEY, "Les animaux familiers", in B. CASSIN, J. L. LABARRIERE (a cura di), *L'animal dans l'antiquité romaine*, Paris 1997, pp. 141-154.
- ESPÉRANDIEU 1907: E. ESPÉRANDIEU, *Recueil général des bas-reliefs, statues et bustes de la Gaule Romaine*, Paris 1907.
- FÖGEN 2006: T. FÖGEN, *Animals in Graeco-Roman Antiquity and Beyond: a Select Bibliography*, Berlin 2006.
- FRANCO 2008: C. FRANCO, *Gli animali e i loro uomini*, Siena 2008.
- GALLETIER 1922: E. GALLETIER, *Étude sur la poésie funéraire romaine après les inscriptions*, Paris 1922.
- GARULLI 2014: V. GARULLI, "Gli epitaffi greci per animali. Fra tradizione epigrafica e letteraria", in A. PISTELLATO (a cura di), *Memoria poetica e poesia della memoria. La versificazione epigrafica dall'antichità all'umanesimo*, Venezia 2014, pp. 27-64.
- GHEDINI 1990: F. GHEDINI, "Raffigurazioni conviviali nei monumenti funerari romani", in *RdA* 14, 1990, pp. 35-62.
- GOGUEY 2003: D. GOGUEY, *Les animaux dans la mentalité romaine*, Bruxelles 2003.
- GRANINO CECERE 1994: M.G. GRANINO CECERE, "Il sepolcro della catella Aeolis", in *ZPE* 100, 1994, pp. 413-421.

- HERRLINGER 1930: G. HERRLINGER, *Totenklage um Tiere in der antiken Dichtung*, Stuttgart 1930.
- HYLAND 1990: A. HYLAND, *Equus. The Horse in the Roman World*, London 1990.
- ILMN: G. CAMODECA, *Iscrizioni latine del Museo nazionale di Napoli, ILMN: Roma e Latium*, Napoli 2000.
- KOCH 1984: G. KOCH, "Zum Grabrelief der Helena", in *JMusJ* 12, 1984, pp. 59-72.
- LATTIMORE 1942: R. LATTIMORE, *Themes in Greek and Latin Epigraphs*, Urbana 1942.
- MACMULLEN 2004: R. MACMULLEN, *Les émotions dans l'histoire ancienne et moderne*, Paris 2004.
- MASSARO 2012: M. MASSARO, "Fra poesia e prosa affettiva in iscrizioni sepolcrali (a proposito di nuove raccolte territoriali iberiche di CLE)", in *Epigraphica* 74, 2012, pp. 279-308.
- MAURIN 1984: J. MAURIN, "Funus et rites de separation", in *AIÒN* 6, 1984, pp. 191-208.
- SCHEID 1985: J. SCHEID, "Sacrifice et banquet à Rome (quelques problèmes)", in *MEFRA* 97, 1, 1985, pp. 193-206.
- SCHEID 2005: J. SCHEID, *Quand faire, c'est croire*, Aubier 2005.
- STEVANATO 2013-14: C. STEVANATO, "*Iunxi semper Manibus ipse meis*". *Per una zooepigrafia funeraria nel mondo romano*, Tesi di laurea Magistrale in Scienze dell'Antichità, Università Ca' Foscari di Venezia, a.a. 2013-14.
- TOYNBEE 1973: J. M. C. TOYNBEE, *Animals in Roman Life and Art*, London 1973.
- WOLFF 2000: E. WOLFF, *La poésie funéraire épigraphique à Rome*, Rennes 2000.



Fig. 1. Malibu. Paul Getty Museum. Stele funeraria a edicola dedicata alla cagnolina *Helena* (foto Paul Getty Museum)



Fig. 2. Roma. Antiquarium Comunale. Cippo funerario dedicato a *Heuresis* (da *Suppllt Imagines*, Roma, 02, 30031)



Fig. 3. Padova. Musei Civici agli Eremitani. Stele funeraria in onore del cavallo *Aegyptus* (foto Autore)



Fig. 4. Verona. Museo Maffeiano. Cippo funerario dedicato al cavallo *Coporus* (foto Autore)



Fig. 5. Londra. British Museum. Lastra funeraria dedicata a *Margarita* (foto British Museum)



Fig. 6. Pogerola (Amalfi). In reimpiego sulla facciata della Chiesa di Santa Marina. Porzione di lastra funeraria in onore di *Patrica* (da EDR 120622)



Fig. 7. Napoli. Museo Archeologico Nazionale. Lastra funeraria per la cavalla *Speudusa* (da *ILMN* 1, 154)



Fig. 8. Dispersa. Ara funeraria dedicata alla cagnolina *Aeolis* (da GRANINO CERERE 1994, p. 413)





**L'ANALISI SPAZIALE DEGLI OGGETTI NELLE SEPOLTURE PER LA RICOSTRUZIONE DEL RITUALE FUNERARIO: IL CASO DELLE CREMAZIONI PROTOGEOMETRICHE DEL KERAMEIKOS DI ATENE**

*Premessa*

L'obiettivo di questo contributo è quello di fornire, attraverso l'analisi degli oggetti nelle sepolture e della loro disposizione, una proposta di ricostruzione del rituale funerario per le cremazioni protogeometriche del Kerameikos di Atene.

Le sepolture spesso sono l'unica evidenza disponibile utile al riconoscimento delle scelte ideologiche di determinati gruppi sociali. Il rituale funerario costituisce un'importante occasione di comunicazione sociale che, nella sua complessità, unisce “alla *performance* del morto e del suo gruppo ristretto, la *performance* della comunità verso il morto, verso il mondo divino e, in definitiva, verso se stessa”<sup>1</sup>. Di questi rituali messi in atto prima, durante e dopo la sepoltura ci restano soltanto labili tracce materiali; talvolta alcuni aspetti delle pratiche funerarie possono essere parzialmente ricostruiti con l'ausilio delle fonti letterarie o iconografiche.

Gli oggetti rinvenuti nelle sepolture sono spesso connessi alle diverse fasi del rituale che ruotano intorno al corpo del defunto e assumono un significato solo se posti in relazione con il defunto stesso. Le azioni rituali messe in atto in occasione dei funerali possono essere ricostruite, seppure parzialmente, attraverso l'esame dello spazio interno alla sepoltura in aggiunta a quello della necropoli. Non sempre, infatti, nelle aree sepolcrali sono leggibili evidenze legate alla *performance* funeraria e si rende necessario sopperire a questa mancanza attraverso l'analisi della struttura tombale e della disposizione degli oggetti al suo interno. Le sepolture e gli oggetti in esse contenuti restituiscono un “quadro cristallizzato, sincronico e sempre parziale riferibile all'esito dell'evento del rituale funerario contraddistinto da uno sviluppo diacronico”<sup>2</sup>.

*La necropoli del Kerameikos*

La necropoli del Kerameikos di Atene è l'unica tra quelle inquadrabili nella prima età del Ferro in Attica ad essere stata interamente scavata e pubblicata<sup>3</sup>. Essa costituisce quindi un punto fermo sia nella sequenza cronologica relativa, sia nello studio dei rituali e delle trasformazioni che hanno luogo in questo periodo.

La prima età del Ferro è un'epoca di grandi cambiamenti. In Attica, come in altre regioni della Grecia, assistiamo ad esempio al passaggio dalle sepolture multiple a quelle singole, dall'inumazione alla cremazione, alla nascita di un nuovo stile ceramico e all'abbandono della scrittura, che ricomparirà solo a partire dall'VIII secolo a.C. La principale innovazione di questo periodo è costituita dalla diffusione del ferro, che gradatamente sostituisce il bronzo per la fabbricazione di armi e strumenti.

<sup>1</sup> D'AGOSTINO 1985, p. 49.

<sup>2</sup> CUOZZO 2003, p. 30.

<sup>3</sup> *Kerameikos I, Kerameikos IV, Kerameikos XVIII*, SCHLÖRB-VIERNEISEL 1966.

In questa fase la necropoli è suddivisa in un'area sepolcrale a nord del fiume Eridano, collocata al di sotto del Pompeion di età classica, e in un'area sepolcrale a sud del fiume Eridano; alcune tombe sono state rinvenute anche nei pressi della Via Sacra. L'area del Pompeion è caratterizzata dalle sepolture più antiche che iniziano nel Tardo Elladico IIIC tardo, ma che sono in gran parte databili al Submiceneo e Transizionale (ca. 1085-1050 a.C.)<sup>4</sup>; a partire dal Protogeometrico (ca. 1050-900 a.C.) questa zona viene usata solo sporadicamente e si inizia a seppellire quasi esclusivamente a sud del fiume. Contemporaneamente alla transizione da un'area all'altra della necropoli ha luogo un altro cambiamento: se nelle fasi più antiche la maggior parte delle tombe sono inumazioni, nel Transizionale e soprattutto nel Protogeometrico la quasi totalità delle sepolture sono cremazioni.

Il rituale della cremazione è più rapido e scenografico rispetto all'inumazione, ma richiede competenze specifiche che vanno dalla ricerca della legna da ardere più adatta, alla costruzione della pira e al mantenimento di una buona ventilazione per non far estinguere la fiamma. A tal proposito è significativo ricordare che nell'Iliade Achille, durante i funerali di Patroclo, è costretto a invocare i venti poiché la pira non bruciava<sup>5</sup>. Con la cremazione si rendeva necessaria la ricerca di spazi appositi in cui poteva essere costruita la pira e bruciato il defunto. Alla fase submicenea è stato attribuito uno strato di bruciato nei pressi della tomba SM 133 che potrebbe rappresentare una traccia del luogo preposto alla combustione del cadavere<sup>6</sup>; per la fase protogeometrica tali evidenze mancano del tutto. Una delle rare testimonianze di aree adibite al rogo funebre è costituita dalla tomba dell'Agora H 16:6, una ricca sepoltura femminile databile al successivo periodo geometrico meglio conosciuta come la *Rich Athenian Lady*. È stato possibile constatare che la pira è bruciata sul posto, utilizzando una trincea precedentemente scavata e con l'aiuto di mattoni crudi e grumi di argilla per facilitare il tiraggio; dopo l'estinzione del fuoco i resti ossei della defunta e di un feto sono stati posti nell'urna e, insieme ad altri oggetti di corredo, collocati in una buca a est della fossa, mentre ciò che rimaneva della pira è stato raccolto sul lato occidentale<sup>7</sup>. Dall'analisi delle ossa e da studi sperimentali effettuati su maiali è stato appurato che la pira ha bruciato per circa 6 o 7 ore<sup>8</sup>.

L'assenza dei resti delle pire nella necropoli protogeometrica del Kerameikos impedisce di comprendere a pieno dove e come avveniva la cremazione. Per sopperire alla mancanza di evidenze all'esterno delle tombe si può tentare una ricostruzione dei diversi momenti del rituale analizzando la struttura interna delle sepolture e gli oggetti in esse contenuti. A differenza delle cremazioni submicenee, costituite da una semplice buca in cui era collocata l'urna, nel Transizionale e nel Protogeometrico le sepolture sono quasi sempre del tipo *trench-and-hole*: nel terreno si scavava una fossa rettangolare

<sup>4</sup> La cronologia assoluta della prima età del Ferro è ancora piuttosto dibattuta. Si vedano a tal proposito SNODGRASS 2000; WENINGER, JUNG 2009; FANTALKIN, FINKELSTEIN, PIASETZKY 2015.

<sup>5</sup> HOM., II. XXIII.192-218.

<sup>6</sup> *Kerameikos X*, p. 13, *Kerameikos XVIII*, p. 252.

<sup>7</sup> SMITHSON 1968, p. 80.

<sup>8</sup> LISTON, PAPADOPOULOS 2004, p. 16.

contenente spesso i resti della pira; all'interno della fossa veniva fatta una buca rotonda di dimensioni inferiori, in posizione centrale o su di un lato, che custodiva l'anfora-urna con i resti cremati del defunto. Le aree in cui è possibile rinvenire i manufatti sono tre: l'anfora-urna, che in qualche caso oltre ai resti ossei del defunto può contenere oggetti di piccole dimensioni o frammenti di ossa animali; la buca con il cinerario in cui a volte erano deposti anche altri oggetti di corredo; la fossa superiore che poteva contenere carbone, frammenti di vasi bruciati e non, in qualche caso ossa animali e resti della struttura della pira (*Fig. 1*).

### *La performance rituale*

Per il Protogeometrico non abbiamo a disposizione fonti scritte e, a differenza del successivo periodo geometrico, l'arte figurativa è quasi totalmente assente. Per questo la corretta lettura e interpretazione dell'evidenza materiale assume un ruolo ancora più rilevante al fine di una ricostruzione del rituale; tuttavia per le fasi precedenti alla cremazione vera e propria, di cui non si conservano tracce nelle tombe, è necessario affidarsi alle fonti letterarie e iconografiche più tarde. La prima fase del rituale funerario, la *prothesis*, prevedeva l'esposizione del cadavere precedentemente lavato e cosperso di unguenti presso l'abitazione; la sua durata doveva forse dipendere dallo status del defunto o comunque dalla famiglia<sup>9</sup>. Attorno alla *kline* con il cadavere avevano luogo lamentazioni funebri e si presentavano offerte. La seconda fase è costituita dall'*ekphora*: le spoglie erano trasportate verso il luogo della sepoltura. Prima o dopo l'interramento dovevano essere previsti anche giochi funebri con gare e premi, forse anche in questo caso legati allo status del defunto.

Se per la *prothesis* e l'*ekphora* abbiamo a disposizione diverse raffigurazioni sulla successiva ceramica geometrica, per quanto riguarda il momento della sepoltura non esistono scene dipinte<sup>10</sup>. Nel caso delle cremazioni protogeometriche dobbiamo immaginare che durante la fase dell'*ekphora* il defunto fosse condotto nei pressi della pira. Come precedentemente detto, nella necropoli del Kerameikos per l'epoca in questione non sono state rinvenute tracce di aree preposte alla combustione. In due sepolture (PG 16 e PG 49), all'interno della fossa rettangolare con i resti provenienti dal rogo, sono stati rinvenuti mattoni in argilla parzialmente bruciati, in un caso insieme a cenere di legna. Essi dovevano far parte della sottostruttura su cui era innalzata la pira<sup>11</sup>.

All'interno dell'anfora-urna insieme ai resti ossei del defunto sono spesso presenti ornamenti, in maggior numero spilloni, seguiti da fibule, spirali per capelli e in un paio di casi anelli. Anche le armi a volte sono presenti all'interno dei cinerari, soprattutto punte di lancia. Gli spilloni e, in misura minore, le fibule dovevano servire per fermare le vesti del defunto, o eventualmente un sudario; le spirali e gli anelli erano invece indossati. Tutto ciò ci permette di affermare che il cadavere era

<sup>9</sup> VLACHOU 2012, pp. 364-365.

<sup>10</sup> VLACHOU 2012, p. 365.

<sup>11</sup> STYRENIUS 1967, pp. 92-93.

posto sulla pira con i propri abiti e ornamenti. Anche le armi dovevano essere poste sulla pira e bruciate insieme al cadavere, come è ad esempio descritto nei funerali di Elpenore nell’*Odissea*<sup>12</sup>.

La buca rotonda scavata all’interno della fossa contiene sempre un’anfora-urna. Insieme a questa sono stati rinvenuti manufatti di vario tipo; quelli maggiormente attestati sono gli *skyphoi* e le *lekythoi*, ma non mancano *oinochoai*, tazze e altri contenitori. Spesso questi vasi erano coperti da altri vasi o da pietre: ad esempio nella tomba PG 40 un’*oinochoe* era chiusa da uno *skyphos* a sua volta chiuso da un frammento di anfora, nella tomba PG 38 una coppa era chiusa da un frammento di *pithos*, o ancora nella tomba PG 44 il *kantharos* che era posto a chiusura dell’anfora-urna era coperto da una lastra di pietra<sup>13</sup>. Tutto ciò lascia pensare che all’interno di questi vasi fossero poste offerte fatte al defunto, coperte e deposte insieme ad esso<sup>14</sup>; il fatto che in alcune sepolture del successivo periodo geometrico siano stati trovati resti ossei animali all’interno di vasi rende plausibile questa ipotesi e, piuttosto che offerte, si potrebbe pensare anche a un’ideale partecipazione del defunto al banchetto funebre<sup>15</sup>. Altre volte questi recipienti erano utilizzati per chiudere l’urna. In alcuni casi nella buca erano presenti anche armi: tra le più significative ricordiamo le spade defunzionalizzate e piegate attorno all’anfora-urna o, più raramente, gli umboni di scudo posti a chiusura del cinerario<sup>16</sup>.

La fossa rettangolare più ampia poteva contenere i resti della pira. Spesso, oltre a carboni e cenere è stato possibile recuperare frammenti di vasi che risultano solo parzialmente ricostruibili, segno probabilmente di una raccolta incompleta dei resti del rogo<sup>17</sup>. Tra gli oggetti maggiormente attestati ci sono le *oinochoai* e le brocche, seguite da *skyphoi* e *lekythoi*. Le prime erano vasi per versare, utilizzati di solito per vino o acqua. È difficile non pensare ai funerali di Patroclo e di Ettore descritti nell’*Iliade*, dove il fuoco viene estinto con del “vino scintillante”<sup>18</sup>. In realtà esperimenti hanno dimostrato che lo spegnimento della pira con il vino o altri liquidi rende la raccolta delle ossa combuste più difficoltosa, sia che si tratti di resti di grandi dimensioni sia soprattutto dei frammenti: le ossa infatti sono difficilmente separabili dalla cenere bagnata e glutinosa e richiederebbero un ulteriore lavoro di pulitura<sup>19</sup>. Più probabilmente il vino era impiegato per compiere libagioni oppure per spegnere solo le ultime braci ma non le fiamme del rogo vero e proprio.

Le brocche, non tornite, dovevano essere impiegate per la cottura dei cibi, dal momento che la ceramica comune era preposta a questo scopo<sup>20</sup>; possiamo ipotizzare che avessero

<sup>12</sup> HOM., *Od.* XII.8-15.

<sup>13</sup> *Kerameikos IV*, pp. 39, 41, 43.

<sup>14</sup> STYRENIUS 1967, pp. 110-111.

<sup>15</sup> DALSOGLIO CDS.

<sup>16</sup> Per approfondire l’argomento delle armi nelle sepolture si veda D’ONOFRIO 2011.

<sup>17</sup> STYRENIUS 1967, p. 79.

<sup>18</sup> HOM., *Il.* XXIII.250; XIV.791.

<sup>19</sup> MARSHALL 2011, p. 7.

<sup>20</sup> GROS 2011, pp. 909-910.

un ruolo nella preparazione del banchetto funebre. Gli *skyphoi* possono essere interpretati come contenitori per offerte fatte al defunto, come i resti del banchetto funebre, o ancora come vasi per compiere libagioni: sempre nell'Iliade, durante i funerali di Patroclo, Achille attinge vino da un cratere utilizzando una coppa a due manici, spargendolo poi al suolo e inzuppando il terreno<sup>21</sup>; la coppa a due manici richiama facilmente alla mente la forma dello *skyphos*. Infine sono presenti le *lekythoi*: questi vasi erano utilizzati per contenere profumi e unguenti cosparsi sul corpo del defunto o semplicemente posti sulla pira. Una forma meno attestata delle precedenti ma che è stata rinvenuta tra i resti del rogo e che è menzionata nei poemi omerici è l'anfora. Nei funerali di Patroclo sulla pira sono posizionate anfore colme di olio e miele<sup>22</sup>: probabilmente con olio si deve intendere più genericamente una sostanza grassa, forse una resina, che sprigionava profumi durante la cremazione; anche il miele a contatto con le fiamme emana profumi e, allo stesso tempo, dà luogo a piccole esplosioni<sup>23</sup>.

In alcune tombe<sup>24</sup> sia tra le ceneri dei defunti sia tra i resti della pira sono state rinvenute ossa animali; nel caso delle sepolture PG 4, PG 7, PG 16 e PG 20 i resti ossei sono stati identificati con quelli di giovani capre. Nell'Iliade sono presenti sacrifici di animali presso la pira funebre, ma nel caso di Patroclo si tratta di pecore e buoi, insieme a cavalli e cani, probabilmente un sacrificio più idoneo a un personaggio di alto rango. Gli animali sono disposti ai lati del defunto, in modo che dopo la cremazione le sue ossa siano ben distinguibili da quelle degli animali<sup>25</sup>. Nel caso di alcune sepolture del Kerameikos, invece, ossa umane e ossa animali erano insieme nell'urna cineraria. Nell'Iliade il cadavere di Patroclo viene inoltre cosperso del grasso delle pecore e dei buoi sacrificati; non è possibile dire se anche per le sepolture in esame avvenisse lo stesso. Cospargere il corpo di grasso può avere diversi significati. Innanzitutto può essere messo in relazione con la pratica di avvolgere con il grasso le offerte fatte agli dei, quasi come se il cadavere di Patroclo sulla pira fosse assimilabile a un'offerta sull'altare<sup>26</sup>. Possiamo ipotizzare che il grasso fosse utilizzato anche come accelerante per favorire la combustione del rogo funebre; tuttavia i suoi effetti sulla pira sono minimi e un ruolo senza dubbio più rilevante per la buona riuscita dell'incendio è ricoperto dalla costruzione della struttura e dalla qualità del legno<sup>27</sup>. Il grasso sprigiona inoltre un odore marcato che maschera quello della carne umana bruciata, ritenuto sconveniente "sourtout si elle venait à être appétissante et à étaler ainsi à la face des dieux le spectre de l'anthropophagie"<sup>28</sup>. Ma l'antropofagia non è l'unico pericolo, perché la decomposizione colpisce l'uomo da un punto di vista visivo e anche olfattivo: così come assistere alla putrefazione della carne lo pone

<sup>21</sup> HOM., II. XXIII.219.

<sup>22</sup> HOM., II. XXIII.170-171.

<sup>23</sup> POPLIN 1995, p. 256.

<sup>24</sup> PG 4, PG 7, PG 16, PG 20, PG 25, PG 27, PG 28, PG 29, PG 30, PG 31, PG 34, PG 37, PG 38, PG 39, PG 40, PG 44, PG 45, PG 47, PG 48; *Kerameikos I*, pp. 257-260; *Kerameikos IV*, pp. 2-3.

<sup>25</sup> HOM., II. XXIII.169.140-142.

<sup>26</sup> SCHNAPP-GOURBEILLON 1982, p. 82.

<sup>27</sup> MARSHALL 2011, p. 7.

<sup>28</sup> POPLIN 1995, p. 256.

dinnanzi alla dissoluzione del corpo, anche l'odore che emana il cadavere segnala la presenza della morte. Tentare di resistere alla morte significa evitare la corruzione fisica attraverso la combustione del corpo e sostituire all'odore del cadavere profumi e aromi; i buoni odori contribuiscono all'immortalità<sup>29</sup>.

Infine nei poemi omerici le ossa cremate del defunto sono raccolte e in alcuni casi cosparse con grasso o unguenti<sup>30</sup>: queste sostanze penetravano nelle porosità delle ossa calcinate, estremamente fragili, e le rafforzavano, soprattutto se in seguito al raffreddamento si solidificavano o si ossidavano<sup>31</sup>. È difficile dire però se sui resti ossei provenienti dalle sepolture del Kerameikos ci siano sostanze di questo tipo dal momento che non sono state effettuate analisi.

Tutte le attività connesse alla cremazione dovevano aver luogo nella necropoli, non sappiamo se nei pressi delle sepolture o in aree apposite. Il rituale era molto più spettacolare rispetto a quello delle più antiche inumazioni: il defunto, con i suoi abiti, ornamenti e oggetti personali, era bruciato sopra o all'interno di una struttura fatta di legno, probabilmente con una base in mattoni. Gli odori che si sprigionavano durante la combustione, insieme ai rumori dei vasi che si rompevano sulla pira, all'immagine delle fiamme che avvolgevano il corpo del defunto e alle piccole esplosioni delle sostanze esposte al fuoco, facevano parte della *performance* rituale. Una volta terminato il rogo, che poteva durare diverse ore, si passava al seppellimento dei resti, con la tripartizione dei materiali precedentemente descritta.

Le tombe nel Protogeometrico erano contrassegnate all'esterno da un piccolo cumulo di terra, forse insieme a segnacoli in materiali deperibili o anche mucchi di pietre, come nel caso della tomba SM 103; le sepolture dovevano essere ben visibili all'interno della necropoli dal momento che solo in rarissimi casi sono attestati tagli di tombe da parte di altre tombe coeve. È solo verso la fine del periodo che iniziano a diffondersi i *sémata* all'esterno delle sepolture. Nelle tombe PG 37 e PG 38 due grandi anfore erano poste sopra la sepoltura, perpendicolari all'urna sottostante; nel caso di PG 38 era presente anche una lastra in pietra calcarea. L'usanza di porre un grande vaso, solitamente un'anfora o un cratere, come segnacolo all'esterno della tomba si diffonderà nel successivo periodo geometrico. È plausibile ipotizzare l'esistenza di rituali in corrispondenza della tomba anche dopo la sepoltura, sebbene le evidenze di questo tipo siano difficili da identificare. L'anfora-segnacolo della tomba PG 38 presenta una rottura nella parte inferiore: potremmo pensare a libagioni fatte al defunto o a divinità ctonie in corrispondenza di ricorrenze particolari, ma anche in questo caso è difficile provare l'esistenza di tali rituali, che sembrano tuttavia essere attestati nel successivo periodo geometrico<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> GUSMAN 2004, pp. 108-109; nell'Iliade, ad esempio, il corpo di Ettore viene cosperso di olio odoroso immortale da Afrodite affinché Achille nel trascinarlo non lo straziasse (HOM., *Il.* XXIII.186-187).

<sup>30</sup> HOM., *Il.* XXIII.252-254; HOM., *Od.* XXIV.72-73.

<sup>31</sup> POPLIN 1995, p. 258.

<sup>32</sup> Un esempio di queste pratiche è rintracciabile nella tomba a cremazione geometrica G 42, dove poco al di sotto

*Gli assemblaggi di oggetti all'interno delle sepolture: alcuni esempi*

Non tutte le tombe della necropoli del Kerameikos presentano la stessa struttura e gli oggetti in esse contenuti non sempre sono i medesimi o risultano combinati allo stesso modo. Un esempio di sepoltura in cui ritroviamo gran parte degli elementi sopra descritti è PG 5<sup>33</sup>, una cremazione femminile in urna databile all'inizio del Protogeometrico. La fossa superiore conteneva cenere grigia con alcuni resti ossei<sup>34</sup>, 7 fusaiole, una sfera d'argilla, uno *skyphos*, un'*oinochoe*, una brocca fatta a mano, tutti frammentari, insieme ad alcuni cocci di anfora. Tutti i vasi in questione provengono dai resti della pira e possiamo ipotizzare un loro impiego nel rito crematorio: lo *skyphos* e l'*oinochoe* ad esempio per libagioni o come contenitori per alimenti utilizzati nel banchetto insieme alla brocca; l'anfora potrebbe aver contenuto sostanze profumate o miele mentre le fusaiole e la sfera d'argilla sono indicatori di genere femminile, forse offerte fatte alla defunta o oggetti che richiamano il suo status. Al centro della fossa una buca coperta da una lastra di pietra custodiva il cinerario, un'anfora con anse impostate sul ventre, senza altri oggetti di corredo. All'interno dell'urna sono stati rinvenuti resti bruciati di uno o più spilloni in ferro e due spirali in oro per capelli. Gli ornamenti, dal momento che i frammenti di spilloni presentano tracce di bruciato, dovevano essere stati indossati dalla defunta al momento della cremazione. Coeva a questa sepoltura è la tomba femminile PG 12<sup>35</sup>, che però presenta solo una *lekythos* all'interno della buca con l'urna e nessun elemento tra i resti della pira, costituiti solo da cenere grigia. La *lekythos*, che dunque costituisce l'unico elemento di corredo, era posta sulla spalla dell'anfora-cinerario, forse contenente olio o unguento offerto al defunto.

Una sepoltura che non presenta molti oggetti è anche la PG 32<sup>36</sup>, risalente alla fine del Protogeometrico: nella fossa superiore è stato rinvenuto uno strato di cenere e alcuni cocci bruciati, frammenti di un'*oinochoe*; sul fondo della fossa, a ovest, era stata scavata la buca contenente il cinerario, un'anfora con anse impostate su collo e spalla, deposta senza altri oggetti di corredo. All'interno dell'anfora, insieme ai resti cremati del defunto, probabilmente di genere maschile, era presente una punta di lancia in ferro. La presenza dell'arma ci fa pensare che il defunto sia stato bruciato insieme alla lancia e che poi i resti siano stati raccolti insieme a quelli del morto. In questo caso degli elementi che solitamente caratterizzano la fossa superiore troviamo solo l'*oinochoe*, segno che in realtà il rituale non è normalizzato, ma segue delle linee guida che sono lontane dall'essere una regola fissa.

Emblematico è anche il caso della tomba femminile PG 48<sup>37</sup>, la più ricca della necropoli protogeometrica risalente alla fine del periodo in questione. Tranne una ciotola in bronzo che chiudeva l'urna, un'anfora con anse impostate sul ventre, non

---

del fondo forato del cratere-*séma* sono state rinvenute alcune ossa di volatile e un frammento di osso animale di dimensioni maggiori non meglio identificato (*Kerameikos V.1*, p. 236), che farebbero pensare a offerte fatte attraverso il vaso che fungeva da segnacolo.

<sup>33</sup> *Kerameikos I*, pp. 97-98.

<sup>34</sup> Non è specificato se umani o animali, dunque la tomba non è inclusa tra quelle con i resti animali precedentemente elencate.

<sup>35</sup> *Kerameikos I*, p. 186.

<sup>36</sup> *Kerameikos IV*, p. 36.

<sup>37</sup> *Kerameikos IV*, pp. 44-46.



erano presenti oggetti all'interno della buca con il cinerario; nell'urna sono state rinvenute due fibule, una in bronzo e una in ferro, resti di uno spillone in bronzo e di un elemento decorativo sempre in bronzo. Tuttavia la grande ricchezza di questa sepoltura è soprattutto legata ai numerosi oggetti rinvenuti nella fossa superiore e che dovevano essere stati impiegati durante la cremazione. Alcuni di essi sono piuttosto rari, come i sostegni, le fiasche, di cui una ad anello, le figure femminili; per gli elementi più comuni, come le *lekythoi* e le *oinochoai*, è significativa la ripetitività: troviamo infatti 7 esemplari delle prime e ben 16 delle seconde. In numero elevato sono anche le fusaiole, 21, e le sfere d'argilla, 80. Altri vasi, come gli *skyphoi* e le brocche non tornite, sono in numero simile a quello delle altre tombe. I vasi legati al rituale della cremazione sono dunque i medesimi, ma la loro presenza in alcuni casi è enfatizzata dal numero. Un fenomeno simile si riscontra, ma solo per le *lekythoi*, nelle tombe del Protogeometrico tardo PG 39 e PG 40<sup>38</sup>, la prima femminile e la seconda maschile, dove in entrambi i casi gli esemplari rinvenuti sono 9.

Se ne deduce che, sebbene siano riconoscibili dei modelli di comportamento e attraverso gli oggetti nelle tombe sia ricostruibile parte del rituale funerario che avveniva all'esterno, le sepolture del Kerameikos di questo periodo presentano una variabilità piuttosto elevata e non sempre tutte le fasi della *performance* rituale identificata sono ben visibili attraverso ciò che si conserva nella tomba.

### *Conclusioni*

Nel Kerameikos per il periodo protogeometrico i rituali funerari messi in atto all'esterno delle sepolture non hanno lasciato tracce tangibili nel paesaggio della necropoli. Per una ricostruzione di tali pratiche, seppure parziale, è necessario l'esame degli spazi e degli assemblaggi di oggetti all'interno delle sepolture. La struttura delle tombe, che sono del tipo *trench-and-hole*, ci permette di riconoscere tre zone: l'urna, la buca con l'urna e la fossa soprastante con i resti del rogo. Attraverso l'esame degli oggetti rinvenuti in queste aree è possibile dire che il defunto era bruciato su una pira che doveva prevedere a volte una sottostruttura in mattoni, vestito e accompagnato dai suoi oggetti personali. Sulla pira in alcuni casi venivano sacrificate anche giovani capre ed erano disposti vasi contenenti diverse sostanze. Durante e dopo la combustione si compivano probabilmente libagioni e, una volta raccolti i resti e deposti nell'anfora-urna, questi potevano essere accompagnati da offerte alimentari conservate in vasi coperti. La raccolta di ciò che rimaneva della pira era piuttosto sommaria; la sepoltura veniva contrassegnata da un cumulo di terra e forse da segnacoli in materiali deperibili che verso la fine del periodo protogeometrico lasciano il posto a vasi di grandi dimensioni.

SIMONA DALSOGLIO

Università degli Studi di Napoli "L'Orientale"/Georg-August-Universität Göttingen  
simona.dalsoglio@gmail.com

<sup>38</sup> *Kerameikos IV*, pp. 39-42.

## BIBLIOGRAFIA

- CUOZZO 2003: M. CUOZZO, *Reinventando la tradizione*, Paestum 2003.
- D'AGOSTINO 1985: B. D'AGOSTINO, "Società dei vivi, comunità dei morti: un rapporto difficile", in *Diala* 1, 1985, pp. 47-58.
- D'ONOFRIO 2011: A. M. D'ONOFRIO, "Athenian Burials with Weapons: the Athenian Warrior Graves Revisited", in A. MAZARAKIS AINIAN (ed.), *The "Dark Ages" Revisited*, Acts of an International Symposium in Memory of William D. E. Coulson, University of Thessaly, Volos, 14-17 June 2007, Volos 2011, pp. 645-673.
- DALSOGGIO cds: S. DALSOGGIO, "Cibi e bevande nelle sepolture ateniesi della prima Età del Ferro", in I. DAMIANI, A. CAZZELLA (ed.), *Preistoria del cibo. L'alimentazione nella Preistoria e nella Protostoria*, Atti della 50ma Riunione Scientifica dell'Istituto Italiano di Preistoria e Protostoria, Roma 5 - 9 Ottobre 2015, cds.
- FANTALKIN, FINKELSTEIN, PIASETZKY 2015: A. FANTALKIN, I. FINKELSTEIN, E. PIASETZKY, "Late Helladic to Middle Geometric Aegean and Contemporary Cypriot Chronologies: A Radiocarbon View from the Levant", in *BASOR* 373, 2015, pp. 25-48.
- GROS 2011: J.-S. GROS, "Pour une typochronologie de la céramique commune en Grèce centrale", in A. MAZARAKIS AINIAN (ed.), *The "Dark Ages" Revisited*, Acts of an International Symposium in Memory of William D. E. Coulson, University of Thessaly, Volos, 14-17 June 2007, Volos 2011, pp. 905-911.
- GUSMAN 2004: A. GUSMAN, *Antropologia dell'olfatto*, Roma 2004.
- Kerameikos I*: W. KRAIKER, K. KÜBLER, *Die Nekropolen des 12. bis 10. Jahrhunderts, Kerameikos I*, Berlin 1939.
- Kerameikos IV*: K. KÜBLER, *Neufunde aus der Nekropole des 11. bis 10. Jahrhunderts, Kerameikos IV*, Berlin 1943.
- Kerameikos VI*: K. KÜBLER, *Die Nekropole des 10. bis 8. Jahrhunderts, Kerameikos VI*, Berlin 1954.
- Kerameikos X*: W. HOEPFNER, *Das Pompeion und seine Nachfolgerbauten, Kerameikos X*, Berlin 1976.
- Kerameikos XVIII*: R. RUPPENSTEIN, *Die Submykenische Nekropole: Neufunde und Neubewertung, Kerameikos XVIII*, München 2007.
- LISTON, PAPADOPOULOS 2004: M. A. LISTON, J. K. PAPADOPOULOS, "The "Rich Athenian Lady" was pregnant. The anthropology of a Geometric tomb reconsidered", in *Hesperia* 73, 2004, pp. 7-38.
- MARSHALL 2011: A. MARSHALL, *Experimental Archaeology: 1. Early Bronze Age Cremation Pyres; 2. Iron Age Grain Storage*, BAR British Series 530, Oxford 2011.
- MORRIS 1987: I. MORRIS, *Burial and ancient society: the rise of the Greek city-state*, Cambridge 1987.
- POPLIN 1995: F. POPLIN, "L'homme et l'animal dans le bûcher de Patrocle (Iliade XXIII)", in *Anthropozoologica* 21, 1995, pp. 253-265.
- SCHLÖRB-VIERNEISEL 1966: B. SCHLÖRB-VIERNEISEL, "Eridanos-Nekropole I. Gräber und Opferstellen hS 1-204", in *AM* 81, 1966, pp. 4-111.
- SCHNAPP-GOURBEILLON 1982: A. SCHNAPP-GOURBEILLON, "Les funéraires de Patrocle", in G. GNOLI, J. P. VERNANT (éd.), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Paris 2009, pp. 77-88.
- SMITHSON 1968: E. L. SMITHSON, "The tomb of a Rich Athenian Lady", in *Hesperia* 37, 1968, pp. 77-116.
- SNODGRASS 2000: A. M. SNODGRASS, *The Dark Age of Greece*, Edinburgh 2000 (Ed. orig. 1971).
- STYRENIUS 1967: C. G. STYRENIUS, *Submycenaean Studies. Examination of Finds from Mainland Greece with a Chapter on Attic Protoegeometric Graves*, Lund 1967.
- VLACHOU 2012: V. VLACHOU, "Death and Burial in the Greek World. Greek Funerary rituals in their archaeological context", in *ThesCRA VIII*, Add. VI 1e, Los Angeles 2012, pp. 363-384.
- WENINGER, JUNG 2009: B. WENINGER, R. JUNG, "Absolute Chronology of the End of the Aegean Bronze Age", in S. DEGER-JALKOTZY, A. E. BÄCHLE (eds.), *LH III C Chronology and Synchronisms III, LH III C Late and the transition to the Early Iron Age*, Proceedings of the international workshop held to the Austrian Academy of Science at Vienna, February 23rd and 24th 2007, Wien 2009, pp. 373-416.

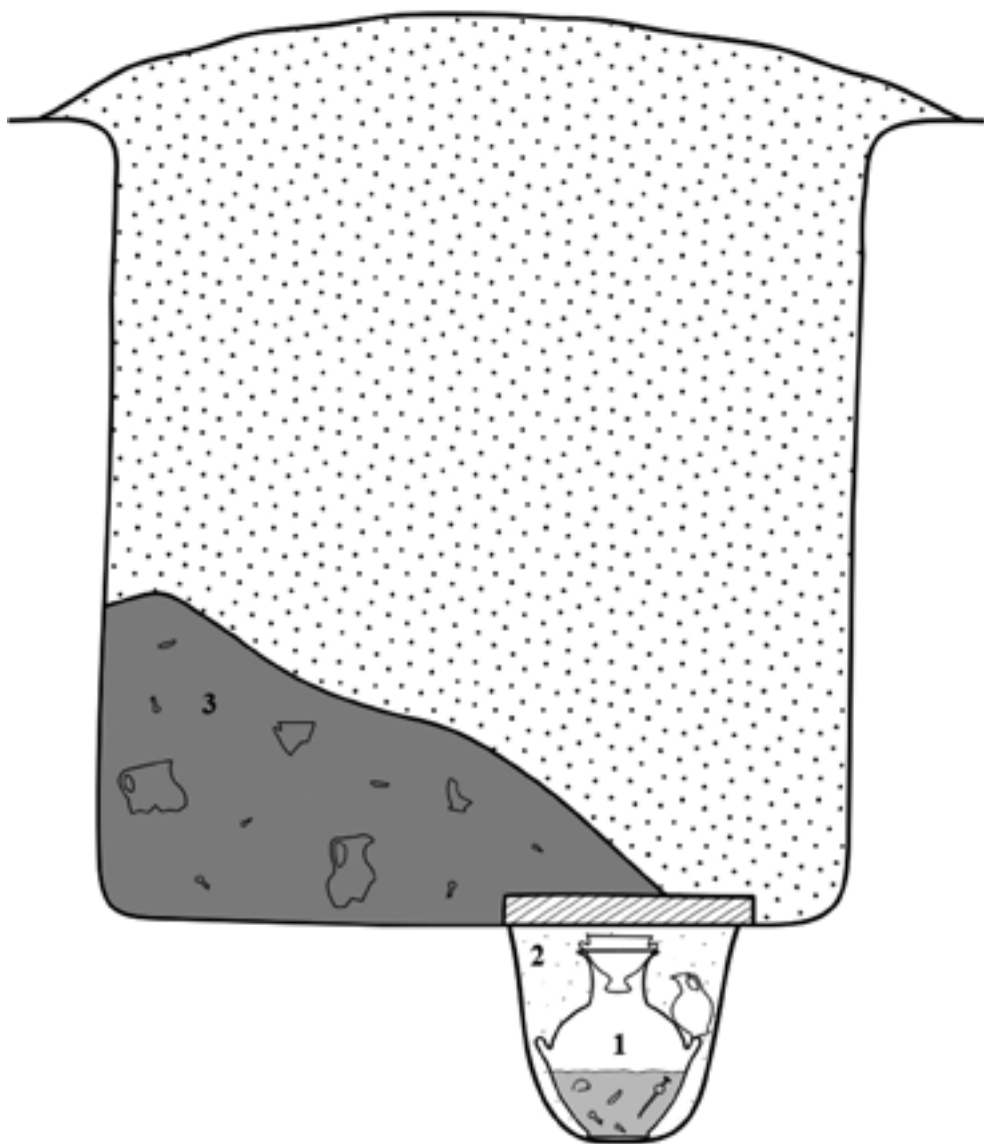


Fig. 1. Sezione ideale di una tomba a cremazione protogeometrica del tipo *trench-and-hole*, con le tre zone in cui è possibile rinvenire gli oggetti connessi al rituale funerario: 1. l'anfora-urna, 2. la buca con il cinerario, 3. i resti della pira nella fossa superiore (illustrazione S. Dalsoglio)

**OLTRE LA SOGLIA A VEGLIA DEL DEFUNTO. PER UNA INTERPRETAZIONE DELLE  
OINOCHOAI FIGURATE IN BUCCHERO NELLA TOMBA ETRUSCA ARCAICA DI VILLASTRADA**

Ma gli Etruschi costruivano tutto in legno – case e templi – tutto, salvo le mura per fortificazione, le grandi porte, i ponti e gli impianti di drenaggio. Così che le città etrusche svanirono completamente come i fiori. Soltanto le tombe, i bulbi, erano sottoterra.

D. H. LAWRENCE, *Luoghi etruschi* (trad. it. L. Gigli), Firenze 1985, p. 25

*Premessa*

In questo contributo richiamiamo l'attenzione su un contesto funerario etrusco, risalente alla prima epoca arcaica (orientativamente a cavallo fra primo e secondo venticinquennio del VI sec. a.C.), facente parte integrante, in antico, del comparto agrario più redditizio ascrivibile alla città di Chiusi, quello compreso fra il centro urbano e le sponde occidentali del Lago Trasimeno: area di cerniera congiunta all'asse viario Chiusi-Cortona, da cui si diramava, tra gli altri, un diverticolo che scendeva verso la valle del torrente Tresa per dirigersi poi verso il distretto perugino. Rinvenuta casualmente nel 1977 durante interventi edilizi in una proprietà privata in località Villastrada di Castiglione del Lago (Pg), e documentata grazie all'indagine condotta in emergenza dal personale della Soprintendenza Archeologica dell'Umbria, la piccola tomba a camera, pertinente a un personaggio di medio rango proprietario di terreni in quest'area ben fornita di risorse agricole e boschive, permette adesso di inquadrare con maggior grado di dettaglio il panorama archeologico di tale distretto durante la fase arcaica, finora solo abbozzato in virtù di frammentari ritrovamenti precedenti, privi purtroppo di informazioni coerenti ed esaustive; contribuisce altresì in modo decisivo a confermare la collocazione cronologica di due importanti classi di materiali di produzione chiusina, i bucheri a cilindretto e a stampo, che nel contesto di Villastrada sono presenti insieme, fissando così i termini di passaggio dall'una all'altra tecnica di lavorazione<sup>1</sup>.

In occasione del lavoro per l'allestimento multimediale 3D del ritrovamento, recentemente inaugurato presso il percorso museale di Palazzo della Corgna di Castiglione del Lago, avvenuto in concomitanza con la nuova esposizione al Museo Archeologico di Perugia del corredo reale, è stato possibile "rivisitare" la sepoltura alla luce delle note di scavo conservate presso l'Archivio della Soprintendenza, che, sulla scorta dell'ordine seguito nel corso dell'attività di recupero dei materiali, forniscono qualche ragguaglio in più sulla "geografia" interna della cella e su eventuali registri interpretativi inerenti la *ratio* che governa la deposizione<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Per una sintesi sul quadro storico-archeologico dell'area, cfr. PAOLUCCI 2002, pp. 163-228. Per un breve riepilogo del ritrovamento di Villastrada, cfr. RASTRELLI 1993, pp. 122-123.

<sup>2</sup> A tale proposito, si ringraziano per la disponibilità e la cortese collaborazione, la dott.ssa Marisa Scarpignato, funzionario archeologo della Soprintendenza Archeologia dell'Umbria (SAU), il dott. Stefano Branda, responsabile dell'Archivio SAU, e il personale addetto alla custodia dei reperti presso il deposito SAU di Ponte San Giovanni e il Museo Archeologico Nazionale dell'Umbria di Perugia.

### *Il contesto funerario*

La struttura della tomba, scavata nel terreno sabbioso compatto e già parzialmente crollata al momento della scoperta, era composta da uno stretto *dromos* che anticipava la piccola cella a pianta grossomodo quadrata (2 x 1,80 m ca.) contenente le spoglie di un individuo di sesso maschile deposto con rito inumatorio insieme ad un notevole apparato di corredo, del quale fu possibile recuperare e ricostruire interamente almeno una cinquantina di pezzi<sup>3</sup>.

A dispetto della ricorrente scarsità di reperti in metallo attestata nei contesti arcaici di gravitazione chiusina, in questa situazione risulta meritevole di essere sottolineata *in primis* la presenza dell'*instrumentum* metallico per il banchetto a base di carne, riecheggiante più antiche consuetudini di stampo nobiliare, legate alla connotazione simbolica del rango del *pater familias* e al concetto dell'*hestia* domestica, centro alimentare e sacrificale della vita della comunità<sup>4</sup>.

Il resto dell'equipaggiamento, ad eccezione di due ollette in impasto bruno e di un cospicuo numero di lebeti in impasto rosso lucido in superficie, era invece costituito da un articolato servizio in bucchero per il simposio, comprendente calici, *kantharoi*, attingitoi, anfore e *oinochoai* (queste ultime tutte in bucchero nero tranne l'esemplare grigio con lettera A replicata due volte sull'ansa), tra le quali offrono spunti di riflessione le tre figurate che analizzeremo qui di seguito<sup>5</sup>.

### *Le oinochoai con decorazione a stampo*

Veniamo dunque a una descrizione del trittico di *oinochoai* figurate. Si tratta di esemplari a corpo ovoide poggiante su piede strombato, con bocca trilobata e ansa verticale a nastro con decorazione a stampo impostata superiormente a livello dell'orlo per mezzo di un raccordo a placchetta, dritta o arcuata. Il tipo, che afferisce alla classificazione A Batignani<sup>6</sup>, trovando le proprie ascendenze in prototipi metallici,

<sup>3</sup> L'attribuzione del sesso del defunto deriva dall'esiguo campione di ossa recuperate, relative alla sola porzione inferiore del corpo, come precisato nella relazione di rinvenimento, firmata da Anna Rastrelli (*ASBAU*). La pratica dell'inumazione viene accolta in area chiusina non prima dello scorcio del VII sec. a.C., come sottolineato da A. Minetti, che rimarca sia la tendenza del distretto a mantenere un legame privilegiato con la tradizione dell'incinerazione, sia il nesso preferenziale dell'inumazione con la dimensione femminile, già rilevato per l'Etruria meridionale (MINETTI 2004, pp. 359, 528-529, con ulteriori indicazioni bibliografiche). Tra le testimonianze di sepolture a inumazione di epoca arcaica nel territorio chiusino (seppure più tarde rispetto a Villastrada), si segnalano le tombe 19 e 20 della Pedata di Chianciano Terme, su cui cfr. PAOLUCCI, RASTRELLI 1999, pp. 55-56 e 96.

<sup>4</sup> Il set in bronzo e ferro constava di 7 elementi: 1 *olpe*, 1 *oinochoe*, 1 bacile (in bronzo); 2 alari, molle e frustuli di spiedi (in ferro). Assente da questo apprestamento il coltello, utensile rinvenuto invece in altri contesti assimilabili, come la tomba 20 della Pedata (cfr. PAOLUCCI, RASTRELLI 1999, p. 67, e p. 97 per la constatazione della scarsità di suppellettili metallica).

<sup>5</sup> Impasto: 2 ollette, 1 attingitoio, 6 lebeti; bucchero: 12 calici, 2 *kantharoi*, 5 pissidi, 2 attingitoi, 7 *oinochoai*, 4 anfore con coperchio; ceramica etrusco-corinzia: 1 *alabastron* a fondo piatto. Tra le peculiarità del ritrovamento è da segnalare la presenza, in una coppetta di bucchero, dei resti di due gusci d'uovo, evidente evocazione di speranze di rinascita e rigenerazione: RASTRELLI 1993, p. 122 (da un riscontro autoptico, le dimensioni non sembrano compatibili con l'attribuzione di questi resti a uova di quaglia, come ipotizzato inizialmente). Per altri recuperi analoghi nello stesso distretto chiusino: PAOLUCCI, RASTRELLI 1999, p. 44.

<sup>6</sup> Tipo A Batignani, il più comune: cfr. BATIGNANI 1965, pp. 296-316, in part. nn. 17-33.

risulta presente in vari centri di produzione, sia dell'Etruria interna (Chiusi, Orvieto, Murlo), che dell'Etruria meridionale (Vulci, Tarquinia)<sup>7</sup>.

Le *oinochoai* (a) e (b) formano una coppia di esemplari pressoché gemelli, molto simili non soltanto nella struttura e nelle misure, ma altresì nelle ripartizioni ornamentali. Caratteristiche salienti sono la spalla a baccellature, il ventre decorato da un fregio anch'esso a stampo arricchito di alcuni dettagli graffiti, il motivo del felino disteso applicato a rilievo sull'ansa<sup>8</sup>, gli elementi plastici conformati a protome di ariete come terminazioni del raccordo superiore fra ansa e bordo<sup>9</sup>.

Nel caso della brocca (a), nel corpo ricorre una teoria di cinque sfingi accucciate di profilo verso destra<sup>10</sup>: la testa, allineata al corpo, presenta un contorno piuttosto sfuggente, con capigliatura trattata in modo sommario, composta da calotta liscia, tenia che cinge fronte e nuca, e ciocche a boccolo compatto che scendono a lambire le spalle; le ali sono rese con una doppia costolatura e fila esterna di penne, in parte delineate a graffito, che termina in una arcuatura apicale molto pronunciata; ben evidenti le masse muscolari della coscia posteriore; la coda si solleva piegandosi verso destra per finire nascosta dietro all'ala. Due volute sono graffite in corrispondenza delle tempie dell'animale e una terza all'altezza del treno posteriore (Fig. 1).

Nell'*oinochoe* (b) si osserva una successione irregolarmente distribuita di pantere accucciate e un motivo composito, formato da palmetta a tre petali in associazione a due piccole figure di oche laterali, sorgente da due spirali a S contrapposte dalle cui estremità si originano teste zoomorfe (verosimilmente di cigno per il lungo becco e

<sup>7</sup> MARTELLI 2009, p. 109, con indicazioni bibliografiche

<sup>8</sup> Per il motivo ben diffuso nel distretto chiusino del felino applicato a stampo sull'ansa, dopo MAGI 1939, p. 197, n. 38, figg. 58-59; p. 198, n. 39, figg. 60-61; BATIGNANI 1965, p. 299, n. 72 (da Orvieto); MONACI 1965, pp. 433 e 445 (Pienza); PAGNOTTA 1984, p. 118, nn. 15-16, p. 119, n. 18 (area di Castiglione del Lago); PAOLUCCI, RASTRELLI 1999, p. 57 (tomba 20 della Pedata); MINETTI 2004, p. 134, n. 31.9 (anfora da Ficcomontano); Iozzo 2007, p. 31, n. 13, con ulteriori indicazioni.

<sup>9</sup> Tra gli altri, un confronto diretto con il frammento di ansa da Castiglione del Lago, che alle terminazioni del raccordo con il labbro mostra, analogamente ai nostri esemplari, due protomi di ariete (PAGNOTTA 1984, p. 118, n. 15, tav. L, 3. L'ansa è peraltro associabile al frammento n.16, riconducibile a *oinochoe* a spalla baccellata e corpo a decorazione stampigliata). Appliques di tal genere in area chiusina sono segnalate tanto in relazione alle brocche che ai *foculi*, ma altresì ai calici e agli *skyphoi*, in funzione di prese a soggetto animalistico, al pari delle più diffuse protomi taurine (MARTELLI 2009, pp. 91, 107, 116, 124, 145, tavv. 10. 6,7, 8; 14.16 e fig. 89). Appendici plastiche di teste di ariete ricorrono frequentemente su coppe e *kantharoi* d'impasto rinvenuti nell'agro falisco-capenate (cfr. BIANCHI BANDINELLI, TORELLI 1976, n. 28).

Per figure di arieti accucciati nella decorazione principale a stampo, cfr. gli esempi riportati da PAOLUCCI 1996, p. 63, n. 38, fig. 46 e note 94-96; p. 104, n.7, fig. 85, con ulteriori riferimenti bibliografici.

<sup>10</sup> Inv. n. 79132 (alt. 36,2 cm). La resa plastica, piuttosto sommaria, è compensata da diversi dettagli segnati a graffito: occhi, capigliatura, piumaggio delle ali, parti delle zampe. Alcuni esempi di *oinochoai* in bucchero chiusino con fregi di sfingi accucciate: C7 dalla tomba C de Le Piane di Chianciano (RASTRELLI 1986, pp. 118-119); Museo Nazionale Etrusco di Chiusi (inv. n. 1550: BATIGNANI 1965, p. 302, n. 138; altri due esemplari – inv. nn. 8557 e 8560 – appartengono alla Collezione Casuccini a Palermo). Una *oinochoe* abbastanza simile, con sfingi gradienti verso destra, è rappresentato dal pezzo senza provenienza specifica conservato nello stesso Museo di Chiusi (Iozzo 2007, p. 31, n. 13, con ulteriori riferimenti di confronto). Degne di attenzione le osservazioni circa le consonanze con produzioni riconducibili al distretto vulcente, argomento su cui si vedano altresì le considerazioni espresse da CAPPUCINI 2007, in part. pp. 29-30, con riferimento alla produzione della Bottega della Gorgone.

il collo flessuoso) ricadenti verso il basso<sup>11</sup>. Il vaso si distingue dal precedente per una più manifesta decorazione accessoria, costituita da due fregi graffiti a zig-zag tracciati, rispettivamente, sopra l'attacco della spalla e immediatamente al di sotto degli anelli plastici che segnano il collo (*Fig. 2*).

Il terzo esemplare, l'*oinochoe* (5)<sup>12</sup>, pur mantenendo modalità analoghe nella sintassi decorativa, si discosta dagli altri due per una minore altezza e per alcuni dettagli di rifinitura, come l'orlo a bordo tricolato della bocca e l'elemento di attacco superiore dell'ansa consistente in una placchetta rettangolare semplice (ci si può chiedere, ad ogni modo, se fossero presenti all'origine eventuali terminazioni a rotella). Il ventre presenta una teoria di busti di guerrieri barbati di profilo verso sinistra, che afferrano con una mano la lunga lancia dalla punta rivolta verso l'alto, tendendo in avanti l'altro braccio (*Fig. 3*). Benché non ci si possa spingere a parlare di una identità di matrici, l'affinità del soggetto con l'*oinochoe* 31.12 dalla tomba a ziro con canopo su trono di Ficomontano, più o meno coeva al nostro contesto, è di sicuro notevole<sup>13</sup>.

Il *dossier* di motivi decorativi principali evidenziati – sfingi, felini, guerrieri – si configura certamente come una serie tutto sommato non ignota al repertorio figurato del bucchero pesante chiusino, riproposta altresì nel panorama iconografico della scultura e della pittura.

<sup>11</sup> Inv. n. 79130 (alt. 35 cm). I felini sono raffigurati in posizione accucciata verso destra, con il corpo di profilo e muso di prospetto, che richiama iconografie corinzie. La resa plastica risulta abbastanza approssimativa, diversi dettagli sono segnati a graffito: le orecchie appuntite, gli occhi amigdaloidi, le gote e il naso, ma anche le marcature dell'anatomia del corpo e delle zampe. La coda sale dal treno posteriore e si chiude in un ampio ricciolo.

Pantere accucciate: una attestazione in qualche misura simile è quella del fregio a stampo riportato dall'anfora in bucchero rosso del Museo Archeologico Nazionale di Perugia (ANZANI 2011, pp. 64 ss., figg. 3, 10). Cfr. anche la rotella con testa di pantera eseguita a stampo con dettagli graffiti da Chianciano (RASTRELLI 1986, p. 118, C8). Teorie di pantere accucciate sul corpo (in associazione a protomi di ariete ai lati dell'attacco superiore dell'ansa in un caso) sono segnalate da PELLEGRINI 1900, p. 19, nn. 171-172 in due *oinochoi* di Chiusi della Collezione Palagi di Bologna, (acquisto Mazzetti). Pantere accucciate volte a sinistra con muso di prospetto, realizzate con uno stampo molto somigliante a quello impiegato per l'*oinochoe* di Villa strada si osservano anche in tre calici in bucchero da una raccolta privata di Bettolle, che vedono peraltro l'abbinamento con un fregio a zigzag graffito sotto l'orlo della vasca e motivi a spirali, anch'essi graffiti: cfr. PAOLUCCI 1996, pp. 103-105, nn. 4-6, figg. 7, pp. 83-84. Cfr. inoltre, calice e pissidi dalla necropoli della Pedata di Chianciano, su cui PAOLUCCI, RASTRELLI 1999, p. 50 (n. 14.15, tomba 14), e p. 60 (nn. 20.27 e 20.30, tomba 20). Sulle numerose varianti del motivo decorativo nelle attestazioni del repertorio ascrivibile al bucchero pesante: SUNKOWSKY 1953, pp. 117-126, in part. p. 123.

Per il motivo ornamentale composito zoo-fitomorfo dell'*oinochoe* di Villastrada, si vedano le analogie con DE PUMA 1974, p. 27, fig. 2 (riguardo a crateri di area vulcente). Figure di oche risultano inframezzate in alto rispetto al fregio di cavalli alati nell'*hydria* in bucchero rosso di Perugia (ANZANI 2011, p. 65, fig. 9). Un volatile si aggiunge alle figure di guerrieri in esemplari di bucchero raccolti da CAMPOREALE 1991, pp. 97-99.

<sup>12</sup> Inv. n. 79129 (alt. 30 cm.).

<sup>13</sup> Per l'*oinochoe* da Ficomontano: cfr. MINETTI 2004, p. 134, n. 31.12, tav. L; 427 e nota 374. Sulla scorta della rassegna riportata in CAMPOREALE 1991, pp. 97-99, G. Paolucci sottolinea che non è permesso individuare con sicurezza il centro di produzione, anche se riguardo al manufatto di Villastrada propende per l'importazione (PAOLUCCI 2002, p. 169). A. Minetti rimarca, tuttavia, che a fronte di un totale di dieci pezzi conosciuti di *oinochoi*, più una *hydria* e un frammento non meglio specificato (non sempre riconducibili, purtroppo, a provenienza certa), ben quattro reperti sono comunque stati recuperati nell'agro chiusino (MINETTI 2004, p. 427 e nota 371). Cfr.: CVA Heidelberg 2, tav. 52, 1-2-5 per un frammento di forma chiusa, con busto di guerriero elmato di profilo; ANZANI 2011, pp. 70-71 per l'*hydria* in bucchero rosso a Perugia, con guerriero armato di profilo sull'ansa, soggetto di cui si riscontrano ulteriori attestazioni comparabili e sempre ascrivibili alla medesima area chiusina.

Il soggetto orientale della sfinge, al pari di altre creature teriomorfe come le sirene, coerentemente con la natura ibrida e alata di cui gode, risponde con piena soddisfazione ad accezioni ctonie/catactonie e al concetto di passaggio dal mondo dei vivi a quello dei morti. La stigmatizzazione di una tale relazione, confermata nella scultura funeraria dagli esemplari di sfingi collocate presso l'ingresso del *dromos* o in prossimità dell'entrata alle camere sepolcrali, dove assolvevano all'ufficio di guardiane<sup>14</sup>, può trovare ulteriore rafforzamento nell'interpretazione in chiave schiettamente funebre che è stato proposto di attribuire ad almeno un gruppo di vasi con rappresentazione di tali figure, afferenti alla produzione del Pittore di Micali (attivo a Vulci nell'ultimo quarto del VI sec. a.C.), e verosimilmente impiegati con funzione di ossuari<sup>15</sup>.

Il discorso relativo al tema del felino è allo stesso modo riconducibile alla sfera oltremondana e al medesimo ambito di significati: se è ben nota la presenza di statue di leoni accucciati a chiaro presidio del varco alle tombe<sup>16</sup>, la pantera, in quanto animale di natura dionisiaca, ci proietta nella dimensione salvifica *post mortem* enunciata dalle qualità "metamorfiche" del vino, di cui Dioniso-Fufluns è patrono<sup>17</sup>. È da valutare se l'accento sul momento del passaggio all'Oltretomba non venga ad essere in qualche modo enfatizzato anche dalla decorazione accessoria. Il riferimento è, da una parte, al fregio graffito a zigzag, dall'altro alle figurazioni di uccelli acquatici in combinazione con la palmetta e le spirali nel motivo composito a stampo, retaggio simbolico di epoca protostorica-orientalizzante che nel complesso allude alla fecondità e alle forze rigeneratrici, alle prerogative di mediazione e mobilità fra cielo, acqua e terra che gli esseri alati incarnano<sup>18</sup>.

La medesima gamma di contenuti, nelle due *oinochai* gemelle è peraltro reiterata dalle appliques a testa di ariete, animale canonicamente associato all'energia vitale e all'eterno rinnovarsi della natura, ma altresì congiunto alla dimensione sotterranea in quanto vittima sacrificale gradita a Persefone<sup>19</sup>.

Nella terza brocca l'attenzione si orienta palesemente nel senso dell'*imagérie* aristocratica di celebrazione della condizione sociale attraverso i valori *lato sensu* evocati dal prestigio delle armi. L'iconografia del guerriero dotato di lancia, attributo di *imperium* e simbolo di *auctoritas*, induce a ravvisare, tanto nel vaso di Villastrada quanto nelle attestazioni comparabili, l'intento di esaltare lo statuto dominante del personaggio defunto (e conseguentemente della sua famiglia), dichiarando, a

<sup>14</sup> Per l'area chiusina, cfr.: sfinge di Camporsevoli, sfinge al Museo Archeologico di Chiusi (inv. n. 2626), sfinge di via Porsenna 72 (HUS 1961, pp. 280-288; DELLA FINA 1983, p. 88).

<sup>15</sup> Sul Pittore di Micali, cfr.: SPIVEY 1987; PITTORE DI MICALI 1988. Sui vasi-ossuario, oltre a SPIVEY 1987, cfr. DE LA GENIÈRE 1987; PALMIERI 2005.

<sup>16</sup> Per i leoni, specialmente gli esemplari documentati in area chiusina, cfr. BROWN 1960, p. 107; HUS 1961, pp. 57 ss.; HUS 1971, pp. 76 ss.

<sup>17</sup> Sugli aspetti salvifici del culto di Dioniso in Etruria, cfr. per esempio, CRISTOFANI, MARTELLI 1978, pp. 119-133; COLONNA 1991, pp. 117-155. Sul tema del banchetto e del simposio in ambito funerario etrusco, per evidenti esigenze di sintesi in questa sede, si segnalano, fra gli altri: CERCHIAI 2008, pp. 439-447; CERCHIAI, D'AGOSTINO 2004, pp. 254-267.

<sup>18</sup> *PRINCIPI ETRUSCHI* 2001, pp. 346-348, 460-66; DOLFINI 2004, pp. 279-305; IAIA 2004, pp. 307-318.

<sup>19</sup> HINTZ 1998, pp. 151-152, in particolare per le offerte di ovini nel santuario della Malophoros a Selinunte.



prescindere dallo scontato rinvio alla sfera bellica e all'onore militare acquisito di fronte alla collettività, un potere materiale esercitato su persone e possedimenti. Diversi contesti chiusini della fase orientalizzante, fra cui spiccano le tombe principesche a tramezzo della Pania, Poggio alla Sala e Morelli, illustrano compiutamente questa ideologia gentilizia, che prende forma in ricchi apparati di corredo nei quali, tra le altre cose, fanno bella mostra di sé scudi da parata, punte di lancia, pugnali<sup>20</sup>.

### *Considerazioni conclusive*

Cercando, arrivati a questo punto, di tirare le fila del discorso per trarre, almeno in via provvisoria, una qualche conclusione dai dati fin qui richiamati, pare corretto chiedersi quali siano, eventualmente, i tratti che potrebbero persuaderci a intravedere delle prassi dal chiaro profilo rituale sottese alla deposizione delle tre *oinochoai* al centro della discussione. *Per incidens*, in quest'ordine di idee, spostando per un momento l'attenzione sul gruppo dei lebeti d'impasto rosso dallo stesso corredo di Villastrada<sup>21</sup>, crediamo valga la pena sottolineare che tutti i pezzi in questione mostrano un foro passante centrale sul fondo, effettuato senz'altro prima della cottura. Il dettaglio ricorrente accomuna i nostri esemplari a quelli (di bucchero con decorazione a stampo) associati alla suppellettile della tomba chiancianese n. 20 della Pedata<sup>22</sup>. Tale pratica potrebbe configurarsi come asserzione di una produzione rispondente a finalità funerarie<sup>23</sup> che, se da un lato sembra condurre la motivazione verso una defunzionalizzazione dell'oggetto rispetto all'impiego primario e quotidiano cui il medesimo era destinato, dall'altro appare del tutto conciliabile con l'attivazione di rituali – beninteso, ad ora sfuggenti nello specifico di questo contesto – di offerta/sacrificio obbedienti a logiche di veicolazione di sostanze (in prevalenza) liquide nel sottosuolo, in perfetta congruità con la provenienza tombale registrata in ambedue i casi<sup>24</sup>.

Ora, pur in assenza di indizi morfologici altrettanto suggestivi del foro qualificante le “zuppiera”, e lungi dall'accampare qualsiasi pretesa di verità riguardo a quella che resta una mera, ancorché plausibile, supposizione, giudichiamo però che non si debba trascurare la possibilità che anche la caratterizzazione del decoro sul gruppo di *oinochoai* descritte in precedenza guadagni un ruolo più definito sia

<sup>20</sup> Cfr. CHERICI 2000, pp. 185 ss. per una analisi della presenza e valore delle armi nella società chiusina. Per la Pania, si veda in part. MINETTI 2004, pp. 140-152, 414-416, 449-450, 516-518, 526-527. Per le due tombe di Poggio alla Sala, si veda in part. MINETTI 2004, pp. 157-168, 391-395, 448-449, 524-526. Per il tumulo dei Morelli, cfr., in part. MINETTI 2004, pp. 182-203, 392-393, 416-419, 423, 516-518, 523, 539 con bibliografia precedente.

<sup>21</sup> Si tratta dei cd. “vasi a zuppiera” di ottocentesca definizione: per la tipologia nel repertorio di bucchero, cfr. MARTELLI 2009, pp. 114-115 con riguardo allo scavo del Petriolo.

<sup>22</sup> PAOLUCCI, RASTRELLI 1999, p. 65, nn. 20.80-82.

<sup>23</sup> Non si fa cenno al riscontro di questa peculiarità negli esemplari del Petriolo; ciò potrebbe imputarsi all'afferenza, in tale caso, a un'area di abitato, dove non desta evidentemente sorpresa osservare che la tipologia conservi, di norma, i propri requisiti funzionali.

<sup>24</sup> Peraltro, se così fosse, in questa prospettiva si imporrebbe un ampliamento della discussione alla varietà di alimenti che eventualmente potevano transitare – è proprio il caso di dire, vista la non idoneità a contenere, per lo meno le sostanze allo stato liquido – in tali recipienti: non esclusivamente vino (puro o mescolato), ma anche acqua, miele, latte: cfr. GRAF 1980, pp. 209-221 per una sintesi del tema per ciò che concerne l'ambito greco. Altri riferimenti in tal senso riguardanti Etruria, Magna Grecia e Sicilia si trovano in BONAMICI 2005, pp. 1-14.

nel riconoscimento degli schemi rituali sia nella costruzione del ritratto simbolico del defunto, qualora la si osservi innervata nell'assetto globale dell'ambiente di deposizione, dove ciascun elemento della composizione viene ad assommare in sé significati e valori plurali, passibili di diversi livelli di lettura.

Stando alle informazioni riportate sulle circostanze di recupero dei reperti, l'esegesi in chiave funeraria, al tempo stesso apotropaica/tutelare e celebrativa, si carica infatti di una forza ancor più incisiva, in qualche misura cruciale, espressa proprio dalle presumibili modalità di collocazione. La sequenza di rinvenimento segnala il fatto che i tre vasi erano inclusi nel primissimo stralcio di reperti che furono utili all'individuazione della tomba, tornati alla luce a seguito dell'aggressione inflitta dal mezzo meccanico e tutti riconducibili con certezza alla sezione anteriore della cella. In accordo con questo dato, dovremmo pertanto ritenere quanto meno ammissibile che il trittico di brocche – comprese nel novero limitato di vasellame dotato di una decorazione, e dunque componenti di pregio nell'economia complessiva del "sistema tomba"<sup>25</sup> – sia stato deliberatamente disposto a ridosso dell'entrata come per assicurare, mediante il micro-*dossier* di raffigurazioni di cui costituiva supporto, una sorta di virtuale "cortina salvifica" dispiegata a vigilare sulla nuova dimensione raggiunta dal defunto, gloriandone, al contempo, quello statuto elitario idealmente acquisito che premeva perpetuare dopo la morte<sup>26</sup>. Un insieme di immagini che, in piena sinergia con i nuclei funzionali integrati nel corredo, contribuiva a evocare l'*habitus* di "signore" conferito al morto e palesato nella rete di valori emblematici del mondo dei vivi di cui l'individuo voleva farsi partecipe: la pratica conviviale – nella doppia accezione, eroica e sociale, del banchetto carneo e del simposio –, il lignaggio e la continuità dell'*oikos* attraverso il richiamo centrale al focolare domestico, il carisma delle armi (in tal caso fittiziamente rappresentato) che esalta il prestigio della cerchia di congiunti. All'altezza cronologica in cui si colloca la tomba di Villastrada, sul piano del repertorio iconografico di tenore monumentale<sup>27</sup> un rimando particolarmente calzante può essere ravvisato nei frammenti discoidali, pertinenti al complesso sistema decorativo, comprensivo di una o più strutture comunemente definite "a gradoni", connesso al tumulo regale di Poggio Gaiella, dove si osserva, tra le altre scene, la raffigurazione di liturgie funebri per un defunto di alto rango al cospetto di un corteo di opliti<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> Oltre le brocche, nel gruppo di vasellame in bucchero solo il piatto su alto piede e le pissidi presentano, rispettivamente, un fregio figurato a cilindretto e motivo della palmetta a stampo.

<sup>26</sup> E in questo non possiamo non rilevare la significativa consonanza con quanto osserva B. d'Agostino a proposito degli apparati dipinti delle tombe tarquiniesi: "La porta chiusa allude al defunto, alla sua separazione irrimediabile dal mondo dei vivi. Ma in alcuni casi, intorno alla porta si mette in moto un complesso sistema di segni che la inserisce al centro di un metaforico simposio, quel simposio che ormai costituisce il tema centrale nel sistema iconografico delle tombe etrusche: ai lati della porta si dispongono i vasi rituali per il consumo del vino, accompagnati dal liricine e dal tibicine che completano la scena" (D'AGOSTINO 1999a, p.11).

<sup>27</sup> Un significativo terreno di indagine iconografica è rintracciabile nel *corpus* dei rilievi funerari chiusini, raccolti dal Jannot, con tutti i limiti inerenti alla difficoltà o impossibilità di risalire ai contesti: JANNOT 1984. Cfr. D'AGOSTINO 1999b, pp. 31-39 per considerazioni a tale proposito.

<sup>28</sup> Per l'edizione dei frammenti, cfr. JANNOT 1984, pp. 9 ss., figg. 65-75. Permangono ad oggi ancora dubbi sulla composizione e funzione della/e struttura/e: cfr. RASTRELLI 2000, pp. 96-105; MINETTI 2004, pp. 25-28, 418-420, 452, 456; MAGGIANI 2012, pp. 39-44.

In rapporto all'ambito di cui stiamo discutendo, dunque, ciò che suscita autentico interesse è l'opportunità che ci viene concessa di scandagliare le variazioni in ordine alle complesse dialettiche intercorrenti tra la realtà terrena e l'Aldilà, e alle logiche di comunicazione che guidano l'espressione dei valori fondanti nel processo di osmosi dei messaggi tra interno ed esterno della tomba: molteplici appaiono i registri interpretativi e molteplici i codici di comunicazione fra immagine, oggetto, defunto e comunità dei vivi (sia essa il nucleo parentelare ristretto o il gruppo sociale più ampio), in base alle circostanze spazio-temporali e alle azioni con cui le diverse componenti vengono di volta in volta a interloquire vicendevolmente<sup>29</sup>.

A partire da un articolato immaginario, a seconda dei casi effettivamente condiviso o virtualmente abbracciato come trama ideale di un'appartenenza auspicata, con i rilievi lapidei di Poggio Gaiella ci si trova di fronte all'esplicitarsi di un paesaggio rituale di chiaro impatto visivo, emotivo e sociale, in certa misura pubblico, attraverso il quale lo scenario delle pratiche funerarie, per lo meno approssimato per via dei diversi segni materiali del contesto (il tumulo, il segnacolo, l'altare, ecc. ecc.), si nutre di una dinamica polarità fra terra e regioni dell'Ade che l'indagine attenta può consentire di svelare in molti aspetti<sup>30</sup>. *Ex contrario*, in riferimento alla situazione descritta dalla tomba di Villastrada, il terreno da sondare è costituito, varcata la soglia della porta chiusa, unicamente dai limiti interni del sepolcro con i propri meccanismi rituali nascosti o, forse più correttamente, dissimulati nell'ormai irreversibile stato di separazione dalla vita; meccanismi che – fatti salvi alcuni atti intenzionali compiuti con la deposizione, più o meno agevolmente rintracciabili, come (per ancorare i richiami alla stessa sepoltura di Villastrada) la fortunata documentazione di un'offerta alimentare di spiccato peso simbolico, quale le uova – si risolvono in un dialogo esclusivo tra il defunto e gli oggetti che, tra funzioni d'uso primarie e ipotizzabili valenze traslate, ne hanno accompagnato il trapasso alla dimensione infera.

Con un tenore *sine dubio* dimesso rispetto a quello così fastoso che permea l'apprestamento principesco della ricca necropoli periurbana, nel modesto ipogeo dell'agro viene elaborata una strategia rituale che potremmo definire di “grado zero”, la quale, fissando nell'eternità un'effettiva scena di compianto, onorifico e tutelare al tempo stesso, ad ogni buon conto punta, adeguandosi all'uso di strumenti di rito essenziali e polisemici (nello specifico le *oinochoai* con il loro repertorio decorativo), ad affiliare il deceduto e la propria famiglia al rango marcatamente aristocratico di chi, da parte sua, aveva agio di ostentare quei medesimi soggetti tanto nel buio della tomba quanto alla luce del sole, effigiati nella pietra di ben più imponenti *markers* funerari.

SABRINA BATINO

in collaborazione con Sopr. Archeologia dell' Umbria e Comune Castiglione del Lago (Pg)

sabrina\_batino@yahoo.it

<sup>29</sup> È spesso la parzialità della documentazione, o l'eventuale inabilità a raccogliere tutti i frammenti di conoscenza realmente disponibili, che può impedire di cogliere appieno valenze interne e meccanismi peculiari di ogni contesto. Su tale aspetto si sofferma opportunamente INSOLL 2004, p. 12.

<sup>30</sup> Cfr. le rilevanti indicazioni metodologiche fornite da ORTALLI 2008, pp. 137-159, riguardo all'applicazione della “microstratigrafia guidata” nell'esplorazione delle necropoli, compresi quegli spazi interstiziali che di solito tendono ad essere erroneamente trascurati nei programmi d'indagine.

## BIBLIOGRAFIA

- ASBAU: Taccuino inedito, Archivio Soprintendenza per i Beni archeologici dell'Umbria.
- ANZANI 2011: A. ANZANI, "I bucheri rossi delle collezioni storiche di Perugia", in *BdA* on-line, II, 2011/2-3, pp. 61-75 <<http://www.bollettinodiarcheologiaonline.beniculturali.it/documenti/11/ANZANI.pdf>>
- BATIGNANI 1965: G. BATIGNANI, "Le *oinochoai* di bucchero pesante di tipo «chiusino»", in *StEtr* 33, 1965, pp. 295-316.
- BIANCHI BANDINELLI, TORELLI 1976: R. BIANCHI BANDINELLI, M. TORELLI, *L'arte nell'antichità classica. Etruria-Roma*, Torino 1976.
- BONAMICI 2005: M. BONAMICI, "Appunti sulle pratiche cultuali nel territorio dell'acropoli volterrana", in M. BONGHI JOVINO, F. CHIESA (a cura di), *Offerte dal regno vegetale e dal regno animale nelle manifestazioni del sacro*, Atti dell'Incontro di studio (Milano 26-27 giugno 2003), Roma 2005, pp. 1-14.
- BROWN 1960: W. L. BROWN, *The etruscan lion*, Oxford 1960.
- CAMPOREALE 1991: G. CAMPOREALE, *La collezione C.A. Impasti e bucheri*, Roma 1991.
- CAPPUCCINI 2007: L. CAPPUCCINI, "La Bottega della Gorgone. Appunti su alcuni bucheri a stampo di produzione chiusina", in *StEtr* 71, 2007, pp. 15-32.
- CHERICI 2000: A. CHERICI, "Armi e società a Chiusi. Con una nota sull'origine del fascio littorio", in *AnnFondFaina* 7, 2000, pp. 185-203.
- CERCHIAI 2008: L. CERCHIAI, "Riflessioni sull'immaginario dionisiaco nella pittura tombale etrusca di età arcaica", in S. ESTIENNE, D. JAILLARD ET AL. (éd.), *Image et religion dans l'Antiquité Gréco-romaine*, Atti del Convegno (Roma 2003), Roma 2008, pp. 439-447.
- CERCHIAI, D'AGOSTINO 2004: L. CERCHIAI, B. D'AGOSTINO, "Il banchetto e il simposio nel mondo etrusco", in *ThesCRA* II, Los Angeles 2004, pp. 254-267.
- COLONNA 1991: G. COLONNA, "Riflessioni sul dionisismo in Etruria", in F. BERTI (a cura di), *Dionysos. Mito e mistero*, Atti del Convegno (Comacchio 1989), Ferrara 1991, pp. 117-155.
- CRISTOFANI, MARTELLI 1978: M. CRISTOFANI, M. MARTELLI, "Fufluns Paxjes. Sugli aspetti del culto di Bacco in Etruria", in *StEtr* 46, 1978, pp. 119-133.
- D'AGOSTINO 1999a: B. D'AGOSTINO, "Dal palazzo alla tomba", in L. CERCHIAI, B. D'AGOSTINO, *Il mare, la morte, l'amore*, Roma 1999, pp. 3-30.
- D'AGOSTINO 1999b: B. D'AGOSTINO, "Le immagini e la società in Etruria arcaica", in L. CERCHIAI, B. D'AGOSTINO, *Il mare, la morte, l'amore*, Roma 1999, pp. 31-39.
- DE LA GENIÈRE 1987: J. DE LA GENIÈRE, "Rituali funebri e produzione di vasi", in M. BONGHI JOVINO, C. CHIARAMONTE TRERÈ (a cura di), *Tarquinia: ricerche e prospettive*, Atti del Convegno Internazionale di Studi, Milano 1987, pp. 203-208.
- DELLA FINA 1983: G. M. DELLA FINA, *Le antichità a Chiusi. Un caso di «arredo urbano»*, Roma 1983.
- DE PUMA 1974: R. D. DE PUMA, "A bucchero pesante Column Krater in Iowa", in *StEtr* 42, 1974, pp. 25-36.
- DOLFINI 2004: A. DOLFINI, "Le simbologie ornotomorfe in Italia durante il Bronzo Finale: prospettive di analisi", in *Miti Simboli decorazioni*, PPE Atti VI, 2004, pp. 279-305.
- GRAF 1980: F. GRAF, "Milch, Honig und Wein. Zum Verständnis der Libation im griechischen Ritual", in U. BIANCHI, C. J. BLEEKER, J. N. BREMMER (a cura di), *Perennitas. Studi in onore di Angelo Brelich*, Roma 1980, pp. 209-221.
- HINTZ 1998: V. HINTZ, *Der Kult von Demeter und Kore auf Sizilien un der Magna Graecia*, Wiesbaden 1998.
- HUS 1961: A. HUS, *Recherches sur la statuaire en pierre étrusque archaïque*, Paris 1961.
- HUS 1971: A. HUS, *Vulci étrusque et etrusco-romain*, Paris 1971.
- IAIA 2004: C. IAIA, "Lo stile della barca solare ornotomorfa nella toreutica italiana della prima età del Ferro", in *PPE Atti VI*, 2004, pp. 307-318.
- INSOLL 2004: T. INSOLL, *Archaeology, ritual, religion*, London 2004.
- IOZZO 2007: M. IOZZO (a cura di), *Materiali dimenticati, memorie recuperate: restauri e acquisizioni nel Museo Archeologico Nazionale di Chiusi*, Chiusi 2007.

- JANNOT 1984: J.-R. JANNOT, *Les reliefs archaïques de Chiusi*, Rome 1984.
- MAGGIANI 2012: A. MAGGIANI, “I monumenti (semi)circolari da Poggio Gaiella”, in M. SALVINI (a cura di), *Il Museo Nazionale Etrusco di Chiusi tra storia e collezioni*, Siena 2012, pp. 39-44.
- MAGI 1939: F. MAGI, “Buccheri e ceramica d’ impasto”, in J. D. BEAZLEY, F. MAGI (a cura di), *Raccolta Benedetto Guglielmi nel Museo Gregoriano Etrusco*, 2 Voll., Città del Vaticano 1939.
- MARTELLI 2009: A. MARTELLI, 2009, “Il bucchero”, in P. GASTALDI (a cura di), *Chiusi. Lo scavo del Petriolo (1992-2004)*, Chiusi 2009, pp. 103-178.
- MINETTI 2004: A. MINETTI, *L’Orientalizzante a Chiusi e nel suo territorio*, Roma 2004.
- MONACI 1965: M. MONACI, “Catalogo del Museo Archeologico Vescovile di Pienza”, in *StEtr* 33, 1965, pp. 425-468.
- ORTALLI 2008: J. ORTALLI, “Scavo stratigrafico e contesti sepolcrali. Una questione aperta”, in J. SCHEID (éd.), *Pour une archéologie du rite. Nouvelles perspectives de l’archéologie funéraire*, Roma 2008, pp. 137-159.
- PALMIERI 2005: A. PALMIERI, “L’anfora del Pittore di Micali RC 1402 del Museo di Tarquinia: un caso di ‘special commission’?”, in *Mediterranea* II, 2005 (2006), pp. 107-132.
- PAGNOTTA 1984: W. PAGNOTTA, *L’Antiquarium di Castiglione del Lago e l’ager Clusinus orientale*, Roma 1984.
- PAOLUCCI 1996: G. PAOLUCCI, *Sinalunga e Bettolle. Due centri etruschi della Valdichiana*, Siena 1996.
- PAOLUCCI 2002: G. PAOLUCCI, “A ovest del lago Trasimeno. Note di archeologia e di topografia”, in G. M. DELLA FINA (a cura di), *Perugia etrusca*, Atti del IX Convegno Internazionale di Studi sulla storia e l’archeologia dell’Etruria (Orvieto 2001), *AnnFondFaina* IX, Roma 2002, pp. 163-228.
- PAOLUCCI, RASTRELLI 1999: G. PAOLUCCI, A. RASTRELLI, *Chianciano Terme. vol. I. Necropoli della Pedata (tombe 1-21). Necropoli di via Montale (tombe 2-4)*, Roma 1999.
- PELLEGRINI 1900: G. PELLEGRINI, *Catalogo dei vasi antichi dipinti delle Collezione Palagi ed Universitaria del Museo Civico di Bologna*, Bologna 1900.
- PITTORE DI MICALI 1988: AA.VV., *Un artista etrusco e il suo mondo. Il Pittore di Micali*, Catalogo della Mostra (Roma - Milano 1988), Roma 1988.
- PPE Atti VI: N. NEGRONI CATAACCHIO (a cura di), *Preistoria e Protostoria in Etruria*, Atti del VI Incontro di Studi, *Miti, simboli, decorazioni* (Pitigliano-Valentano 13-15 settembre 2002), Milano 2004.
- PRINCIPI ETRUSCHI 2001: AAVV., *Principi etruschi tra Mediterraneo ed Europa*, Catalogo della Mostra (Bologna, Museo Civico Archeologico 2001), Venezia 2001.
- RASTRELLI 1986: A. RASTRELLI (a cura di), *Le necropoli etrusche di Chianciano Terme*, Montepulciano 1986.
- RASTRELLI 1993: A. RASTRELLI, “Le scoperte archeologiche a Chiusi negli ultimi decenni”, in G. MAETZKE, L. TAMAGNO PERNA (a cura di), *La civiltà di Chiusi e il suo territorio*, Atti del XVII Convegno di Studi Etruschi e Italici (Chianciano Terme, 28 maggio – 1 giugno 1989), Firenze 1993, pp. 115-130.
- RASTRELLI 2000: A. RASTRELLI (a cura di), *Chiusi etrusca*, Chiusi 2000.
- SPIVEY 1987: N. J. SPIVEY, *The Micali Painter and his followers*, Cambridge 1987.
- SUNKOWSKY 1953: R. SUNKOWSKY, “Eine Bucchero pesante Group”, in *ÖJh* 40, 1953, pp. 117-126.



Fig. 1. Museo Archeologico Nazionale dell'Umbria di Perugia. *Oinochoe* di bucchero pesante con fregio di sfingi dal corredo della tomba arcaica di Villastrada (foto M. Gallorini)



Fig. 2. Museo Archeologico Nazionale dell'Umbria di Perugia. *Oinochoe* di bucchero pesante con fregio di pantere e palmette composite dal corredo della tomba arcaica di Villastrada (foto M. Gallorini)



Fig. 3. Museo Archeologico Nazionale dell'Umbria di Perugia. *Oinochoe* di bucchero pesante con raffigurazione di busti di guerriero dal corredo della tomba arcaica di Villastrada (foto M. Gallorini)





## PAESAGGIO FUNERARIO MEDIEVALE. SEPOLTURE PRIVILEGIATE E PRATICHE FUNERARIE

### *Premessa*

La ricerca collaborativa come indispensabile strumento per meglio comprendere il record archeologico. Confronto e cooperazione integrata tra analisi antropologica e dato archeologico applicato nel contesto degli studi paleo-antropologici consentono di esplorare meccanismi e processi alla base di fenomeni deposizionali e culturali e di individuare le risposte dell'archeologia al tema della ritualità funeraria – nel caso in esame – nel pieno medioevo. Nel presente contributo vengono descritte alcune brevi considerazioni scaturite dall'esperienza diretta di scavo di un nucleo di deposizioni Tardo Trecentesche del cimitero medievale di San Nicola di Cesano di Roma, un complesso funerario indagato nell'ambito del programma di archeologia urbana inaugurato da Roma Capitale nel biennio 2013 - 2014 con gli interventi di riqualificazione del borgo medievale di Cesano di Roma, diretti da chi scrive su affidamento della Soprintendenza Archeologia del Lazio e dell'Etruria Meridionale insieme alla Sovrintendenza Capitolina ai Beni Culturali<sup>1</sup>.

### *Elementi di paesaggio rituale nei documenti d'archivio medievali*

Il primo documento utile a comprendere le dinamiche insediative dell'agro di Cesano è la bolla emanata da papa Sergio III (905) in favore della diocesi di Selva Candida e del suo Vescovo Ildebrando<sup>2</sup>. La località riceve come indennizzo dei danni causati dai Saraceni vari privilegi riguardanti numerose aree dell'agro romano. Tra questi vi è la “*Massam, que appellatur Casarea*”<sup>3</sup>, che in origine era parte del *Patrimonium Tusciae*, composta dai fondi di *Furcule, Martinianum e Tondilianum* entro il quale vi erano le 11 colonie di *Cabellis, Casario, Castanea cupa, Coriliano, Cortina, Fontana, Gradolfo, Micinno, Sancto, Solario e Valle* disseminate, probabilmente, in un articolato paesaggio collinare digradante progressivamente verso valle e caratterizzato da una florida campagna composta da vigne, campi coltivati, prati, pascoli, frutteti e aree boschive solcate da corsi d'acqua, fontane, pozzi e acque perenni. Il paesaggio era connotato anche dalle immancabili rovine (*adificiis parietinis*) e dalla chiesa di “S. Andrea Apostoli *infra ipsam edificata Massam*”, che supponiamo essere la cappella individuata negli anni Trenta sul Monte S. Andrea<sup>4</sup>, posta in posizione dominante.

<sup>1</sup> I ringraziamenti vanno alla Dr.ssa Laura D'Erme della Soprintendenza Archeologia del Lazio e dell'Etruria Meridionale, alla Dr.ssa Sabina Zeggio e al Dr. Massimiliano Munzi della Sovrintendenza Capitolina ai Beni Culturali.

<sup>2</sup> UGHELLI 1717, p. 92.

<sup>3</sup> *Cesarea* (1026); *Cesana* (1037); *Caesanam* (1074).

<sup>4</sup> L'edificio rinvenuto negli anni Trenta sul monte S. Andrea era composto da tre ambienti, uno dei quali absidato. L'edificio conservava nell'ambiente centrale un rivestimento pavimentale in *opus sectile* che l'autore attribuisce al XIII secolo, formato da “lastrine triangolari di marmo bianco, di porfido e di serpentino geometricamente disposte. Nella stanza più esterna si rinvennero i resti di 5 sarcofagi probabilmente riusati per scopi funerari nell'alto o nel basso medioevo (VIGHI 1935, pp. 244-246). Si pensa, vista la collocazione geografica, possa essere la chiesa citata dalle Bolle del 905, 1026 e 1037. Successivamente è documentata anche nella donazione di Rainerio Cacafabe che al Capitolo Vaticano dona anche una “*vinealis sub ecclesia Sancti Andree cum olivi*” (SCHIAPPARELLI 1902, p. 305).

Un secolo dopo la presenza insediativa sul territorio sembra aumentare. L'atto di *confirmazione* di Giovanni XIX a Selva Candida (1026)<sup>5</sup> documenta 14 colonie: *Casa nova, Casario, Castaniam cupa, Cobellis, Cortina, Coriliano, Fontana, Gradulfi, Lauro, Mesopane, Sancto, Solaro, Tribuno e Valle*. A 10, delle 11 colonie documentate centoventi anni prima, se ne aggiungono altre 4. L'attività pastorale della Massa sembra ancora lasciata alla sola chiesa di S. Andrea mentre parte dei confini territoriali sono ormai occupati dalle terre del monastero di S. Stefano minore a S. Pietro.

Qualcosa inizia a cambiare con il secondo atto di *confirmazione* di Benedetto IX (1037)<sup>6</sup> avvenuto solo pochi anni dopo e che vede ridotte le colonie a nove. Sono estinte tutte le nuove colonie apparse nel precedente atto mentre restano otto di quelle più antiche oltre la nuova colonia di Besano, il probabile primo nucleo abitativo della attuale Cesano.

Era ormai in atto il noto processo di aggregazione, comune a numerose località italiane, che vedeva l'abbandono delle abitazioni a valle e la costituzione di un abitato riparato posto su una altura meglio difendibile. Fenomeno che trova una importante conferma nell'atto di donazione di *Guinzone Scrinario* al Monastero dei Ss. Bonifazio e Alessio (1072) in cui si fa menzione del "*Cesanensi castello*"<sup>7</sup> che ci lascia presupporre la costituzione di un borgo cinto da mura fortificate. A completamento di questa nuova unità territoriale troviamo nel 1078 la *ecclesia qui vacatur Salvatoris Domini nostri Iesu Christi in ipso castello posita* i cui proprietari, come vedremo successivamente, erano abitanti del borgo<sup>8</sup>.

### *La presenza e l'influenza dei monasteri sul territorio di Cesano*

Con la Bolla di Leone IX (1053)<sup>9</sup> con cui vengono stabiliti i privilegi del capitolo Vaticano, comprendente i 4 monasteri basilicali di S. Martino, S. Stefano Minore, S. Stefano Maggiore e dei Ss. Giovanni e Paolo, apprendiamo dell'esistenza del *fundum Cesanum* che entra a far parte del patrimonio capitolare mentre la *massa Trani*, forse quanto resta della *massam Cesana*, ne è esclusa. In questo momento storico la crescita dell'abitato di Cesano è culminata con la costituzione di un fondo esclusivo che probabilmente è andato a erodere la superficie degli altri possedimenti più antichi posti sul territorio.

Alcuni decenni dopo, la ormai disgregata *massam Caesanam*, cioè quanto presumiamo sia rimasto dopo lo scorporamento dei possedimenti andati al capitolo Vaticano, diventa privilegio della Basilica di San Paolo per volere di papa Gregorio VII (1074)<sup>10</sup>.

<sup>5</sup> UGHELLI 1717, pp. 93-94.

<sup>6</sup> UGHELLI 1717, p. 101.

<sup>7</sup> MONACI 1904, p. 377.

<sup>8</sup> Pergamene dell'Archivio di Stato di Roma, Roma – Benedettini e Clarisse in SS. Cosma e Damiano, coll. 15/85; FEDELE 1899, p. 421.

<sup>9</sup> COLLECTIONIS BULLARUM SS. BASILICAE VATICANAE 1747, p. 30.

<sup>10</sup> MARGANINI 1670, p. 108; Per lungo tempo non si hanno notizie degli altri territori che in origine componevano la Massa Cesana fino al 1283 quando il fondo di *Martinianum*, entro il quale si costituisce la tenuta *castris Martingiani*, risulta essere possedimento della famiglia Curtabraca (Pergamene dell'Archivio di Stato di Roma,

A questo significativo passaggio di mano del territorio si aggiungono le piccole e grandi donazioni private agli enti ecclesiastiche che accumulano patrimoni composti da un mosaico di appezzamenti disseminati sul territorio e non contigui. Un esempio è il lascito del prete Rупpo (1078), abitante *dell'oppido quod vocatur Cesano*, che dona al monastero dei SS. Cosma e Damiano tutti i beni mobili e immobili appartenuti al fratello Pietro e della figlia Stefania, posti in diverse località dai nomi pittoreschi presenti sul territorio del Castello di Cesano: *Bracio molle, Corte, Valle Caccabara, Campo Albini, Orrea, Monte de Oliva* nonché la già citata *ecclesia qui vacatur Salvatoris Domini nostri Iesu Christi* di cui i parenti defunti erano proprietari per la quarta parte<sup>11</sup>. Altro caso è la donazione di *Guinzone Scrinario* al Monastero dei Ss. Bonifazio e Alessio (1072) che resta per lungo tempo nel patrimonio del monastero, come dimostra la conferma degli stessi possedimenti (*“Vineas et domos in castro Cesano”*) avvenuta nel 1217<sup>12</sup>. In fine segnaliamo l'atto del 1161 in cui si registra una donazione di *Rainerio Cacafabe* che dona alla canonica di S. Pietro tutti i suoi beni mobili e immobili<sup>13</sup>.

Tuttavia è il capitolo Vaticano che mantiene un ruolo preminente e duraturo sul territorio, almeno fino al 1363 visto che i papi Innocenzo III (1205), Gregorio IX (1228) e Innocenzo VI (1360) confermano i privilegi acquisiti dalla bolla di Leone IX del 1053<sup>14</sup>.

Poco dopo la bolla di Innocenzo VI il castello e il territorio di Cesano sono parte del patrimonio della famiglia Anguillara (1363)<sup>15</sup> che risulta in loro possesso nel 1425<sup>16</sup> e nel 1429<sup>17</sup>. Soltanto il 4 aprile 1450 il castello sarà acquistato dagli Orsini che terranno la proprietà fino al 22 agosto 1578 quando lo vendettero a Bernardo Olgiati. I confini territoriali della Cesano tardo medievale si conservarono fino all'età moderna, così come erano riportati nella *“Topografia geometrica dell'agro romano”* del Cingolani, estendendosi dall'antica Cassia alla zona della attuale stazione ferroviaria di Cesano e dal lago di Martignano a una folta boscaglia posta a Ovest dell'abitato, riprodotta nelle diverse carte cinquecentesche e denominata nei documenti medievali *Silva di Giovanni Grammatico (Figg. 1-4)*<sup>18</sup>.

---

Roma – Ospedale S. Spirito, coll. 59/22; VENDITTELLI 1989, p. 207). L'insediamento che, come sembrerebbe da un atto di compravendita di alcuni vigneti (Archivio Storico Capitolino, Archivio Urbano I, 649/3, ff. 25v-26; TOMASSETTI 1979, p. 174 n. a.) è ancora attivo nel 1352 ma risulta tra le *“terre destructe et inhabitate ad presens”* della provincia *Thuscie* riportate nel *Liber secunde impositae sali set focatici* del 1416 (Cfr. Archivio di Stato di Roma, camera Urbis 166; VENDITTELLI 1989, p. 242 n. 192). Dell'insediamento resterà soltanto un casale che verrà puntualmente riportato nella cartografia cinquecentesca.

<sup>11</sup> Pergamene dell'Archivio di Stato di Roma, Roma – Benedettini e Clarisse in SS. Cosma e Damiano, coll. 15/85; FEDELE 1899, pp. 421-422.

<sup>12</sup> NERINI 1712, p. 236.

<sup>13</sup> SCHIAPPARELLI 1902, p. 305.

<sup>14</sup> COLLECTIONIS BULLARUM SS. BASILICAE VATICANAE 1747, pp. 85, 114, 364.

<sup>15</sup> COLETTI 1887, p. 249.

<sup>16</sup> COLETTI 1887, pp. 253-254.

<sup>17</sup> COLETTI 1887, p. 256.

<sup>18</sup> Cfr. CINGOLANI 1692; UGHELLI 1717, p. 101.

*L'opera assistenziale dell'ospedale di Santo Spirito in Sassia*

Fondamentale per la conclusione del quadro storico delineato è stabilire il ruolo dell'ospedale di Santo Spirito che sembra avere una presenza sul territorio già dal 1322 quando riceve da Braca di Gregorio Cintio Curtabraca, fattosi oblatto, *totum castrum Sterpacappe cum castellario, roccha sive turri, vassallis, iuribus vassallorum*<sup>19</sup> e parte del *“casale quod dicitur La Malgiana, cum parte sua castellari et turris”* con tutte le sue pertinenze<sup>19</sup>. Due possedimenti ai margini del territorio di Cesano. Segue il lascito di Pietro figlio del defunto Fiorenzo di Castel Cesano, vassallo dei conti dell'Anguillara e confermato dagli stessi il 15 giugno del 1374, con cui dona all'istituto ecclesiastico case, vigne, prati e canepine posti nel castello<sup>20</sup>. Meno di cento anni dopo registriamo la presenza di un ospedale retto da Angelo Tuccioli de castro S. Helie per conto del S. Spirito in Sassia (1464)<sup>21</sup>. L'istituto era dotato di una Regola, suddivisa in 105 capitoli, che presumibilmente era adottata anche dalle altre filiazioni ospedaliere, con cui si stabiliva che i frati e le suore dovessero dedicarsi esclusivamente all'assistenza e al servizio dei poveri, degli esposti e alla cura delle malattie infettive. L'attività ospedaliera era coadiuvata dalle confraternite, composte da laici ed ecclesiastici, in genere dette “di Santo Spirito”, il cui compito prevalente era quello delle onoranze funebri.

*Il cimitero basso medievale del borgo di Cesano*

Nel quadro sopra delineato va inserito quanto emerso dagli interventi di indagine e di scavo eseguiti nel 2013-2014 nell'area antistante la chiesa di San Nicola (Fig. 5)<sup>22</sup>. Le sepolture indagate, che hanno restituito un numero minimo di 28 individui in connessione anatomica, sono riferibili a un cimitero di impianto Tardo medievale caratterizzato, in parte, da sepolture multiple, entro il quale sono state individuate 9 deposizioni, contenute dentro *formae* realizzate con pietre rustiche inserite a ridosso di un ambiente posto all'interno dell'edificio medievale, con buona probabilità di XI secolo, identificabile con la *ecclesia qui vacatur Salvatoris Domini nostri Iesu Christi* documentata dalle fonti sopra elencate<sup>23</sup>. Allo stesso tempo, in una zona sgombera da strutture murarie, posta all'esterno della chiesa medievale, identificabile oggi con l'area ai piedi della gradinata, si è riscontrata la presenza di 11 deposizioni in fossa terragna appartenenti allo stesso periodo eccetto due di datazione più antica. I sedimenti di oblitterazione di questi strati sono interessati da un'altra fase di sepolture in fossa terragna, individuali e deposte in rapida successione, appartenenti a 3 infantili, concentrati nell'area NE dello scavo.

<sup>19</sup> Pergamene dell'Archivio di Stato di Roma, Roma – Ospedale S. Spirito, coll. 60/69; VENDITTELLI 1989, p. 212.

<sup>20</sup> Pergamene dell'Archivio di Stato di Roma, Roma – Ospedale S. Spirito, coll. 62/161.

<sup>21</sup> Pergamene dell'Archivio di Stato di Roma, Roma – Ospedale S. Spirito, coll. 63/246.

<sup>22</sup> I dati, tutt'ora inediti, sono in corso di studio da parte degli Scrittori.

<sup>23</sup> Pergamene dell'Archivio di Stato di Roma, Roma – Benedettini e Clarisse in SS. Cosma e Damiano, coll. 15/85; FEDELE 1899, pp. 421-422.

Le sepolture potrebbero essere cronologicamente coeve all'attività locale dell'ospedale di Cesano, che sappiamo essere attivo nel borgo già nel 1464<sup>24</sup>.

I dati archeologici relativi alle sepolture più antiche del cimitero dimostrano l'esistenza di una classe economicamente agiata, ma non necessariamente di rango elevato, che si distingueva dalla massa contadina e che vestiva con lunghe tuniche nel caso delle donne, braghe e farsetto per gli uomini che per praticità utilizzavano delle cinture allacciate alla vita<sup>25</sup>. Gli elementi di ornamento, piuttosto rari, sono spesso semplici, realizzati in metalli poco preziosi come il ferro e in misura minore il bronzo, in un solo caso l'argento.

Lo status non particolarmente agiato dei defunti è confermato dai dati antropologici. Gli individui adulti mostrano stress da carico di lavoro come entesopatie, alterazioni osteofitiche o osteolitiche a delle aree di inserzione di tendini e muscoli sottoposte a stress<sup>26</sup>, degenerazioni artrosiche, che spesso sono il risultato di uno squilibrio tra resistenza della cartilagine e sollecitazioni funzionali. Inoltre, a livello degli arti inferiori si è riscontrata la presenza di periostite. Si tratta di un processo infiammatorio, di origine infettiva o traumatica, del periostio (la membrana connettivale che riveste esternamente l'osso). Anche la presenza di lievi linee di ipoplasia sullo smalto dei denti<sup>27</sup>, un indicatore aspecifico di carenze alimentari, sembrerebbe indicare condizioni di vita precarie, in particolare nella prima infanzia. Tale ipotesi è supportata anche dall'incidenza delle affezioni del complesso dento-alveolare<sup>28</sup>, che denota uno scarso livello di igiene orale e un'alimentazione povera di proteine e ricca di carboidrati. Le tombe riutilizzate più volte, anche a breve distanza di tempo, l'uso della riduzione delle deposizioni, la pratica, documentata in alcuni casi, dello spostamento del cranio testimoniano scarsa considerazione per i resti umani meno recenti del cimitero. Pratiche che si addicono poco a sepolcri familiari e meglio a necropoli gestite da confraternite di cui sappiamo ancora poco.

Nel corso del dibattito di questo convegno è emersa una notevole somiglianza del nostro contesto con il cimitero rinvenuto ai margini del complesso ecclesiastico di Leopoli-Cencelle<sup>29</sup>. Particolarmente utile ai fini dell'individuazione delle pratiche funerarie medievali è il confronto con una tomba individuata sulla facciata della chiesa di S. Pietro, che trova un puntuale riscontro nel nostro scavo, in cui si riscontra la pratica di deporre i defunti su lettiga lignea all'interno di cassoni in muratura.

I dati archeologici e antropologici relativi alle sepolture in fossa terragna coeve all'attività dell'ospedale restituiscono numerosi indizi che supportano l'ipotesi dell'impiego dell'area cimiteriale come luogo di deposizione dei degenti e degli orfani presenti nella struttura ospedaliera.

<sup>24</sup> Pergamene dell'Archivio di Stato di Roma, Roma – Ospedale S. Spirito, coll. 63/246.

<sup>25</sup> Per un confronto con un contesto simile vedi: LAPADULA 2008, p. 165.

<sup>26</sup> MARIOTTI, FACCHINI, BELCASTRO 2007, pp. 291-313; MARIOTTI, FACCHINI, BELCASTRO 2004, pp. 145-159.

<sup>27</sup> GOODMAN, ROSE 1990, pp. 59-110.

<sup>28</sup> Cfr. HILLSON 1998.

<sup>29</sup> BOLDONI *ET AL.* 2014, pp. 1-3.

Tra i tanti segnaliamo i due dati più significativi:

L'elevata presenza di resti infantili si dimostra compatibile con l'attività di cura dei trovatelli; nel caso del cimitero di Cesano gli individui infantili sono riconducibili a 25 di cui 24 hanno un'età inferiore ai 6 anni e uno tra i 7 e 9 anni<sup>30</sup>. Un dato che trova una perfetta corrispondenza con la documentazione notarile dell'ospedale di Santo Spirito in Sassia di Roma in cui si attesta la pratica dell'adozione dopo il 6 anni di età<sup>31</sup>.

Il secondo dato si riferisce al probabile l'impiego del sudario, testimoniato dai dati antropologici: la posizione delle clavicole, delle scapole e degli omeri degli inumati esaminati indica, in alcuni casi, una compressione al livello delle spalle<sup>32</sup>. A cui si associa una apparente nudità, testimoniata dall'assenza di qualsiasi elemento di vestiario in materiali non deperibili, che potrebbe essere compatibile con la condizione dei malati, e in misura maggiore con i malati epidemici, i cui abiti, presumibilmente, dovevano venire bruciati.

LUCINA GIACOPINI  
ROMINA MOSTICONE  
GIANDOMENICO PONTICELLI  
Around Culture S.p.A.  
lucina.giacopini@aroundculture.com

#### BIBLIOGRAFIA

- BOLDONI *ET AL.* CDS: M. BOLDONI, S. DEL FERRO, F. ROMANA STASOLLA, C. MARTINEZ-LABARGA, "Lo spazio dei morti a Leopoli-Cencelle (VT): il cimitero della chiesa di S. Pietro", in V. NIZZO (a cura di), *Archeologia e antropologia della morte*. III incontro di studi di archeologia e antropologia a confronto, (Poster on-line), cds.
- CINGOLANI 1704: G. B. CINGOLANI DELLA PERGOLA, *Topografia geometrica dell'Agro Romano*, Roma 1692.
- COLETTI 1887: G. COLETTI, "Comunicazioni dell'archivio Storico Comunale di Roma. Regesto delle Pergamene della famiglia Anguillara", in *Archivio della Reale Società Romana di Storia Patria* 10, 1887, pp. 241-285.
- COLLECTIONIS BULLARUM SS. BASILICAE VATICANAE 1747: Stato Pontificio, *Collectionis bullarum sacrosanctae basilicae vaticanae I, Romae* 1747.
- DUDAY 2006: H. DUDAY, *Lezioni di Archeotantologia. Archeologia funeraria e antropologia di campo*, Roma 2006.
- ESPOSITO 2014: A. ESPOSITO, "Dalla ruota all'altare: le proiette dell'ospedale Santo Spirito di Roma (secc. XV-inizio XVI)", in I. LORI SANFILIPPO, A. RIGON (a cura di), *I giovani nel Medioevo. Ideali e pratiche di vita*, Atti del convegno di studio svolti in occasione della XXIV edizione del Premio internazionale Ascoli Piceno (Ascoli Piceno, Palazzo dei Capitani, 29 novembre - 1 dicembre 2012), Roma 2014.
- FEDELE 1899: P. FEDELE, "Carte del monastero dei Ss. Cosma e Damiano in Mica Aurea", in *Archivio della Reale Società Romana di Storia Patria* 22, 1899, pp. 383-448.

<sup>30</sup> È presente un solo perinatale, morto cioè al momento della nascita o entro pochi giorni, il 40% non ha raggiunto l'anno di vita ed il 64% non ha superato il secondo anno.

<sup>31</sup> ESPOSITO 2014, p. 116.

<sup>32</sup> DUDAY 2006, pp. 81-82.

- GOODMAN, ROSE 1990: A. H. GOODMAN, J. C. ROSE, "Assessment of systemic physiological perturbations from dental enamel hypoplasia and associated histological structures", in *Yearbook of Physical Anthropology* 33, 1990, pp. 59-110.
- HILLSON 1998: S. HILLSON, *Dental Anthropology*, Cambridge 1998.
- LAPADULA 2008: E. LAPADULA, "Oggetti accessori e di uso personale dal cimitero bassomedievale di Roca Vecchia (LE)", in *Studi di Antichità* 12, 2008, pp. 151-169.
- MARGARINI 1670: C. MARGARINI, *Bullarium Casinense, seu Constitutiones summorum pontificum, imperatorum, regum, principum, decreta sacrarum congregationum, decisiones sac, rotae romanae, aliorumq; tribunalium sententiae*, Tuderti 1670.
- MARIOTTI, FACCHINI, BELCASTRO 2004: V. MARIOTTI, F. FACCHINI, M. G. BELCASTRO, "Enthesopathies – Proposal of a Standardized Scoring Method and Applications", in *Collegium Antropologicum* 28, 2004, pp. 145-159.
- MARIOTTI, FACCHINI, BELCASTRO 2007: V. MARIOTTI, F. FACCHINI, M. G. BELCASTRO, "The study of entheses-proposal of standardized scoring method for twenty three Enthuses of Postcranial Skeleton", in *Collegium Antropologicum* 31-I, 2007, pp. 291-313.
- MONACI 1904: A. MONACI, "Regesto di Sant'Alessio all'Aventino", in *Archivio della Reale Società Romana di Storia Patria* 27, 1904, pp. 351-398.
- NERINI 1712: F. NERINI, *De Templo et coenobio sanctorum bonifacii et alexii historica monumanta, Romae* 1712.
- SCHIAPPARELLI 1902: L. SCHIAPPARELLI, "Le carte antiche dell'archivio capitolare di S. Pietro in Vaticano", in *Archivio della Reale Società Romana di Storia Patria* 25, 1902, pp. 273-354.
- TOMASSETTI 1979: G. TOMASSETTI, *La Campagna Romana antica, medievale e moderna. Vie Cassia e Clodia, Flaminia e Tiberina, Labicana e Prenestina*, III, Firenze 1979.
- UGHELLI 1717: F. UGHELLI, *Italia sacra sive de episcopis italiae, I*, Venetiis 1717.
- VENDITTELLI 1989: M. VENDITTELLI, "La famiglia Curtabraca. Contributo alla storia della nobiltà romana del Duecento", in *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age* 101/1, 1989, pp. 177-272.
- VIGHI 1935: R. VIGHI, "Cesano di Roma. Rinvenimento di sarcofagi romani e dei resti di una cappella medievale", in *NSc*, 1935, pp. 244-247 e Tav. XII.
- VISTOLI 2011: F. VISTOLI, "Cesano dei Chigi: il borgo e la casa padronale", in *Studi Romani* 1-4, 2011, pp. 298-306.





Fig. 1. E. Della Volpaia, *Mappa della Campagna romana*, 1547 (da it.wikipedia.org)



Fig. 2. S. Chigi, *Tavola esatta dell'antico Latio e nova Campagna di Roma situata sotto il quinto clima*, 1650 – 1690 (da Archivio Storico Capitolino)



Fig. 3. Anonimo, *Carta geografica della Campagna di Roma Patrimonio di S. Pietro e Ducato di Castro*, 1740 ca.-1750 (da Archivio Storico Capitolino)



Fig. 4. G. B. Cingolani, *Topografia geometrica dell'Agro romano*, 1692 (da Archivio Storico Capitolino)





Fig. 5. Cesano. Chiesa di S. Nicola (da TOMASSETTI 1913, fig. 30)



**THE ROLE OF A FUNERARY SPACE IN THE CONSTRUCTION OF A RITUAL LANDSCAPE: THE DOMAINAL NECROPOLIS OF RICHAUME XIII, NEAR AQUAE SEXTIAE (FRANCE)**

*Richeaume Settlement*

At the eastern end of the Aix-en-Provence area (antique *Sextiae Aquae*), on the southern foothills of Mount Sainte-Victoire, the ancient Domain Richeaume includes the remains of a vast Roman agricultural domain; the *villa* (Richeaume I) and its burial space (Richeaume XIII) have been the object of extensive fieldwork (*Fig. 1*). The creation of the different zones (production, residential housing, and funerary space) across this domain reflects the structure and the organization of this landscape<sup>1</sup>.

An interdisciplinary research on the *villa* Richeaume I (1998-2003) and the funerary space Richeaume XIII (2007-2012), combined approaches from the humanities and the environmental science. This interdisciplinary collaboration enhanced our understanding of funerary practices, land use and settlement on the slope of this mountain, situated in the heart of Gaule Narbonnaise over a seven century period.

The burial space at Richeaume XIII comprises 43 funerary structures, broadly grouped into two chronological phases: Phase 1 goes from the 1<sup>st</sup> century to the middle of the 3<sup>rd</sup> centuries AD, the Phase 2 goes from the second half of the 3<sup>rd</sup> century to the 7<sup>th</sup> century AD<sup>2</sup>.

The first phase of occupation is characterized by the exclusive use of cremation, except for very young infants. The key element on the site is a large monument, around and within which the Early Imperial funerary elements were situated<sup>3</sup>. During Late Antiquity and into the Early Middle Ages, the southern part of the necropolis was still used. The monument retains an important role in the landscape despite the abandonment of his funerary service (*Fig. 2*).

*The development of a ritual landscape*

Research at the site was situated within a framework assessing ritual and gesture and is therefore interdisciplinary in nature: common protocols across anthropology, archaeo-anthracology and archaeo-thanatology, along with other specializations (archeology, ceramology, paleobotany, architecture, geomorphology, etc.), allowed to identify common human gestures. By the recognition of function and nature of the archaeological structures, we define the ritual landscape and suggest variability and complexity in practices across this ensemble of evidence.

<sup>1</sup> MOCCI, NIN 2006; MOCCI ET AL. 2006.

<sup>2</sup> MOCCI ET AL. 2008; MOCCI ET AL. 2009; MOCCI ET AL. 2010; MOCCI ET AL. 2011; MOCCI ET AL. 2015.

<sup>3</sup> GRANIER ET AL. CDS.

*An attractive monument*

In the middle of the 1<sup>st</sup> century, a terraced construction with a large square inner-surface of 166 m<sup>2</sup> required considerable human effort (digging into limestone substrate across a wide and deep area). This area was maintained and refurbished into the 3<sup>rd</sup> century. It is interesting to note that there appears to be no parallel in the Roman world (*Fig. 3*).

In its southwest corner, six well-preserved burial structures exist: two groups included a funerary pyre, a secondary burial pit and an “aschengrube”.

It also includes planting pits and a central marker with an undetermined nature (pole? Column?). The inner surface of the terrace was then sealed, with no new funerary structures placed here after the 2<sup>nd</sup> century.

Prominent in the landscape, this monument is the focus of the burial area, attracting many other burial structures during the High Empire (pyres and secondary burials) as well as other burials during in Late Antiquity. This monument, like the other types known in the Roman world (from rudimentary tombstones to mausolea), is designed as a *monumentum* as defined by Festus (*De Significatione Verborum*):

*MONUMENTUM est, quod et mortui causa aedificatum est et quidquid ob memoriam alicujus factum est, ut fana, porticus, scripta et carmina. Sed monimentum quamvis mortui causa sit factum, non tamen significat ibi sepultum.*

This definition applies to the monument at Richeaume and suggests several functions: the ultimate resting place for a small number of deceased, a funerary garden, and a visual marker in the “landscape”.

*Practices related to the cremation process*

The various stages of the funeral rites and related actions have been revealed. These practices were the subject of reasoned cultural and ideological choices that aimed to combine visual, audible and olfactory experiences during the cremation rite.

In order to illustrate this, we will use the example of the primary structure INC.14 - one of the key elements of the necropolis installed in monument E1 (*Fig. 4*). This is a pyre within a pit (1.40 m long, 0.85 m to 0.95 m wide and 0.51 m deep). The pyre burial comprised pruned, squared Aleppo pine of a consistent size, kept together using nails. The wick was of vine: in addition to its burning properties, the choice of this species may also be symbolic.

The stake was decorated with branches of pistachio fruit (*Pistacialentis cusanacardiaceae*). These fruits had several functions – decorative (red), olfactory (odor released during cremation) and aural (especially noise during cremation).

This contributed to the various rites practiced at funerals (songs, disposition of objects, collection and transfer of bones to the secondary burial, deposition of unburned objects, etc.). Overtime these elements gradually completed the ritual landscape.

### *Multiple places of memory*

Our study reflects the proliferation of memorial sites and places, as well as the ritual importance of the monument, designed as a funerary garden whose operation is similar to that of a mausoleum. It allows to determine the parameters leading to its inclusion in the domainal landscape.

The multiplicity of funeral rites in the Roman world is thus revealed by this interdisciplinary strategy. This approach also implies extreme complexity in Roman ritual landscapes. We also contrast our evidence with evidence provided by written sources.

It appears that an increasing number of “places of memory” associated with the deceased comprised several different elements (pyre, secondary deposit, accessory structures, ritual structures, etc.), sometimes scattered within the funerary space. These places can be used at different stages of the funeral but also during the subsequent rites. They could be parts of a kind of ritual pathway in the burial area, during funerals and during ceremonies that punctuated the year, adding a temporal dimension to the ritual landscape.

### *Funerary topography in the landscape*

This collaboration also assesses processes at a wider spatial scale, *i.e.* reconstructing the landscape in which the burial area is situated. The visual prominence of the monument contributed to the development of a ritual landscape; this, combined with actions and practices associated with in the pyres and graves. The layout of the central monument, the presence of trees in the funerary garden and the physical dominance of the monument are all specific cultural choices, contributing to the development of a ritual landscape. These reflect very specific, symbolic choices regarding location of the site and the burials and a desire for ostentation. The implementation of these reveals the control of the owner and his family over the domain.

The location of the Richeaume XIII monument reflects the importance of the monument for the inhabitants in this rural setting. This rural location allows the development of an extensive monument – easier and cheaper to create and maintain than in an urban context. If the choice of the location of the monument reflects these practical concerns, it is also a response to technical and symbolic imperatives – the need for a suitable location that can be reserved for the deceased over several decades. Thus, even if the necropolis was established on land that had little economic value, it was not marginal *vis a vis* the rest of the domain (access to the monument was from the *villa* to the west).



The symbolic separation between the world of the dead and the living is in some ways articulated within the landscape by the Naïsse stream, with the *villa* (Living world) on the right bank and the burial area (Death world) on the left bank. Death is in some ways a form of contamination for the living; roman funerary practices focus on the physical division between these two worlds, driven by the living.

GAËLLE GRANIER

Aix Marseille Univ, EFS, CNRS, UMR 7268 ADES, Anthropologie Bioculturelle Droit Ethique et Santé, Marseille, France  
ggranier2@gmail.com

ALEXIA LATTARD

UMR 7299 Centre Camille Jullian, Aix Marseille Université, CNRS, Ministère de la Culture et de la Communication  
alexia.lattard@gmail.com

FLORENCE MOCCI

UMR 7299 Centre Camille Jullian, Aix Marseille Université, CNRS, Ministère de la Culture et de la Communication  
mocchi@mmsh.univ-aix.fr

TITIEN BARTETTE

EA4081 Rome et ses renaissances, Université Paris Sorbonne, Paris IV; USR 3155 Institut de Recherche sur l'Architecture Antique, Aix Marseille Université, CNRS  
titienbartette@gmail.com

CARINE CENZON-SALVAYRE

UMR 7299 Centre Camille Jullian, Aix Marseille Université, CNRS, Ministère de la Culture et de la Communication  
carine.cenzon@gmail.com

CÉLINE HUGUET

UMR 7299 Centre Camille Jullian, Aix Marseille Université, CNRS, Ministère de la Culture et de la Communication  
celhuguet@gmail.com

#### BIBLIOGRAFIA

- GRANIER *ET AL.* CDS: G. GRANIER, C. CENZON-SALVAYRE, A. LATTARD, T. BARTETTE, V. DUMAS, F. MOCCI, A. FOSSATI, C. HUGUET, "Variabilité et complexité des pratiques liées à la crémation en contexte rural en Gaule narbonnaise: l'approche interdisciplinaire de l'espace funéraire domanial de Richeaume XIII (Puylobier, Bouches-du-Rhône)", in *Rencontre autour des nouvelles approches de l'archéologie funéraire*, Actes de la 6<sup>e</sup> rencontre du GAAF (Paris 4-5 avril 2014), Collection Thanat'Os, Talence, cds.
- MOCCI, NIN 2006: F. MOCCI, N. NIN (eds), *Carte Archéologique de la Gaule, 13/4: Aix-en-Provence, Pays d'Aix, Val de Durance*, Paris 2006.

- MOCCI *ET AL.* 2006: F. MOCCI, K. WALSH, V. DUMAS, J. M. GASSEND, C. ALLINNE, A. BADIE, C. MIRAMONT, J. L. PAILLET, C. ANDRE, "Aqueducs et structures hydrauliques de la *villa* antique de Richeaume (Puylobier, 13)", in *Gallia* 62, 2006, pp. 147-160.
- MOCCI *ET AL.* 2008: F. MOCCI, B. PEREZ, V. DUMAS, "Les sépultures du site de Richeaume XIII: premiers témoignages d'une nécropole domaniale sur le piémont méridional de la Sainte-Victoire (Puylobier, 13)", in J. E. BROCHIER, A. GUILCHER, M. PAGNI (eds), *Archéologie de Provence et d'ailleurs. Mélanges offerts à G. Congès et G. Sauzade*, 5<sup>ème</sup> Supplément au Bulletin Archéologique de Provence, Aix-en-Provence 2008, pp. 505-518.
- MOCCI *ET AL.* 2009: F. MOCCI, G. GRANIER, V. DUMAS, Collab.: Y. QUESNEL, J. GATTACCECA, P. E. MATHE, D. HERMITTE, J. C. PARISOT, P. DUSSOUILLEZ, C. CENZON-SALVAYRE, T. BARTETTE, S. ABELLON, C. HUGUET, A. LATTARD, A. FOSSATI, A. L. DIJOUX, N. COQUET, I. PACTAT, S. BONNET, C. MIRAMONT, M. L. BERDEAUX, R. CORBINEAU, S. ANGELLIAUME, *Rapport Final d'Opération Richeaume XIII. Opération archéologique programmée triennale 2007-2009 et campagne 2009 (Puylobier, Bouches-du-Rhône)*, SRA PACA / UMR7299 CCJ / UMR7268 ADES / CEREGE / IMEP / LAMM / Mission Archéologie Aix-en-Provence, Aix-en-Provence 2009.
- MOCCI *ET AL.* 2010: F. MOCCI, G. GRANIER, V. DUMAS, Collab.: T. BARTETTE, C. CENZON-SALVAYRE, S. ABELLON, A. FOSSATI, A. LATTARD, Y. QUESNEL, J. GATTACCECA, P. E. MATHE, D. HERMITTE, J. C. PARISOT, A. LACOMBE, C. HUGUET, S. BONNET, C. MIRAMONT, R. CORBINEAU, *Rapport Intermédiaire d'Opération 2010 sur le site de Richeaume XIII, (Puylobier, 13), Opération archéologique programmée 2010-2012*, SRA PACA / UMR7299 CCJ / UMR7268 ADES / CEREGE / IMEP / LAMM / Mission Archéologie Aix-en-Provence, Aix-en-Provence 2010.
- MOCCI *ET AL.* 2011: F. MOCCI, G. GRANIER, V. DUMAS, Collab.: C. CENZON-SALVAYRE, T. BARTETTE, A. FOSSATI, S. DELAMARE, A. LATTARD, M. TORITI, Y. QUESNEL, J. GATTACCECA, P. E. MATHE, D. HERMITTE, J. C. PARISOT, A. LACOMBE, C. HUGUET, S. BONNET, C. MIRAMONT, R. CORBINEAU, P. FERNANDEZ, *Rapport Intermédiaire d'Opération 2011 sur le site de Richeaume XIII, (Puylobier, 13), Opération archéologique programmée 2010-2012*, SRA PACA / UMR7299 CCJ / UMR7268 ADES / CEREGE / IMEP / LAMM / Mission Archéologie Aix-en-Provence, Aix-en-Provence 2011.
- MOCCI *ET AL.* 2015: F. MOCCI, G. GRANIER, V. DUMAS, Collab.: C. CENZON-SALVAYRE, T. BARTETTE, A. FOSSATI, S. DELAMARE, A. LATTARD, M. TORITI, Y. QUESNEL, J. GATTACCECA, P. E. MATHE, D. HERMITTE, J. C. PARISOT, A. LACOMBE, C. HUGUET, S. BONNET, C. MIRAMONT, R. CORBINEAU, P. FERNANDEZ, *Rapport Final d'Opération Richeaume XIII. Opération archéologique programmée triennale 2010-2012 et campagne 2012 (Puylobier, Bouches-du-Rhône)*, SRA PACA / UMR7299 CCJ / UMR7268 ADES / CEREGE / IMEP / LAMM / Mission Archéologie Aix-en-Provence, Aix-en-Provence.



Fig. 1. Aerial view of the Domain of Richeaume (picture by C. Hussy)

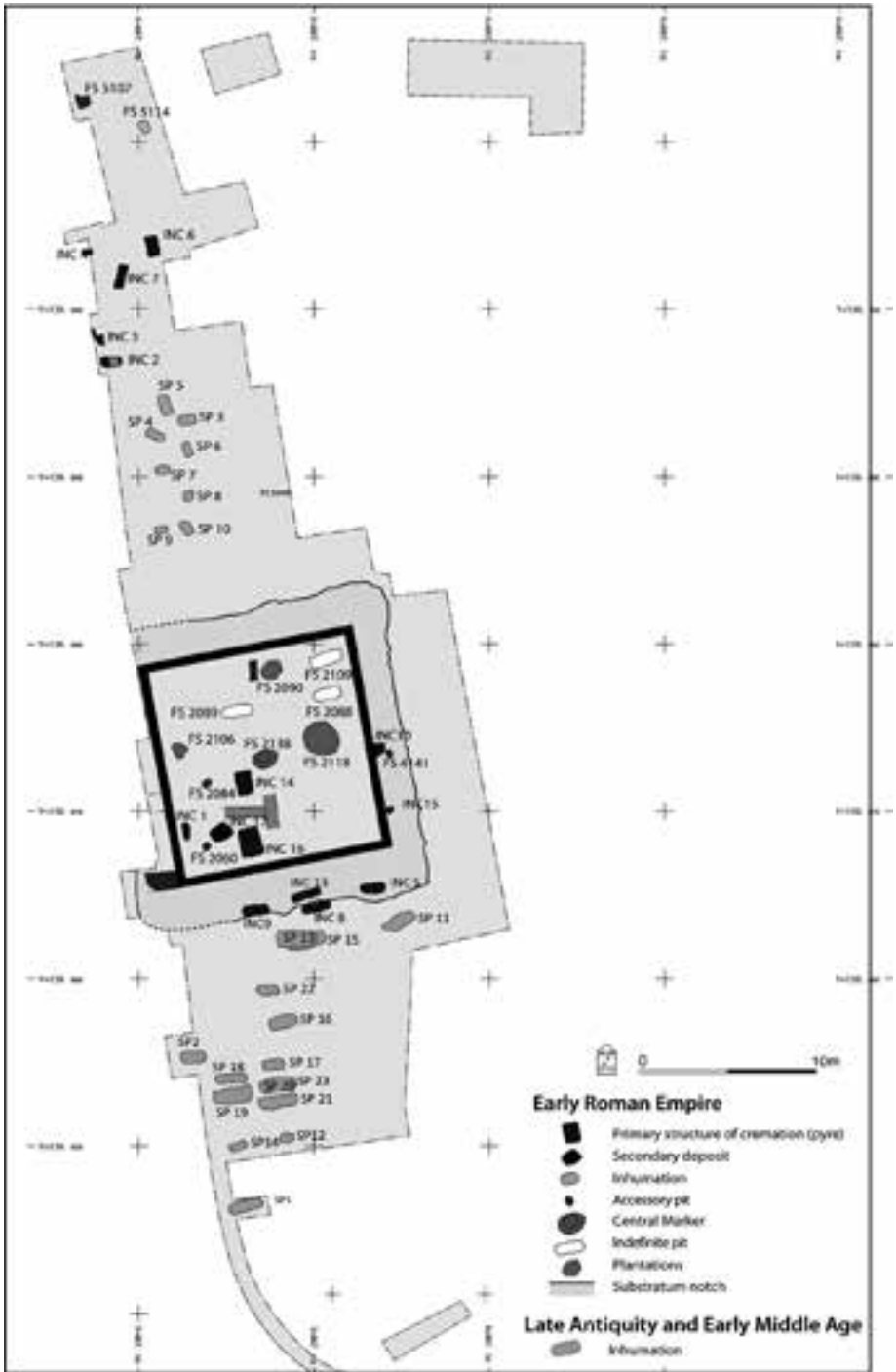


Fig. 2. General plan of archaeological remains of Richeaume XIII (picture and plan by V. Dumas and A. Lattard)

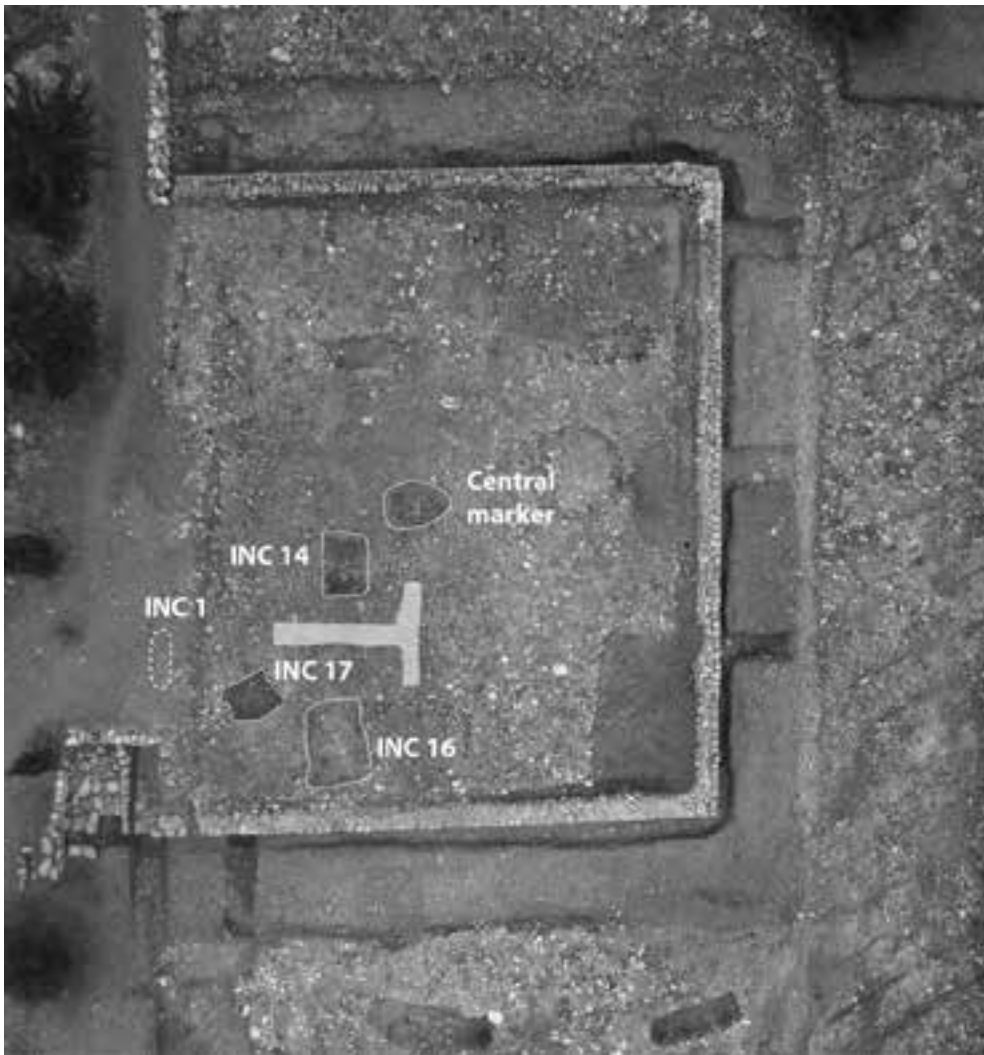


Fig. 3. Aerial view of the Monument E1 and scheme of the states of Monument E1 (picture by V. Dumas, CCJ and plan by T. Bartette)

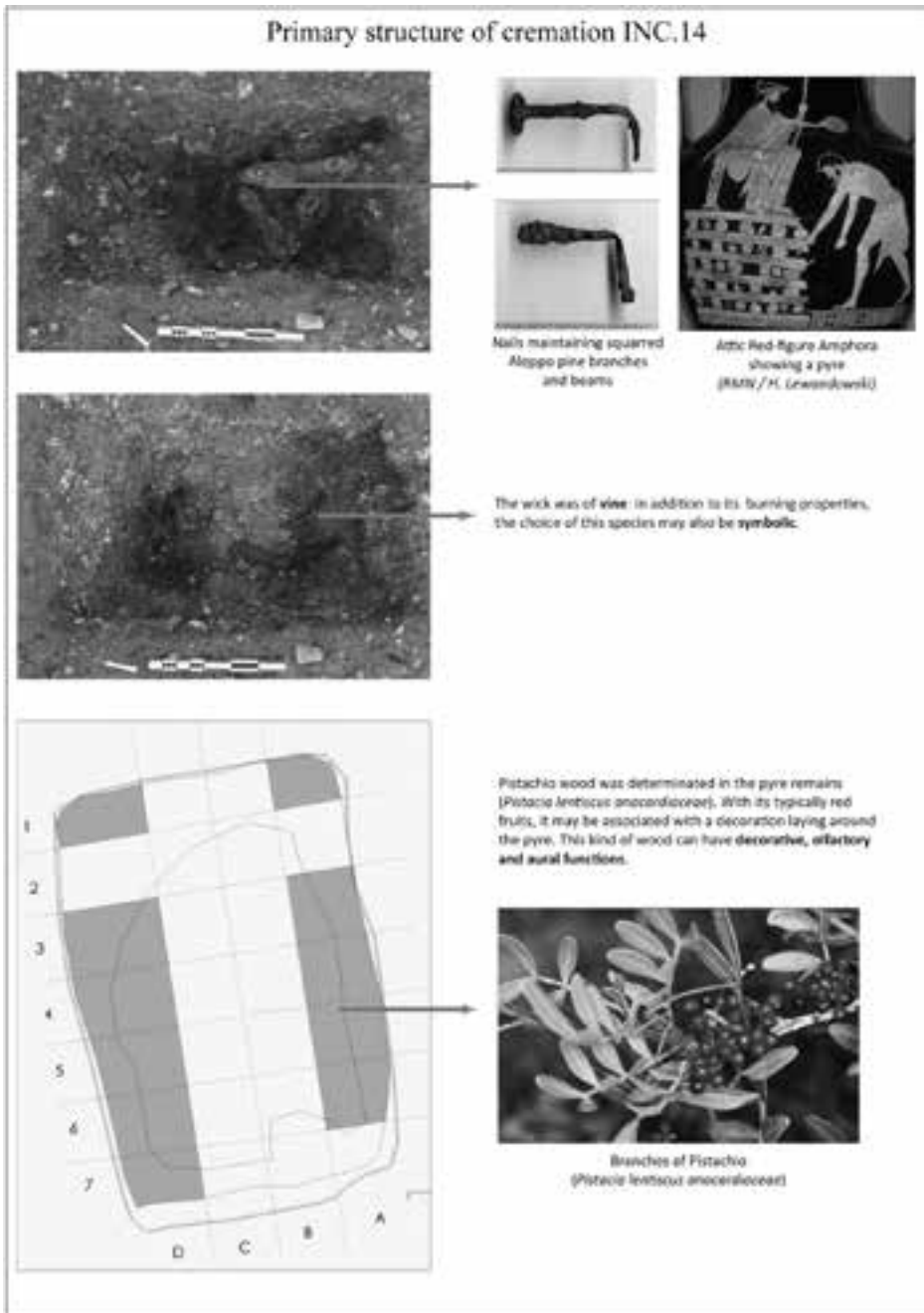


Fig. 4. Practices related to the cremation process: the example of INC.14 (a pyre in pit). These practices were the subject of reasoned cultural and ideological choices that aimed to combine visual, audible and olfactory experiences during the cremation rite (pictures and plan by V. Dumas; picture of the Red-figure Attic Amphora by H. Lewandowski)



**VERSO LA DEIFICAZIONE DEL SOVRANO: LA RITUALITÀ FUNERARIA NELLA NUBIA MEROITICA***La genesi sincretistica della religione meroitica*

Il regno meroitico, propaggine ultima della longeva civiltà cuscita, dominò i territori nubiani dal 270 a.C. alla metà del IV sec. d.C., facendosi interprete di un vivace panorama culturale che si nutriva di un equilibrato sincretismo fra il retaggio napateo e nuove istanze legate all'esaltazione di tradizioni locali e degli impulsi provenienti dal mondo ellenistico e romano. L'esperto clero nubiano, estremamente versato nell'attiva ricezione di influenze allogene, seppe elaborare una realtà religiosa di Stato di grande eterogeneità, dove un ragionato spirito sincretistico seppe affiancare divinità e rituali di stampo autoctono a esperienze cultuali penetrate nel territorio in epoca napatea e ormai radicatesi, nonché a fenomeni di devozione popolare cui venne data inedita ribalta.

La coeva speculazione teologica che fonti di differente natura ci permettono di evincere appare infatti frutto di un accurato processo di selezione e sintesi di elementi indigeni e influssi esterni, verso la definizione di un organico sistema di credenze che sapesse inserirsi quale arricchimento coerente, privo di stravolgimenti che fossero recepibili con scetticismo, nell'apparato ideologico locale. La religione ufficiale seppe affermare con efficacia la propria visione, fino a coinvolgere direttamente la popolazione esclusa dai ristretti circoli d'élite, nella diffusione, per via eminentemente iconografica, di un complesso mitico e rituale che aveva quale fine primario la soddisfazione delle esigenze propagandistiche della casata reale. Le scene vergate sulle pareti degli edifici monumentali, nonché su stele e tavole d'offerta, evidenziavano la legittimazione divina ottenuta dal sovrano regnante e ne esaltavano l'operato e la devozione verso le stesse divinità; da esse egli riceveva a sua volta omaggio nei rilievi della cappella sepolcrale, che ne riportavano le fasi salienti del processo di deificazione.

*Il patrimonio iconografico delle cappelle funerarie reali*

I sovrani meroitici, nonché numerose fra le regine, trovarono inumazione in sepolture piramidali, collocate dapprima nel cimitero meridionale di Begrawiya (Beg S)<sup>1</sup>, e successivamente nella vicina necropoli settentrionale (Beg N) oltre che, in rare occasioni, nell'area funeraria sita nei pressi del Gebel Barkal (Bar). Analogamente a quelle ospitanti i predecessori napatei, esse erano concettualmente differenti dagli esemplari dell'Antico Regno egiziano, rifacendosi piuttosto alle più piccole tombe aristocratiche diffuse lungo il corso della XVIII dinastia. La piramide si connotava quale sovrastruttura piena<sup>2</sup>, preceduta sul lato orientale da una cappella introdotta da un pilone, e sormontante un complesso funerario ipogeo generalmente costituito da tre ambienti, l'ultimo dei quali fungeva da camera funeraria, raggiungibile mediante una scalinata il cui ingresso si poneva a distanza variabile dinanzi al pilone.

<sup>1</sup> Odierna denominazione di Meroe.

<sup>2</sup> Realizzata generalmente in arenaria.



I rilievi sulle pareti interne delle cappelle reali visualizzano le speculazioni meroitiche in campo escatologico, e, nella scarsità di attestazioni epigrafiche in merito, costituiscono per noi fonte preminente del relativo sostrato mitico e della ritualità funebre in onore dei reali. Benché le singole scene e l'interazione fra esse presentino talvolta aspetti originali sovente demandando da regole compositive che la tradizione aveva codificato, le divinità coinvolte sono tutte di origine egiziana, fermo restando che il ruolo ricoperto nel pantheon napateo ne aveva fatto figure familiari della religiosità nubiana. Oltre a Osiride, il cui culto dominava la teologia funeraria, figure ricorrenti erano la consorte Iside, la sorella di questa, Nephthys, e Anubi, oltre a più rare apparizioni di divinità quali Thoth, Hathor, Maat e Min. La periodizzazione stabilita da Steffen Wenig<sup>3</sup>, e ad oggi vulgata<sup>4</sup>, ha riconosciuto tre tipologie nella decorazione a rilievo delle cappelle funerarie reali meroitiche<sup>5</sup>. Esse evidenziano la definizione di un linguaggio iconografico, incentrato sul mito osiriaco, gradualmente più complesso nell'abbandono del rispetto pedissequo dei canoni faraonici verso speculazioni originali che non disdegnavano l'accoglimento di influssi dal contemporaneo Egitto greco-romano. Prescindendo dalla contingente scelta iconografica, l'apparato decorativo visualizzava la trasfigurazione divina del deceduto, venerato quale neo-Osiride, e la ritualità volta a soddisfarne le esigenze nell'aldilà<sup>6</sup>. Medesimo destino ultraterreno era riservato a sovrani e regine, che ricevevano analoga divinizzazione. L'inclusione di elementi propri del culto isiaco nel corso del I sec. d.C., a segnare la comparsa della terza e più tarda fase decorativa individuata, portò in particolare a maturazione il linguaggio figurativo delle cappelle meroitiche. La parete orientale accoglie l'ingresso, fiancheggiato da figure apotropaiche, quali due dei quattro figli di Horus<sup>7</sup> e guardiani demoniaci armati di spada<sup>8</sup>, incaricate di proteggere il deceduto contro gli intrusi nel corso della notte e durante la sua trasfigurazione divina, le cui fasi salienti trovano posto sulla parete occidentale. Essa presenta conformazione analoga nelle tre diverse tipologie decorative, incentrata su una nicchia circondata da elementi architettonici<sup>9</sup>. Fra essi è ricorrente un architrave ornato da un disco solare alato, a indicare che la nicchia fungeva quale ingresso di un santuario presumibilmente confacendosi quale simbolico portale dal mondo sotterraneo, come la

<sup>3</sup> WENIG 1967, p. 5.

<sup>4</sup> YELLIN 1995.

<sup>5</sup> Per la scansione cronologica delle tre tipologie vd. *Ibid.*, pp. 2876-2877.

<sup>6</sup> YELLIN 2014.

<sup>7</sup> Amset e Hapi appaiono sulla parete orientale di Beg S 5 (Id., fig. 1). Amset è inoltre presente solo quale figura mummiforme sulla parete orientale di Beg S 7, su cui compare anche Iside nell'atto di offrire bendaggi funerari intrecciati a forma di cappio per la protezione del defunto (EL-SAADY 1994, pp. 213-217).

<sup>8</sup> L'opinione di Janice Yellin (2014, nt. 18) vuole che simili figure si rifacciano a quelle dei demoni che, nei templi tolemaici, combattevano in luogo di Osiride (ad es. nella Cappella di Osiride-Sokar a Dendera: vd. CAUVILLE 1997, p. 49) o difendevano luoghi sacri nel corso della notte (ad es. nella Cappella di Sokar a Edfu: vd. GOYON 1985, p. 73).

<sup>9</sup> L'Egitto tolemaico e romano fornisce alcuni paralleli per la decorazione architettonica della parete occidentale: vd. ad es. l'ingresso al santuario tolemaico di Deir el Bahari (LASKOWSKA-KUSZTAL 1984, fig. 4) e la parete della camera sepolcrale in una tomba a Kom el-Schugafa (Alessandria) (ALDRED 1984, pl. 95). Circa i confronti iconografici cfr. l'uso delle Barche del Giorno nei templi tolemaici (THOMAS 1956, p. 71 nt. 7).

frequente presenza di geni guardiani sembrerebbe suggerire<sup>10</sup>. Il defunto acquisiva lo stato divino passando attraverso il portale dall'aldilà, ossia dalla camera sepolcrale<sup>11</sup>, alla sovrastante cappella, grazie alla sua presenza sulla Barca Solare di Ra, sormontante la nicchia<sup>12</sup>. Coloro che accompagnavano Ra nel suo percorso attraverso il cielo e il mondo sotterraneo rinascivano infatti a nuova vita allorché i raggi solari provenienti da est colpivano all'alba l'imbarcazione, salutata dai babuini raffigurati sulla parete orientale. Giungendo nella cappella, il defunto incontrava Osiride, raffigurato frontalmente in alto rilievo entro la nicchia<sup>13</sup>, talora affiancato da Iside e Nephthys, e poteva così supplicarlo per ottenere le offerte necessarie al sostentamento nell'aldilà, riportate sulla parete settentrionale e su quella meridionale. Entrambe le pareti mostrano una figura di grandi dimensioni del defunto su trono leonino<sup>14</sup>, sovente sotto la protezione di Iside alata e accompagnato da tre più piccoli registri, talora in numero maggiore, di scene cerimoniali. Ad esso si rivolgono offerenti in numero variabile, rappresentati da divinità secondo una consuetudine prettamente meroitica estranea alla tradizione egiziana<sup>15</sup>. Ciò evidenzia inoltre come, allo stesso modo in ossequio a una scelta iconografica attestata nella sola Nubia, le azioni rituali riportate sulle pareti della cappella non fossero in onore del solo Osiride, rivolgendosi quindi alla nicchia che accoglie l'immagine del dio, cui il defunto in trono dà alle spalle, bensì volessero omaggiare anche il defunto stesso. Si è ipotizzato che ciò possa suggerire un'equazione stabilita fra Osiride e il personaggio reale deceduto<sup>16</sup>, secondo un'idea rintracciabile anche nell'Egitto contemporaneo<sup>17</sup>. Tale associazione potrebbe trovare conferma nell'architrave del pilone occidentale di Beg N 11<sup>18</sup>, dove la regina reca la corona *atef*, propria di Osiride, ed è fiancheggiata da Anubi e Nephthys, entrambi nell'atto di officiare libagioni<sup>19</sup>. Tra le offerte raffigurate, che nascondono certamente preferenze cuscite legate anche all'alimentazione locale, appaiono estremamente ricorrenti bevande, pane e carne bovina, oltre a più elaborate offerte adagiate su un altare e accompagnate da un bouquet di fiori di loto; meno frequente l'omaggio di pollame e giare di grandi dimensioni.

<sup>10</sup> YELLIN 1990, p. 362.

<sup>11</sup> Le pareti delle camere sepolcrali erano ornate da decorazioni dipinte, in gran parte scomparse. Ciò che è ancora visibile – fra gli altri in Beg S 10 e Beg S 503 – mostra testi mortuari accompagnati dalla raffigurazione di divinità funerarie e demoni, intese come guida per il defunto nell'aldilà, includente anche il Giudizio dinanzi a Osiride; ricorrente era la presenza, generalmente a fiancheggiare l'ingresso, di Nephthys e Iside, che forniscono aiuto al defunto con la simbolica offerta di bendaggi funerari.

<sup>12</sup> La raffigurazione della Barca Solare sulla parete occidentale, anziché su quella orientale, è un aspetto tipicamente nubiano contrario ai canoni faraonici.

<sup>13</sup> Nella tipologia decorativa più antica, in luogo delle figure osiriache erano riportati testi.

<sup>14</sup> Unica eccezione è rappresentata dalla piramide Beg N 21, la cui proprietaria siede su un trono cubico (WENIG 1971, fig. 6), che in Egitto e a Meroe era generalmente riservato alle divinità, ad es. a Osiride sulla parete settentrionale di Beg N 17 (CHAPMAN, DUNHAM 1952, pl. 21a).

<sup>15</sup> Tra le divinità femminili recanti offerte si riconoscono Iside e Nephthys; tra quelle maschili Anubi, Thoth, Horus, Geb e Khnum.

<sup>16</sup> YELLIN 1990, p. 362; Id. 1995, p. 2875.

<sup>17</sup> Vd. KÁKOSY 1969; MORENZ 1969; PARLASCA 1973.

<sup>18</sup> Beg N 11 è l'unica piramide cuscita nota avente doppio pilone di accesso alla cappella sepolcrale.

<sup>19</sup> HINKEL 1986, p. 104.

*Il defunto omaggiato come dio*

Con riferimento particolare alla più tarda fase decorativa riconosciuta, a partire dal I sec. d.C., le cappelle sopravvissute mostrano inoltre invariabilmente specifici rituali officiati da un principe o da una divinità<sup>20</sup>. Nelle cappelle ove è presente, il principe porge verso il proprietario della tomba un utensile allungato composto da un bastone la cui estremità prossimale all'offerente mostra una testa di falco, mentre quella distale rappresenta una mano recante una sorta di piccolo vaso, dal quale si sprigiona un effluvio che raggiunge le narici del defunto in trono. L'interpretazione circa il carattere dell'effluvio varia a seconda della natura attribuita all'elemento di forma sinuosa che ne è rappresentazione grafica: l'emblema di un profumo sprigionato da particolari essenze<sup>21</sup>, od una fiamma simboleggiante la diffusione di incenso<sup>22</sup>, come lo stesso scrivente ipotizza<sup>23</sup>. Tale iconografia, presente in posizione defilata già nelle più antiche cappelle meroitiche (*Fig. 1*)<sup>24</sup>, acquisì particolare rilevanza solamente durante questa fase tarda (*Fig. 2*)<sup>25</sup>. Benché non ne sia stata rinvenuta traccia nei corredi reali, utensili lignei aventi un'estremità a forma di mano, analoghi a quelli raffigurati nei rilievi delle cappelle, sono venuti alla luce in sepolture aristocratiche nelle regioni settentrionali del regno, a confermare la reale esecuzione del rituale in occasione delle cerimonie funerarie<sup>26</sup>.

Laddove tale rito non compare, in luogo del principe è raffigurata una divinità, quale Nephthys od Anubi, talvolta entrambe, officiare una libagione che si connotava quale omaggio al defunto e al contempo consacrava le altre offerte. La raffigurazione di libagioni, recanti offerte di acqua, vino o latte, fu ricorrenza comune nelle cappelle reali meroitiche sin dall'inizio, benché sovente in piccola scala od in posizione graficamente marginale<sup>27</sup>; la maggiore rilevanza riservatela in quest'ultima fase decorativa, così come aspetti quali l'utilizzo di particolari giare ansate usate tradizionalmente per il latte, ne collegano l'emergenza ai misteri isiaci dell'isola di Abaton<sup>28</sup>, evidenziando la diffusione capillare del culto di Iside nel regno meroitico<sup>29</sup>. Sita all'altezza della prima cateratta del Nilo, l'isola ospitava la tomba di Osiride, destinataria di un culto mortuario che prevedeva libagioni di latte secondo un modello

<sup>20</sup> L'unica eccezione è rappresentata dalla parete settentrionale di Beg N 17.

<sup>21</sup> LENOBLE 1998, p. 136.

<sup>22</sup> YELLIN 1990, *passim*; TÖRÖK 1997, p. 514.

<sup>23</sup> Nell'ambito del culto osiriano che dominava la ritualità funeraria meroitica, il principe agiva in questo caso come Horus per il padre Osiride.

<sup>24</sup> Ad es. in Beg N 12 (CHAPMAN, DUNHAM 1952, pl. 10B) e in Beg N 13 (*Ibid.*, pl. 11A).

<sup>25</sup> Ad es. in Beg N 2 (*Ibid.* 1952, pl. 15A-B), Beg N 6 (*Ibid.*, pl. 16B), Beg N 22 (*Ibid.*, pl. 18B), Bar 2 (*Ibid.*, pl. 14E), Bar 3 (*Ibid.*, pl. 14A-B), Bar 4 (*Ibid.*, pl. 13C-D), Bar 5 (*Ibid.*, pl. 6A-B), Bar 6 (*Ibid.*, pl. 13A-B).

<sup>26</sup> Simile oggetto è stato ad es. rinvenuto presso la piramide 1 di Gebel Adda (MILLET 1963, p. 163, fig. 15). Per il rinvenimento di uno strumento analogo in contesto templare, in un edificio di Kawa, vd. MACADAM 1955, p. 170. L'assenza di simili strumenti nelle tombe reali potrebbe spiegarsi con il diffuso saccheggio delle camere sepolcrali od essere dovuta alla disintegrazione del legno.

<sup>27</sup> Cfr. YELLIN 1990, p. 363.

<sup>28</sup> JUNKER 1913, pp. 10-11; YELLIN 1982.

<sup>29</sup> Vd. BALDI 2016. Anche i più piccoli registri di portatori di palma posti a riempire lo spazio fra le scene principali sono associabili al culto isiacico (GRIFFITHS 1975, p. 219).

stabilito nel Tempio di Iside della vicina File<sup>30</sup>. Scene di libagione recanti le analoghe scelte iconografiche ornano le tavole d'offerta delle medesime sepolture (*Fig. 3*)<sup>31</sup>, nonché quelle rinvenute in sette piramidi contemporanee del cimitero occidentale di Meroe (Beg W)<sup>32</sup>, che ospitava le inumazioni aristocratiche.

Sebbene la sovrastruttura piramidale, pur ricorrente, non costituisse regola, le sepolture nobiliari osservate nelle varie regioni del regno riproducevano sovente la ritualità propria delle tombe reali, come evincibile dalle analoghe scelte iconografiche e da peculiari oggetti di corredo, pur secondo dimensioni ridotte e un più contenuto sfarzo, evidentemente nella speranza di condividere il destino ultraterreno dei sovrani<sup>33</sup>. Ciò ne evidenzia il potenziale conoscitivo in riferimento alle stesse inumazioni reali, che i diffusi saccheggi hanno privato in molti casi di oggetti di corredo utili ad avvalorare l'esecuzione dei rituali raffigurati nei rilievi ad opera di celebranti recanti maschere e vesti delle divinità.

Corredi nobiliari hanno restituito un assortimento eterogeneo, nutrito con preminenza da recipienti di forme varie destinati ad accogliere offerte alimentari, liquidi, essenze profumate<sup>34</sup>, sostanze cosmetiche<sup>35</sup>, ed evidentemente funzionali alla reale esecuzione dei rituali visualizzati nei rilievi funerari. Le libagioni dovevano offrire sostentamento al defunto nell'aldilà e sacralizzare il cibo depositato nella tomba<sup>36</sup>, che veniva in parte consumato nel corso di banchetti funerari intesi come momento di comunione fra i vivi e il defunto, secondo un rituale di carattere prettamente indigeno<sup>37</sup>. Oli profumati e unguenti purificavano il corpo mediante la sua unzione rituale<sup>38</sup>, realizzata in maniera differente a seconda dello specifico manufatto impiegato per l'aspersione<sup>39</sup>. Nel suo complesso il cerimoniale volto a

<sup>30</sup> I templi di Kalabscha e File conservano la rappresentazioni di libagioni di latte secondo il medesimo modello iconografico utilizzato nelle cappelle meroitiche della più tarda fase decorativa.

<sup>31</sup> Beg N 6 (DUNHAM 1957, pl. XLII/g); Beg N 16 (*Ibid.*, fig. 91, pl. XL/d); Beg N 18 (*Ibid.*, pl. XL/a); Beg N 27 (HINTZE 1959, abb. 53); Beg N 28 (DUNHAM 1957, pl. XL/c); Beg N 29 (HINTZE 1959, abb. 52); Beg N 30 (DUNHAM 1957, pl. XLIV/a); Beg N 34 (*Ibid.*, pl. XLIII/i); Beg N 36 (*Ibid.*, pl. XXXIX/e).

<sup>32</sup> Beg W 109 (DUNHAM 1963, p. 199, figg. 143c, 145c); Beg W 113 (*Ibid.*, p. 225, fig. 157/3); Beg W 119 (*Ibid.*, p. 227, figg. 159/1-2); Beg W 129 (*Ibid.*, p. 228, fig. 159/6); Beg W 130 (*Ibid.*, p. 172, fig. 127f); Beg W 309 (*Ibid.*, p. 255, fig. 166/6); Beg W 384 (*Ibid.*, p. 269, figg. 172/1-2).

<sup>33</sup> GEUS 1989; YELLIN 1995, pp. 2878 segg.; BALDI 2014, *passim*.

<sup>34</sup> Alimenti e liquidi erano generalmente depositati in recipienti ceramici, mentre a unguenti e profumi erano talvolta riservati contenitori vitrei (vd. *Ibid.*, pp. 75-77). Il loro contenuto, suggerito dall'analogia con forme mediterranee, è stato confermato dal rinvenimento di unguenti che talora sono parzialmente sopravvissuti alla disidratazione, benché le indagini archeometriche non abbiano permesso di identificarle con precisione (per l'es. dall'isola di Sai vd. GEUS 1996, p. 1187; *London* 2004, catt. 310-311).

<sup>35</sup> Vd. BALDI 2014, p. 79 con ulteriore bibliografia.

<sup>36</sup> LENOBLE 1991; *Id.* 1995.

<sup>37</sup> Se ne è trovata possibile evidenza materiale, nella forma di ampio vasellame e recipienti ceramici in frammenti, in tombe del cimitero settentrionale (ad es. in N 29 e N 30: DUNHAM 1957, pp. 166, 173) e di quello occidentale (in W 122, W 126 e W 458: *Id.* 1963, *passim*), nonché nelle sepolture nobiliari di Amir Abdallah (FERNANDEZ 1984) e Umm Makharoqa (LENOBLE 1987, p. 98).

<sup>38</sup> Circa la funzione purificatrice degli oli profumati vd. ad es. il testo in geroglifici egiziani a nord dell'ingresso del tempio T di Kawa (VII sec. a.C.) (TÖRÖK 2002, p. 107). Testimonianza iconografica è offerta dalla tavola d'offerta C 40164 proveniente dal cimitero meroitico di Karanog (WOOLLEY, RANDALL-MACIVER 1910, p. 249, object 7352, pl. 18).

<sup>39</sup> LENOBLE 1998, pp. 127 segg.; BALDI 2014, p. 78.

omaggiare il defunto, che vedeva le libagioni e le offerte alimentari accompagnarsi all'incensamento e all'unzione del corpo, nonché al ricorso a cosmetici, costitutiva rappresentazione del trattamento rituale riservato alle statue divine nei templi<sup>40</sup>, confermandone la trasfigurazione divina<sup>41</sup>.

MARCO BALDI

Università di Pisa – ISMEO – Centro Studi Petrie  
mbaldi83@libero.it

#### BIBLIOGRAFIA

- ALDRED 1984: C. ALDRED, *L'Egitto del crepuscolo*, Milano 1984.
- BALDI 2014: M. BALDI, "Aromatic essences in ancient Nubia: the sacredness of perfumes and incense in the Meroitic kingdom", in *Journal of Intercultural and Interdisciplinary Archaeology* 1, 2014, pp. 73-88.
- BALDI 2016: M. BALDI, "Isis in Kush, a Nubian soul for an Egyptian goddess", in *Journal of Intercultural and Interdisciplinary Archaeology* 2, pp. 97-122
- CAUVILLE 1997: S. CAUVILLE, *Le Temple de Dendara. Les chapelles osiriennes*, Le Caire 1997.
- CHAPMAN, DUNHAM 1952: S. CHAPMAN, D. DUNHAM, *Decorated Chapels of the Meroitic Pyramids at Meroe and Barkal*, Boston 1952.
- DUNHAM 1957: D. DUNHAM, *Royal Cemeteries of Kush IV: Royal Tombs at Meroe and Barkal*, Boston 1957.
- DUNHAM 1963: D. DUNHAM, *Royal Cemeteries of Kush V: The West and South Cemeteries at Meroe*, Boston 1963.
- EL-SAADY 1994: H. EL-SAADY, "Reflections on the Goddess Tayet", in *Journal of Egyptian Archaeology* 80, 1994, pp. 213-217.
- FERNANDEZ 1984: V. FERNANDEZ, "Early Meroitic in the Northern Sudan: The Assessment of Nubian Archaeological Culture", in *Aula Orientalis* 2, 1984, pp. 43-84.
- GEUS 1989: F. GEUS, "Enquêtes sur les pratiques et coutumes funéraires méroïtiques: la contribution des cimitières non royaux. Approche préliminaire", in *Revue d'Égyptologie* 40, 1989, pp. 163-185.
- GEUS 1996: F. GEUS, "Les nouvelles fouilles de l'île de Sai", in *Comptes-rendus des seances de l'annee – Academie des inscriptions et belles-lettres* 140 (4), 1996, pp. 1165-1195.
- GOYON 1985: J. C. GOYON, *Les dieux-gardiens et la genèse des temples (d'après les textes de l'époque gréco-romaine). Les soixante d'Edfou et les soixante-dix-sept dieux de Pharaeotos*, Le Caire 1985.
- GRIFFITHS 1975: J. G. GRIFFITHS, *Apuleius of Madauros: The Isis-Book (Metamorphoses, Book XI)*, Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain 39, Leiden 1975.
- HINKEL 1986: F. HINKEL, "Reconstruction Work at the Royal Cemetery at Meroe", in M. KRAUSE (hrsg. von), *Nubische Studien*, Tagungsakten der 5. Internationalen Konferenz der International Society for Nubian Studies (Heidelberg, 22.-25. September 1982), Mainz 1986, pp. 99-108.

<sup>40</sup> Per esempi iconografici di statue divine incensate nel tempio meroitico di Amara, consacrato ad Amon, vd. TÖRÖK 2002, p. 256.

<sup>41</sup> La combinazione di libagioni e incensamento trova particolare evidenza iconografica sulla parete meridionale della cappella di Beg N 7, che nella sua parte inferiore visualizza un sacerdote che versa una libagione con la mano destra e contestualmente impugna un utensile per l'incensamento con quella sinistra (CHAPMAN, DUNHAM 1952, pl. 5A). La concezione dell'incenso quale elemento sacralizzante è particolarmente evidente in contesto templare: nei rilievi del pronao del tempio T di Kawa (VII sec. a.C.), dedicato ad Amon, il sovrano, rivolto verso il dio in forma criocefala, procede alla purificazione di una sfera d'incenso, che nella leggenda è indicato quale *sntr*, traducibile anche come "trasfigurando in divinità"; in questo caso il re veniva iniziato ai suoi doveri di governo e gli veniva conferita essenza divina, formalmente unificandolo con la divinità (MACADAM 1955, p. 94, pl. XIXb; TÖRÖK 2002, pp. 105-106). Per casi analoghi vd. bibliografia in BALDI 2014, nota 47.

- HINTZE 1959: F. HINTZE, *Studien zur meroitischen Chronologie und zu den Opfertafeln aus den Pyramiden von Meroe*, Berlin 1959.
- JUNKER 1913: H. JUNKER, *Das Götterdekret über das Abaton. Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-historische Klasse Bd. 56*, Wien 1913.
- KÁKOSY 1969: L. KÁKOSY, "Problem der ägyptischen Jenseitsvorstellungen in der Ptolemäer – und Kaiserzeit", in P. DERCHAIN (éd.), *Religions en Égypte hellénistique et romaine*, Colloque de Strasbourg (16–18 mai 1967), Paris 1969, pp. 59-68.
- LASKOWSKA-KUSZTAL 1984: E. LASKOWSKA-KUSZTAL, *Deir el Bahari III: Le Sanctuaire ptolemaïque de Deir el Bahari*, Varsovie 1984.
- LENOBLE 1987: P. LENOBLE, *The 1987 Excavations at Umm Makharoqa. The Central Grave of Tumulus VI in el Hobagi*, Sudan Antiquities Service, Occasional Papers, Khartoum 1987.
- LENOBLE 1991: P. LENOBLE, "Plateaux de gobelets dans les sépultures de Méroé. Un équipement liturgique de la libation isiaïque 'éthiopienne' ", in W. V. DAVIES (ed.), *Egypt and Africa: Nubia from Prehistory to Islam*, London 1991, pp. 246-252.
- LENOBLE 1995: P. LENOBLE, "La petite bouteille noire, un récipient meroéen de la libation funéraire", in *Archeologie du Nil Moyen* 7, 1995, pp. 143-162.
- LENOBLE 1998: P. LENOBLE, "Le vase à parfum et le brûleur d'encens: des récipients de la purification funéraire meroéenne", in *Archéologie du Nil Moyen* 8, 1998, pp. 127-143.
- London 2004: D. WELSBY, J. ANDERSON (eds.), *Sudan: ancient treasures. An Exhibition of recent Discoveries from the Sudan National Museum*, Catalogue of the exhibition (London 2004), London 2004.
- MACADAM 1955: M. F. L. MACADAM, *The Temples of Kawa. II. History and Archaeology of the Site*, Oxford 1955.
- MILLET 1963: N. B. MILLET, "Gebel Adda Preliminary Report for 1963", in *Journal of the American Research Center in Egypt* 2, 1963, pp. 147-165.
- MORENZ 1969: S. MORENZ, "Das Problem des Werdens zu Osiris in der griechisch-römischen Zeit Ägyptens", in P. DERCHAIN (éd.), *Religions en Égypte hellénistique et romaine*, Colloque de Strasbourg (16-18 mai 1967), Paris 1969, pp. 75-91.
- PARLASCA 1973: K. PARLASCA, "Osiris und Osirisglaube in der Kaiserzeit", in F. DUNAND (éd.), *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine*, Colloque du Strasbourg (9-11 juin 1971), Paris 1973, pp. 95-102.
- THOMAS 1956: E. THOMAS, "Solar Barks Prow to Prow", in *Journal of Egyptian Archaeology* 42, 1956, pp. 65-79.
- TÖRÖK 1997: L. TÖRÖK, *The Kingdom of Kush: Handbook of the Napatan-Meroitic Civilization*, Leiden - Boston 1997.
- TÖRÖK 2002: L. TÖRÖK, *The Image of the Ordered World in Ancient Nubian Art: The Construction of the Kushite Mind, 800 BC – 300 AD*, Leiden - Boston 2002.
- WENIG 1967: S. WENIG, "Bemerkungen zur Chronologie des Reiches von Meroe", in *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung* 13, 1967, pp. 1-44.
- WENIG 1971: S. WENIG, "Bericht über archäologische Arbeiten an den Pyramidenkapellen der Nordfriedhofes von Begrawiya (Meroe)", in *Wissenschaftlichen Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin* 20 (3), 1971, pp. 267-273.
- WILDUNG 1996: D. WILDUNG, *Soudan. Royaumes sur le Nil*, Parigi 1996.
- WOOLLEY, RANDALL-MACIVER 1910: C. L. WOOLLEY, D. RANDALL-MACIVER, *Karanog: the Romano-Nubian Cemetery*, Philadelphia 1910.
- YELLIN 1982: J. YELLIN, "Abaton Style Milk Libation at Meroe", in N. MILLET, A. L. KELLEY (eds.), *Meroitic Studies*, Meroitica 6, Berlin 1982, pp. 151-155.
- YELLIN 1990: J. YELLIN, "The Decorated Pyramid Chapels of Meroe and Meroitic Funerary Religion", in D. APELT (ed.), *Studia in honorem Fritz Hintze*, Meroitica 12, Wiesbaden 1990, pp. 361-374.

- YELLIN 1995: J. YELLIN, "Meroitic Funerary Religion", in H. TEMPORINI, W. HAASE (hrsg. von), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Teil II: Principat Band 18.5, Berlin - New York 1995, pp. 2869-2892.
- YELLIN 2014: J. YELLIN, "The Kushite Nature of Early Meroitic Mortuary Religion: A Pragmatic Approach to Osirian Beliefs", in A. LOHWASSER, P. WOLF (hrsg. von), *Ein Forscherleben zwischen den Welten. Zum 80. Geburtstag von Steffen Wenig*, Mitteilungen der Sudanarchäologischen Gesellschaft zu Berlin e.V., Berlin 2014, pp. 395-404.



Fig. 1. Begrawiya (Sudan), Cimitero reale settentrionale. Piramide N 12, parete meridionale (da CHAPMAN, DUNHAM 1952, pl. 10B)



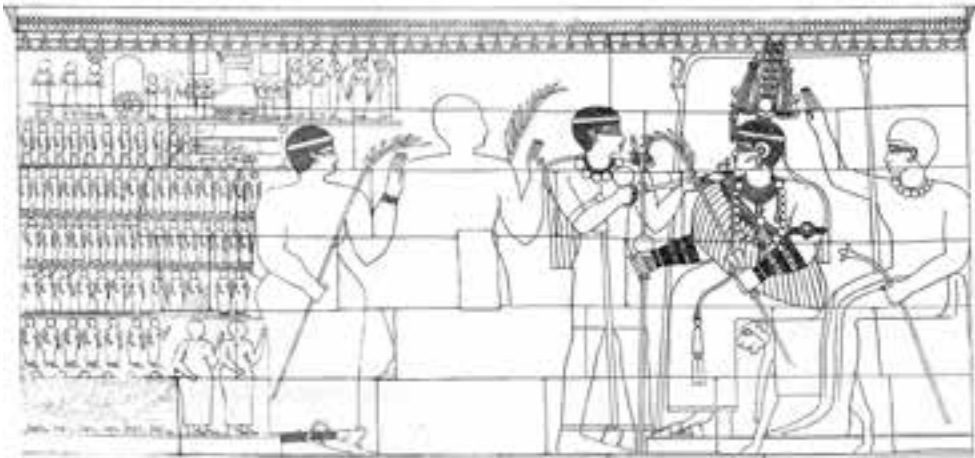


Fig. 2. Begrawiya (Sudan), Cimitero reale settentrionale. Piramide N 6, parete meridionale (da CHAPMAN, DUNHAM 1952, pl. 16B)



Fig. 3. Begrawiya (Sudan), Cimitero reale settentrionale. Piramide N 28, tavola d'offerta recante l'immagine di Iside and Anubi performanti una libagione. Arenaria. Metà del III secolo d.C. (da WILDUNG 1996, cat. no. 281)



## L'AMBIGUITÀ DEL LATTE, BEVANDA DEI MORTI NEL MONDO GRECO

### *Premessa*

Il latte è un alimento antico quanto l'uomo e universalmente diffuso, ciò che ci sostiene sin dalla nascita. Nonostante questo, soltanto una ristretta percentuale della popolazione terrestre lo beve: il latte animale (compreso quello umano) è forse il cibo più controverso in assoluto. Le qualità del latte e i rischi ad esso connessi sono da sempre dibattuti, con la conseguenza che troviamo il latte sia demonizzato come veleno bianco sia esaltato come bianco elisir<sup>1</sup>.

Limitando la nostra ricerca al mondo greco, parte della sua ambiguità è indubbiamente da connettere alla sua natura: il latte, infatti, a partire dai testi ippocratici e aristotelici in poi è considerato sangue mestruale cotto<sup>2</sup>. Unendo informazioni ricavate dai testi medici a quelle presenti in altri testi di varia natura, scopriamo che il latte sembra indicato soltanto per bambini, donne, anziani, malati e barbari: tutte categorie portatrici di una o più alterità rispetto all'uomo cittadino adulto sano. Era, inoltre, utilizzato per entrare in comunicazione con il mondo "altro" per eccellenza, quello dei morti: il latte, infatti, è indicato come l'ingrediente principale delle *choai*.

### *La natura del latte e i pregiudizi a esso connessi*

Nell'immaginario comune, i Greci – ieri come oggi – sono grandi consumatori di latte e dei suoi derivati. Di certo nell'antichità la carne non era un alimento abituale, per la maggior parte della popolazione essa rappresentava un lusso legato alla distribuzione che avveniva in occasione dei sacrifici rituali. Pertanto i latticini dovevano verosimilmente essere la principale fonte di proteine. Nonostante ciò, il latte, soprattutto come bevanda, non sembra particolarmente amato e consumato da colui che rappresenta il parametro di "identità" rispetto cui misurare il livello di "alterità" nel mondo greco: il cittadino maschio adulto. Per quale motivo? Al di là di ragioni connesse con la natura instabile del latte, veicolo di numerose infezioni se consumato crudo e in un clima non adatto<sup>3</sup>, e con l'alta percentuale di adulti intolleranti al lattosio in Grecia e Italia probabilmente già presente nel mondo antico<sup>4</sup>; le motivazioni del limitato utilizzo di esso vanno verosimilmente cercate nelle teorie relative alla sua formazione dal sangue mestruale<sup>5</sup>, dalla quale deriva il suo utilizzo come farmaco e come ingredienti per pozioni "magiche"<sup>6</sup>, nel suo legame con il

<sup>1</sup> CAMPORESI 1993; MONTANARI 2001; AUBERGER 2001; VELTEN 2010.

<sup>2</sup> Non soltanto quello umano, come ho argomentato in PEDRUCCI 2013b.

<sup>3</sup> Ricordiamo l'emblematica testimonianza di Empedocle (31B68 Diels-Kranz), riportata da Aristotele (*GA*. 4.8 777a), che associa latte e pus. Vd. PEDRUCCI 2013b, p. 278. Il latte è principalmente causa di mal di testa, febbre, diarrea, flatulenza, calcoli, tenia (se andato a male). Per l'opinione di Aristotele sul latte, vd. LONGO 2002.

<sup>4</sup> AUBERGER 2001, p. 133.

<sup>5</sup> Come tale, può veicolare non soltanto tratti che oggi definiremmo genetici, ma l'intero patrimonio di valori e di conoscenze della persona che lo ha prodotto. Vd.: DANESE 1997; DASEN 2010; PEDRUCCI 2013a; EAD. 2013b.

<sup>6</sup> Quasi superfluo sottolineare quanto sia (stato) oggetto di pregiudizi il sangue mestruale e quanti prodigi venivano associati a esso, vd. PEDRUCCI 2013b, pp. 265-270, 279-282.

mondo dei bambini e delle donne, nel suo essere un alimento “naturale” consumato da popolazioni meno civilizzate. Alimento e medicamento allo stesso tempo, il latte può essere contemporaneamente veleno, antidoto e veicolo di malattie<sup>7</sup>. Con le sue ambigue caratteristiche, rientra a pieno titolo nella categoria dei *pharmaka* con effetti contraddittori, in quanto per sua stessa natura è formato da elementi contrari<sup>8</sup>. Come alimento curativo, il latte animale è ampiamente utilizzato, senza specificazioni di genere per quanto riguarda i destinatari, nella farmacopea ippocratica<sup>9</sup>. Il latte umano, invece, risulta utilizzato soltanto per donne, e in rari casi per bambini<sup>10</sup>. Galeno (7.701 K), inoltre, ci informa che il latte umano veniva utilizzato per curare patologie senili e risultava ancora più efficace se bevuto direttamente dal seno muliebre. Artemidoro (1.16) afferma chiaramente che gli adulti si nutrono di latte soltanto quando sono malati e non possono assumere cibo in forma solida e che se un atleta o un gladiatore sogna di avere latte, egli si ammalerà, in quanto normalmente è il sesso debole ad avere latte. A ciò aggiungiamo le testimonianze relative a popoli barbari mungitori di cavalle e/o mangiatori di latte e bevitori di latte (e come non pensare, poi, al caso di Polifemo?), mentre i Greci sono notoriamente orgogliosi consumatori di pane, cioè di un alimento ottenuto attraverso un processo di lavorazione<sup>11</sup>. In particolare, il latte può causare carattere debole ed effeminato, come presso i popoli nomadi<sup>12</sup>. L’associazione con la sfera femminile è evidente anche nella celebrazione della bellezza delle carni muliebri, delicate e tenere come il latte<sup>13</sup>, e nell’impiego nella cosmesi<sup>14</sup>. Infine, la radicata connessione culturale – oltre che fattuale e, per così dire, “tecnica” – tra latte e infanzia ha verosimilmente contribuito all’impossibilità di considerare il latte e i suoi derivati come cibo con un valore alimentare – e culturale – totalmente positivo (accanto, ovviamente, a ragioni di carattere ambientale e climatico, come abbiamo già accennato)<sup>15</sup>. Come alimento per l’età adulta sembra quasi rifiutato, mettendo in luce un

<sup>7</sup> Una credenza assai diffusa è anche quella che il latte sia veicolo di malocchio, vd. DJÉRIBI 1988. In base ad alcune fonti secondarie, si può ipotizzare che una simile credenza esistesse anche nel mondo antico, vd. PEDRUCCI 2015.

<sup>8</sup> ORIB., *Collect. Med.* 2.59. Gli antichi, infatti, erano enormemente affascinati dal processo di accagliatura del latte, basato sulla “antipatia” fra i componenti, quindi sulla separazione.

<sup>9</sup> Per le fonti, si rimanda a PEDRUCCI 2013b, pp. 273s. Viene considerato in generale come alimento nutritivo, emolliente, dolce, addolcente, fermentativo, bilioso, grasso. Già nel mondo antico, invero, non era chiaro se lo si dovesse considerare cibo o bevanda. Vd. anche AUBERGER 2001, pp. 149-156; PEDRUCCI 2013b, pp. 177-190.

<sup>10</sup> DEICHGRÄBER 1971; LASKARIS 2008: il latte umano era effettivamente uno dei più potenti antibatterici conosciuti nel mondo antico.

<sup>11</sup> AUBERGER 2001; PEDRUCCI 2013b. L’atto più “barbaro” in assoluto agli occhi dei Greci era la mescolanza di latte e sangue, attestata presso alcune popolazioni straniere, in quanto elementi che condividono la stessa natura, ma l’uno è cotto e l’altro è crudo, vd. AUBERGER 2001, p. 141. Secondo l’autrice, l’associazione con il sangue “imbarbarisce” il latte, mentre quella con il miele lo purifica. Vd. *infra*.

<sup>12</sup> O così perlomeno sembrano suggerire due passi ippocratici: *Aer.* 18s. (Littré II 68-73).

<sup>13</sup> AUBERGER 2001, p. 150.

<sup>14</sup> AUBERGER 2001, p. 150; PIANEZZOLA 2002, p. 259. Assai curioso il vocativo *mea colustra*, nel *Poenulus* plautino (365-67, 387-91): secondo PIANEZZOLA 2002, p. 260, che adotta la traduzione “fiordilatte”, sarebbe un modo per esprimere all’amata un’idea di gradevolezza e di dolcezza. Va però detto che il colostro, nel mondo greco ma non soltanto, era piuttosto associato a qualcosa di negativo, di disgustoso (v. nt. 3: il frammento di Empedocle conterrebbe infatti un gioco di parole fra *pus*, intendendo il latte, e il primo latte dopo la nascita, cioè il colostro): sottile ironia plautina?

<sup>15</sup> MONTANARI 2001.

atteggiamento di diffidenza, forse in qualche caso anche di disprezzo, verso qualsiasi tipo di latte che venga proposto al di fuori del contesto nutrizionale infantile. Considerando, oltre a ciò, l'ampio impiego di latte a fini terapeutici, possiamo forse concludere che il greco *maschio adulto*, che viveva nella *polis* e che poteva permetterselo, tendenzialmente non beveva latte, se non quando era malato. Il fatto di essere sangue mestruale cotto può aver contribuito, come abbiamo ipotizzato, ad alimentare (e giustificare) un atteggiamento di sospetto e di rifiuto nei confronti di questa potente bevanda "naturale". Per contro, però, soprattutto se mescolato al miele, il bianco latte diventa un mezzo per evocare immagini di ben altra natura<sup>16</sup>: quelle di una mitica "età dell'oro" in cui tutto si trovava in abbondanza e in cui si poteva vivere serenamente a lungo, grazie anche alle virtù del latte. Il latte in questo contesto viene esaltato come un elisir di lunga vita, candido, puro, fresco, nutritivo, benefico<sup>17</sup>. È verosimilmente da connettere a questo suo aspetto la menzione del latte in alcuni testi orfici e in relazione a Dioniso e a Cibele: in tutti questi casi l'idea dominante è quella di rinascita<sup>18</sup>. Il latte, inoltre, faceva parte degli ingredienti dei sacrifici incruenti agli dei e, soprattutto, delle offerte liquide, delle libazioni (di solito denominate in greco *choai*), in particolar modo in quelle effettuate per i morti, di cui parleremo nel successivo paragrafo.

### *L'utilizzo del latte nelle offerte per i defunti*

Le testimonianze sono numerose e risalgono fino a Omero. Sono celebri i passi in cui Odisseo prega i defunti prima di scendere nell'Ade, offrendo prima miele con latte<sup>19</sup>, poi vino e poi acqua<sup>20</sup>; oppure la scena in cui Ifigenia, come l'Elettra delle *Coefore*, guida il coro all'offerta di vino, latte e miele, ma per un morto qui soltanto sognato, su una tomba che non c'è<sup>21</sup>. Le *choai* sono di solito composte da latte e miele (*melikraton*),

<sup>16</sup> GRAF 1980.

<sup>17</sup> AUBERGER 2001, pp. 141-146. Secondo l'autrice sono evidenti gli influssi orientali in questo modo di concepire il latte. Di origine egizia la credenza che il latte potesse trasmettere sia salvezza che sapienza e natura divina, vd. CORRINGTON 1989. Cfr. nt. 20.

<sup>18</sup> HESYCH., s.v. *Galaxia*; THPHR., *Ch.* 21.11; IG II.2 1011 (Attica, 107-106 a.C.). Il latte era consumato anche durante le festività primaverili della *Magna Mater* a Roma, come testimoniato in SALLUST., *De Diis et Mundo*, 4, che afferma che nel rito frigio gli iniziati erano nutriti di latte come se fossero rinati. Accanto al tema della rinascita, è interessante notare che coloro che bevono latte sono gli iniziati di una dea frigia, quindi esotica e "barbara". Sulla natura straniera e ambigua di Dioniso non occorre dilungarsi. In Magna Grecia è testimoniata l'usanza di "battezzare" gli *eriphoi*, cioè gli iniziati orfici che hanno raggiunto il livello più alto, con il latte. Di origine egizia la credenza che il latte potesse trasmettere sia salvezza che sapienza e natura divina. Su queste tematiche, vd. PEDRUCCI 2013a, pp. 197seg.

<sup>19</sup> L'offerta di miele viene fatta sia a divinità connesse con il mondo infero (Hermes, Hecate, Erinni, Cerbero) sia a divinità connesse con la nascita (Ilizia a Amnisio riceveva offerte di miele già all'epoca delle tavolette in lineare B di Cnosso): il miele, infatti, può sia proteggere e far crescere i bambini che addormentare e allontanare le divinità infero. Queste funzioni, soltanto apparentemente contrastanti, sono in realtà complementari, dal momento che la principale caratteristica del miele è la sua capacità di negare la morte (il miele conserva). Per l'associazione miele e latte, vd. nt. 11 *supra*.

<sup>20</sup> *Od.* 10.517seg.; 11.25seg.

<sup>21</sup> EUR., *IT.* 159seg. (cfr. AESCHL., *Ch.* 84seg., ma in questo caso gli ingredienti non sono specificati). Cfr. AESCHL., *Pers.* 610seg. (Atossa offre al padre del figlio *choas* di latte, miele, acqua e vino); SOPH., *OC.* 481seg. (il coro consiglia a Edipo di fare tre libazioni alle Erinni, raccomandandosi di mettere soltanto acqua e miele, senza vino); EUR., *Or.* 114seg. (Elena domanda alla figlia Ermione di versare per suo conto latte misto a miele e vino per la sorella Clitemnestra). Celebri le 360 ciotole di latte offerte come libazione a Osiride, vd. DIOD. 1.22.5. Cfr. nt. 16.

oppure da latte, miele, vino e talvolta acqua<sup>22</sup>; ma il latte può talvolta essere l'unico liquido versato<sup>23</sup>. Come nelle *Coefore* (84-164), l'offerta può essere accompagnata dall'invocazione dei defunti, per la quale si domanda la mediazione di Hermes ctonio o di altre divinità dell'oltretomba<sup>24</sup>. È interessante notare che un numero significativo di vasi, di solito interpretati come "biberon", sono stati rinvenuti in contesti funerari e contenevano al loro interno latte<sup>25</sup>. Il neoplatonico Porfirio motiva nel seguente modo le libazioni di latte e miele ai morti: «per Pitagora le anime sono "popolo di sogni" che, egli dice, si riuniscono nella Via Lattea, così chiamata dalle anime che, quando cadono nella generazione, si nutrono di latte. Per questo chi evoca le anime offre loro libazioni di miele mescolato al latte: perché attratte dal piacere esse giungono alla generazione, e il latte compare naturalmente insieme al loro concepimento»<sup>26</sup>.

Il *melikraton* viene offerto, inoltre, alle Erinni. Siamo all'inizio delle *Eumenidi* e lo spettro di Clitemnestra all'interno del tempio di Apollo, rivolgendosi alle Graie, afferma: «eppure molte offerte da parte mia voi avete leccato: libazioni senza vino, sobri blandimenti»<sup>27</sup>. Questi *nephalia*, cioè queste offerte sobrie, senza vino, sono attestate anche per le Eumenidi e per le Moire<sup>28</sup>. Offerte di solo latte alle muse e alle ninfe sono documentate negli *Idilli* di Teocrito<sup>29</sup>; mentre offerte di *melikraton* sono attestate in un'iscrizione di Cos per Zeus Polieus<sup>30</sup> e in Pausania (7.20.2) a proposito di un culto locale degli Elei. A Hecate, invece, si offrivano formaggi e uova<sup>31</sup>.

### Conclusioni

Dagli esempi relativi all'impiego del latte in contesti funebri che abbiamo menzionato possiamo trarre alcune conclusioni. Nella Grecia di epoca arcaica il latte veniva utilizzato principalmente nelle offerte per i defunti, verosimilmente in quanto alimento, come il miele e l'olio, dalle proprietà calmanti e lenitive<sup>32</sup>. Per la medesima

<sup>22</sup> EUR., *IT.* 159seg.; OR., 114seg.; PLUT., *Arist.* 21. Vd. nt. 19.

<sup>23</sup> SOPH., *El.* 895.

<sup>24</sup> Per le offerte ai defunti, vd.: WYSS 1914, pp. 19-32; BERGEAUD 2004, p. 122; ZOGRAFOU 2005, pp. 202seg.

<sup>25</sup> Proprio sulla base delle tracce di latte presenti al loro interno, si ritiene che questi vasi non venissero effettivamente utilizzati come biberon, ma che servissero per fare libazioni, vd. PEDRUCCI 2013a, p. 237.

<sup>26</sup> *Nymph.* 28 (trad. L. Simonini, Milano 1986). Cfr. Sallustio neoplatonico per il latte connesso all'idea di rinascita, nt. 17.

<sup>27</sup> *Eum.* 106s. (trad. V. Di Benedetto, Milano 1995).

<sup>28</sup> PAUS. 2.11.4; P. DERV., col. 6; ORPH., *L.* 725seg. (anche per Megara). Cfr. DIOD. 5.62 (Emitea).

<sup>29</sup> In un ambiente agreste come quello idilliaco non ci stupisce trovare il latte, ma il legame con le ninfe, creature estremamente ambigue, liminali e connesse con la curatofia, ma anche con la morte, è comunque degno di nota. Per indicare la morte prematura di un bambino si usava dire che era stato rapito dalle ninfe, vd. FABIANO 2014. In AP, 7.55 (Alceo di Messene), si narra che le ninfe in un bosco locrese lavarono il corpo di Esiodo morto, e gli levarono un tumulo, e lo bagnarono con latte di capra e miele.

<sup>30</sup> WYSS 1914, p. 22; GRAF 1980, p. 210seg.

<sup>31</sup> SCH. ARISTIPH., *Pl.* 596 (Dübner). Cfr. WYSS 1914, p. 61, che sottolinea l'eccezionalità di offerte di formaggio nel mondo antico. È interessante ricordare che Hecate è una divinità cui vengono offerti scarti alimentari, vd. ZOGRAFOU 2005. Nelle *Argonautiche* di Apollonio Rodio (3.1199seg.) si deduce che Giasone offre a Hecate libazioni fatte anche con latte (ma in 3.1036 le libazioni per Hecate sono formate soltanto da miele). Ricordiamo che, nel mondo greco, spettava principalmente alle donne occuparsi dei morti.

<sup>32</sup> Cfr. ORPH., *A.* 572seg.

ragione il latte, probabilmente mescolato con il miele, veniva offerto a divinità come le Erinni, le Eumenidi, le Moire, le Graie e Hecate sotto forma di formaggio. In generale il latte non era presente nei culti delle divinità “maggiori”<sup>33</sup>, a parte l’interessante associazione con Dioniso, con Cibele e con altri culti genericamente mistici come l’orfismo, che, accanto a quella con il mondo dei morti e con il mondo agreste delle ninfe, sembra connotare ulteriormente il bianco liquido come bevanda per certi aspetti ambigua, barbara e “femminile”.

Da un lato abbiamo, dunque, una bevanda che si caratterizza per le capacità calmanti, per il biancore che evoca idee di purezza e di primordiale semplicità; dall’altro un liquido la cui natura è la medesima di quella del sangue mestruale – con tutte le implicazione che una simile credenza può comportare –, nei confronti del quale si sviluppano numerosi pregiudizi, fra cui l’associazione con i barbari e l’impiego come *pharmakon*. L’utilizzo nelle libazioni per i morti, mondo di alterità assoluta, luogo di tenaci affetti, di “corrispondenza di amorosi sensi”, ma anche fonte di irrazionali paure da esorcizzare, sembra collocarsi precisamente a metà strada fra le due facce di questo ambiguo fluido.

GIULIA PEDRUCCI  
Università di Bologna  
giulia.pedrucci@unibo.it

#### BIBLIOGRAFIA

- AUBERGER 2001: J. AUBERGER, “Le lait de Grecs: boisson divine ou barbare”, in *DHA* 27, 2001, pp. 131-157.
- AUBERGER 2010: J. AUBERGER, *Manger en Grèce classique. La nourriture, ses plaisirs et ses contraintes*, Québec 2010.
- BORGEAUD 2004: P. BORGEAUD, “L’enfance au miel dans les récits antiques”, in V. DASEN (éd.), *Naissance et petite enfance dans l’antiquité. Actes du colloque de Fribourg, 28 novembre - 1 décembre 2001*, Fribourg-Göttingen 2004, pp. 113-126.
- CAMPONESI 1993: P. CAMPONESI, *Le vie del latte. Dalla Padania alla steppa*, Milano 1993.
- CORRINGTON 1989: G. P. CORRINGTON, “The Milk of Salvation: Redemption by the Mother in Late Antiquity and Early Christianity”, in *HThR* 82, 1989, pp. 393-420.
- DANESE 1997: R. M. DANESE, “Lac humanum fellare. La trasmissione del latte e la linea della generazione”, in R. RAFFAELLI, R. M. DANESE, S. LANCIOTTI (a cura di), *Pietas e allattamento filiale. La vicenda, l’exemplum, l’iconografia. Colloquio di Urbino, 2-3 maggio 1996*, Urbino 1997, pp. 39-72.
- DASEN 2010: V. DASEN, “Construire sa parenté par la nourriture à Rome”, in V. DASEN, M.-C. GÉRARD-ZAI (éds.), *Nourriture et société de l’Antiquité à nos jours*, Gollion 2012, pp. 40-59.
- DEICHGRÄBER 1971: K. DEICHGRÄBER, “Zur Milchtherapie der Hippokratiker (Epid. VII)”, in H.H. EULNER ET AL. (hrsg.), *Medizingeschichte in unserer Zeit*, Stuttgart 1971, pp. 36-53.
- DJÉRIBI 1988: M. DJÉRIBI, “Le Mauvais œil et le lait”, in *L’homme* 105, 1988, pp. 35-47.
- FABIANO 2014: D. FABIANO, “Raptus a nymphis. Emozioni e gender nelle epigrafi funerarie di bambini”, in C. TERRANOVA (a cura di), *La presenza degli infanti nelle religioni del Mediterraneo antico*:

<sup>33</sup> Per la distinzione (sicuramente arbitraria e imprecisa, ma funzionale a questo discorso) fra divinità “maggiori” e “minori”, v. PEDRUCCI 2013a, p. 96 nota 375.



*la vita e la morte, i rituali e i culti tra archeologia, antropologia e storia delle religioni*, Roma 2014, pp. 111-140.

GRAF 1980: F. GRAF, "Milch, Honig und Wein", in AA.VV., *Perennitas. Studi in onore di Angelo Brelich*, Roma 1980, pp. 209-221.

LASKARIS 2008: J. LASKARIS, "Nursing Mothers in Greek and Roman Medicine", in *AJA* 112, 2008, pp. 459-464.

LONGO 2002: O. LONGO, "Latte e formaggi aristotelici", in O. LONGO, C. CREMONESI (a cura di), *Lac d'amour. Il latte e i suoi derivati*, Padova 2002, pp. 227-233.

MONTANARI 2001: M. MONTANARI, "Il latte fra natura e cultura", in G. COSTEO, *Sulla natura del latte*, Torino 2001 (ed. a cura di M. Montanari dell'originale *De lactis serique natura et in medicina usu*), pp. 9-11.

PEDRUCCI 2013a: G. PEDRUCCI, *L'allattamento nella Grecia di epoca arcaica e classica*, Roma 2013.

PEDRUCCI 2013b: G. PEDRUCCI, "Sangue mestruale e latte materno: riflessioni e nuove proposte. Intorno all'allattamento nella Grecia antica", in *Gesnerus* 70, 2013, pp. 260-291.

PEDRUCCI 2015: G. PEDRUCCI, "Baliatico, *aidos* e malocchio: capire l'allattamento nella Grecia di epoca arcaica e classica anche con l'aiuto delle fonti romane", in *EuGeStA* 5, pp. 27-53 (on-line).

PIANEZZOLA 2002: E. PIANEZZOLA, "Et pressi copia lactis. Il latte e il formaggio dei Romani, tra realtà e metafora", in O. LONGO, C. CREMONESI (a cura di), *Lac d'amour. Il latte e i suoi derivati*, Padova 2002, pp. 247-262.

VELTEN 2010: H. VELTEN, *Milk. A global History*, London 2010.

WYSS 1914: K. WYSS, *Die Milch im Kultus der Griechen und Römer*, Gießen 1914.

ZOGRAFOU 2005: A. ZOGRAFOU, "Élimination rituelle et sacrificielle en Grèce ancienne", in S. GEORGIOUDI ET AL. (éds.), *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Turnhout 2005, pp. 197-213.

**TRACCE DI UN RITUALE: LA LIBAGIONE COME NUTRIMENTO DEI MORTI***Premessa*

Gli scavi condotti a Ugarit/Ras Shamra dal 1929 dalla missione francese hanno portato alla luce le vestigia di uno dei siti che ha restituito proficue informazioni in merito alla civilizzazione urbana e palaziale del Vicino Oriente (*Fig. 1*). Il sito di Ugarit, città della costa siriana occupata sin dal Neolitico, ha vissuto la frammentarietà politica della regione, che era organizzata in città-stato governate da “piccoli re”, assoggettata alle grandi potenze egemoni<sup>1</sup>. Confine settentrionale dei possedimenti egiziani in Siria, durante il XIV secolo a.C. Ugarit fu asservita all'impero hittita, diventandone vassallo insieme ai centri di Qadesh e Amurru<sup>2</sup>. La prosperità del regno risiedeva sia nell'abbondante produzione agricola sia negli intensi scambi commerciali, che avevano carattere internazionale. La città, infatti, occupava una posizione strategica di porta di accesso delle merci provenienti dalle rotte del Mediterraneo, dall'Eufrate, dall'Anatolia, dall'Afghanistan e dall'Iran. Un altro importante fattore che ha reso celebre la moderna Ras Shamra è la copiosa documentazione testuale che si compone di documenti economico-amministrativi ed epistolari, e una nutrita serie di testi di tipo religioso. Lo studio di questi ultimi ha permesso di delineare gli aspetti della vita religiosa del sito, in cui largo spazio aveva il culto dei morti e in modo particolare degli antenati, atto a cementare le due dimensioni terrene e ultraterrene e le memorie familiari. L'architettura funeraria conferma l'importanza che rivestiva la morte nella società ugaritica, che da evento naturale viene trasformato in fenomeno culturale attraverso l'esperienza dei riti funebri e delle pratiche funerarie. W. G. Dever distingue quattro azioni fondamentali del rituale religioso: offerta di cibo e di bevande, libagioni, sacrifici animali e possibili offerte di incenso<sup>3</sup>. Tali azioni, fondanti il rito che a sua volta si presenta come una manifestazione del culto, veicolano la comunicazione tra il referente, rappresentato dal defunto, e l'attore, ossia l'uomo. Nel presente contributo si vuole analizzare uno degli aspetti più diffusi dei riti culturali, ossia il sacrificio praticato attraverso l'atto della libagione nella sua accezione di nutrimento del defunto. La ricerca delle tracce lasciate dall'azione libatoria non può esulare dall'analisi dell'architettura funeraria ugaritica, né tantomeno delle pratiche religiose che si materializzano nelle attestazioni archeologiche e filologiche. Un'analisi delle evidenze archeologiche riconducibili all'architettura funeraria del sito di Ugarit ci fornirà gli elementi necessari per la ricostruzione del paesaggio rituale, risultato dalla commistione di fattori spaziali, culturali e ideologici.

---

<sup>1</sup> LIVERANI 1994, pp. 56-59.

<sup>2</sup> YON 2006, p. 20.

<sup>3</sup> DEVER 1989, pp. 222-226, 229.

### *L'architettura funeraria a Ugarit*

L'analisi architettonica delle strutture funerarie rinvenute nel sito di Ras Shamra/Ugarit presenta delle evidenti difficoltà dovute all'esiguità delle pubblicazioni disponibili, per quanto concerne l'attività archeologica condotta tra gli anni '20 e '60 del secolo scorso. Ad amplificare una situazione già fortemente compromessa dall'insufficiente e non sistematica documentazione delle strutture e dei resti osteologici, questi ultimi spesso volte neanche menzionati, la depredazione e la violazione delle tombe hanno reso difficile lo studio del contesto archeologico originario.

Le più antiche attestazioni di sepolture rinvenute a Ugarit si datano al Neolitico, portate alla luce nel livello IV del sondaggio "SH" scavato sull'Acropoli. La pratica funeraria adottata è quella dell'inumazione primaria in cui il defunto è adagiato direttamente nella terra e la sepoltura viene protetta da lastre in pietra, come nel caso della tomba "Pt H 2932" rinvenuta nel livello IV<sup>4</sup>. La collocazione topografica delle sepolture indicherebbe, già per questo periodo, l'associazione delle tombe a un abitato contemporaneo. Mentre al Bronzo Antico si data un'unica sepoltura d'infante che rispecchia la stessa pratica funeraria del periodo precedente<sup>5</sup>, numerose sono le attestazioni di tombe ascrivibili al Bronzo Medio messe in luce da C.A. Schaeffer nei settori dell'Acropoli, della Città Bassa, e della Trincea "Acropoli meridionale"<sup>6</sup>. Il carattere transitorio di questo periodo dell'età del Bronzo, dovuto all'affermarsi del nuovo elemento etnico amorreo, si riflette anche nelle pratiche funerarie contemporanee. Accanto a inumazioni individuali e collettive, troviamo sepolture primarie e secondarie, tombe in fossa e le prime attestazioni di tombe a camera costruita. Al Bronzo Medio si data uno dei primi esempi di tomba collettiva conosciuta a Ugarit, la Tomba 68: tomba in fossa di forma rettangolare scavata direttamente nel terreno con la parte superiore rivestita di ciottoli, in cui sono stati riportati alla luce i resti osteologici di 40 individui<sup>7</sup>. Questa tipologia di sepoltura viene immediatamente soppiantata dall'introduzione della tomba a camera costruita integrata nell'abitato contemporaneo. La propensione per questa nuova tipologia di sepoltura risponde a esigenze di tipo rituale, sociale e a necessità pratiche. La pratica funeraria dell'inumazione all'interno dell'abitato e sotto il suolo delle proprie abitazioni è ravvisabile già dalla prima occupazione del sito: si avverte quindi la volontà di perpetuare un'antica tradizione secondo cui la prossimità dei defunti garantisce la protezione ai vivi, a condizione che questi onorino e commemorino i propri antenati. Durante l'età del Bronzo nel Vicino Oriente si diffonde la pratica funeraria delle sepolture collettive scavate nel suolo roccioso, come gli esempi forniti dai siti di Tell Toueini<sup>8</sup> e di Tell Iris<sup>9</sup>, ubicati nelle immediate vicinanze della

<sup>4</sup> CONTENSON 1992, p. 25, pl. XXVIII:2.

<sup>5</sup> CONTENSON 1992, pp. 39-52.

<sup>6</sup> SCHAEFFER 1932, pp. 1-27.

<sup>7</sup> MARCHEGAY 2007, p. 427.

<sup>8</sup> AL-MAQDISSI *ET AL.* 2004, p. 60.

AL-MAQDISSI, SOULEIMAN 2004, p. 64.

città di Ras Shamra. Nel sito di Ugarit la presenza dei livelli più antichi al di sotto delle abitazioni e l'assenza di un banco roccioso hanno reso impossibile lo scavo di tombe a fossa sotto le unità domestiche, indirizzando le scelte architettoniche verso la tomba a camera costruita. I primi esempi si datano al XVIII sec. a.C., con una progressiva affermazione del modello architettonico durante la fase finale del Bronzo Medio, che diventa sistematico per tutto il periodo del Tardo Bronzo<sup>10</sup>. Lo spazio dei defunti viene privatizzato all'interno delle città, e le sepolture vengono avviluppate al tessuto urbano. La disposizione delle sepolture sotto i piani pavimentali delle abitazioni evidenzia il ruolo riconosciuto ai defunti, quale elemento di coesione del gruppo familiare. Nonostante il progressivo sviluppo dell'architettura funeraria, la struttura della tomba a camera costruita mantiene lo stesso modello affermatosi nel corso del Bronzo Medio: la tomba era in genere una camera sotterranea di forma quadrangolare o rettangolare cui si accedeva attraverso un *dromos* e alcuni gradini<sup>11</sup>. La camera era costruita in blocchi di pietra e di frequente troviamo applicata la tecnica del concio squadrato (*Fig. 2*). All'interno della camera funeraria era apprestato un pozzo, probabilmente adibito per le libagioni e un ossuario, e sulle pareti si aprivano le nicchie destinate a contenere lampade a olio<sup>12</sup> (*Fig. 3*). La copertura poteva essere piatta, edificata con lastre di pietra calcarea, ovvero a falsa volta aggettante, tecnica che si afferma soprattutto durante la fase finale del Tardo Bronzo. L'orientamento e le proporzioni dell'architettura funeraria non seguono uno schema univoco, poiché sono strettamente connesse all'abitazione; pertanto si adattano alle dimensioni e all'organizzazione della struttura abitativa sovrastante. Gli ambienti funerari erano interrati e invisibili sotto il piano pavimentale di due distinti locali dell'unità abitativa: un ambiente di dimensioni minori era ubicato al di sopra del *dromos* che, solitamente in posizione assiale rispetto all'asse principale della camera ipogea e chiuso da una lastra di pietra, fungeva da ingresso alla camera tombale; un secondo ambiente, adiacente al primo e di dimensioni maggiori, copriva la camera funeraria vera e propria. La sepoltura poteva essere dotata di un accesso indipendente dalla strada che permetteva di facilitare l'ingresso diretto alla tomba anche dall'esterno dell'abitazione. L'investimento materiale, morale e finanziario messo in campo per la realizzazione di queste strutture architettoniche sono elementi significativi di una posizione sociale. A tal motivo questa tipologia di tomba è appannaggio esclusivo dei ceti alti della società e dell'ambiente reale. L'elevato livello architettonico delle sepolture ugaritiche testimonia la rilevanza che la sfera funeraria rivestiva nella città siriana. Nella trincea "Acropoli meridionale", la tomba 4253<sup>13</sup>, messa in luce nella parte inferiore di un'abitazione ubicata nello stesso quartiere della città, edificata secondo le caratteristiche delle tombe a camera in pietra del Tardo Bronzo, rappresenta uno dei rari esempi di struttura rinvenuta integra. La tomba ha restituito un cospicuo corredo funerario che si compone di

<sup>10</sup> MARCHEGAY 2004, pp. 240-241.

<sup>11</sup> MARCHEGAY 2007, pp. 423-425.

<sup>12</sup> SAADE 2011, p. 189.

<sup>13</sup> SCHAEFFER 1969, p. 125.

materiale ceramico locale; vasi importati micenei e ciprioti; elementi in alabastro e *faïence*; pugnali in bronzo e diademi in oro. Nello stesso settore del *tell*, nell'isola V, la casa A ospita un ambiente ipogeo in relazione con due vani della struttura abitativa sovrastante<sup>14</sup>. Nell'ambiente 10, di pianta quadrata, si apre un *dromos* attraverso il quale si accede alla camera funeraria ubicata sotto il vano 9. La camera è orientata lungo l'asse nord/sud, misura 1,80 m per 1,60 m; la porta conserva i montanti monoliti e l'architrave del vano d'ingresso; la copertura, che consta di due lastre spesse e regolari, è stata rinvenuta *in situ*. Molto probabilmente il vano 10 di accesso alla tomba era utilizzato per officiare i rituali funerari. Ugualmente, nella casa di Agapsharri<sup>15</sup>, ubicata lungo il limite meridionale dell'Acropoli, nei pressi dell'ingresso alla tomba è stata rinvenuta una grande pietra di forma circolare, probabilmente utilizzata per deporre le offerte funerarie. La tomba di Rapanou<sup>16</sup>, nel settore nord-occidentale del quartiere residenziale, conformemente all'organizzazione spaziale delle sepolture a camera ipogea, era ubicata sotto due distinti vani della struttura sovrastante. L'accesso alla tomba è dato da un *dromos* e la camera sepolcrale è coperta con volta aggettante, con le pareti laterali che ospitano numerose nicchie. Nella stessa abitazione è stata messa in luce un'altra struttura ipogea, di più piccole dimensioni, connessa a un vano laterale. La presenza di due tombe all'interno di un'unica unità domestica non è infrequente a Ugarit, di contro, gli scavi archeologici hanno dimostrato che molte abitazioni dei diversi settori della città non possiedono alcuna sepoltura sotto il proprio piano pavimentale. Quindi l'espressione "una casa=una tomba" non è una regola precettiva dell'architettura funeraria ugaritica; in realtà la proporzione riscontrata è quella di una tomba per due o tre abitazioni. Questo dato varia in rapporto al settore della città preso in esame e alla densità abitativa di ogni singolo quartiere urbano. Nel quartiere residenziale, nella "Casa degli alabastrini", sono state indagate due distinte unità funerarie<sup>17</sup>. Nel settore dell'abitazione preposto a luogo di rappresentanza, sotto la corte AV e il piccolo vano A, è stata individuata una grande tomba di famiglia, con camera funeraria e *dromos* di accesso; la camera ha la copertura a volta ed è dotata di un pozzo costruito con pietre a secco. Nello stesso settore, sotto la corte AC, si trova una grande tomba costruita con conci quadrati, con *dromos* e scala di accesso alla camera funeraria coperta con volta aggettante e all'interno un pozzo costruito con pietre a secco. Nel pozzo e nell'area attigua sono stati raccolti rari frammenti di ceramica, tra cui un frammento del collo cilindrico di un vaso in alabastro che riporta iscritto un cartiglio di Ramses II; oggetti in *faïence* e in alabastro; *rhyta* e *skyphoi* "a occhioni" micenei. Altre interessanti informazioni sulle peculiarità ugaritiche dell'architettura funeraria ci vengono offerte dalle tombe 57 e 58 rinvenute nella casa B, nell'isola I, ubicata nel settore orientale della Città Bassa<sup>18</sup>. Alla tomba 57 si accedeva direttamente dall'interno

<sup>14</sup> SAADÉ 2011, pp. 252-253.

<sup>15</sup> SCHAEFFER 1963, pp. 206-215; COURTOIS 1969, pp. 91-119.

<sup>16</sup> YON 2011, pp. 217-218.

<sup>17</sup> SAADÉ 2011, pp. 240-243, fig. 75.

<sup>18</sup> ARNOUD, YON 2001, pp. 42-48.

della casa attraverso il *dromos*, decentrato rispetto alla camera sepolcrale. Le pareti della camera, costruite con pietre irregolari non presentavano alcuna nicchia. Nella stessa abitazione, lo scavo della tomba 58 ha precisato due fasi costruttive dell'impianto funerario. In una prima fase, il *dromos* di accesso alla camera non era in asse con l'ambiente sepolcrale. In un secondo momento fu edificato un nuovo corridoio di accesso alla camera, questa volta in asse con essa, con tre scalini che consentivano l'accesso all'ambiente sepolcrale di forma rettangolare, con nicchie ricavate nelle pareti laterali. L'ingresso alla camera era interdetto da una grossa lastra posta verticalmente. Per quanto concerne la frequentazione delle tombe, un dato non trascurabile è la chiusura della camera sepolcrale. L'accesso alla tomba, ospitando sepolture collettive, doveva essere consentito in concomitanza alla deposizione del defunto e probabilmente in occasioni di particolari momenti rituali. Dai dati emersi dagli scavi archeologici delle strutture funerarie, l'apertura della camera era costituita da una porta chiusa da battenti in pietra o in legno: in alcuni casi sono stati trovati i perni lignei del telaio della porta. A tal proposito una scoperta eccezionale è stata fatta in una casa scavata nell'area del terrapieno occidentale, dove in una sepoltura ipogea sono stati rinvenuti due battenti in pietra posti a chiusura della camera funeraria<sup>19</sup>. Questo dato conferma l'accessibilità alla tomba, il cui ingresso non era interdetto in modo definitivo da obliterazioni complesse, che avrebbero potuto precludere la frequentazione dell'ambiente sepolcrale. Nel settore della trincea "Acropoli meridionale", nella "Casa di Patiluoua"<sup>20</sup>, la camera funeraria, di forma rettangolare e con volta a sbalzo, era provvista di un pozzo e di nicchie laterali; su entrambi i lati dell'ingresso si conservano i due cardini in piombo di una porta non pervenuta. I rari esempi di tombe a camera rinvenuti intatti mostrano che esse accoglievano sepolture collettive ed erano utilizzate per diverse generazioni. Nel momento del seppellimento di un defunto, i resti degli inumati più antichi venivano posti in fondo alla camera sepolcrale o sui lati, o ancora in un ossuario, se la tomba ne era fornita. Nel caso in cui i seppellimenti si succedevano rapidamente e la tomba era di dimensioni esigue, i nuovi inumati e gli oggetti del corredo venivano posti direttamente su quelli preesistenti<sup>21</sup>. Per quanto concerne i resti osteologici, purtroppo i saccheggî e il clima umido della città di Ras Shamra hanno determinato grandi lacune in merito al rinvenimento dei resti degli inumati. Inoltre, anche se nelle prime pubblicazioni è menzionato il rinvenimento di numerose sepolture a camera intatte contenenti resti umani ben conservati, le ossa non sono state preservate né tantomeno studiate. I corpi erano avvolti in lino e adagiati direttamente sul piano pavimentale della camera sepolcrale, giacché sono rare le attestazioni di sarcofagi in pietra, tra cui uno rinvenuto nella tomba della Residenza Settentrionale, e totalmente assenti tracce di casse in legno<sup>22</sup>. La disposizione spaziale delle sepolture *intra-muros*, ubicate immediatamente sotto i piani pavimentali delle contemporanee unità

<sup>19</sup> MARCHEGAY 2009, pp. 54-57.

<sup>20</sup> SCHAEFFER 1963, pp. 123-130.

<sup>21</sup> MARCHEGAY 2007, pp. 432-433.

<sup>22</sup> VALLOIS, FEREMBACH 1962, pp. 565-630.

abitative, sottolinea la stretta connessione che si realizzava tra la sfera ctonia, la sepoltura e il defunto, e quella terrena, l'abitazione e i viventi. L'integrazione della tomba nell'abitato era prevista dal progetto di costruzione della casa: l'ubicazione della tomba nel piano interrato, le dimensioni, la planimetria, la qualità del materiale da costruzione e il tipo di copertura erano stabiliti all'inizio della pianificazione dell'abitazione, poiché la costruzione della tomba avveniva nello stesso tempo della fondazione della casa. Nella configurazione degli spazi si registra una grande coerenza e una perfetta organizzazione tra l'architettura domestica e quella funeraria. Un esempio ci è fornito dalla tomba rinvenuta nella casa di Ourtenou, nel settore centro-meridionale della città<sup>23</sup>. L'area funeraria era posta a est della corte d'ingresso dell'abitazione, dove, attraverso il *dromos* si accedeva alla camera sepolcrale coperta con volta aggettante, con le pareti laterali dotate di nicchie. La copertura della tomba era costituita da tre lastre, una delle quali si incastrava al di sotto dello stipite della porta di accesso al vano attiguo 2153 (Fig. 4). Questo dato conferma la contemporaneità di edificazione ed esecuzione dei lavori del complesso abitativo e della sepoltura, testimoniando l'appartenenza di questi a un unico progetto architettonico.

### *La libagione come atto di nutrimento*

Tra tutti gli esseri viventi, l'uomo [ è ] la sola specie per la quale la morte biologica, fatto di natura, si trova continuamente superata dalla morte come fatto di cultura<sup>24</sup>.

Il cordoglio è il processo di reazioni o il travaglio interiore sperimentato da chi vive una perdita, e gli elementi centrali sono il pianto e il lamento funebre rituale<sup>25</sup>. La reazione alla morte induce gli individui, attraverso comportamenti strutturati e codificati, a viverla secondo i paradigmi offerti dalla società. Ecco allora che entrano in funzione tutti quei rituali che, non solo aiutano nell'elaborazione del lutto, ma trasformano lo stato negativo di defunto in quello positivo di morto. All'interno del rituale funerario si possono riconoscere tre momenti, tra cui l'istante della morte, o meglio la reazione a questo momento che, pur essendo collegabile a una gestualità, è l'evento che giustifica l'edificazione della tomba. Il secondo momento è rappresentato dalla deposizione del defunto, che in questo modo raggiunge il mondo dei morti, ovvero si la terra, *'ars'*<sup>26</sup>. Il luogo che ospita questo momento è la tomba aperta e i comportamenti sociali ad esso collegabili definiscono il "rituale funebre" all'interno del culto funerario<sup>27</sup>. Infine, l'inumato, ovvero il morto interrato, diviene l'oggetto dell'attenzione e delle cure dei propri cari e la tomba viene chiusa.

<sup>23</sup> YON 2011, pp. 218-219.

<sup>24</sup> THOMAS 1976.

<sup>25</sup> DE MARTINO 1958.

<sup>26</sup> SALLES 1995, pp. 171-172.

<sup>27</sup> D. Pardee ha operato una distinzione tra i termini "culto funerario" e "culto mortuario" intendendo il primo come l'insieme degli atti culturali associate alla sepoltura del defunto, mentre il secondo al culto di coloro che sono già trapassati nell'oltretomba. PARDEE 1989, p. 273.

I rituali funerari a Ugarit non sono molto conosciuti ad eccezione del testo RS 34.126. Per quanto concerne il culto funerario domestico non abbiamo alcun indizio né di natura filologica tantomeno di tipo archeologico: situazione molto singolare se si considera la convivenza quotidiana dei vivi e dei defunti nella stessa abitazione. Alcune considerazioni di ordine architettonico e testuale possono fornirci indizi in merito al culto funerario, in modo particolare alla pratica libatoria.

Dalla lettura del testo 34.126<sup>28</sup>, redatto in occasione della cerimonia funeraria del sovrano ugaritico Niqmaddu IV (1225-1215 a.C.), unico esempio di testo e di rito funebre completo, si desume che presso la società ugaritica fosse diffusa la convinzione che i defunti potessero intervenire nella vita dei discendenti. Pertanto, perché l'intervento fosse benevolo, era necessario fornire ai propri defunti il necessario per una piacevole permanenza nell'Aldilà, attraverso l'offerta di libagioni. Per quanto concerne il rito della libagione ci sono difficoltà nel rintracciare evidenze sia in ambito archeologico sia in quello filologico. Mentre C. A. Schaeffer nelle pubblicazioni delle strutture funerarie indica la presenza d'installazioni per la libagione all'interno delle sepolture<sup>29</sup>, J. F. Salles propone un'analisi di alcuni contesti funerari, dimostrando a suo avviso l'inconcludenza delle attestazioni relative all'atto libatorio nel culto dei morti a Ugarit<sup>30</sup>. All'interno di molte camere funerarie delle tombe costruite sotto le abitazioni è stata evidenziata la presenza di un pozzo, interpretato da J. C. Margueron come luogo di passaggio verso la terra-dominio delle ombre, o più sicuramente come pozzo per le libagioni<sup>31</sup> (Fig. 5). Un dato che potrebbe confermare quest'argomentazione è il rinvenimento all'interno dei pozzi di vasi o comunque contenitori in ceramica, probabilmente atti a ospitare le offerte. È il caso dei vasi in alabastro ritrovati in fondo al pozzo della tomba del "Grande Palazzo", destinati a raccogliere le offerte liquide presentate in onore dei morti, che non lascia alcun dubbio sull'utilizzo del pozzo per il sacrificio della libagione. Un'altra conferma può essere offerta dal rinvenimento di una giara sul fondo del pozzo della tomba VIII<sup>32</sup>. In base a quanto riportato si potrebbe ipotizzare che la cerimonia della libagione/offerta fosse un rituale funebre officiato durante l'atto dell'inumazione, nel momento in cui la tomba era aperta, quindi all'interno della camera funeraria e al cospetto dei cari del defunto. Il rinvenimento delle "*libation installations*" aveva indotto C. A. Schaeffer a congetturare l'esistenza del rituale della libagione all'interno della camera tombale<sup>33</sup>. Tale ipotesi è stata smentita dal rinvenimento di elementi simili in contesti residenziali, dove erano impiegati per la canalizzazione delle acque. L'analisi architettonica delle strutture funerarie ha evidenziato la presenza, entro le camere tombali, di due chiusure, di cui una bloccata, e l'altra, la così detta "finestra tombale", comunicante con vasi posti all'esterno della sepoltura.

<sup>28</sup> LANGE 2012, p. 162; PARDEE 2001; LEVIN, TERRAGON 1984, p. 654; BORDREUIL, PARDEE 1991.

<sup>29</sup> HEALEY 1995, p. 189.

<sup>30</sup> SALLES 1995, pp. 171-184.

<sup>31</sup> MARGUERON 1983, pp. 5-31.

<sup>32</sup> SALLES 1995, p. 178.

<sup>33</sup> PITARD 1994.



L'assenza di porte sigillate<sup>34</sup> e la presenza di aperture individuate sui soffitti delle tombe potrebbero confermare l'esistenza di attività culturali all'interno della camera tombale, probabilmente in occasione d'inumazioni e di particolari ritualità. In due casi sono stati rinvenuti vasi inseriti all'interno della muratura della tomba: la Tomba IV e la Tomba II<sup>35</sup>. Nella tomba IV è stata ritrovata un'anfora all'interno del muro meridionale del *dromos*, ma J. F. Salles, valutata la sequenza stratigrafica, esclude una utilizzazione simultanea dell'anfora e della tomba. Nella Tomba II, una grande giara è stata rinvenuta nella muratura della cella, il cui collo era inclinato verso un'apertura, la cosiddetta "finestra di alimentazione", aperta nel corpo del muro, stabilendo, in questo modo, una comunicazione tra l'interno della camera funeraria e l'esterno. Se questa ricostruzione offerta da C. A. Schaeffer si rivelasse esatta, confermerebbe la pratica del rito della libagione all'interno della tomba. Se non esiste nessun elemento archeologico certo che possa confermare l'ipotesi della pratica della libagione nel contesto funerario, considerando la frammentarietà e le lacune della documentazione rinvenuta, alcuni elementi potrebbero essere rintracciati nella documentazione testuale, nonostante l'esiguità delle fonti in merito alle tematiche funerarie. Come già ribadito precedentemente, nell'ideologia ugaritica era radicata la convinzione che i defunti potessero intervenire nella vita dei discendenti, a tal motivo era fondamentale fornire al defunto tutto il necessario per la sua vita nell'Aldilà. In questo modo i familiari si assicuravano l'azione benevola del defunto sulla loro vita. Nel testo RS 34.126 ai versi 27-29 del rituale funerario si legge:

Testo

(27) šty . w . t['] [y . tn .] w . t['] y

(28) tt . w . t' y [.] a[rb]' . w . t' y

(29) hmš . w . t' y . tt . [w .] t' y (30) šb' . w . t' y .

(30) šb' . w . t' y .

Traduzione

(27) Una volta ed eseguire il sacrificio ta'û, due volte ed eseguire il sacrificio ta'û,

(28) tre volte ed eseguire il sacrificio tã'û, quattro volte ed eseguire il sacrificio tã'û,

(29) cinque volte ed eseguire il sacrificio di tã'û, sei volte ed eseguire il sacrificio di tã'û,

(30) sette volte ed eseguite il sacrificio di tã'û

Nel testo si fa riferimento al procrastinarsi delle offerte di cibo e di libagioni al defunto per un periodo di sette giorni. Secondo S. Lange, è possibile presumere che il sacrificio, denominato t', fosse connesso anche a offerte di cibo e libagioni<sup>36</sup>. Nelle stesse righe, si evince la frequente ricorrenza della parola ta'û, cioè "offerta". Anche se

<sup>34</sup> PITARD 1994, p. 23.

<sup>35</sup> SCHAEFFER 1934, p. 115.

<sup>36</sup> LANGE 2012, p. 170.

il significato preciso di quest'ultimo termine è ancora incerto, sembrano non esistere dubbi sul carattere cultuale del termine, che ricorre anche in altri rituali sacrificali associati alla cura e all'alimentazione dopo la morte dell'individuo deceduto<sup>37</sup>. Ulteriori fonti scritte potrebbero supportare l'ipotesi di riti libatori all'interno delle cerimonie funebri a Ugarit: all'inizio del testo RS 24.252<sup>38</sup>, preghiera indirizzata a *Ba'lu*, intermediario tra i sovrani viventi e i *Rapa'uma*, sono menzionate le offerte di libagioni. Un altro testo che può fornirci importanti dettagli in merito è il *Testo di Aqhat*<sup>39</sup>. Nei versi 25-31 si legge:

## Testo

- (25) wykn . bnh . bbt  
 (25-26) šrš . bqr̄b . hklh  
 (26) nš̄n . skn . ilibh  
 (26-27) bqdš̄ . ztr . 'mh  
 (27) larš̄ . mš̄su . qtrh  
 (28) l'pr̄ . dmr̄ . atr̄h (...)  
 (31) (...) spu . ksmh . bt b'l  
 (32) [w]m̄nth . bt . il (...)

## Traduzione

- (25) e dev'essere un figlio (per) lui nella sua dimora  
 (25-26) una prole nel centro del suo palazzo  
 (26) che erige una stele per il proprio divino padre  
 (26-27) nel santuario il culto della stele dei suoi antenati  
 (27) che permette la discesa dello spirito dagli Inferi  
 (28) fuori dalla polvere il protettore della sua prole (...)  
 (31) che consuma la propria porzione nella casa di Ba'al  
 (32) [e] la sua porzione nella casa di El (...)

Nel testo si fa riferimento ai doveri di un figlio nei confronti del padre defunto, tra cui quello di provvedere ai bisogni quotidiani del padre e alla cura della propria famiglia e delle divinità tutelari. I versi 31-32 riferiscono della "porzione" da consumare, probabilmente in riferimento agli atti cultuali da compiere presso la tomba, tra cui l'offerta di cibo e libagioni.

Nonostante la scarsità delle prove in merito all'esistenza di un rituale funerario specifico della libagione, è importante considerare che alcune caratteristiche architettoniche delle sepolture potrebbero dimostrare l'esistenza di una comunicazione tra l'interno della camera tombale e la sovrastante struttura abitativa atte a consentire la cura dei morti da parte della famiglia. La comunicazione tra i due ambiti sembrerebbe essere affidata alle cosiddette "finestre tombali" che, nonostante non sembrassero

<sup>37</sup> PARDEE 1989, p. 275.

<sup>38</sup> PARDEE 1989, p. 276.

<sup>39</sup> LANGE 2012, p. 168.

accessibili dalla superficie, paiano lasciate volontariamente aperte<sup>40</sup>. Un altro indizio potrebbe essere rappresentato dalle fosse rinvenute nelle superfici pavimentali di alcuni ambienti sepolcrali, considerate da alcuni studiosi punto di comunicazione con il mondo ultraterreno o anche utilizzate a fini libatori durante alcune cerimonie. Inoltre, un aspetto non trascurabile è la presenza di aperture individuate sui soffitti delle camera sepolcrali, alcune delle quali non sembrerebbero essere riconducibili solo alle violazioni della tomba ma costituire un aspetto architettonico della struttura. Queste caratteristiche potrebbero confermare la possibilità di attività culturali praticate nell'ambito del culto funerario e mortuario, non escludendo che tra i riti officiati possa essere annoverato anche il sacrificio della libagione come nutrimento dei morti, assicurando in questo modo al defunto il necessario per una "vita felice nell'Aldilà".

### Conclusioni

L'architettura funeraria del sito di Ugarit denota uno stretto rapporto tra il mondo dei vivi e il mondo dei morti, rapporto che si fa intimo vista la collocazione delle tombe sotto i piani pavimentali delle unità abitative. Si delinea in questo modo un paesaggio funerario sotterraneo, in cui le deposizioni funerarie *intra-muros* vengono incorporate nella memoria collettiva. L'associazione strutturale tra l'abitazione e la sepoltura fa sì che l'architettura colleghi fisicamente i vivi e i morti e crei un dialogo tra la sfera ctonia e quella terrena. In questo modo si mostra un legame indissolubile ed eterno tra la città e la dimensione privata del paesaggio funerario, in cui il defunto si pone come elemento di coesione del gruppo familiare. La prossimità dei defunti garantisce la protezione ai vivi, a condizione che questi onorino e commemorino i propri antenati. Tra gli obblighi culturali dei discendenti del defunto vi era la necessità di offrire al morto il necessario per una piacevole permanenza nell'Aldilà, e l'azione libatoria potrebbe aver rappresentato il nutrimento offerto al defunto per una vita felice nell'Oltretomba.

STEFANIA PARADISO  
Università degli studi del Molise  
paradiso.stefania@gmail.com

### BIBLIOGRAFIA

- AL-MAQDISSI *ET AL.* 2004: M. AL-MAQDISSI, K. VAN LERBERGHE, J. BRETSCHIEDER, M. BADAWI, "Tell Toueini", in Y. CALVET, G. GALLIANO (éds.), *Le Royaume d'Ougarit: Aux origines de l'alphabet*, Catalogue d'exposition, Paris-Lyon 2004, p. 60.
- AL-MAQDISSI, SOULEIMAN 2004: M. AL-MAQDISSI, A. SOULEIMAN, "Tell Iris", in Y. CALVET, G. GALLIANO (éds.), *Le Royaume d'Ougarit: Aux origines de l'alphabet*, Catalogue d'exposition, Paris-Lyon 2004, p. 64.
- ARNOUD, YON 2001: D. ARNAUD, M. YON, "Études Ougaritiques I. Travaux 1985-1995", in *Ras Shamra-Ougarit XIV*, Paris 2001.

<sup>40</sup> PITARD 1994, p. 27.

- BORDREUIL, PARDEE 1991: P. BORDREUIL, D. PARDEE, "Deuxieme partie: les textes Ougaritiques: textes alphabétiques: 90-RS 34.126. Une bibliothèque au sud de la ville", in *Ras Shamra-Ougarit VIII*, Paris 1991.
- CONTENSON 1992: H. DE CONTENSON, "Préhistoire de Ras Shamra, Les sondages stratigraphiques de 1955 à 1976", in *Ras Shamra-Ougarit VIII*, Paris 1992.
- COURTOIS 1969: J. C. COURTOIS, "Le mobilier funéraire céramique de la tombe 4253 du Bronze Récent (Ville sud d'Ugarit)", in C. F. A. SCHAEFFER (éd.), *Ugaritica VI: publié à l'occasion de la XXXe campagne de fouilles à Ras Shamra (1968)*, Paris 1969.
- DE MARTINO 1958: E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Torino 1958.
- DEVER 1987: W. G. DEVER, "The Contribution of Archaeology to the Study of Canaanite and Early Israelite Religion", in P. D. MILLER, P. D. HANSON, S. D. MCBRIDE (eds.), *Ancient Israelite Religion: Essay in Honor of Frank Moore Cross*, Philadelphia 1987, pp. 209-247.
- HEALEY 1995: J. F. HEALEY, "Death in West Semitic Texts: Ugarit and Nabataea", in S. CAMPBELL, A. GREEN (eds.), *The Archaeology of Death in the Ancient Near East*, Oxford 1995, pp. 188-191.
- LANGE 2012: S. LANGE, "Food and Libation Offerings for the Royal Dead in Ugarit", in P. PFÄLZNER, H. NIEHR, E. PERNICKA, A. WISSING (eds.), *(Re-)Constructing Funerary Rituals in the Ancient Near East*, Proceedings of the First International Symposium of the Tübingen Post-Graduate School "Symbols of the Dead" in May 2009, Qatna Studien Supplementum 1, Wiesbaden 2012, pp. 161-181.
- LEVINE, DE TARRAGON 1984: B. A. LEVINE, J. M. DE TARRAGON, "Dead Kings and Raphain: the Patrons of the Ugarit Dynasty", in *Journal of the American Oriental Society* 104, 4, 1984, pp. 649-659.
- LIVERANI 1994: M. LIVERANI, *Guerra e diplomazia nell'Antico Oriente. 1600-1100 a. C.*, Bari 1994.
- MARCHEGAY 2004: S. MARCHEGAY, "Les tombes d'Ougarit", in Y. CALVET, G. GALLIANO (éds.), *Le Royaume d'Ougarit: Aux origines de l'alphabet*, Catalogue d'exposition, Paris-Lyon 2004, pp. 240-241.
- MARCHEGAY 2007: S. MARCHEGAY, "Les coutumes funéraires à Ougarit à l'âge du Bronze", in J.-P. MICHAUD (éd.), *Le Royaume d'Ougarit de la Crète à l'Euphrate. Nouveaux axes de recherche*, Actes du congrès international de Sherbrooke 2005, Sherbrooke, Québec 2007, pp. 423-447.
- MARCHEGAY 2009: S. MARCHEGAY, "Un caveau à demeure pour les habitants d'Ougarit", in L. BATTINI (éd.), *Maisons urbaines au Proche-Orient ancien*, Les Dossiers d'Archéologie n. 332, 2009, pp. 54-57.
- MARGUERON 1983: J. C. MARGUERON, "Quelques reflexions sur certaines pratiques funéraires d'Ougarit", in *Akkadica* 32, 1983 pp. 5-31.
- PARDEE 1989: D. PARDEE, "Marziḫu, Kispu, and the Ugaritic Funerary Cult: A Minimalist View", in N. WYATT, W. G. E. WATSON, J. B. LLOYD (eds.), *Ugarit, Religion and Culture. Proceedings of the International Colloquium on Ugarit, religion and culture*, Münster 1996, pp. 273-285.
- PARDEE 2001: D. PARDEE, "Les testes rituels", in *Ras Shamra Ougarit* III.1-2, Paris 2001.
- PITARD 1994: W. T. PITARD, "The Libation Installations of the Tombs at Ugarit", in *Biblical Archaeologist* 57.01, 1994, pp. 20-37.
- SAADÉ 2011: G. SAADÉ, *Ougarit et son Royaume*, M. YON (éd.), Bibliothèque Archéologique et Historique, T. 193, Beyrouth 2011.
- SALLES 1995: J. F. SALLES, "Rituel mortuaire et rituel social à Ras Shamra/Ougarit", in S. CAMPBELL, A. GREEN (eds.), *The Archaeology of Death in the Ancient Near East*, Oxford 1995, pp. 171-184.
- SCHAEFFER 1932: C. F. A. SCHAEFFER, "Les fouilles de Minet el-Beida et de Ras Shamra. Troisième campagne (printemps 1931). Rapport sommaire", in *Syria* XIII, 1932, pp. 1-27.
- SCHAEFFER 1934: C. F. A. SCHAEFFER, "Les fouilles de Ras Shamra. Cinquième campagne (printemps 1933). Rapport sommaire", in *Syria* XV, 1934, pp. 105-31.
- SCHAEFFER 1963: C. F. A. SCHAEFFER "La XXIV<sup>e</sup> campagne de fouille à Ras Shamra-Ugarit, 1961 rapport préliminaire", in *AAS* XIII, pp. 123-134.

- SCHAEFFER 1969: C. F. A. SCHAEFFER (éd.), *Ugaritica VI: Publié à l'occasion de la XXXe campagne de fouilles à Ras Shamra (1968) sous la direction de Claude F. A. Schaeffer*, Tome XVII, Paris 1969.
- THOMAS 1976: L. V. THOMAS, *Antropologia della morte*, Milano 1976.
- VALLOIS, FEREMBACH 1962: H. V. VALLOIS, D. FEREMBACH, "Les restes humains de Ras Shamra et de Minet el-Beida: étude anthropologique", in *Ugaritica IV*, 1962, pp. 565-630.
- YON 1995: M. YON, "La maison d'Ourtenou dans le quartier sud d'Ougarit (fouilles 1994)", in *CRAI* 139, 2, 1995, pp. 427-443.
- YON 2011: M. YON (éd.), *Ougarit et son Royaume des Origines à sa Destructions*, Beyrouth 2011.
- YON 2006: M. YON, *The City of Ugarit at Tell Ras Shamra*, Winona Lake 2006.

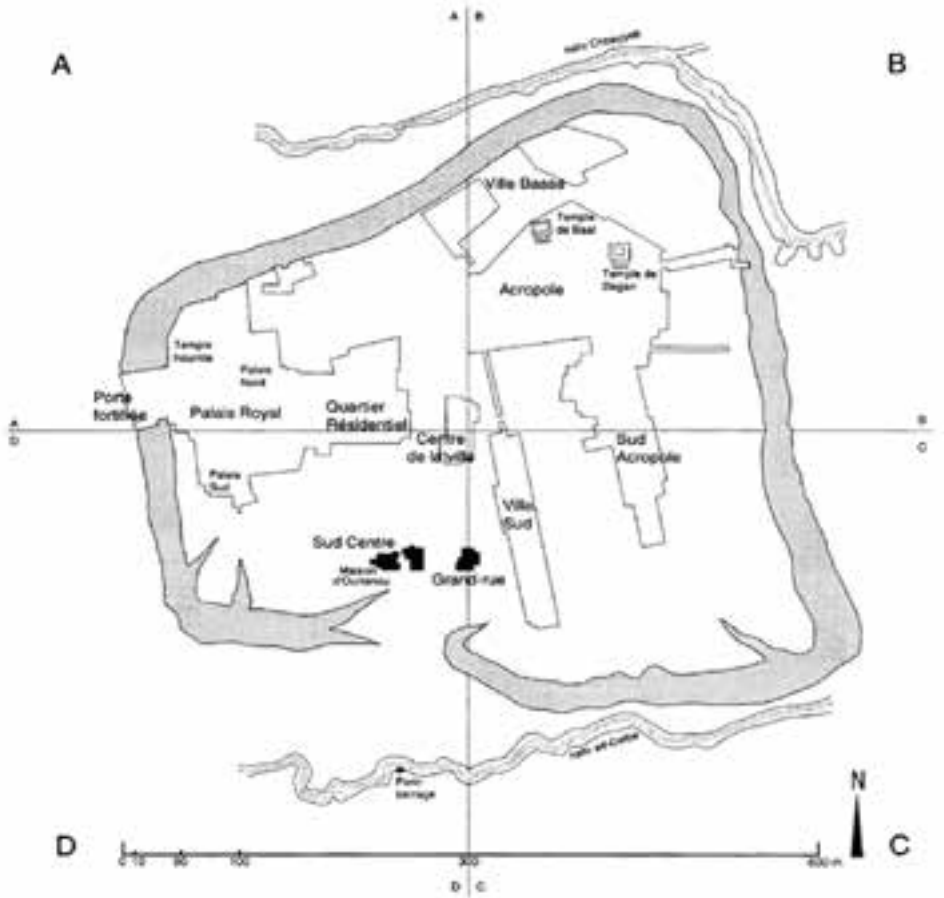


Fig. 1. Pianta schematica degli scavi archeologici di Ras Shamra/Ugarit (da YON 1995, fig. 2)

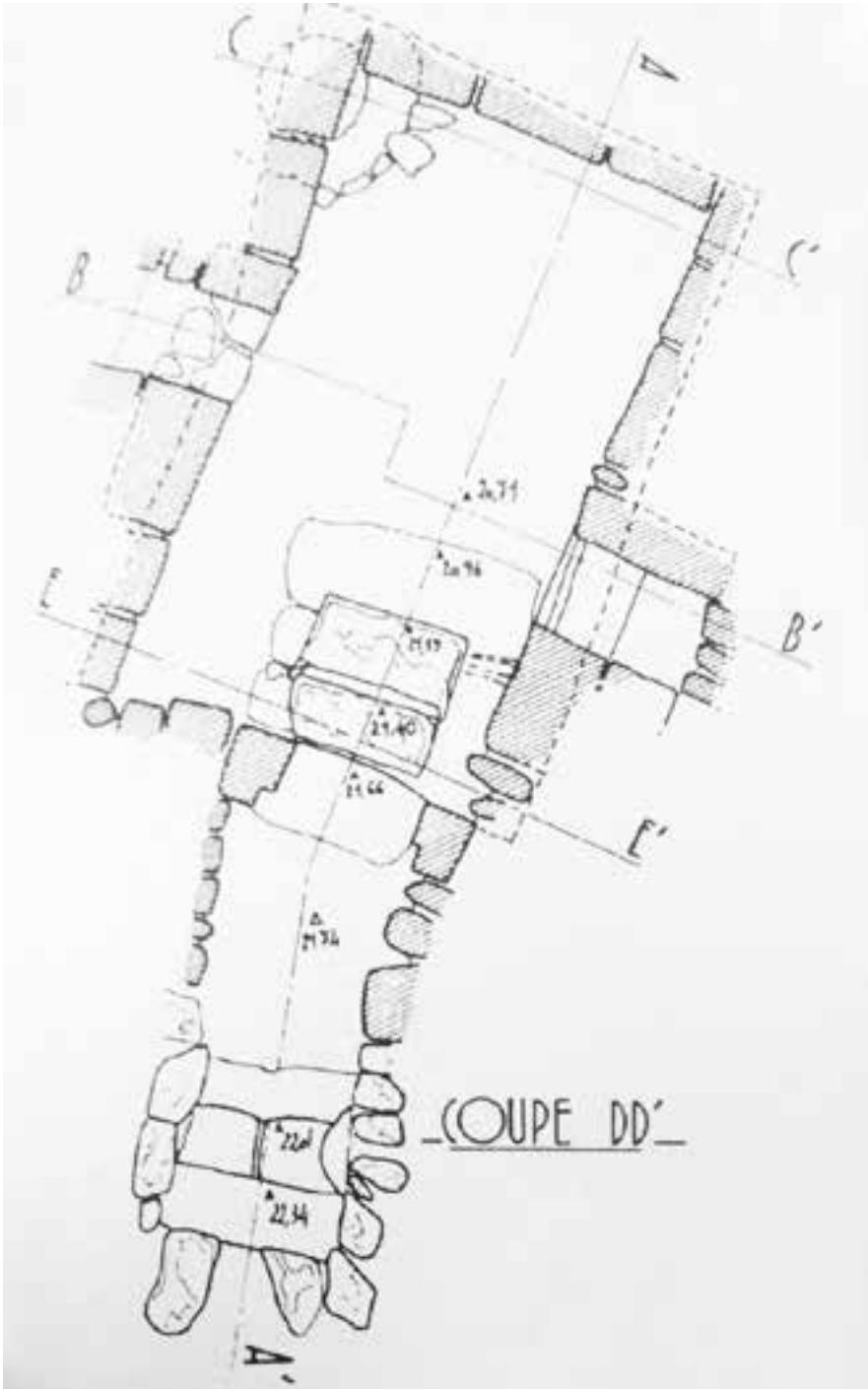


Fig. 2. Planimetria di tomba a camera costruita (da MARCHEGAY 2007, fig. 6)

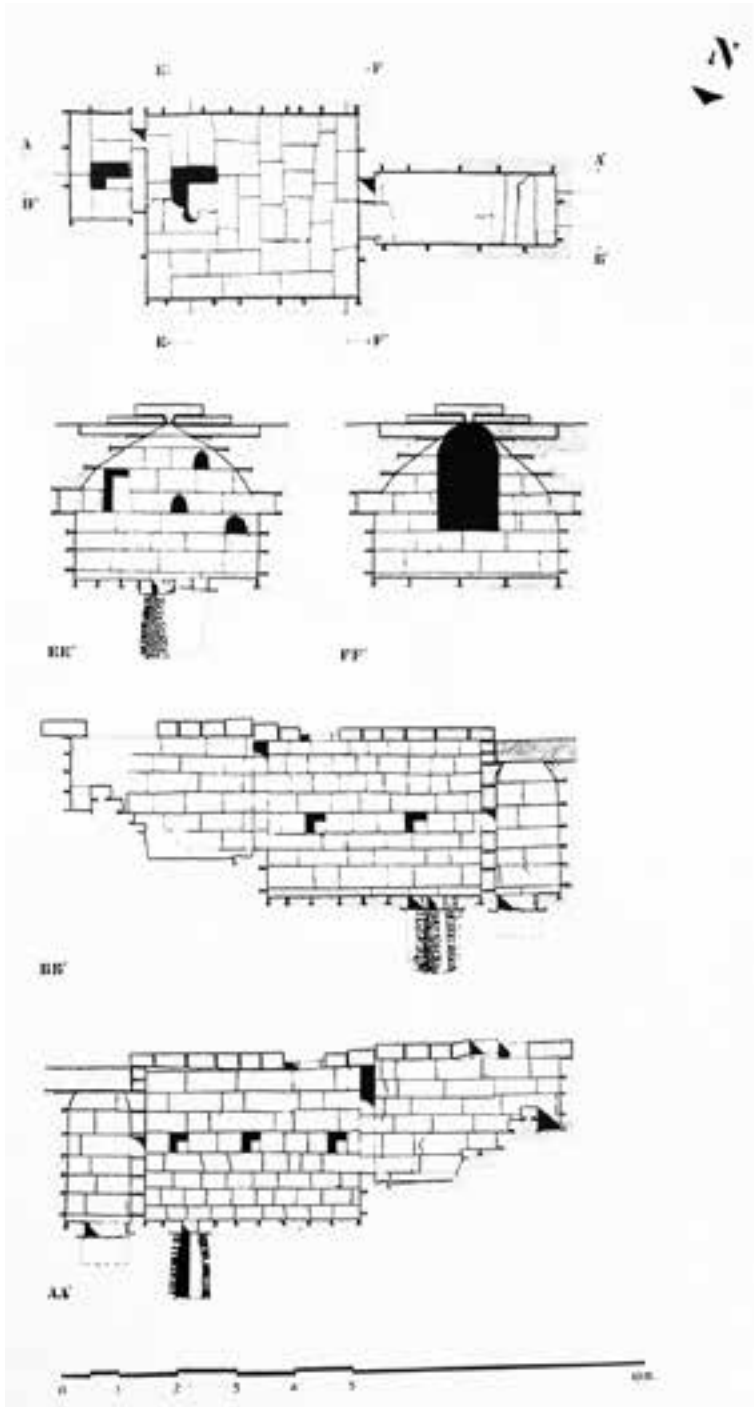


Fig. 3. Planimetria e prospetti di tomba a camera costruita (da SALLES 1995, fig. 18.2)





Fig. 4. Copertura della tomba di Ourtenou (da SAADÉ 2011, fig. 79)

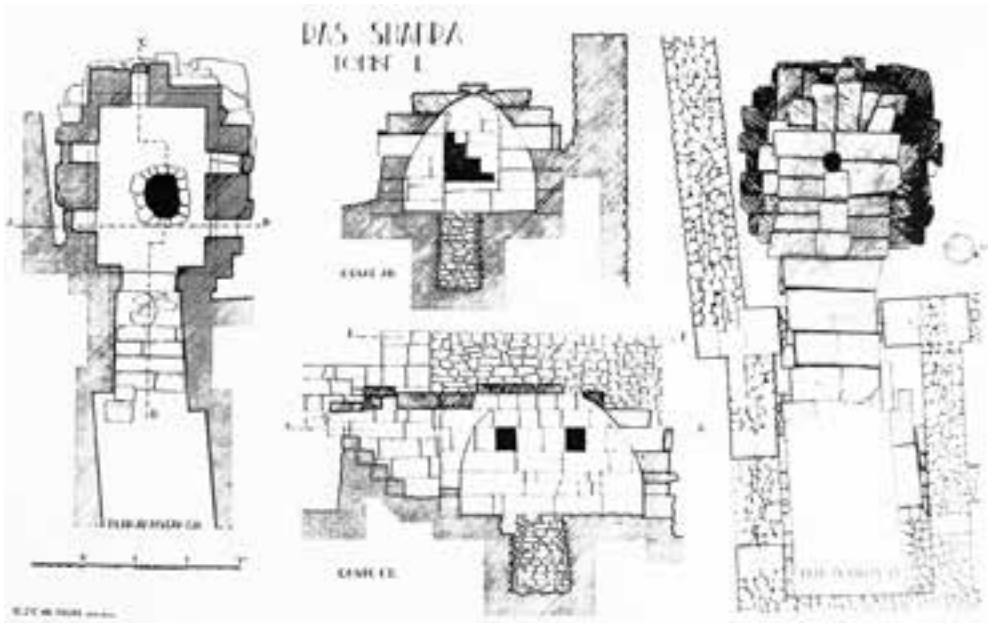


Fig. 5. Planimetria di tomba a camera costruita con pozzo (da SALLES 1995, fig. 18.3)



**PRIMI DATI SULLE OFFERTE VEGETALI DELLA NECROPOLI ROMANA DELL'AREA  
ARCHEOLOGICA NOVI SAD A MODENA**

Tra il 2009 e il 2011 uno scavo urbano per la realizzazione di un parcheggio interrato nell'area dell'ex parco Novi Sad ha consentito di indagare fino alla profondità di circa 7 m di profondità e su una superficie di circa 2,5 ettari, un deposito archeologico pluristratificato. I resti di età romana individuati a circa 5,8 m di profondità, hanno restituito strutture e infrastrutture databili dall'età repubblicana al IV sec. d.C.<sup>1</sup> In particolare è stato messo in luce un tratto di circa 100 metri di strada basolata (età augustea), realizzata su una preesistente strada glareata (II sec. a.C.), ai lati della quale è stata indagata una necropoli, alcuni edifici rustici con impianti produttivi, opere agrarie e ampie discariche, il tutto collocato nel suburbio Nord-Occidentale di Mutina.

La necropoli, che ha restituito 292 tombe con almeno 300 sepolture, è databile dal I al IV sec. d.C., a esclusione di una tomba di II sec. a.C. con due inumati da riferire verosimilmente a indigeni di etnia celtica. La necropoli impiantata all'inizio del I sec. d.C. ha restituito molte sepolture a incinerazioni (le più antiche con ricco corredo e con numerosi resti carboniosi relativi ai roghi funerari) e, a cominciare dall'età flavia, anche tombe a inumazione. Quasi tre quarti delle tombe sono ascrivibili al I-II d.C., poche al III e circa un quarto al IV se. d.C.

Dalle aree funerarie del Novi Sad sono stati prelevati campioni per le analisi carpologiche dai contesti datati dal I al IV sec. d.C. Alcuni materiali erano stati prelevati a vista dagli archeologi in fase di scavo (su 21 tombe per lo più a incinerazione e 2 recinti funerari) ma in alcuni casi (per 7 tombe a incinerazione e 3 a inumazione, una terra di libagione e un probabile scarico rituale) è stato possibile avere campioni volumetrici (da 0,1 a 25 litri per contesto). I campioni sono stati analizzati presso il Laboratorio di Palinologia e Paleobotanica dell'Università di Modena e Reggio Emilia<sup>2</sup> (vedi tabella 1). Sono stati isolati 1669 reperti carpologici (276 dai contesti campionati a vista e 1393 dai campioni volumetrici) con uno stato di conservazione discreto, divisi in 45 *taxa*. Quasi la totalità dei reperti si presentano carbonizzati, a sostegno del loro legame con i riti funerari. Le tombe che presentano maggiori reperti carpologici sono quelle a incinerazione del I sec. d.C. Sono dominanti le piante coltivate/coltivabili (20 *taxa*, oltre 90% dei reperti): cereali (orzo e grani nudi), legumi (cece, lenticchia, pisello, favino, veccia), frutta (nocciole, fichi, noci, datteri, pesche, uva) e alcune ortive/condimentarie (finocchio, zucca da vino, porcellana). Le piante coltivate sono soprattutto specie di possibile coltura locale, delle quali è ampiamente documentata la presenza e il consumo nella regione e a *Mutina* in età romana<sup>3</sup>. L'attestazione di alcuni alimenti, in particolare il favino (l'elemento più abbondante), oltre a fichi e datteri, ha sicuramente un significato rituale; questi vegetali erano probabilmente selezionati per il loro pregio e significato simbolico, ma

<sup>1</sup> LABATE *ET AL.* 2010.

<sup>2</sup> RINALDI *ET AL.* CDS.

<sup>3</sup> RINALDI 2010; RINALDI *ET AL.* 2013; BOSI *ET AL.* 2015.

forse anche per il fatto di essere disponibili in ogni momento dell'anno nella forma essiccata, fatto che potrebbe aver favorito la ripetitività prevista nei gesti rituali. La presenza abbondante di favino, il *taxon* più frequente nei contesti setacciati, testimonia il timore degli spiriti dei morti e la sensazione di questo continuo contatto tra il mondo dei vivi e le anime dei trapassati è ben chiarito anche dall'antichissimo rito delle *Nocturna Lemuria*<sup>4</sup>. Il *Paterfamilias*, nella sua veste di sacerdote dei *sacra* familiari, scacciava così i *Lemures*, gli spettri che invadevano il mondo dei vivi, ombre vaganti di uomini morti anzitempo, di cui si doveva avere timore. Levandosi a mezzanotte e percorrendo la casa a piedi nudi faceva schioccare le dita, affinché le ombre dei trapassati, ritornati nella casa, lo sentissero arrivare e si scostassero. Quando poi, dopo aver percorso tutte le stanze il capofamiglia giungeva vicino al portone di casa, dove precedentemente era stato sistemato un bacile di bronzo, egli si lavava le mani, infine, voltandosi, dava le spalle alla porta aperta e, senza mai guardare dietro di sé, prendeva un pugno di fave nere che gettava fuori dicendo: "getto alle mie spalle queste fave nere e con esse riscatto me e i miei". Poi toccava di nuovo l'acqua e battendo forte la parete del bacile di bronzo, perché il suono del bronzo era un noto metodo per allontanare le anime dei morti, ordinava loro di uscire di casa ripetendo per nove volte: "*Manes exite paterni*" (Uscite, o Mani aviti!).

Le si consumava anche il 21 febbraio nei *Feralia*, giorno conclusivo dei *Parentalia*, le feste di febbraio in cui si commemoravano i parenti: in onore della dea Tacita Muta si deponevano sotto la soglia tre granelli d'incenso, si facevano girare attorno a un fuso a forma di rombo certi fili "incantati" e si rigiravano in bocca sette fave nere. Poi s'impeciava e si cuciva la bocca di una maena (un pesciolino di mare), che poi veniva arrostita e bagnata di vino. La cerimonia si concludeva con le parole: "Abbiamo legato le lingue ostili e le bocche nemiche".

Sempre secondo Plinio i pitagorici escludevano dalla loro alimentazione le fave perché pensavano contenessero le anime dei morti; motivo per cui vengono usate nelle cerimonie in onore dei defunti.

Nel calendario romano la fava appare più volte anche in riti propiziatori: Ovidio descrive nei *Fasti* la festa della *Parilia*, il 21 aprile, giorno natale di Roma, che aveva la funzione di purificare la comunità e le greggi e di impetrare fecondità e benessere. In un'altra, le *Kalendae fabariae* (le Calende delle fave), che cadeva il 1° giugno, il legume era al centro di un rito in onore della dea Carna.

Il fico è sacro sin dagli albori di Roma, poiché secondo la leggenda proprio sotto un fico si fermò la cesta di Romolo e Remo e vi vennero allattati dalla lupa.

Anche i datteri, che venivano probabilmente dall'Africa del Nord e che sono stati già rinvenuti in altre tombe romane nella regione<sup>5</sup>, sono pregni di un significato rituale legato al culto funerario, probabilmente legato all'immortalità.

Complessivamente i dati conseguiti dalle analisi carpologiche delle tombe del Novi Sad sono in linea con quelli ottenuti dalle analisi di altre necropoli romane del Nord Italia: la frutta, coltivata e spontanea, è generalmente il ritrovamento

<sup>4</sup> OVIDIO 5, pp. 429-444.

<sup>5</sup> MARCHESINI, MARVELLI 2006.

più comune e abbondante, con uva, noci, datteri, fichi, nocciole, pinoli e pesche; seguono i cereali, rappresentati soprattutto da orzo e grani nudi, e legumi, tra i quali il favino è il più frequente<sup>6</sup>. Gli elementi vegetali sembrano quindi essere sempre una componente sostanziale e imprescindibile del *convivium*, simbolico nella sua valenza di atto di comunione tra i convenuti ai banchetti. I recenti scavi in necropoli romane e la crescente attenzione verso le tracce archeologiche più esigue, associata al progressivo affinamento delle tecniche di scavo<sup>7</sup>, ha permesso di individuare con sempre maggior frequenza la presenza di labili tracce sparse sui piani di calpestio, tracce relative agli esiti della frequentazione delle necropoli. L'importanza di questi tipi di rinvenimenti è decisiva, poiché essi riflettono direttamente le procedure di seppellimento e le azioni che accompagnavano la frequentazione rituale delle aree sepolcrali: esaminandoli con attenzione si possono dunque ricavare informazioni fondamentali per comprendere i comportamenti legati alle pratiche funerarie<sup>8</sup>. Le osservazioni che sono state riportate per il sito del Novi Sad sono una parte preliminare delle analisi archeologiche e archeobotaniche oggetto di un progetto di dottorato in corso presso il Laboratorio di Palinologia e Paleobotanica con la collaborazione della Soprintendenza ai Beni archeologici dell'Emilia Romagna. La ricerca si prefigge di analizzare l'ideologia funeraria romana nelle sue numerose sfaccettature nel suburbio *Mutinense*, soprattutto attraverso lo studio dei resti archeobotanici e archeologici rinvenuti nei contesti di necropoli, dove si possono riconoscere consistenti tracce delle offerte legate al culto funerario. I residui di pasto, i balsamari, le lucerne e gli utensili da mensa spesso sono sparsi e frammentati sul terreno come testimonianza del rituale della *circumpotatio*; associati e comparati ai materiali di corredo, questi elementi integrano la documentazione "ideologica" dei rituali esterni<sup>9</sup>. Le tombe prese in considerazione per questo studio sono quelle delle necropoli urbane e suburbane (già indagate o scavate nel prossimo futuro) a *Mutina* e nell'*agro mutinense*; per l'ambito urbano la necropoli del Novi Sad rappresenta la più importante fonte d'informazioni grazie alla restituzione di centinaia di tombe. Il progetto di dottorato si propone quindi di ottenere un quadro conoscitivo il più articolato possibile sugli usi funerari romani nel territorio modenese, inquadrando tutti i dati raccolti nel loro contesto cronologico, territoriale, culturale e sociale. Sarà importante delineare un quadro comportamentale standard oppure le ripercussioni che i vari processi di sviluppo ideologico e sociale hanno avuto sul rapporto con la morte, soprattutto in alto e media età imperiale, considerando le differenze tra aree urbane e suburbane. Le manifestazioni culturali legate al *funus*, infatti, non si prestano a univoche generalizzazioni, dal momento che sono caratterizzate da un'evidente variabilità derivata da motivazioni di natura cronologica, territoriale, sociale e culturale<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> ROTTOLI, CASTIGLIONI 2011.

<sup>7</sup> Si fa qui riferimento al metodo stratigrafico.

<sup>8</sup> ORTALI 2011.

<sup>9</sup> SCHEID 2008.

<sup>10</sup> RISO 2014.



MARTA BANDINI MAZZANTI  
 Laboratorio di Palinologia a Paleobotanica, Dipartimento di Scienze della Vita, Università di Modena  
 e Reggio Emilia  
 marta.mazzanti@unimore.it

GIOVANNA BOSI  
 Laboratorio di Palinologia a Paleobotanica, Dipartimento di Scienze della Vita, Università di Modena  
 e Reggio Emilia  
 giovanna.bosi@unimore.it

## BIBLIOGRAFIA

- ARCHÉOLOGIE DU RITE 2008: J. SCHEID (ed.), *Pour une archéologie du rite. Nouvelles perspectives de l'archéologie funéraire*, Roma 2008.
- BOSI ET AL. 2015: G. BOSI, A. M. MERCURI, M. BANDINI MAZZANTI, A. FLORENZANO, M. C. MONTECCHI, P. TORRI, D. LABATE, R. RINALDI, "The evolution of Roman urban environments through the archaeobotanical remains in Modena – Northern Italy", in *Journal of Archaeological Science* 53, 2015, pp. 19-31.
- LABATE ET AL. 2010: D. LABATE, M. LIBRENTI, S. PELLEGRINI, I. PULINI (a cura di), *Parco Novi Sad. Archeologia di uno spazio urbano*, Catalogo della mostra 2010-2011, Modena 2010.
- LABATE ET AL. 2012: D. LABATE, M. LIBRENTI, S. MARCHI, C. MAZZONI, Modena, "Novi sad. Deposito archeologico pluristratificato con strutture databili dall'età all'età moderna", in *Atti e Memorie della Deputazione Storia Patria per le Antiche Province Modenesi*, s. XI, XXXIV, 2012, pp. 393-394.
- LINDSAY 1998: H. LINDSAY, "Eating with the Dead. The Roman Funerary Banquet", in J. NIELSEN, H. S. NIELSEN (eds.), *Meals in a Social Context. Aspects of the Communal Meal in the Hellenistic and Roman World*, 1998, pp. 67-80.
- ORTALLI 2011: J. ORTALLI, "Culto e riti funerari dei Romani: la documentazione archeologica", in *ThesCRA VI*, Los Angeles 2011, pp. 198-215.
- RINALDI 2009-10: R. RINALDI, *Archeobotanica del periodo Romano nell'area di Modena nel quadro delle conoscenze archeobotaniche nell'ambito emiliano-romagnolo*, Tesi di Dottorato, Università di Modena e Reggio Emilia, a.a. 2009-10.
- RINALDI 2013: R. RINALDI, M. BANDINI MAZZANTI, G. BOSI, "Archaeobotany in urban sites: the case of Mutina", in *Annali di Botanica* 3, 2013, pp. 217-230.
- RINALDI CDS: R. RINALDI, G. BOSI, M. BANDINI MAZZANTI, "Offerte vegetali nei contesti funerari", in D. LABATE, L. MALNATI (a cura di), *Parco archeologico NoviArk. Ricerche interdisciplinari di archeologia urbana nel suburbio di Modena romana e medievale (IX a.C.-XVII d.C.)*, Quaderni dell'Emilia Romagna, cds.
- RISO 2014: F. RISO, *La festa dell'addio*, Piazza Armerina 2014.
- RÖMISCHER BESTATTUNGSBRAUCH 2001: M. HEINZELMANN, J. ORTALLI, P. FASOLD, M. WITTEYER (eds.), *Römischer Bestattungsbrauch und Beigabensitten - Culto dei morti e costumi funerari romani* (Atti Colloquio Internazionale Roma 1998), Wiesbaden 2001.
- ROTTOLI 2011: M. ROTTOLI, E. CASTIGLIONI, "Plant offerings from Roman cremations in northern Italy: a review", in *Vegetation History and Archaeobotany* 20, 2011, pp. 495-506.





## THE CASKA NECROPOLIS – EXCEPTIONS, RITUALS AND “DEATHSCAPES”

### *Introduction – territory and history*

Caska, current day village located within a deep cove on the island of Pag (Croatia), was most likely during the Roman period the ancient settlement of *Cissa* (*Gissa*), mentioned by Pliny the Elder<sup>1</sup>. In centuries prior to the Roman conquest, the island of Pag belonged to the territory of Liburni, who lived in the area spanning from the Raša River in Istria to the Krka River in Northern Dalmatia, including the islands adjacent to the coast<sup>2</sup>. The aforementioned territory later became part of the Roman province of Illyricum, and then – after its division at the very beginning of the 1st century AD – it was included in the province of Dalmatia<sup>3</sup>. The Liburni were in most regards quite open to Roman influence and collaborated with them even before the organisation of provinces, which accelerated the cultural exchange between the two nations<sup>4</sup>. Accordingly, the Romanisation process in Caska area most likely started quite early, which is attested by the preserved remains of Roman sub(urban) houses<sup>5</sup>, by the presence of the powerful senatorial family of *Calpurni Pisones*, who most likely had their estates there<sup>6</sup>, but also by a complex necropolis dated to the Principate period located at the southern end of the cove<sup>7</sup>.

### *Necropolis – general information and grave constructions*

During the recent decades the remains of Roman burials in Caska have been either discovered by local people or unearthed in archaeological excavations, which lasted intermittently from 2003 to 2012<sup>8</sup>. The necropolis is situated next to the sea, on the beach, which exposed the graves to the erosion caused by the waves that most likely washed away a great part of the necropolis, but its accessibility also incited looting, which must have devastated numerous graves. Surprisingly, however, the excavated part of the necropolis, which is its most southern part, survived such circumstances and was relatively well preserved. Moreover, the clay-like soils present at the majority of the site allowed a rather easy identification of burial pits

<sup>1</sup> PLIN., *NH.*, 3.140. It is also mentioned in *Tabula Peutingeriana* (IV, B 1) and by the *Ravennatis Anonymi Cosmographia* (GEOGR. RAV. 5.24.). Cf. WILKES 1969, p. 199; ČAČE 2011, p. 609; KURILIĆ 2011, p. 67; OŠTARIĆ, KURILIĆ 2013, p. 217.

<sup>2</sup> See BATOVIĆ 1987, p. 339; ČAČE 1988, p. 86; KURILIĆ 2008, p. 9.

<sup>3</sup> See WILKES 1969, pp. 13, 78; for an overview of the Roman conquest of the area, and establishment and division of Illyricum see also ŠAŠEL KOŠ 2005, pp. 240-244, 337; cfr. also SUIĆ 1981, p. 225; KURILIĆ 2008, p. 15 with relevant bibliography.

<sup>4</sup> See MATIJAŠIĆ 2009, p. 182, with relevant bibliography.

<sup>5</sup> SKELAC 2006, pp. 281-283; SKELAC 2007, pp. 315-316; KURILIĆ 2011, pp. 71-72; OŠTARIĆ, KURILIĆ 2013, p. 230.

<sup>6</sup> KURILIĆ 2011, p. 69; OŠTARIĆ, KURILIĆ 2013, p. 234.

<sup>7</sup> KURILIĆ 2011, p. 73; OŠTARIĆ, KURILIĆ 2013, p. 236.

<sup>8</sup> The lead archaeologist was A. Kurilić, and Z. Serventi also participated in these archaeological excavations; conclusions and analyses presented in this paper are the result of aforementioned excavations as are the subsequent analyses of grave goods and graves themselves. See also KURILIĆ 2004, pp. 68-79; FADIĆ 2005, pp. 97-105; KURILIĆ 2006, pp. 283-285; RADIĆ-ROSSI, KURILIĆ 2006, pp. 279-281; KURILIĆ 2007, pp. 317-318.

and other remains as well as facilitated the interpretation of vertical stratigraphy with at least three chronological phases<sup>9</sup>.

What sets this necropolis apart as a truly exceptional site are complex grave constructions, unique in all Liburnia and province of Dalmatia (which consequently led to the creation of the term “tombs of Caska type”)<sup>10</sup>, and with only one known close analogy elsewhere in the Roman world, which is the necropolis of Puppit that has tombs quite similar to the ones found in Caska, although they at the same time exhibit unique characteristics of their own<sup>11</sup>. These tombs of Caska type consist of two different layers of construction placed around the incinerated remains of the deceased and the grave-goods: the internal one, almost always of the *alla cappuccina* type, and the external one, rectangular and built of local stone and mortar, which was closely attached to the former. The top part of the latter – slightly smaller than the bottom part – was executed with greater care and most certainly was intended to be visible above ground and to carry the tombstone (see *Figg. 1, 2*). There are also several variations of this type: one doesn't have *alla cappuccina* type of construction within, but has a crate made of vertical tegulae, one has a vaulted construction made above the tegulae and several lack the construction made of tegulae or imbrices but have either simple pits for placement of burnt remains or in one case a ceramic urn. However, all of them still have the two-tier rectangular construction made of stone and mortar, which, despite of some variation, attests to the same inclination, scheme and concept, justifying their attribution to the Caska type.

Apart from these tombs necropolis has other, standard types of graves as well, like burials in ceramic urns (pots) or amphorae, simple pit burials, burial chambers (with skeletal or incinerated remains) and square urns made of stone. However, out of 43 excavated tombs 26 undoubtedly belong to Caska type (and its variations) and three more could also be assigned to this type (although they are heavily damaged). The uniformity of the burial types also attests to the existence of a coherent population with same rituals and burial tendencies. The majority of the deceased were incinerated and only two graves had skeletal remains, which clearly sets this necropolis into the time-frame from the 1st to the end of the 3rd century, which is also attested by numerous coins<sup>12</sup>. Moreover, the prevailing incineration ritual even in the 3rd century indicates that people living in Caska maintained such burials for longer time than usual in Liburnia<sup>13</sup>. In addition to that, a child burial (*neonatus*) in two imbrices

<sup>9</sup> At several parts of the necropolis graves were interred at different times on top of each other – e. g., grave 35 (the earliest), grave 12, and grave 18 (the most recent).

<sup>10</sup> There are no direct analogies within the province of Dalmatia, while the only construction in Liburnia which is remotely similar to these burials is one tomb in necropolis of Scardona; however, the differences are still greater than the similarities, as the tomb was built from well chiseled large stone blocks connected with mortar and iron clasps and the burial chamber was vaulted (for more on necropolis of Scardona see PEDIŠIĆ 2001, p. 39).

<sup>11</sup> For more on the necropolis of Puppit see BEN ABED, GRIESHEIMER 2004.

<sup>12</sup> The coins span from Tiberian period (grave 7) till the end of the 3rd century (grave 46). We would like to express our gratitude to Dr Mato Ilkić for an advanced numismatic analysis which he will publish in a forthcoming monograph on the Caska necropolis.

<sup>13</sup> For example, in the most extensive necropolis in Liburnia, the one excavated in Zadar (*Iader*), which displayed over 1500 graves of various types and periods, the inhumation burial existed even at the end of the 1st century AD,

(*a coppo* burial) was discovered within the nearby late-antiquity house attesting to the presence of *suggrundarium* ritual, which testifies to the continuation of life at this site, but also to the preservation of Roman rituals even in the continually Christianised environment during the 4th century<sup>14</sup>.

More than results of anthropological analysis<sup>15</sup>, a rather high proportion of epigraphic tombstones allow us to gain more insight into people buried there. Ten inscriptions were found during the archaeological investigations, and at least four other originate from the same site, which makes a high ratio of one inscription found per three tombs. Almost all are quite simple *tituli* of modest dimensions, most probably intended to be placed on top of the Caska type tombs. One was found within the context of the Grave 4 (thus, we know that the grave should have belonged to a certain Vitalio who died at the age of 42 or a year or two more; see *Fig. 3*), another, heavily damaged, above the Grave 3, while the others were found in the vicinity of several graves but can't be plausibly linked to solely one among them. They were mostly set up by the closest family members, spouses, parents, siblings and children. That is perhaps one of the reasons why almost all were named by single names, and not with standard Roman (*duo*) *tria nomina*. They bear well-known Latin and Greek personal names (such as Atticus, Facilis, Felix, Ianuaria, Iucunda, Lucius, Pia, Privata, Ursus/Ursa, Victorina and Vitalio, and Agelaus, Amerimnus, Hilarus and Satyrius, respectively) and none of the native Liburnian names. Gentile names (*nomina gentilicia*) are also quite rare (e. g. Calpurnius). Some people buried here were certainly slaves (as vilicus Satyrius and his wife Iucunda, and dispensator Atticus).

### *Organisation of the necropolis and creation of "deathscape"*

The entire necropolis was relatively well organised; it had its own internal pathways and tombs visible above ground, predominately of the Caska type with their upper tiers and tombstones protruding from the ground (see *Fig. 4*). Actually, out of 43 excavated graves at least 30 of them had some segment made visible to the general populace and, apart from that, one grave had walls built around it<sup>16</sup>, creating either a type of burial plot,<sup>17</sup> or modest *aedicula* or mausoleum. Such was the grave 46, one of the later, skeletal burials dating to the end of the 3rd century AD, and the walls surrounding it also included in their construction another, older Caska type tomb (grave 4), which indicates some kind of familiarity or kinship.

---

it is equally represented as the incineration ritual at the end of the 2nd century and at the end of the 3rd century inhumation is dominant burial ritual. Furthermore, such tendencies are in accordance with the ones detected in other Roman necropolises throughout the Empire (GLUŠČEVIĆ 2005, p. 206; see also SERVENTI 2014, pp. 618-622).

<sup>14</sup> KURILIĆ 2011, p. 408; SERVENTI, JURJEVIĆ 2012, p. 210.

<sup>15</sup> NOVAK, VYROUBAL, ŠLAUS 2013.

<sup>16</sup> The frontal wall had a simple entrance to the "plot", which was actually quite small (3.05 m *in fronte* and 3 m *in agro*).

<sup>17</sup> The central grave was connected to the rear wall, but although the surrounding walls were most likely constructed to separate and protect the grave from the rest of the necropolis, which is the primary function of the burial plot, there are still no analogies for this kind of "plot" in Liburnia, as walls were built only for this burial, there are no adjacent plots and the entire construction is, for now, unique (at least for the aforementioned territory).

Tombs of Caska type were sometimes conjoined, which could also indicate family ties between the deceased; however, in the general plan of the necropolis they restricted movement of visitors, creating few walking paths, which meandered between the graves. Such paths were clearly necessary in order to facilitate the performance of rituals and maintenance of burial places. Moreover, the graves were not built that high as to obstruct the overview of the entire necropolis and they used the relief of the cove, which was slightly slanting towards the sea. Adaptation to the mild natural descent of the slope must have constructed fascinating scenery, since the top tiers of the tombs probably created a visual impression of “cascades”, which is also attested by the contours of several more graves detected on the surface of the local road, situated higher above the excavated part of the necropolis. Probably we would not err to imagine vegetation which complemented material structures of the “deathscape”, perhaps cypresses (and/or other ever-greens, such as pines), flowers and shrubs<sup>18</sup>. Furthermore, the constructions of the graves were identically oriented, indicating the placement and orientation of the main road.

Visual appearance of the “deathscape” also owed to natural elements other than these. Just few meters from the excavated area (i.e. – in the midst of the approximated span of the cemetery) stood a marshy ground, with its gloomy and unhealthy atmosphere, which could easily be connected with the world of the dead<sup>19</sup>. Also, the southern part of the cove, where the necropolis stands, is on the direct impact of strong and harsh, frequently stormy NE wind called bura<sup>20</sup>, which makes the area highly unsuitable for any kind of settlement, but is satisfactory for the necropolis; in addition, wild waves and eerie whistles and mourns of bura gusts can easily bring to mind furious spirits of the dead that should be calmed as soon as possible.

Since nothing blocked the view on the necropolis, people living at the northern shores of the cove, protected and safe from the wind, had an excellent opportunity to witness the force of nature that bura undoubtedly is<sup>21</sup>. Furthermore, settlement standing at the northern, sheltered shores of the cove, with its harbour and every-day activities, contributed to the sharp contrast between the world of the living and the world of the dead. The road connecting the two completed the scenery.

Finally, this “deathscape” was complemented by more ancient burial markers. Big pre-Roman tumulus made of stone that still dominates the landscape stood on higher grounds above the Roman necropolis, which in minds of mourners and passers-by

<sup>18</sup> In the Roman world cypress was a sign of mourning (HOPE 2007, p. 85) and it was quite common to decorate graves with flowers and other shrubbery (SERVENTI 2014, pp. 589-596 with additional bibliography), while wealthier members of the society even had their own private burial gardens (TOYNBEE 1996, pp. 94-100).

<sup>19</sup> For connection between marshes, settlements and necropolises see BORCA 2000, pp. 74-84.

<sup>20</sup> For bura and its force see, for instance, BRZOVIĆ, BENKOVIĆ 1994, p. 65 ff. (especially table at the p. 67); TUDOR, IVATEK-ŠAHDAN 2002, pp. 1f.; cfr. BENCETIĆ, KLAIĆ 2005, Fig. 4 at the p. 303. Reportedly, when the cyclon Theodor hit Croatia in November 2013, at the Krk bridge bura blew at 237 km/h, which is the absolute maximum recorded so far; cfr. <http://crometeo.hr/kolaps-u-prometu-bura-u-stalnom-jacanju-zabiljezen-udar-od-226kmh/> and <http://www.slobodnadalmacija.hr/Hrvatska/tabid/66/articleType/ArticleView/articleId/227100/Default.aspx> where one can see dramatic photos and videos of bura force and its impact.

<sup>21</sup> During our campaigns we experienced the full force of the wind relentlessly hitting the necropolis, while at the same time the northern shores were protected and enjoyed relative calmness.

immediately had to bring to mind notions of long-term repose of their dead, overseen by spirits of the dead from the most remote times the protection of whom they might enjoy if acting respectfully and properly. Several smaller tumuli are still standing in the vicinity, indicating that the area had been chosen for burial purposes long before the Romans started burying their dead here.

*Rituals attested within the necropolis*

The complex structure of the Caska type tomb in itself can indicate an elaborate and distinct funerary ritual, which could be to some degree reconstructed. Most likely the body of the deceased was burnt on a separate ustrinum on high and consistent temperatures for at least 6 to 7 hours<sup>22</sup>, and then their still warm remains were carried to the grave spot, which is indicated by slight charring of some of the tegulae and/or by burnt soil at the bottom of burial pit. Perhaps some kind of wooden bier was used for relocation of the burnt remains, which is indicated by larger pieces of charred wood found in some graves, or perhaps containers like wooden or woven baskets and even larger ceramic vessels might have been viable for that. Both the size of the inner construction and the burial pit, which rarely extended beyond 135 cm in length, as well as the predominant concentration of the remains in the centre of the grave clearly indicate that this was not a bustum kind of grave. Furthermore, there was no specific selection of the bones, probably because they were too fragmented, resulting in their placement in the grave along with the rest of the funerary pyre. After that the vertical tegulae were placed on two sides of the cremated remains, followed by the slanting ones, and then the remaining stone construction was built.

These graves also had libation pipes (*profusiones*), sometimes even two of them<sup>23</sup>, which attest to the presence of libation rituals. Notably, such *profusiones* are quite uncommon in the entire province of Dalmatia, and in Liburnia they are attested at only two other sites, Baška on the island of Krk<sup>24</sup> and Zadar<sup>25</sup>, and never in such numbers or density (e.g. the necropolis of Zadar, with over 1500 attested graves, most likely has only three with libation pipes<sup>26</sup>). The *profusiones*, predominately made from two conjoined imbrices or sometimes out of tubuli, can be almost exclusively connected with Caska type tombs and were clearly meticulously planned, as they sometimes came straight into the contact with the remains of the deceased or they were placed on top of the inner tegulae of the tomb, which meant those tegulae had to be cut into to allow the food or liquids to pass through to the remains<sup>27</sup>. Furthermore, two libation pipes could indicate the possibility of two incinerated individuals within the grave, as double burials were indicated in

<sup>22</sup> NOVAK, VYROUBAL, ŠLAUS 2013, p. 9.

<sup>23</sup> Attested in graves 15, 17 and 23.

<sup>24</sup> BEKIĆ, VIŠNJIĆ 2008, p. 210.

<sup>25</sup> GLUŠČEVIĆ 2005, p. 349.

<sup>26</sup> GLUŠČEVIĆ 2005, pp. 348-351.

<sup>27</sup> Finds of a ceramic lamp, burnt bones and fragments of a bone artefact (possibly a needle) discovered at the bottom of tubulus in the grave 25 might be testimonies of such a practice.

several instances within Caska type tombs, although not specifically within those with twin profusions<sup>28</sup>. However, as bones were sometimes fragmented beyond recognition the inability to determine age, sex or even number of burials is not surprising.

Apart from the *profusiones*, the placement of amphorae immediately by the grave or partly beneath it could also indicate the existence of libation rituals<sup>29</sup>. These amphorae were discovered almost intact but they were clearly not used for burials as no human remains were found within them and they were not broken or sawn in two, which was the standard procedure during such burials in Liburnia<sup>30</sup>. Whenever a relationship between grave and amphora could have been established (such as, between Grave 5 and Amphora 1 [perhaps also Amphora 7]), Grave 8 and Amphorae 4 and 6), amphora has always been left at the same depth as the grave bottom, which indicates that it was used in a ritual during the construction of the grave and/or burial, but not afterwards. Process of libation is one of better documented rituals in Liburnia, which spans from prehistory to late antiquity and is especially prominent during the Iron Age when the consummation of wine had been popularised among the autochthonous people<sup>31</sup>. However, prehistorical ritual was predominately performed through destruction of ceramic vessels and their dispersion around the grave, which was performed before, during and after the burial<sup>32</sup>. Furthermore, such ritual has been attested in several Roman period necropolises in Liburnia, like Velika Mrdakovica<sup>33</sup>, Dragišić<sup>34</sup>, Zadar<sup>35</sup> and perhaps Nadin<sup>36</sup>. This might be the reason why Roman style libations with *profusiones* were not fully accepted in Liburnia (i.e. because old rituals were still more familiar and attractive), but Caska stands apart in this regard as well.

The most intriguing feature, possibly also linked with libation or process of delimitation of burial, can be observed in a circle made of 15 glass balsamaria placed beneath the urn with their necks turned downwards, all within a Caska type grave. This ritual also has no analogies in Liburnia, but it brings to mind an old Liburnian Iron Age ritual when circular enclosures were built within tumuli or around individual graves presumably to protect the deceased and delimit the world of the living from the world of the dead<sup>37</sup>.

Remnants of sepulchral meals within the graves could be identified in finds of seashells and sea snails (especially murex and trochidae) but also land snails (especially Burgundy snail)<sup>38</sup>. Analogies for such finds can be found throughout Liburnia<sup>39</sup> as

<sup>28</sup> NOVAK, VYROUBAL, ŠLAUS 2013, pp. 3-7.

<sup>29</sup> Seven such amphorae were discovered in different positions throughout the necropolis.

<sup>30</sup> Cfr. KURILIĆ, SERVENTI 2014.

<sup>31</sup> BRUSIĆ 1985, p. 145.

<sup>32</sup> KUKOČ 2009, pp. 33-35; KUKOČ 2009a, p. 40.

<sup>33</sup> BRAJKOVIĆ 2014, p. 14.

<sup>34</sup> BRUSIĆ 1985, p. 144.

<sup>35</sup> MAURIN, PARAMAN 2014; GLUŠČEVIĆ 2005, p. 347.

<sup>36</sup> KUKOČ 2009, p. 56.

<sup>37</sup> KUKOČ 2009, p. 29.

<sup>38</sup> Such finds were discovered in graves 3, 5, 13, 15, 16, 17, 18, 23, 24, 25, 26, 27, 30, 37, 44.

<sup>39</sup> Seashells and snails were discovered in numerous other necropolises in Liburnia, like Baška, where the deceased were covered with small snails (BEKIĆ, VIŠNJIĆ 2008, pp. 210-215), Velika Mrdakovica (BRAJKOVIĆ 2014, p. 25) and

well as the entire Roman world, and most likely they symbolised the sepulchral meal and provision for the dead, but *murex* shells were also quite decorative, which must have had some importance<sup>40</sup>. Furthermore, snails were sometimes regarded as miraculous for their ability to enter hibernation and in some necropolises in Liburnia they were associated with apotropaic items, in example in necropolis in Zadar several shells and snails were used as pendants and in one instance an entire necklace was made from pierced deer teeth, sea snails, bronze phallus and bells<sup>41</sup>.

Apotropaic, consecration or cleansing ritual (or all three of them) might be identified in the scorching of the walls of the burial pit, performed before the placement of the deceased's remains; the scorching was most likely executed by placing a smaller amount of wood within the pit (perhaps concentrated solely along the pit walls) and then set on fire<sup>42</sup>. Such occurrence is quite visible in clayish soil they were mostly dug into, and especially in the grave 40 where the walls of the burial pit were scorched, but the remains of the pyre were concentrated at the centre of the pit and it was surrounded by regular clayish earth, which filled the pit and created a kind of intermediary zone between them<sup>43</sup>. It is also likely that some of iron nails found within the graves had an apotropaic function. Although most of them were probably parts of sepulchral bier, their large numbers in almost all graves, especially those of Caska type, could indicate a more ritual use, which was already attested in several necropolises in Liburnia (e. g. Baška<sup>44</sup>, Zadar<sup>45</sup>, Senj<sup>46</sup>), as well as in other sites throughout the Roman world<sup>47</sup>. Especially indicative for such conclusion are the remains of iron fragments found within an amphora (grave 2) in Caska necropolis. Use of iron nails might have been restrictive towards the deceased, preventing them from returning to the world of the living<sup>48</sup>.

Rustic, poorly made and thus almost unusable ceramic lamps deposited next to the deceased, perhaps intended only for sepulchral contexts, are also indicative of specific rituals. Namely, many lamps were of such low quality and made of such porous ceramics that their usability remains questionable, especially for containing the oil<sup>49</sup>; and even if they were functional they were still most likely locally produced. Although the existence of a local workshop has not been proven for Caska, there are clear indications that ancient Iader had a ceramic workshop within or near the

---

in Zadar where they were discovered in over 100 graves (GLUŠČEVIĆ 2005, p. 368).

<sup>40</sup> GLUŠČEVIĆ 2005, pp. 368-370, see also BEKIĆ, VIŠNJIĆ 2008, pp. 210-215.

<sup>41</sup> GLUŠČEVIĆ 2005, p. 369; BEKIĆ, VIŠNJIĆ 2008, p. 215. On necklace with snails and pendants from Zadar see MAURIN, PARAMAN 2014. On apotropaic uses see ALFAYÉ VILLA 2010, p. 444.

<sup>42</sup> Graves 14, 26, 32, 37 and 40 had such remains. Attestations of such rituals can also be found in Mala Kopašnica - Sase type burials known in many variants at many Pannonian, Moesian, Dardanian and east-Dalmatian sites and at some sites in Macedonia; see JOVANOVA 2002, p. 200; RAIČKOVIĆ 2011, pp. 5-10.

<sup>43</sup> The size of the pit was 160 x 100 x 20 cm and the remains of the pyre were spread on the area 60 x 65 cm.

<sup>44</sup> BEKIĆ, VIŠNJIĆ 2008, p. 228, who have a different opinion about their presence in graves.

<sup>45</sup> GLUŠČEVIĆ 2005, p. 210; MAURIN, PARAMAN 2014.

<sup>46</sup> GLAVIČIĆ 1975, p. 214.

<sup>47</sup> ALFAYÉ VILLA 2010, pp. 428-456.

<sup>48</sup> Cf. ALFAYÉ VILLA 2009, pp. 197-208; ALFAYÉ VILLA 2010, pp. 446-448.

<sup>49</sup> Such lucernae were found in graves: 5 (4 such ceramic lamps), 15 (1 out of 4 ceramic lamps is of such quality), 16 (2 lamps), 25 (1 lamp) and 43 (1 lamp).



confines of the necropolis, attested by the existence of a ditch filled with half-finished or badly fired pottery<sup>50</sup>. In addition, local ceramic production – but not linked with cemeteries – has been identified in a couple of localities on the island of Pag, one of which is very near Caska, in the city of Novalja<sup>51</sup>.

### *Concluding thoughts*

Both funeral practices (rituals and burial constructions) and personal names registered at the Roman necropolis in Caska (1st - 4th cent. AD) lead us more towards a conclusion that there rested foreign, non-Liburnian population, who had their own traditions, which they adapted to the local circumstances, available material and financial prospects, and perhaps through their presence even the local people accepted such changes in time. Furthermore, cascade-like setting, particular tombs of Caska type (with their libation pipes and modest tombstones), pathways that ran between them and elaborate rituals that must have taken place there, created a specific “deathscape”, which was the image that inhabitants of Caska had at the plain view from their homes, streets and squares. All of that was further complemented by a great pre-Roman tumulus above the necropolis, a marsh that probably stood amidst or near it and occasional fierce weather phenomena such as stormy gusts of the bura wind.

Libation is the best observed funeral ritual, expressed especially by numerous *profusiones*, but perhaps also by a number of amphorae placed near the graves or in their vicinities. Peculiar arrangement of 15 glass balsamaria, positioned with their necks down, surrounding the bottom of the ceramic urn might have also reflected the same ritual (unless it evoked an old pre-Roman tradition or some other ritual practice). Another quite frequent ritual observed at Caska necropolis is the one of scorching the grave pit walls, which might have served for apotropaic, consecration or cleansing ritual (or all of them), similar as iron nails placed in graves, while snails and seashells testify to the existence of sepulchral meals.

In conclusion, the “deathscape” of Caska necropolis and its tombs are unparalleled in both Liburnia and entire province of Dalmatia and are very rare for the rest of the Roman world as well, but perhaps further scientific research might solve the mystery of the origins and ethnicity of Caska inhabitants.

ANAMARIJA KURILIĆ

Department of history, University of Zadar  
akurilic2011@gmail.com

ZRINKA SERVENTI

Department of history, University of Zadar  
z.serventi@gmail.com

<sup>50</sup> GLUŠČEVIĆ 2005, p. 302.

<sup>51</sup> For now, only production of amphorae is registered in Novalja (see KURILIĆ 2011, p. 76, with the relevant earlier literature); another furnace on the island is registered much farther to the south, in the village of Dinjiška (see KURILIĆ 2011, pp. 80-81).

## BIBLIOGRAFIA

- ALFAYÉ VILLA 2009: S. ALFAYÉ VILLA, "Sit tibi terra gravis: magical-religious practices against restless dead in the Ancient World", in F. M. SIMON, F. P. POLO, J. R. RODRIGUEZ (eds.), *Formae Mortis: el tránsito de la vida a la muerte en las sociedades antiguas*, Barcelona 2009, pp. 181-216.
- ALFAYÉ VILLA 2010: S. ALFAYÉ VILLA, "Nails for the dead: A polysemic account of an ancient funerary practice", in R. L. GORDON, F. M. SIMON (eds.), *Magical Practice in the Latin West*, Leiden 2010, pp. 427-456.
- BATOVIĆ 1987: Š. BATOVIĆ, "Liburnska grupa", in A. BENAC (ed.), *Praistorija jugoslavenskih zemalja 5*, Sarajevo 1987, pp. 339-390.
- BEKIĆ, VIŠNJIĆ 2008: L. BEKIĆ, J. VIŠNJIĆ, "Južni dio antičke nekropole na položaju Sv. Marko – Baška", *VjesAMuzZagreb* 41, Zagreb 2008, pp. 209-257.
- BEN ABED, GRIESHEIMER 2004: A. BEN ABED, M. GRIESHEIMER (eds.), *La nécropole romaine de Pupput*, Collection de l'École française de Rome 323, Rome 2004.
- BORCA 2000: F. BORCA, "Towns and Marshes in the Ancient World", in V. M. HOPE, E. MARSHALL (eds.), *Death and Disease in the Ancient City*, London - New York 2000, pp. 74-84.
- BRAJKOVIĆ 2014: T. BRAJKOVIĆ, *Velika Mrdakovica: rezultati najnovijih arheoloških istraživanja (2011-2013)*, Exhibition catalogue, Vodice 2014.
- BENCETIĆ, KLAIĆ 2005: Z. BENCETIĆ KLAIĆ, D. BELUŠIĆ, "Severe Adriatic bura event from 14 to 15 November 2004", in *Hrvatski meteorološki časopis* 40, Zagreb 2005, pp. 300-303.
- BRUSIĆ 1985: Z. BRUSIĆ, "Neke osobitosti pokopa u Liburniji", in AA.VV., *Sahranjivanje pokojnika sa aspekta ekonomskih i društvenih kretanja u praistoriji i antici*, Znanstveni skup - Mostar, 21.-23. X. 1980, Materijali Saveza arheoloških društava Jugoslavije 20, Beograd 1985, pp. 141-150.
- BRZOVIĆ, BENKOVIĆ 1994: N. BRZOVIĆ, M. BENKOVIĆ, "Olujna bura na Jadranu 1987-1993", in *Hrvatski meteorološki časopis* 29, Zagreb 1994, pp. 65-74.
- ČAČE 1988: S. ČAČE, "Položaj rijeke Telavija i pitanje japodskog primorja", *RadSplit* 27(14), Zadar 1988, pp. 65-92.
- ČAČE 2011: S. ČAČE, "Antički toponimi otoka Paga – izvori", in V. SKRAČIĆ (a cura di), *Toponimija otoka Paga*, Zadar 2011, pp. 609-620.
- FADIĆ 2005: I. FADIĆ, "Nekropola Caske", in *Obavijesti Hrvatskog arheološkog društva* 37/1, Zagreb 2005, pp. 97-105.
- GLAVIČIĆ 1975: A. GLAVIČIĆ, "Izvjestaj o arheološkom nalazu ranorimskih grobova u vrtu DIP-a - Olivieri u Senju godine 1975", in *Senjski zbornik* 6, Senj, 1974-1975 [1975], pp. 211-218.
- GLUŠČEVIĆ 2005: S. GLUŠČEVIĆ, *Zadarske nekropole od 1. do 4. stoljeća: Organizacija groblja, pogrebni obredi, podrijetlo, kultura, status i standard pokojnika*, Doctoral thesis in archaeology, University of Zadar, 2005.
- HOPE 2007: V. HOPE, *Death in Ancient Rome: A Sourcebook*, London - New York 2007.
- JOVANOVA 2002: L. JOVANOVA, "Colonia Flavia Scupinorum – Western Necropolis Grave Forms and Rituals", in *Histria Antiqua* 8, Pula 2002, pp. 193-206.
- KUKOČ 2009: S. KUKOČ, "Nadin – liburnski kult mrtvih: istraživanja 2004.-2006., 2009. god.", in *Asseria* 7, Zadar 2009, pp. 11-80.
- KUKOČ 2009a: S. KUKOČ, *Japodi - fragmenta symbolica*, Split 2009.
- KURILIĆ 2004: A. KURILIĆ, "Caska kod Novalje na otoku Pagu, Pokusno istraživanje antičke nekropole u Caskoj i rekognosciranje Caske s okolicom", in *Obavijesti Hrvatskog arheološkog društva* 36/1, Zagreb 2004, pp. 68-79.
- KURILIĆ 2006: A. KURILIĆ, "Caska – nekropola", in *Hrvatski arheološki godišnjak* 2, Zagreb 2005 [2006], pp. 283-285.
- KURILIĆ 2007: A. KURILIĆ, "Caska – nekropola", in *Hrvatski arheološki godišnjak* 3, Zagreb 2006 [2007], pp. 317-318.

- KURILIĆ 2008: A. KURILIĆ, *Ususret Liburnima: Studije o društvenoj povijesti ranorimske Liburnije*, Zadar 2008.
- KURILIĆ 2011: A. KURILIĆ, "Otok Pag od prapovijesti do kraja antičkog razdoblja", in V. SKRAČIĆ (a cura di), *Toponimija otoka Paga*, Zadar 2011, pp. 51-91.
- KURILIĆ, SERVENTI 2014: A. KURILIĆ, Z. SERVENTI, "Late Roman Tombs and Burial Places in the Province of Dalmatia", in *The Basilica of St. Sophia in the Transition from Paganism to Christianity*, International scientific conference, 11th – 13th of March 2014, Sofia 2014, forthcoming.
- MATJIAŠIĆ 2009: R. MATJIAŠIĆ, *Povijest hrvatskih zemalja u antici do cara Dioklecijana*, Zagreb 2009.
- MAURIN, PARAMAN 2014: D. MAURIN, L. PARAMAN, *Istraživanje rimske nekropole u Ulici Ivana Zadranina*, Catalogue of the exhibition "Grad mrtvih: nekropola antičkog Zadra (arheološka istraživanja u Ulici fra Ivana Zadranina)", forthcoming.
- NOVAK, VYROUBAL, ŠLAUS 2013: M. NOVAK, V. VYROUBAL, M. ŠLAUS, *Bioarheološka analiza ljudskih koštanih ostataka iz Caska (nekropola i naselje)*, unpublished report (documents relating to the archaeological investigations of necropolis in Caska), 2013.
- OŠTARIĆ, KURILIĆ 2013: I. OŠTARIĆ, A. KURILIĆ, *Arheološka karta otoka Paga*, Novalja 2013.
- PEDIŠIĆ 2001: I. PEDIŠIĆ, *Rimska Skardona*, Skradin 2001.
- RADIĆ-ROSSI, KURILIĆ 2006: I. RADIĆ-ROSSI, A. KURILIĆ, "Caska – arheološka zona", in *Hrvatski arheološki godišnjak 2*, Zagreb 2005 [2006], pp. 279-281.
- RAIČKOVIĆ 2011: A. T. RAIČKOVIĆ, *Keramičke posude iz grobova tipa Mala Kopašnica Sase*, Doctoral thesis, University of Beograd, 2011 <<https://fedorabg.bg.ac.rs/fedora/get/o:6400/bdef:Content/get> May 3rd 2015>.
- SERVENTI, JURJEVIĆ 2012: Z. SERVENTI, M. JURJEVIĆ, "Odnos nekropola i naselja u rimskodobnoj Liburniji", in *Prilozi Zagreb 29*, Zagreb 2012, pp. 195-214.
- SERVENTI 2014: Z. SERVENTI, "Nekropole rimske Liburnije: aspekti društvene i religijske povijesti", Doctoral thesis, University of Zadar, 2014.
- SKELAC 2006: G. SKELAC, "Caska – gospodarski kompleks", in *Hrvatski arheološki godišnjak 2*, Zagreb 2005 [2006], pp. 281-283.
- SKELAC 2007: G. SKELAC, "Caska – gospodarski kompleks", in *Hrvatski arheološki godišnjak 3*, Zagreb 2006 [2007], pp. 315-316.
- SUIĆ 1981: M. SUIĆ, *Prošlost Zadra I: Zadar u starom vijeku*, Zadar 1981.
- ŠAŠEL KOS 2005: M. ŠAŠEL KOS, *Appian and Illyricum*, Ljubljana 2005.
- TOYNBEE 1996: J. M. C. TOYNBEE, *Death and Burial in the Roman World*, Baltimore - London 1996.
- TUDOR, IVATEK-ŠAHDAN 2002: M. TUDOR, S. IVATEK-ŠAHDAN, "MAP IOP 15 Case Study", in *Hrvatski meteorološki časopis 37*, Zagreb 2002, pp. 1-13.
- WILKES 1969: J. J. WILKES, *Dalmatia*, London 1969.

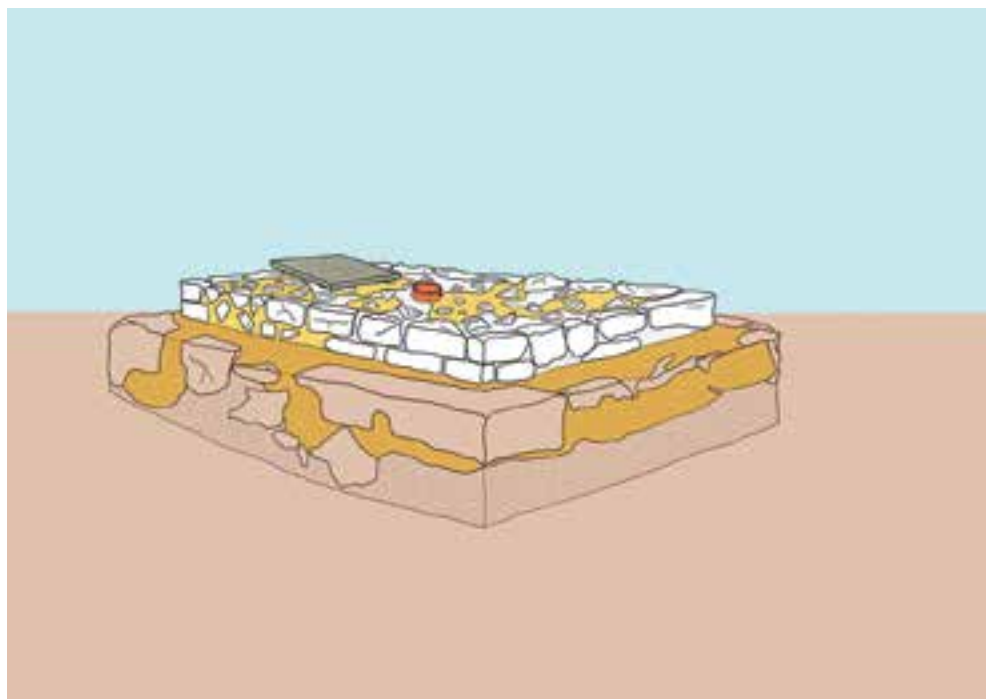


Fig. 1. Ideal reconstruction of tombs of Caska type (drawing by M. Vuković)



Fig. 2. Interior of typical Caska-type tomb – grave 3 (photo by A. Kurilić)



Fig. 3. Vitalio's tombstone found in the grave 4 (photo by A. Kurilić)



Fig. 4. A segment of the necropolis in Caska (photo by A. Kurilić)



**RAVENNA CROCEVIA DI POPOLI. RITUALITÀ FUNERARIA NELLE NECROPOLI DI ETÀ  
IMPERIALE ROMANA**

Lo sviluppo e la messa a punto di alcune precise tecniche di analisi archeologica finalizzate agli scavi di necropoli, permettono di valutare in modo diverso e più avanzato il tema del rituale funerario. Si tratta di cogliere il maggior numero possibile di informazioni dalle indagini sul campo, per arrivare a comprendere i molteplici aspetti della materia: dall'organizzazione spaziale e topografica dei contesti – che spesso sono costituiti da piccoli settori relativi a necropoli molto più ampie – agli aspetti strutturali delle sepolture, alle loro funzioni e tipologie. Lo studio delle necropoli comporta la comprensione del culto funerario nelle evidenze del rito crematorio o inumatorio, ma anche della sepoltura in relazione all'intero cerimoniale che la tumulazione degli individui prevedeva all'interno di una comunità e la successiva frequentazione della tomba durante le periodiche ricorrenze<sup>1</sup>.

*Ravenna e la dislocazione delle sue necropoli*

Le necropoli ravennati, almeno a partire dall'età proto-imperiale e augustea, erano distribuite soprattutto a Est della città, sul cordone sabbioso costiero che divideva il mare dalle lagune interne e su cui si impostava anche il diverticolo della via Popilia che giungeva a Ravenna da Sud. Le aree funerarie si svilupparono, nelle diverse epoche storiche, a partire dalla zona settentrionale di via S. Alberto, fino al sobborgo meridionale di Classe.

Le necropoli più antiche, rinvenute nel corso degli scavi a partire dagli anni sessanta del Novecento, sono databili tra la fine del I e l'inizio del II secolo d.C.; furono indagate durante la costruzione dell'edificio dell'Isola di S. Giovanni, posto dietro la chiesa di S. Giovanni Evangelista e in prossimità della Stazione Ferroviaria. Lo scavo, che raggiunse la profondità di circa 3,50 metri dal piano stradale, mise in evidenza un vasto sepolcreto con sepolture soprattutto a incinerazione contenute in urne in vetro, talvolta rivestite di piombo, e in urne in materiale lapideo di forma rettangolare e circolare con coperchio, databili al I secolo d.C. Urne lapidee in arenaria, anche se di dimensioni maggiori e di materiale lapideo diverso, erano state utilizzate anche in alcune sepolture di Pian di Bezzo a Sarsina, chiuse con coperchio e fissate con grappe di ferro piombato, successivamente inserite nella sepoltura, sormontate da are o stele oppure collocate entro grandi monumenti funerari<sup>2</sup>.

In epoca tardo-imperiale le necropoli dovettero occupare uniformemente la duna costiera; si rinvennero numerose sepolture lungo via Pallavicini fino a via Crocetta e via Panfilia; un'area di necropoli con sepolture a inumazione fu localizzata durante i lavori per le fognature urbane, nel 1996, in Piazzale L. C. Farini, in direzione della Stazione ferroviaria: in questo settore si scavarono 27 sepolture di cui quattro tombe in anfora, una in cassa di mattoni, due con struttura a cassone e 20 in fossa terragna;

<sup>1</sup> Per le problematiche legate a queste tematiche si rinvia a *Pour une archéologie du rite* 2008.

<sup>2</sup> MONTEVECCHI 2013, p. 207.



le sepolture, che non avevano un orientamento regolare e neppure corredi funerari, rientravano in uno spazio organizzato, attestato da modeste strutture in laterizi forse relative a piccoli monumenti funerari.

A partire dall'area suburbana di Ravenna sono stati individuati alcuni settori che in antico dovevano apparire senza soluzione di continuità. Le principali zone funerarie romane erano solitamente a lunga continuità di vita: a partire dall'età augustea, con alta frequentazione fra il I e il II secolo, e poi ancora in uso nei secoli successivi, fino al V-VI secolo.

Nel settore a meridionale della città, in adiacenza al sobborgo di Cesarea, venne effettuato lo scavo per il sottopassaggio ferroviario, compreso fra viale Europa e via dei Poggi; scavo che ha permesso di indagare un consistente campione di sepolture comprese fra il I e il III secolo.

Più a Sud, oltre i Fiumi Uniti, fino e oltre la chiesa di S. Apollinare in Classe, le aree funerarie andarono a occupare tutto lo spazio del dosso costiero sabbioso. Settori funerari furono individuati nel podere Marabina, una porzione di necropoli fu scavata nel podere Giorgioni, nella Lottizzazione CMC e nel podere Minghetti, da cui provengono alcune stele e urne cinerarie relative ai rinvenimenti occasionali effettuati intorno al 1966. Ulteriori, importanti dati, frutto di una indagine programmata e metodologicamente sperimentale, provengono dal medesimo contesto del podere Minghetti, che costituisce un ottimo campione di studio.

*Necropoli a confronto: Ravenna, viale Europa – Classe, podere Minghetti (Fig. 1)*

La specifica metodologia di indagine per le necropoli di Ravenna – un centro con particolarità morfologiche dettate dalla presenza di cordoni sabbiosi litoranei sfruttati per la deposizione dei defunti – è stata utilizzata su due aree campione che, seppure si collocano in aree non troppo distanti, presentano alcune diversità di ambito cronologico, differenze di contesto morfologico, oltre che una diversa dislocazione topografica<sup>3</sup>.

La necropoli di viale Europa fu frequentata per un tempo relativamente breve, fra I e III secolo, collocata in area extraurbana di tipo endolagunare, a ridosso del centro di Ravenna e vicino al sobborgo di Cesarea, in adiacenza alla sponda settentrionale del canale portuale che permetteva l'accesso dal mare alle lagune interne<sup>4</sup>. Le tombe erano sistemate a gruppi definiti da recinti con affaccio sui percorsi e sui sentieri interni al complesso sepolcrale, ed erano disposti su dossi sabbiosi con andamento parallelo, intervallati da aree umide e lagunari<sup>5</sup>. Per regolamentare le acque interne erano stati realizzati alcuni fossati, funzionali sia al drenaggio idrico che a contrastare l'abbassamento progressivo del terreno. Le aree emerse erano dotate di punti di raccolta delle acque superficiali realizzati con tinozze di legno, sfruttate anche per le diverse attività da effettuarsi nella necropoli<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> MONTEVECCHI 2010.

<sup>4</sup> La necropoli è stata indagata nel 1990-1991: MAIOLI 1991; MONTEVECCHI, LEONI 1999; LEONI, MAIOLI, MONTEVECCHI 2008.

<sup>5</sup> L'estensione dello scavo era di 180 m in direzione E-O e 30 m in direzione N-S.

<sup>6</sup> LEONI, MAIOLI, MONTEVECCHI 2008, p. 91.

Le sepolture scavate furono 157, e attestarono varie tipologie funerarie: 37 tombe a cremazione (23,56%), di cui 24 con rito indiretto (in urne in ceramica e in vetro, in anfora, in cassetta, entro cassa in muratura) e 13 con rito diretto (*busta* in fossa e in cassa di laterizi). Le tombe a inumazioni erano 110 (70%): numerose quelle in cassa di legno, in fossa terragna, ma anche in cassa in laterizi o in muratura, queste in particolare riutilizzate più volte in antico. Sono state individuate tre basi monumentali e una grande tomba rinvenuta in fondazione (1,9%), forse in origine costituita da un ambiente chiuso a camera a cui, nel tempo, andò in appoggio una serie di tombe per lo più in fossa semplice. Infine 7 tombe, molto compromesse, non sono state interpretate (4,45%) (Fig. 2).

Per un periodo più prolungato è rimasta in uso la necropoli nel podere Minghetti, in via Romea Vecchia: ubicata in area di duna sabbiosa marina, nel sobborgo di Classe; fu utilizzata a partire almeno dall'età augustea/proto-imperiale fino alla Tardantichità. Le stratificazioni archeologiche erano disposte secondo il profilo della duna che anticamente correva parallela alla costa, distante probabilmente un centinaio di metri dalla necropoli, in un'area che doveva essere servita da una strada secondaria collocata fra le aree funerarie e il mare<sup>7</sup>.

La distribuzione delle sepolture è concentrata per raggruppamenti a partire dall'area più vicina alla strada, che tende a rarefarsi nei punti più distanti da essa.

Il totale delle sepolture individuate è 191, di cui 92 erano con rito a cremazione (48,20%), a coprire circa la metà del campione. Le cremazioni dirette (*busta*) erano 15 e avevano caratteristiche molto simili fra loro, quasi a costituire un gruppo omogeneo; due di queste erano dotate di un dispositivo libatorio per le offerte alimentari, costituito da un condotto in materiale deperibile di cui rimaneva il foro nel riempimento della tomba. 77 cremazioni utilizzarono il rito indiretto (in urne in ceramica, in anfore con urne all'interno, in vetro) erano distribuite sull'intera area di scavo e collocate soprattutto a ridosso delle basi monumentali. Le inumazioni erano 73 (38,25%): le più antiche si datano a età augustea, altre sono riferibili alla media età imperiale, infine diverse sono di epoca tardo-antica<sup>8</sup>. Una sola inumazione era in cassa di muratura (0,52%). Vi erano anche 15 basi monumentali (7,40%) a una delle quali era connessa una sottostante urna a cremazione indiretta; la crescita naturale dei depositi sabbiosi della duna è stata particolarmente evidenziata dal progressivo rialzamento dei livelli di fondazione di questi basamenti monumentali proto-imperiali<sup>9</sup>.

Infine 10 tombe erano di difficile interpretazione perché molto compromesse (5,5%) (Fig. 3).

<sup>7</sup> L'area è stata oggetto di un importante scavo sperimentale sulle problematiche dell'archeologia funeraria, diretto dalla Soprintendenza per i Beni Archeologici dell'Emilia Romagna (dott.sa M.G. Maioli) e dall'Università di Ferrara (prof. J. Ortalli); hanno partecipato allo scavo un gruppo di studiosi europei con l'intento di comprendere i processi culturali legati al mondo funerario nei primi secoli dell'impero nell'area delle province romane. L'indagine è stata avviata nel 2003 e conclusa nel 2005. Dello scavo è stata data notizia preliminare in occasione della mostra fotografica *La necropoli sulla duna. Scavi a Classe romana, (Ravenna 2004)* cfr. FASOLD, ORTALLI, SCHEID 2004. Interventi specifici in *Pour une archéologie du rite* 2008 e in DUDAY 2006, in particolare pp. 215-225. Lo scavo è in corso di studio e di pubblicazione da parte del gruppo di lavoro.

<sup>8</sup> Vanno considerate al di fuori di questo lavoro le 20 tombe in anfora databili a partire dal III secolo.

<sup>9</sup> ORTALLI 2008, p. 152.

*La scelta del rito: inumazione o cremazione*

In linea generale la scelta del rito in epoca imperiale attesta comportamenti abbastanza conformi in tutta l'area regionale: l'ideologia funeraria, dall'età augustea, rese pressoché totalizzante sia il rito della cremazione che il tipo di corredo funebre utilizzato per il cerimoniale funerario. Nella realtà locale ogni gruppo familiare interpretava a proprio modo la prassi, secondo i propri personali convincimenti. Anche a Ravenna la cremazione è ampiamente attestata fra l'età augustea e il II secolo, tuttavia le necropoli esaminate evidenziano una forte convivenza con il rito dell'inumazione sia nella tarda età repubblicana e proto-imperiale, sia in epoca medio imperiale.

Le sepolture di inumati più antiche, di età augustea, erano nel podere Minghetti, in un'area suburbana distante da Ravenna ma certamente già insediata in questo periodo<sup>10</sup>: le tombe potrebbero attestare il momento di passaggio del rito da inumatorio a crematorio anche in questa zona, come avvenne a Sarsina e nelle campagne cesenati fra l'età repubblicana e quella proto-imperiale<sup>11</sup>. Viceversa il successivo mutamento in epoca medio imperiale, da cremazione a inumazione, è ben esemplificato in una tomba familiare a cassa in muratura della necropoli di viale Europa, i cui membri, nel corso del tempo, cambiarono modello di seppellimento pur non variando la loro originale tomba comune<sup>12</sup>.

La continuità e la convivenza a Ravenna del rito inumatorio in contemporanea all'uso di cremare i defunti, sono attestate in particolare nella necropoli di viale Europa, in cui quello che varia è la tipologia strutturale realizzata per la tomba, dipendente più dalle capacità economiche che dall'associazione con una determinata ritualità. Le sepolture più modeste, in fossa semplice o in cassa di legno, sono ampiamente documentate, a riprova della presenza di fasce economicamente basse della popolazione. Le semplici casse di legno, deposte in fossa e rinvenute nei diversi settori della necropoli, suscitano particolare attenzione perché, a causa delle sequenze alluvionali succedutesi nella zona, si presentavano in ottimo stato di conservazione, al punto che è stato possibile cogliere gli aspetti costruttivi di alcune casse<sup>13</sup>. La particolare conservazione della struttura lignea relativa alla tomba 68, ha evidenziato alcuni elementi del rituale di sepoltura: quali ad esempio l'uso, all'interno della cassa, di un cuscino formato da un'asse leggermente concava per sostenere il capo del defunto, deposto con gli arti superiori incrociati sul bacino; sotto la cassa era stato sistemato, al momento del *funus*, un ramo con foglie di alloro, probabilmente evocativo delle ghirlande che si offrivano comunemente agli dei, ai Lari, ai Mani, poste nei sepolcri come simbolo della consacrazione alle divinità dei morti<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> LEPORE, MONTEVECCHI 2009, pp. 156-157.

<sup>11</sup> MONTEVECCHI 2010.

<sup>12</sup> ORTALLI 2008, pp. 434-435.

<sup>13</sup> Merita una particolare segnalazione di carattere tecnico la tomba 68: una cassa in legno molto robusto (quercia/rovere), messa in opera con i lati corti connessi a quelli lunghi tramite uno scasso che permetteva il loro alloggiamento; nella costruzione della struttura furono utilizzate, su ogni lato, due tavole con larghezza diversa (verso il fondo erano poste quelle più strette e sopra le più larghe), fra loro bloccate usando cavicchi lignei passanti; le assi erano poi fissate lateralmente da grossi chiodi in ferro, cfr. LEONI, MAIOLI, MONTEVECCHI 2008, pp. 98-100.

<sup>14</sup> DE FILIPPIS CAPPALÀ 1997, p. 55.

Nella necropoli di viale Europa le tombe più semplici erano sistemate in adiacenza a quelle in cassa di muratura, certamente di tenore più elevato; la ricchezza dei loro proprietari era documentata anche dai corredi posti all'interno. Le casse in muratura erano spesso coperte con lastroni in marmo rosa di Verona o in calcare, similmente a quelle note a Voghenza<sup>15</sup>. Nel podere Minghetti le inumazioni riprendono ampiamente a partire dalla metà del II secolo.

L'uso della cremazione è complessivamente contenuto nell'area di viale Europa, mentre è attestato per circa la metà del campione nella necropoli del podere Minghetti. Poche le cremazioni dirette (*busta* in fossa e *busta* in cassa di muratura), numericamente più rappresentate le indirette (in urna, in anfora e urna, in cassetta, in muratura). Nel podere Minghetti, ancora nel I secolo, prevale la cremazione indiretta, con urne collocate in vicinanza dei principali monumenti, in uno spazio piuttosto ristretto a causa della morfologia delle dune marine su cui le necropoli si distribuivano. È attestato come gli ossuari potessero contenere di frequente anche due individui, da che ne consegue anche l'usanza di riaprire le urne per deporre un ulteriore cremato: su questo aspetto si hanno dati dal podere Minghetti, come dalla necropoli di Gambulaga, ora in territorio ferrarese<sup>16</sup>.

La tipologia più comune di contenitori per le ceneri, in entrambi i settori di ravennati, sono quindi le urne, talvolta protette da anfore o inserite in cassette di laterizi o forse anche di legno; 'reimpiegati' come urne anche contenitori per la cucina o anfore da trasporto. A Ravenna, come a Voghenza, altro importante contesto funerario in ambito delizioso, sono attestate anche produzioni specifiche di urne in ceramica di forma ovoidale o biconica, spesso decorate con suddipinture in rosso, forse di provenienza veneta. Utilizzate talvolta anche le grosse olle in vetro, la cui diffusione partiva da Aquileia e si estendeva fino ai mercati veneti e alla costa romagnola.

I *busta* individuati nella necropoli del podere Minghetti disponevano di un'area topograficamente secondaria rispetto alla strada, forse anche in ragione della loro tardiva deposizione, riconducibile al II secolo; questi individui potevano costituire un gruppo in qualche modo omogeneo, come si può ipotizzare dal modesto corredo, al più una moneta, e soprattutto dalla presenza nel riempimento di chiodi riferibili alle soles delle scarpe. Si tratta di soggetti maschili legati ad attività militari, forse anch'essi connessi alla flotta navale di Ravenna; questo tipo di presenza funeraria è stata evidenziata anche in sepolture dell'area centuriata cesenate, in contesti databili al medesimo periodo<sup>17</sup>.

Alcune cremazioni dirette, nell'area di viale Europa, utilizzavano sia modeste fosse in terra (*busta*), sia strutture di maggior impegno in muratura con all'interno consistenti elementi lignei combustibili relativi alla pira, simili ad alcune ricche tombe della necropoli di Voghenza. Una variabile ravennate di questo tipo è una tomba in laterizi con copertura alla cappuccina, realizzata sui resti del rogo depositi all'interno della cassa. Si tratta complessivamente di cremazioni di pregio, che potevano costituire anche tombe di famiglia, connesse a fasce sociali benestanti.

<sup>15</sup> BERTI 1984.

<sup>16</sup> MORS INMATURA 2006, p. 153.

<sup>17</sup> MONTEVECCHI 2010.

Una delle peculiarità che sta alla base dell'ideologia del rito crematorio, è la predisposizione dei sistemi libatori destinati a far giungere all'interno della sepoltura le offerte praticate dai congiunti. Nel podere Minghetti sono documentati due tipi di sistemi libatori utilizzati per i *busta*, di cui uno ottenuto con condotto in legno o altro materiale deperibile, di cui rimaneva il foro nel riempimento della tomba, e un altro ricavato da colli di anfora.

Nella maggior parte delle altre necropoli esaminate erano invece diffuse le olle, le brocche e le anfore, poste capovolte e resecate con doppia funzione di segnacolo, se a vista, e come condotto per le offerte al defunto durante il funerale o nelle ricorrenze periodiche, in particolare per le offerte liquide. Le tipologie anforiche individuate nelle zone in esame, di solito resecate nel fondo o alla spalla, fanno riferimento al tipo Dressel 2/4 e al 'tipo Romagnolo' con fondo piatto (entrambe destinate al trasporto del vino); sono comuni a Sarsina, a Rimini, in alcuni casi a Cesena, oltre che a Ravenna.

Il contesto ravennate di podere Minghetti è caratterizzato da diversi basamenti di piccoli monumenti funerari, presumibilmente allineati su un fronte stradale e su un percorso interno ad esso parallelo, che presentano similitudini strutturali con quelli della necropoli prediale di Gambulaga<sup>18</sup>: anche nella necropoli ferrarese erano state utilizzate basi in laterizi per supportare piccoli monumenti funerari (stele o cippi) che si presentavano, al momento del rinvenimento, ancora *in situ* o al più crollate sul paleosuolo della necropoli, dove è stato possibile individuare anche le sepolture a cremazione indiretta di pertinenza dei monumenti. Non così ben conservati i monumenti funerari di Ravenna dove, sia a causa di un utilizzo dell'area da parte di un ampio gruppo di persone non necessariamente legate da vincoli di sangue, sia in seguito alla lunga edificazione e frequentazione della necropoli, alcuni *tituli* non erano più in posto, anche se sono stati ritrovati nelle vicinanze delle sepolture numerosi elementi architettonici ed epigrafici compatibili con le basi messe in luce. I segnacoli di tipo epigrafico sono come sempre estremamente utili alla conoscenza del defunto e dell'ambiente a lui afferente, in particolare le numerose stele del podere Minghetti riportano nell'onomastica e negli elementi simbolici riprodotti su pietra, l'appartenenza di questi soggetti alla flotta militare navale, come marinai semplici, centurioni o come *faber navalis*, impiegati a vario titolo nella marineria militare romana; inoltre sono ben rilevabili le loro diverse origini e provenienze dai vari territori dell'impero, ad attestare un ampio cosmopolitismo della flotta e di conseguenza dell'area ravennate in cui era stanziata<sup>19</sup> (Fig. 4).

<sup>18</sup> BERTI 2006.

<sup>19</sup> Furono recuperate nel podere Minghetti nel corso del 1966 le stele del centurione *C. Anarius Felix* della liburna Sfinge; del timoniere *Apella* con timone scolpito a bassorilievo; la stele di *Plator* con un'ascia a bassorilievo, a simboleggiare la funzione di *faber* (carpentiere) svolta sulla quadrireme Nettuno; la stele di *Velagenus*, un classario imbarcato sulla liburna Satura; la stele di *Prima*, la stele di *Domitia Kalituce* e *Caelia Quincta*, la stele di *Ammonius* e di *Tales*, la stele di *Q. Pinarius Primus*, la stele di *Annius Platanus* e *Pelasgo*. Rinvenute *in situ* nel podere Minghetti durante lo scavo 2003-2005: il cippo di *Salvia*, la stele di *T. Aurelius Priscus*, l'urna di *Moenius*; erano reimpiantati nelle immediate vicinanze: la stele di *Cassius* della liburna Minerva, la stele del centurione *Hera*, la stele di *Tretus Anius*, l'urna in lingua greca di *Coitos Poplikios Klassikus*, infine l'urna dell'*optio Capito* in abito militare.

Altre iscrizioni funerarie provenienti dalle aree campione, documentano anche la stretta convivenza nelle necropoli di liberti e di donne adulte e subadulte, di cui si percepisce talvolta la familiarità con i classiari della flotta<sup>20</sup>.

*Tipologie di oggetti rituali e loro presenza nelle necropoli*

Per la ricostruzione del rito funebre si deve valutare la deposizione degli oggetti sia all'interno della tomba, sia all'esterno della sepoltura e nell'area ad essa limitrofa, in quanto il loro avvicendamento era connesso ai singoli atti del cerimoniale, alla chiusura della tomba e alle successive frequentazioni. La presenza e la tipologia degli oggetti cambia a seconda dell'epoca di riferimento: se in epoca repubblicana il corredo è legato alla forte necessità di attestazione personale dello *status* sociale del defunto, a partire dalla prima epoca imperiale la dotazione funebre subisce una standardizzazione, con una costante ripetitività degli oggetti che poi viene a scemare nella media età imperiale. Le tipologie dei manufatti nelle necropoli-campione seguono in linea di massima queste tendenze, ma con alcune diversificazioni dovute alle peculiarità locali: ad esempio non si conoscono elementi legati al *funus*, come i letti funebri o le barelle, forse a causa della scarsità di cremazioni dirette.

Le categorie più impiegate, da considerarsi come 'elementi standardizzati' del corredo<sup>21</sup>, sono le monete, i balsamari vitrei, i vasi portori in ceramica a pareti sottili e in ceramica comune, i contenitori in terra sigillata per i servizi da mensa: ciò che era necessario allo svolgimento del rito funebre e alle commemorazioni.

Nel podere Minghetti la presenza di contenitori in terra sigillata e bicchieri a pareti sottili è attestata in pochi casi, ma segnalata in particolare sul suolo antico di frequentazione della necropoli, nelle adiacenze di alcune basi monumentali di età proto-imperiale, come concentrazione di elementi afferenti al banchetto funebre e alle libagioni periodiche riservate ai defunti. Agli oggetti si aggiungono tracce di offerte alimentari: ancora nelle cremazioni del podere Minghetti sono stati recuperati datteri e gusci di pinoli e noci e anche un pane combusto di forma circolare; alcuni vinaccioli erano contenuti in un'anfora frammentata e rovesciata, posta in una cremazione di viale Europa. Per le offerte alimentari erano predisposte delle 'mense' realizzate in maniera diversa e con materiali talvolta molto semplici: nel podere Minghetti, antistante una base monumentale vi era, come piano per le offerte, un mattone sesquipedale a cui può essere attribuita la stessa valenza delle tegole antistanti due monumenti simili nella necropoli di Gambulaga. Le offerte venivano lasciate direttamente sulle tombe, come attestano le ossa animali rinvenute sulla copertura della tomba 38 a Voghenza. Nei *busta* del podere Minghetti sono state recuperate alcune pigne, presenti anche in una tomba a cremazione di viale Europa, forse collocate con valore simbolico e sacrale e ampiamente noto anche come elemento decorativo nei prestigiosi monumenti funerari.

<sup>20</sup> Necropoli di viale Europa: stele del liberto Euphronio, stele di Terenzia, stele di Herennia, figlia di un *optio*, stele di Aurelia.

<sup>21</sup> ORTALLI 1998, pp. 75-77.

Nelle tombe a inumazione più lussuose di Ravenna, come in talune di Voghenza e anche di *Ariminum*, furono deposti diversi elementi relativi alla vestizione del defunto e ai suoi oggetti personali: utensili e gioielli in oro e anche in ambra<sup>22</sup>, oltre a oggetti personali di ornamento, strumenti da toeletta e utensili da lavoro, che erano collocati nella parte più intima del sepolcro con valore prevalentemente affettivo. Gli oggetti da mensa o per libagioni furono invece deposti in numero modesto nelle inumazioni di età medioimperiale, forse solo come retaggio di una consuetudine non del tutto persa ma ormai puramente simbolica: è il caso di una tomba in fossa terragna di viale Europa, in cui era conservata una coppa integra di tipo “corinzio”, databile alla metà del III secolo, con decorazione a rilievo che riproduce la sequenza del *thiasos* dionisiaco, legato ai temi funerari che il mito rappresenta<sup>23</sup>.

Nella necropoli di viale Europa sono particolarmente attestate le lucerne, spesso lasciate sul piano di frequentazione, all'esterno delle fosse, sia durante il funerale o in seguito alle periodiche commemorazioni, con valore escatologico di *lux perpetua*.

### *Osservazioni conclusive*

Le necropoli-campione del ravennate, seppure siano riferibili a un numero di persone non troppo elevato, attestano come la scelta del rito funerario possa essere più eterogenea e multiforme negli ambiti urbani a grande frequentazione, come Ravenna, a cui si aggiunge – nello specifico – la particolarità di essere stata sede della flotta militare legata alla parte orientale del Mediterraneo. Con specifico riferimento ai dati esaminati, sembra di poter sostenere che la scelta del rituale funerario rispetti la tendenza generale attestata in regione per l'epoca imperiale, cioè la cremazione, anche se è indubbia la convivenza con il rito inumatorio in entrambi i campioni, con particolare frequenza sia in epoca proto-imperiale che nei primi secoli dell'Impero. La maggiore antichità delle sepolture è attribuibile alle inumazioni nel podere Minghetti; in seguito alle quali si diffuse l'uso della cremazione indiretta, testimoniata nel sito solo fino al I secolo, forse ancora in un'ottica di rapporto fra le urne-contenitori per le ceneri e le loro strutture dedicatorie, che evidenziavano il ruolo del defunto e lo celebravano secondo un modello ancora di stampo preaugusteo. Le cremazioni dirette, i *busta*, furono utilizzate da un gruppo sociale che aveva optato per questo modello di ritualità, forse economicamente più modesto.

Nella necropoli di viale Europa prevalgono invece nettamente le inumazioni, da ritenersi cronologicamente anticipate rispetto ad altri contesti regionali. Questo dato è forse confrontabile con l'uso precoce del rito inumatorio a Roma, presente già all'inizio del II secolo, come è attestato nella necropoli dell'Isola Sacra di Ostia; i contatti di Ravenna con Roma e i loro scambi culturali possono aver provocato questa precocità di costume. Non si può escludere che l'abitudine all'inumazione fosse legata anche a tradizioni e consuetudini funerarie diverse, dovute alla presenza di genti provenienti da vaste aree dell'impero; tuttavia gli

<sup>22</sup> MONTEVECCHI 2014.

<sup>23</sup> MONTEVECCHI 2000.

elementi esaminati permettono di cogliere una particolare osservanza all'ideologia funeraria imperante, la cremazione, soprattutto fra soggetti maschili legati alla flotta più che ad altri individui autoctoni, tendenzialmente più orientati verso il rito della sepoltura del corpo.

Complessivamente la popolazione delle necropoli-campione è mista, costituita da donne, infanti e giovani – talvolta intimamente legati a soggetti maschili militari – e da uomini di nazionalità non italica, ma rimasti nel territorio ravennate anche dopo la fine della loro attività professionale nella flotta navale ravennate.

GIOVANNA MONTEVECCHI  
 Università degli Studi di Ferrara  
 matmon@alice.it

#### BIBLIOGRAFIA

- BERTI 1984: F. BERTI (a cura di), *Voghenza. Una necropoli di età romana in territorio ferrarese*, Ferrara 1984.
- DE FILIPPIS CAPPAL 1997: C. DE FILIPPIS CAPPAL, *Imago mortis. L'uomo romano e la morte*, Napoli 1997.
- DUDAY 2006: H. DUDAY, *Lezioni di Archeotanatologia. Archeologia funeraria e antropologia di campo*, Roma 2006.
- FASOLD, ORTALLI, SCHEID 2004: P. FASOLD, J. ORTALLI, J. SCHEID (a cura di), *La necropoli sulla duna. Scavi a Classe romana*, Catalogo della mostra (Ravenna 2004), Frankfurt - Ravenna 2004.
- LEONI, MAIOLI, MONTEVECCHI 2008: C. LEONI, M. G. MAIOLI, G. MONTEVECCHI, "Scavi in aree umide. Le necropoli di Classe, Ravenna", in *Pour une archéologie du rite 2008*, pp. 89-104.
- LEPORE, MONTEVECCHI 2009: G. LEPORE, G. MONTEVECCHI, "Classe (Ravenna), suburbio", in *Ocnus 17*, 2009, pp. 155-158.
- MAIOLI 1991: M. G. MAIOLI, "Topografia e organizzazione dello spazio nelle necropoli di Ravenna romana: nuovi dati di scavo", in *La Grecia insulare tra tardoantico e medioevo*, XXXVIII Corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina (Ravenna, 15-20 marzo 1991), Ravenna 1991, pp. 253-279.
- MONTEVECCHI 2000: G. MONTEVECCHI, "Coppa corinzia", in M. MARINI CALVANI (a cura di), *Aemilia. La cultura romana in Emilia Romagna dal III secolo a.C. all'età costantiniana*, Venezia 2000, p. 238.
- MONTEVECCHI 2010: G. MONTEVECCHI, *Ritualità funeraria fra II secolo a.C. e III secolo d.C. nell'area adriatica. Necropoli in ambito riminese, cesenate, ravennate e ferrarese*, Tesi di dottorato in Scienze e Tecnologia per l'Archeologia e i Beni Culturali (Archeologia Classica), Università degli Studi di Ferrara, a.a. 2007-2009 (2010).
- MONTEVECCHI 2013: G. MONTEVECCHI, "La via sepolcrale di Sarsina e le tombe augusteo-tiberiane della Cispadana", in *Römische Gräber augusteischer und tiberischer Zeit im Westen des Imperiums*, Weissbaden 2013, pp. 189-216.
- MONTEVECCHI 2014: G. MONTEVECCHI, "Ornamenta e status. Gioielli in contesti di necropoli romane fra Rimini e Ravenna", in I. BALDINI, A. L. MORELLI (a cura di), *Seminario interdotto, Oro sacro: aspetti religiosi ed economici da Atene a Bisanzio V*, Bologna 2014, pp. 107-121.
- MONTEVECCHI, LEONI 1999: G. MONTEVECCHI, C. LEONI, "Una necropoli romana rinvenuta a Ravenna tra via dei Poggi e via Romea Sud: gli oggetti in vetro nelle sepolture", in D. FERRARI, G. MECONCELLI (a cura di), *Atti della III Giornata Nazionale di Studio Il vetro fra antico e moderno* (Milano 1997), Milano 1999, pp. 23-28.



- MORS INMATURA* 2006: F. BERTI (a cura di), *Mors Inmatura. I Fadieni e il loro sepolcreto*, Quaderni di Archeologia dell'Emilia Romagna 16, Firenze 2006.
- ORTALLI 1998: J. ORTALLI, "Riti, usi e corredi funerari nelle sepolture romane della prima età imperiale in Emilia Romagna (valle del Po)", in P. FASOLD, TH. FISCHER, H. VON HESBERG, M. WITTEYER (a cura di), *Bestattungssitte und kulturelle Identität. Römische Gräber des 1. Jhs. n. Chr. in Italien und den Nordwestprovinzen* (Atti Koll.-Xanten 1995), Bonn 1998, pp. 49-86.
- ORTALLI 2008: J. ORTALLI, "Scavo stratigrafico e contesti sepolcrali. Una questione aperta", in *Pour une archéologie du rite 2008*, pp. 137-159.
- Pour une archéologie du rite* 2008: J. SCHEID (a cura di), *Pour une archéologie du rite. Nouvelles perspectives de l'Archéologie funéraire*, Collection de l'École française de Rome 407, Roma 2008.

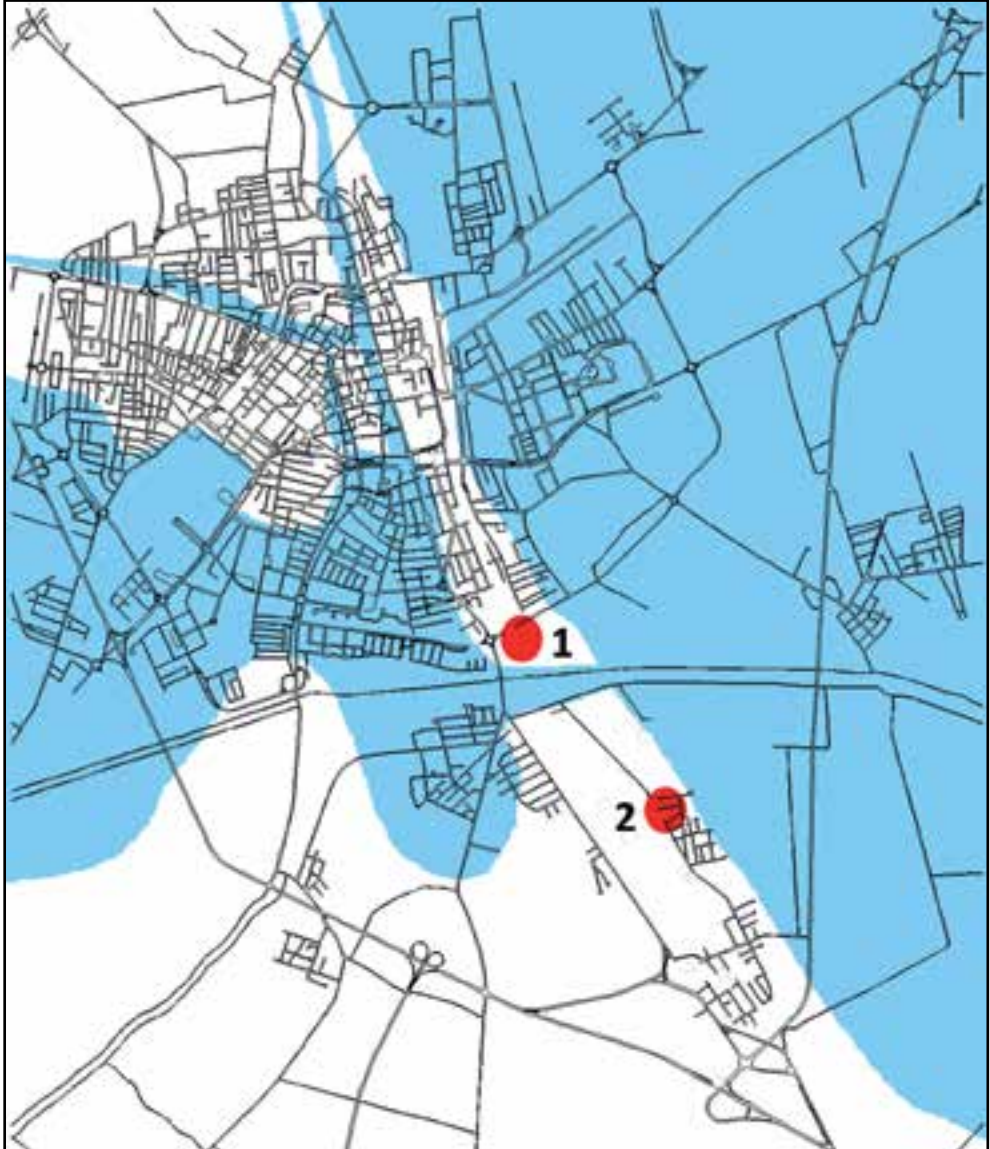


Fig. 1. Mappa di Ravenna, in azzurro la linea di costa e le acque interne in epoca romana. Posizionamento delle necropoli-campione: 1. Ravenna, viale Europa. 2. Classe (Ravenna), podere Minghetti

Ravenna, viale Europa - Tabella riepilogativa

Tipologia tende	Realta in fissa	Realta casa di legno	Cronazioni indirette in arca	Cronazioni indirette in arca	Cronazioni indirette in arca e sotto	Cronazioni indirette casella	Cronazioni indirette casa di muro/strada	Istanzioni casa muralata	Istanzioni casa legata	Istanzioni casa di legno	Istanzioni in fissa semplice	Istanzioni in cappuccio
Numero tende	8	2	18	7	3	3	1	31	14	43	39	1
Segnaletti			17					2				
Cucine muro								3		9	2	
Lucerne		2		1 nel piano		1		1 nel piano 1 interna	1	1	1	
Tavole spillette							1			1		
Manate					1			6		16		1
Balaustrati			3					9	1	4	1 nel piano	
Parati semiti				1			1					
Cronazioni caselle			3					3		3		
Spillette				1			4			3	2	1
Altri oggetti								1	2	1	2	

Fig. 2

Classe (Ravenna), padere Minghetti - Tabella riepilogativa

Tipologia tende	Realta in fissa	Cronazioni indirette in arca	Cronazioni indirette in poco/so	Cronazioni indirette in arca e sotto	Real monumentali	Istanzioni casa muralata	Istanzioni di rovine in arabico	Istanzioni casa di legno	Istanzioni in fissa semplice	Istanzioni in cappuccio	Istanzioni in arca successive gli 10 secoli	Sequenzi non identificati
Numero Tende	15	28	6	12	14	1	2	26	13 (7)	1	26 (7)	16
Segnaletti					6							
Lucerne muro	2	2										
Cucine muro								1				
Lucerne	2	2						3				
Tavole spillette		1 in piano 1 nel tenda	1	2								
Manate	8	4	1	6				10	2	1		
Balaustrati	2	20	2	8				2	3			
Parati semiti		2	1					1				
Cronazioni caselle		1		1				2				
Spillette												
Altri oggetti	1	3		1				6	1			

Fig. 3



Fig. 4. Classe (Ravenna), podere Minghetti. Urna funeraria dell'*optio* Capitone

**DISCUSSIONI ONLINE SESSIONE POSTER**

**LA POETICA DELLE EMOZIONI: PERFORMANCE E  
PAESAGGIO RITUALE**

**INTERVENTI DI**

***EUGENIO FANTUSATI, ANTONIO FORNACIARI,  
CLELIA PETRACCA, LUIGI QUATTROCCHI,  
GIULIA PEDRUCCI, SERGIO DEL FERRO,  
SARAH LIBERATI, CLARA STEVANATO,  
CHIARA DELLA VALLE, LUCA SCALCO,  
FRANCESCA LAI***

## DISCUSSIONI ONLINE

EUGENIO FANTUSATI: Ritengo che l'interessante contributo di Marco BALDI sintetizzi in modo più che soddisfacente le variegata (e ancora poco note) prassi funerarie dei sovrani di Meroe analizzandole sia sotto il profilo visivo (costituito dalla produzione architettonica) sia sotto il profilo ideologico e religioso (imprescindibile da cerimoniali particolarmente complessi). La presentazione è estremamente diacronica e puntuale nel cogliere gli aspetti salienti della problematica affrontata, offra valide prospettive e rilevanti spunti di riflessione, correttamente sottolineando in particolare i preponderanti influssi dell'Egitto greco-romano sulle ritualità funerarie della monarchia Meroita.

ANTONIO FORNACIARI: Per quanto riguarda la rappresentazione del dolore nella Grecia arcaica-tardo classica, le rappresentazioni vascolari forse più che essere utili ad attingere alla sfera del sentimento rendono ragione di una ritualità codificata? Oppure sono esse stesse rappresentazioni simboliche? Fino a che punto incide poi il canone della rappresentazione artistica? Mi chiedo insomma quanto queste fonti possano essere lo specchio del vissuto. Presso popolazioni contemporanee di interesse etnografico (es. i Warramunga australiani etc.) i riti di morte sono accompagnati da espressioni al limite del parossismo, ma funzionali a indurre un sentimento condiviso utile a rinsaldare i legami sociali del gruppo, dissolti dalla morte di uno dei membri. Insomma andrebbe distinto il sentimento come universale culturale, dal rito che si consuma intorno alla morte

CLELIA PETRACCA: Dott. FORNACIARI, ho pensato molto alle sue riflessioni. Mi sono posta anche io gli stessi interrogativi studiando l'argomento. La questione del rapporto tra rappresentazioni vascolari/fonti letterarie e l'effettiva ricostruzione del rito è molto spinosa, e a mio parere è possibile che le rappresentazioni artistiche siano esagerate. Esistono però molte leggi (citate da Cicerone e risalenti, secondo la tradizione, all'epoca di Solone) che regolamentano e limitano le manifestazioni "eccessive" delle donne a partire dalla prima metà del VI secolo. Certo, i canoni artistici hanno influito sul modo di rappresentare i gesti di dolore, ma l'esistenza di leggi che impediscono certi comportamenti fa pensare che quei comportamenti fossero realmente praticati. Senza considerare le fonti letterarie sul lamento, soprattutto i testi tragici, che ci permettono di ricostruire la dimensione gestuale che accompagna i versi di dolore (penso a Ecuba che nelle Troiane piange Ettore facendo una sorta di danza attorno a lui, la stessa danza che le figure femminili compiono intorno alla salma sui vasi geometrici). In sintesi, credo esista una ritualità codificata, imprescindibile però dalla sfera del sentimento.

LUIGI QUATTROCCHI: Gentile Dott. FORNACIARI, grazie per le domande, alle quali rispondo con molto piacere. I gesti che riscontriamo nelle rappresentazioni vascolari, talora esagerate, attingono in realtà a fonti ben precise; a titolo esemplificativo posso citarle il discorso di Ecuba, nelle Troiane di Euripide ai versi 115-117 che dice: "Quale brama mi prende di far ondeggiare la mia schiena, la mia spina dorsale, verso l'una e l'altra parte del corpo mio, per accompagnare il mio lamento e il mio dolore senza fine"; e ancora nell'Iliade nel libro XVIII ai versi 70-73: "Mentre piangeva profondamente gli fu accanto la nobile madre, la quale piangendo di un pianto acuto, prese la testa del figlio [...]"; oppure nell'Inno a Demetra di Omero si legge vv. 40-42: "Un acuto dolore la colpì dentro, sulle divine chiome lacerava con le mani sue il diadema e si gettava sulle spalle un cupo velo"; e poi a versi 197-198: "Ella stava lì seduta, con le mani si teneva il velo sul volto e per un lungo tempo, in silenzio e piena di dolore, stava immobile sulla sedia [...]" e in ultimo mi viene in mente il lamento funebre per Patroclo sempre nel XVIII libro dell'Iliade al verso 316: "così Achille tra loro diede inizio al lamento". Sono solo degli esempi che adesso mi vengono in mente, sebbene tutta la letteratura greca sia costellata di descrizioni dei rituali funerari. Ma per stringere il campo penso che sì, alla fine le rappresentazioni, soprattutto quelle vascolari, evidenzino con

una teatralità maggiore rispetto alla realtà dei fatti il rituale funebre, ovvero si sia cercato di rendere più drammatiche (per lo meno sino alla fine del mondo greco arcaico, perché poi entrano in gioco una serie di concomitanze, come ad esempio le Leggi di Solone e il gusto differente dei committenti che tende più alla non esternazione del dolore) le scene del compianto. Per quanto riguarda la simbologia non vorrei sbilanciarmi troppo, però per lo meno per l'arte greca, il simbolo e dunque la simbologia erano adoperati in altri campi, per esempio i simboli più famosi, e duraturi nei secoli, sono quelli dedicati a Heracle: clava, leonté etc, dunque più per rappresentare scene mitiche; ammetto di non conoscere una simbologia propria del mondo funerario, se non le varie gestualità, pose ed espressioni che ho cercato di sintetizzare, però mi informerò meglio e nel caso trovassi qualcosa di interessante glielo farò sapere.

ANTONIO FORNACIARI: Grazie delle risposte e delle interessanti osservazioni

GIULIA PEDRUCCI: Salve, alla dott.ssa PETRACCA vorrei chiedere cosa ne pensa del fatto che la parte del corpo che le donne (madri) si percuotono è il petto: il seno (materno) è la prima fonte di vita e anche, simbolicamente, il luogo in cui la vita si conclude? Grazie. PS: mi piace molto l'immagine della donna-spugna: si sa, infatti, che l'elemento tipico connesso con la femminilità è l'acqua!

CLELIA PETRACCA: Gentile dott.ssa PEDRUCCI, avrei molte cose da dire a riguardo, ma cercherò di essere breve. Credo che il gesto di battersi il petto non sia direttamente collegabile al seno e alla maternità, ma piuttosto al fatto che nel petto risiede il cuore (che anche Platone considera sede dell'anima irrazionale) D'altro canto, ci sono molte testimonianze di donne che ai funerali mostrano i seni nudi, in questo caso (a mio parere) in ricordo della maternità. Vita e morte sono due momenti indissolubilmente legati, non a caso molti studiosi giustificano il coinvolgimento femminile nei riti funerari proprio nella predisposizione (fisica) femminile al contatto.

CLELIA PETRACCA: Al contatto con l'esterno. Nascita e morte sono due momenti in cui avviene la contaminazione, e le donne sono l'emblema del contaminato per eccellenza. se le interessa la questione ho due letture da suggerirle: il libro di De Martino sul lamento, in cui è dedicato un capitolo proprio alla questione della lascivia femminile nei riti funerari in merito ai loro seni scoperti, e l'introduzione di Cassola all'inno omerico ad Afrodite (VI). Esiste, a Cipro, un culto di Afrodite come dea del parto associato alla tradizione della presunta morte di Arianna ad Amatunte, dopo essere stata abbandonata da Teseo sull'isola incinta (!).

GIULIA PEDRUCCI: La ringrazio molto per l'esautiva risposta. Anche io penso che il riferimento all'allattamento in un simile ambito sia un po' forzato. Ricordo di avere letto in passato anche che l'esposizione del seno di fronte al defunto sarebbe da ricollegare a un presunto "potere occulto" del seno materno...

GIULIA PEDRUCCI: (a meno che, ovviamente, non sia la madre stessa a percuotersi il seno)

SERGIO DEL FERRO: Ho trovato molto interessante il contributo della dott.ssa GIACOPINI (che saluto), del dott. PONTICELLI e della dott.ssa MOSTICONE, soprattutto in merito alle pratiche funerarie riscontrate nelle fasi quattrocentesche del cimitero antistante la chiesa di S. Nicola a Cesano: in particolare, l'associazione proposta tra la gestione del cimitero da parte delle confraternite legate all'ospedale attestato dal 1464 e il frequente ricorso al riutilizzo delle sepolture, alle riduzioni e alle ablazioni del cranio (la "scarsa considerazione dei resti umani meno recenti"), costituisce un interessante e utile

confronto per la continuazione degli studi su quanto da noi indagato nel corso dello scavo del cimitero di S. Pietro a Leopoli-Cencelle (pubblicato tra i poster della Session 4 a firma Baldoni-Del Ferro-Stasolla-Martinez Labarga)<sup>1</sup>.

GIANDOMENICO PONTICELLI: La ringrazio per la segnalazione. Il contributo sul suo scavo è un confronto molto utile.

SARAH LIBERATI: Complimenti al Dott. BALDI per il suo contributo sulla Nubia. È sempre piacevole e interessante leggere un suo articolo.

GIULIA PEDRUCCI: Salve, anche io trovo molto interessante il contributo di Clara STEVANATO e vorrei chiederle se ci sono testimonianze epigrafiche di bambini sepolti con cani.

CLARA STEVANATO: Gentile Giulia PEDRUCCI, La ringrazio per l'interessamento dimostrato e rispondo volentieri alla sua domanda. Nonostante sepolture di infanti e cani siano frequentemente attestate come pratica rituale nel mondo antico (i due interventi della sessione di ieri sono stati illuminanti a questo proposito), tuttavia, nel record documentario da me considerato, non vi sono sepolture congiunte di cani e bambini. esistono solamente quattro probabili sepolture congiunte che sono da riferirsi tuttavia al cane e, genericamente, al proprio padrone. Come anticipavo al dott. QUATTROCCHI, non si tratta di un rituale funerario che si serve dell'animale in quanto "mezzo" o strumento culturale. il cane, o il cavallo, non è oggetto di sacrificio ma è destinatario precipuo della sepoltura, parificato all'uomo nella concezione oltremontana.

CHIARA DELLA VALLE: Salve a tutti, volevo sottolineare l'originalità del contributo presentato dalla dott.ssa Sonia MODICA, perché si tratta di un modo innovativo di affrontare la sfera funeraria, dando la giusta attenzione a una forma particolare di paesaggio e ai suoi relativi indicatori. Questo approccio scientifico può essere giustamente esteso anche ad altre epoche storiche.

LUIGI QUATTROCCHI: Buonasera a tutti i partecipanti. Volevo utilizzare questo spazio per congratularmi con la Dott.ssa Clara STEVANATO per l'argomento portato alla nostra attenzione. Un argomento del quale penso non ci siano studi in merito, e che in realtà svela una quotidianità molto vicina a noi: l'uomo e i suoi affetti animali. Leggendo il suo contributo mi sono reso conto di quanto l'epoca contemporanea sia del tutto simile, per questo aspetto, al mondo romano e ne sono rimasto piacevolmente affascinato. La Dott.ssa STEVANATO parla di sepolture con padrone e animale d'affezione, sarebbe interessante capire se le sepolture siano contemporanee (come avveniva spesso in Egitto) o ci sia una riapertura della tomba, nel senso se il padrone vuole farsi seppellire nella stessa tomba utilizzata per il proprio animale, o se al contrario, è l'animale che in un secondo momento trova ospitalità nella tomba del proprietario. Complimenti, un'interessantissima linea di ricerca.

CLARA STEVANATO: Gentilissimo dott. QUATTROCCHI, La ringrazio molto per l'attenzione riservata al mio contributo e rispondo con piacere al suo interrogativo. A livello epigrafico sono attestati soltanto quattro casi di sepoltura congiunta. Purtroppo però non possediamo evidenze archeo zoologiche contestuali alla sepoltura che ci permettano di definire con sicurezza se si tratti di una sepoltura contemporanea o cronologicamente anteriore/posteriore. Sulla base dell'analisi del monumento funerario, sempre decontestualizzato rispetto alla sepoltura, io propendo per la seconda ipotesi. Una sepoltura contemporanea mi farebbe piuttosto pensare a un sacrificio di accompagnamento (attestato comunque in letteratura – basti pensare al passo in cui viene citato *Regulus* che sacrifica cani e altri animalletti sulla

<sup>1</sup> Cfr. M. BALDONI, S. DEL FERRO, F. R. STASOLLA, C. MARTÍNEZ-LABARGA, "Lo spazio dei morti a Leopoli-Cencelle (VT): Il cimitero della chiesa di S. Pietro", in *AntArc3-3* [N.d.R.].



pira del figlioletto defunto) piuttosto che a una sepoltura d'affezione. I 22 *monumenta* da me analizzati sono tuttavia veramente relativi a sepolture precipuamente dedicate in cui il cane è soggetto della ritualità funeraria e non strumento per il suo compimento. Pertanto mi sento di concludere che nei casi di sepoltura congiunta si verifichi quel fenomeno dell' "inclusionem" *post mortem* che caratterizza molte sepolture romane al solo scopo di marcare il legame d'affetto esistente in vita e che si perpetua oltre la morte. Spero di essere stata esauriente nella mia breve risposta e rimango a disposizione per qualsiasi altra osservazione.

LUIGI QUATTROCCHI: La ringrazio per i chiarimenti. È un argomento veramente affascinante!

LUCA SCALCO: Buongiorno a tutti, anche se esterno a questa poster session mi associo agli apprezzamenti sul tema affrontato da C. STEVANATO, nonché a quanto riportato da L. QUATTROCCHI. Penso sia importante l'intenzione, più o meno dichiarata, di cercare di individuare dei metodi per superare l'idea di sola rappresentazione sociale del monumento funerario e affrontarne anche la soggettività e l'emotività, tanto sfuggenti all'analisi archeologica.

ANTONIO FORNACIARI: Nel caso di sepolture in cui trovano spazio esseri umani e animali si potrebbe anche pensare all'uccisione dell'animale per accompagnare il defunto, anche se nell'interessante contributo di Clara STEVANATO si fa riferimento a tombe di animali con dedica epigrafica. Nell'*Antologia Palatina* e in ambito ellenistico erano presenti se non sbaglio epicedi per piccoli animali, a quale età risalgono le dediche più antiche?

CLARA STEVANATO: Gentile dott. Antonio FORNACIARI, la ringrazio per la stimolante osservazione e provo a risponderle brevemente. Il record documentario da me considerato comprende esclusivamente dediche epigrafiche per soggetti defunti, nello specifico, cani e cavalli. Non si tratta pertanto di sepolture "rituali" collegate a sacrifici di animali nella valenza di guardiani della sepoltura o quali espressioni di fedeltà ante e post mortem. Si tratta di dediche epigrafiche (cippi, stele, lastre di cui circa il 50 % recanti l'iconografia dell'animale defunto) più o meno elaborate, in metrica o in prosa, consacrate a perpetuare la memoria dell'affezionato animale domestico. Emerge la grande sensibilità che detta testimonianze di questo tipo approntate da parte dei padroni che hanno vissuto un legame d'affetto nella quotidianità e che vogliono perpetuare tale ricordo, memori anche oltre la morte. Nonostante la letteratura offra numerosi esepoi di epicedi per animali (basti pensare appunto all'*Antologia Palatina* o agli epitaffi di Marziale), le dediche epigrafiche oggetto del mio studio non ripropongono vezzosamente tali illustri esempi ma si qualificano come prodotti eminentemente originali e portatori di personali sensibilità e sentimenti. Alcuni epitaffi iscritti, soprattutto quelli metrici, rievocano passi letterari famosi (si pensi a CIL XIII, 488 di forte impronta catulliana) ma tale considerazione non è sufficiente per sostenere che si tratti di prodotti frutto di un gioco di imitazione letteraria. Nonostante infatti tali iscrizioni siano state trovate sempre fuori contesto (a ragione di flussi collezionistici che trovarono particolarmente ghiotti reperti di tale particolarità), si può affermare con sicurezza che si tratti di *monumenta* dedicati a segnalare e perpetuare l'amato animale d'affezione il quale, in morte, condivide lo stesso destino dell'uomo.

ANTONIO FORNACIARI: Grazie della esauriente risposta, e complimenti per il suo interessante contributo

GIULIA PEDRUCCI: Salve, vorrei chiedere alla dott.ssa LAI le fonti attestanti l'usanza di allattare il morente, aspetto davvero molto interessante.

FRANCESCA LAI: Il riferimento era duplice: da una parte Galeno raccomandava l'assunzione di latte materno per gli anziani (in particolare quelli prossimi alla conclusione della propria

vita), dall'altra il mito di Pero e Micone (grazie al proprio latte materno, Pero salva il padre Micone, condannato all'inedia e ormai morente). Il fatto che dietro il mito si celino non meglio note pratiche culturali è un aspetto che vorrei approfondire anche con il vostro contributo. Testimonianze scritte, materiali e iconografiche avvalorerebbero questa corrispondenza.

GIULIA PEDRUCCI: Cara Francesca, conosco la lettura cui fai riferimento, ma personalmente sono un po' scettica. La trovo una lettura un po' forzata sia del passo di Galeno che della leggenda di Pero e Micone. Ma si tratta soltanto di un'opinione personale. Sarei ben lieta di conoscere anche altre opinioni in merito.

CLARA STEVANATO: Vorrei complimentarmi con la dott.ssa PETRACCA per l'interessantissimo contributo che mette in luce il valore della componente femminile in una dimensione nel contempo pubblica e privata come quella costituita dalla morte e dalla ritualità ad essa connessa.

CLARA STEVANATO: Mi ha molto interessato il contributo della dott.ssa LAI. Vorrei chiederle se ci sono testimonianze epigrafiche relative a Genita Mana e come si collocano nel panorama funerario (distribuzione geografica, frequenza delle dediche e dedicatari...). Inoltre vorrei sottolineare il valore della figura femminile e il ruolo rivestito in contesto privato nonché pubblico e politico. Si è concentrata su figure femminili specifiche delle quali è possibile tracciare un profilo e comprenderne i "movimenti" all'interno della società o si tratta di un contributo di carattere più generale?

CLARA STEVANATO: Trovo molto interessante il contributo di Luigi QUATTROCCHI in quanto mira a mettere in evidenza, a partire dalle fonti iconografiche e letterarie, l'emersione degli aspetti "emozionali" del mondo antico e la loro codificazione. Ritengo che tale contributo si inserisca ottimamente nella nuova corrente storiografica costituita dalla "storia e storiografia dei sentimenti". Avendo lavorato sui medesimi aspetti anche se in ambito epigrafico, vorrei sapere come nasce l'idea di approfondire tale tematica seguendo questo particolare approccio e se esiste bibliografia specifica a proposito.

LUIGI QUATTROCCHI: La ringrazio Dott.ssa STEVANATO. L'idea di approfondire questa tematica nasce da una necessità mia di completezza, oserei dire cronologica: infatti mi trovo ad affrontare in questi anni la questione dei mosaici funerari, prettamente cristiani, di tre macro aree l'Africa del Nord, la Spagna e l'Italia, e in minima parte i sarcofagi, ormai "demitizzati" del III secolo d.C. In entrambi le classe materiali, però, manca quella forte connotazione "emozionale" e "sentimentale" che invece ho incontrato in reperti molto antecedenti. La codificazione della gestualità funeraria greca è abbastanza studiata (mi sento di consigliarle: E. DE MARTINO, *Morte e Pianto rituale: dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Torino 1975; M. L. CATONI, "Le regole del vivere, le regole del morire: su alcune stele attiche per donne morte di parto", in *RA* 39, 2005, pp. 27-53; F. QUEYREL, "La représentation de la douleur dans la sculpture hellénistique", in *PALLAS* 88, 2012, pp. 133-146; M. PEDRINA, *I gesti del dolore nella ceramica attica* (VI-V secolo a.C.), Padova 2001. Per la componente storiografica credo che sia indispensabile avere, per quanto dobbiamo sempre ricordarci di "prendere con le pinze" le affermazioni di taluni storiografi, un quadro generale se non di prima mano almeno molto vicina (Omero ad esempio non lo possiamo sicuramente considerare attendibile per molti aspetti ma si è rilevata una fonte essenziale per capire certe dinamiche del compianto funebre). Rimango a disposizione, anche oltre i limiti di questa sessione, per ampliare la conversazione.

CLARA STEVANATO: La ringrazio molto per l'esauriente risposta. Ci sarà senz'altro modo di confrontarsi proficuamente, anche in futuro, su tali aspetti.

## **ABSTRACTS E KEYWORDS**

## RELAZIONI II SESSIONE

CHRIS FOWLER

### **Personhood, the life course and mortuary practices in Mesolithic, Neolithic and Chalcolithic Europe**

This chapter argues that mortuary practices may be carried out in accordance with cultural ethos about proper conduct and an idealized or expected life course. From this basis the chapter explores the treatment of the human remains of the dead and artefacts associated with them in different processes of personal transformation and commemoration. While accepting that other factors may also be as important or more important in funerary practices, the piece illustrates its argument with a series of ethnographic studies and sociological observations, before presenting an analysis of prehistoric European mortuary practices at the large scale and over the long term, from the Mesolithic, through the Neolithic and Chalcolithic, and into the Early Bronze Age. This analysis draws out trends and highlights specificities in how communities commemorated and transformed the dead during the burial process and afterwards based on factors such as the inclusion of certain objects in the grave and the exclusion of others, the bodily transformation of the dead, and the location of burials with respect to one other and to architectural features. It draws broad conclusions about personhood at the large scale by focusing on the way and extent to which mortuary practices accentuated gender, age, life course, relations between humans and animals, and other features of community ethos in different periods and regions.

#### **Key-Words**

Personhood, life course, mortuary practices, anthropological comparison, twentieth century, mesolithic europe, neolithic europe, chalcolithic europe, early bronze age europe.

VALERIA BELLOMIA, IVANA FIORE

### **Più che umano: palingenesi dell'osso umano come strumento per accompagnare la morte. L'omichicāhuaztli mesoamericano**

Two musical instruments made of human bone, coming from ancient Mesoamerica and now part of the archaeological collection of the Museo Nazionale Preistorico Etnografico Luigi Pigorini in Rome, have been studied with a multidisciplinary approach, in order to understand the cultural meanings involved in manufacturing a musical instrument using human bones as raw material. A new case study about music and funerary rituals seeks to explain the social and religious reasons for this choice and the process of manipulation of the human body, revealing the symbolic power man has always given to the representation of himself and his corporeity beyond death.

#### **Key-Words**

Mesoamerica, musical instruments, funerary rituals, bone as raw material, pigorini museum.

PIETRO SCARDUELLI

### **To feed the guests, to feed the dead: gifts and offerings in the funerary rituals of Toraja and Tlingit**

Among the Toraja of Sulawesi and the Tlingit of British Columbia guests play a key symbolic and social role in the funerary rituals because they are deemed to be necessary to set up a relationship with the dead. Usually the anthropological analyses of ritual offers to the dead are focused on the relationship among the corpse, the soul and the survivors. However it is necessary to underscore the importance of another collective subject, the guests invited to the funeral, who play a key-role. Through their involvement in the funerary rituals and their participation in the ritual services, a three-sided symbolic network is shaped (dead, hosts, guests); the dead represents the medium for the establishment of a reciprocal relationship between guests and hosts.

#### **Key-Words**

Toraja, Tlingit, funerary rituals; reciprocity; native models.

MAURO GERACI

**Prometeismo e morte nell'Albania comunista. Riti dell'immortalità o dell'annullamento in Enver Hoxha e Musine Kokalari**

In Albania the narratives of death are an important part of a great literary phenomenon that, since XIX century, is still functional to the succession to the high offices and political transition, especially after the fall of communist regime (from 1945 to 1991), since Albania has opened a dialogue with the governments of Western Europe. Through the comparison between two funeral ceremonies apparently opposite in ethical purposes - funeral of Enver Hoxha, absolute guide of the communist regime, and for Musine Kokalari, dissident writer persecuted by the same dictatorship - come out the common features of a *prometeism*, rhetorical and symbolical fulcrum of the literary poetics of an ideal Albania that never coincides with nation but is and has been instrumental in its incessant reconstruction.

**Key-Words**

Albania, communism, nationalism, isolation, literature, politic succession, transition.

LUCA BASILE, CLAUDE POUZADOUX

**Società ed ideologia funeraria ad Arpi nel IV sec. a. C.: il sistema di interazioni tra uomini e prodotti culturali nelle necropoli dell'ONC 28 e 35**

At the base of the phenomenon of funerary representation there is the system of relations between human beings and objects and their own interdependence. In fact, the death of a member of a society always brings an imbalance to heal through the coding of a ritual and the use of particular elements of symbolic type that the society of the living shall endeavor in its transposition into the community of the dead. The inter-relationships, on which we would like to put the attention, are deducible from two samples of tombs found in the locality Montarozzi in Arpi. These burials are the tangible manifestation of strategies of self representation by social groups that, on the one hand are linked to a cultural system extremely traditional and, on the other hand are open to new suggestions from contact with Greek culture.

**Key-Words**

Arpi, human-thing entangled, social group, elite group, traditional culture, greek culture.

SIMONA CAROSI, CARLO REGOLI

**Esaltare l'individuo, frammentare gli individui. Alcune attestazioni rituali dall'Area C della necropoli dell'Osteria di Vulci**

New archeological researches in the C compartment of the Osteria necropolis, one of the most important of Vulci since its early life stages, are the result of the fruitful collaboration between Soprintendenza and several institutions and make use of a group of engaged experts (paleo-botanists, geologists, anthropologists, archaeozoologists) to provide the correct scientific support to the results of archaeological excavation. The field investigation consists in the most western part of a large group of tombs "a fossa profonda", dating from the first half of the 7th century BC, some of which maybe relevant to family groups and small "tombe a camera"; an ipogeo is remarkable because of its monumental grandeur and wealth. In the eastern part the excavation revealed within a large cut in the geological bank, a situation characterized by a series of rectangular enclosures, bordered by limestone slabs stuck directly in the bank, whose usage period dates back to 4th century BC. Outside of these structures a jug, placed near a corner, kept the remains of cremated. All around, concentrations of burned areas, are perhaps to be connected to act of worship.

**Key-Words**

Vulci, orientalizing necropolis, funerary practices, ritual offerings, chamber tombs, cinerary urns.

CATERINA GIOSTRA

**Romper e distribuire sulle tombe longobarde: le cinture come veicolo di conservazione della memoria e di trasmissione dello status**

The study of Longobards grave goods has shown that among the fittings of the belt to which weapons were attached there is often a piece that is alien to the rest of the whole and generally one generation older; the originating belt is usually found in a tomb not far away and slightly older. The practice seems to express the symbolic transmission of status and personal connection: a spiritual inheritance that may have been received during the funeral of an ancestor and that was kept by the descendant until death.

**Key-Words**

Longobards; belts; symbolic transmission; funerary practice.

MAURO PUDDU

**Identità precarie e pratiche funerarie creative nella Sardegna di Età Romana: studio postcoloniale della cultura materiale come continuum semiotico**

This paper looks at a specific case of burial manipulations registered in the necropolis of Sa Mitza Salida, Masullas, central western Sardinia. It does so with the aim of looking at the concept of identity, used and sometimes abused in archaeology, within a theoretical framework imbued in the semiotic research of American Pragmatist C.S. Peirce, and particularly in the concept of continuity, or *synechism*.

**Key-Words**

Masullas, sardinia, roman province, funerary practice, burial manipulation, c. s. peirce, synechism.

ANDRÉIA MARTINS

**The Virtual Wake in Brazil. The unknown stranger as a vector for the online discussion of death and dying**

This paper aims to show the interactions between users of a Brazilian social network group that often watch virtual wakes of strangers. The virtual wake is the real-time, online transmission of the wake, which comprises, in the Brazilian culture, the period of 12 to 24 hours spent with the body before burial or cremation. Since the end of the 19<sup>th</sup> century, the wake stopped being a community event and became a private moment, shared only by friends and family. The Virtual Wake is offered since 2001 as an alternative to friends and family who cannot be physically present at the wake, to overcome distance. However, some funerary companies keep the access to their cameras also open to the general public who never knew the deceased that's being waked. The online group, called "Dead people profiles" was created in 2004 in a social network called Orkut, as a space dedicated to listing the profiles and causes of death of the users of that very social network. Nevertheless, in 2007, it also became a space for viewing the virtual wakes through those open-access cameras. In the group space, the members also discuss their personal experiences with death and dying and the conduction of the wake as a ritual according to Brazilian-Catholic standards. After migrating from Orkut to Facebook in 2011, the group is adopting different forms of interactions, along with the advance of technology. The members' points of view on the virtual wakes and general interactions related to discussing death online were analysed during a participant observation period and private online interviews in 2013, as part of a netnographic work for my Master's degree in Anthropology. Since September 2014, a further study of this group was initiated as part of my PhD thesis in Sociology. This paper also intends to draft a representation of the Virtual Wake as a possibility to deal with death and dying. Therefore, grasping the concept that this exposure of the ritual and the body, now considered atypical, can act as a bridge re-connecting the Brazilian culture to its communal aspects of yesterday.

**Key-Words**

Virtual wake, death, digital mourning.

PETIA GEORGIEVA, VICTORIA RUSSEVA

**Human skull roundels—powers and abilities of the dead, preserved in bone fragments**

Five roundels and a skull cap fragment are found in the Late Chalcolithic layers of Kozareva Mogila, Bulgaria. The finds are in a non burial context, in dwelling environment. Parallels found point to their use in magic rituals in which a possible role of the already dead member of the social group has a particular role.

**Key-Words**

Human skull bone objects, cranial roundels, late chalcolithic, kozareva mogila.

**POSTER II SESSIONE**

DANIELA COSTANZO

**Eccezione rituale, “partibilità” e “oggettificazione” del corpo, strategie per definire un’identità. Il caso della tomba 93 di San Montano, Pithecusa**

The tomb 93 in the necropolis of San Montano (Ischia, ancient Pithekoussai) is a secondary incineration within Attic krater of a 10-year-old child. It dates back to the second half of the fifth century BC. The unusual treatment of the body (cremation is usually used for adult people of high social status) and the correspondence between the vessel iconography (races in weapons and scenes of gymnasium) and the grave goods (strigil and *aryballos*), denote the dead as member of an aristocratic group.

The association krater/cremation also suggests a subtle allusion to the Dionysian ideas of immortality largely diffused in Magna Graecia and Sicily during this period, as there is evidence in the near necropolis of Cumes.

A further element of distinction of this tomb is the presence in the krater of an unburnt bone, belonging to a second person, whose exceptional presence could open new patterns of research in the wider issue of Greek burial customs.

**Key-Words**

Pithekoussai, san montano, incineration, attic krater, dionysism, partibility/fragmentation, enchainment theory.

DANIELA FARDELLA

**Lo stamnos come “metafora plastica” della corporeità umana nelle sepolture a incinerazione di area frentana meridionale**

This contribution analyzes the symbolic value of *stamnos* used as bronze urn in the Southern Frentania necropolis during the fourth century BC. *Stamnos* signs the adoption of elitist customs by groups of individuals who choose to characterize their social status after death through specific meaning-bearing objects. The body unity of the deceased is recomposed and he acquires a new identity by turning himself into a character with Dionysian connotations.

**Key-Words**

Stamnos, incineration, body recomposition, metamorphosis, elitist groups.

PAOLA NEGRI SCAFA

**Cose e persone di fronte alla morte: la testimonianza della documentazione legale mesopotamica in Nuzi, a est del Tigri**

An analysis of Nuzi testaments (east of the Tigris, the XV-XIV century BC.), carried on under a symbolical point of view, can highlight some issues, which will be important for further investigations both in an assyriological and anthropological key. Elements like the burial of the wife honoured with the *abbūtu*, or the symbolism of the inheritance shares, or also the rituals related to the rejection of an unfaithful heir offer arguments to the discussion. The examples given are indicative; it will be

important, as a result of the discussion, to continue these studies and deepen the symbolic aspects and rituals that can be drawn from the reading of texts.

**Key-Words**

Mesopotamia, Nuzi, last wills, family gods, heirs.

MARIA ANTONIETTA IANNELLI, SERENELLA SCALA

**Ritualità funeraria e specificità sociale: la necropoli di Picarielli, Salerno**

Recent archaeological investigations, still in progress, have allowed to identify in the city of Salerno, in the place Picarielli, part of an imputable necropolis to the first phases of the Ancient Bronze. The necropolis, organized for nucleuses, has revealed 26 burials. The preliminary analysis of the results, concerning the organization of the sepulchral space, the funeral typology, the formalities of the body deposition and the elements of the outfit, has provided interesting observations for the definition of the ritual and funeral practices. These were tightly connected to the social specificity of community, within a facies-cultural identity of the people of the Ancient Bronze that populated the territory of Salerno. Such facies is emerging more and more thanks to an articulated and systematic archaeological investigation of guardianship, which has taken place over the past few years.

**Key-Words**

Necropolis of the ancient bronze, social specificity, sepulchral space, funeral typology, body deposition, elements of the outfit.

SÉGOLÈNE MAUDET

**Les objets d'une tombe et leurs réseaux: l'exemple du mobilier de la tombe 159 de Pithécusses**

The research of B. Latour and his conception of the actor-network theory have recently been used by C. Knappett to rethink the key role of objects in past societies. This poster intends to show how this theory can be useful in order to study the assemblage of objects found in a grave. The grave 159 of the San Montano necropolis in Pithekoussai (Ischia) provides a good example to explore some networks of objects, in particular the networks of a small amphora, most likely made in another area (Latium or South Etruria). The actor-network theory offers some interesting tools in order to analyse the objects of a grave, in particular the possibility of a multi-scalar view. However, those new perspectives must always be considered in association with a detailed study of the funerary context.

**Key-Words**

Actor-network theory, funerary assemblage, networks of objects, interactions.

LUCIANO ALTOMARE

**Costruzione e rappresentazione della stratificazione sociale nelle necropoli enotrie di Francavilla Marittima e Amendolara**

In this paper we analyze the representation of social stratification in the necropolis of Francavilla Marittima and Amendolara. The indigenous funerary world will be examined in the stages immediately preceding and following the installation of Sybaris, trying to capture not only the impact of the new foundation, but, above all, the endogenous transformations to the native world. In contrast to the theory of the sudden upheaval in the Oenotrian world of Sibaritide after Greek implantation, will be studied phenomena of continuity between Iron Age and colonial era.

**Key-Words**

Social stratification, materiality of death, francavilla marittima, amendolara, sibiari.



LUCA SCALCO

**L'altare funerario di Papias e "famiglia" tra affettività e riformulazione del ruolo sociale del committente**

Self-representation is considered a fundamental aspect of Roman funerary monuments: proper dress and working tools were iconographic symbols understood by "society" as markers of social ranking and importance. Selective use of images was a powerful instrument, which actors could employ to re-create their role and position in a specific network.

The funerary altar of *Papias, servus publicus*, could be considered an example of self-re-formulation in an ANT perspective: in contrast with the family scene on the front of the monument, the inscription shows a difficult situation, characterized by legal and social problems. In this point of view, the monument as agent of memory was considered by *Papias* the way to re-present himself to society and to create a proper family and affections in reality.

**Key-Words**

Roman funerary monuments, roman funerary art, altars, affection, emotion, family, gestures, actor-network-theory, entanglement.

**RELAZIONI III SESSIONE**

ANDREA CARDARELLI

**La necropoli della Terramara di Casinalbo (Modena). Forme dell'organizzazione sociale e paesaggio rituale**

The necropolis of Casinalbo (Modena) is the best known and explored burial site in the area of the Emilian terramare. Altogether, 673 Bronze Age graves are known. Among these, 604 were excavated between 1994 and 2009, while the other ones were brought to light during researches conducted in 1880, 1949-50 and 1976/77.

The necropolis covers about 1,2 hectares. The researches conducted between 1994-2009 allowed exploring about 2000 square meters.

The chronology of the necropolis, or at least of the portion so far investigated, spans from the advanced Middle Bronze Age 2 to the end of the Recent Bronze Age (1500 -1150 B.C.). By contrast, the settlement (terramara of Casinalbo), situated just 200 meters to the NE, dates back also to the advanced Middle Bronze Age 1. This inconsistency is here discussed and some solutions are proposed.

The study of the cemetery of Casinalbo (published in 2014) represents a very interesting case from a methodological point of view since it requires to tackle the rare evidence of grave goods. This is due to a particular ritual choice of the inhabitants of the terramare in the South Po plain area. However, the researches on the necropolis of Casinalbo clarified that the deads were collocated on the pyre with their goods. After the cremation, the goods were fragmented and collocated in specific ceremonial areas where some ritual activities occurred. The internal organisation of the cemetery seems assimilable to that of the settlements characterized by an orthogonal network of streets delimitating blocks of houses. Likewise in the necropolis of Casinalbo, the grave groups are delimited by perpendicular paths.

The difficulty to investigate social and ritual transformations in the cemetery was due to the impossibility to realize an exhaustive chronology on most of graves. This problem was solved through various methodologies that allowed a detailed seriation of the graves. Altogether, 78% of the graves explored at Casinalbo were dated and it was thus possible to propose a social picture of the terramare communities between 1500 – 1150 BC., namely from the apogee and to the crisis the terramare culture.

The combination of pleodemographic and archaeological data allowed proposing some considerations regarding the social structure of graves groups interpreted in some cases as mononuclear familiar groups and in other ones as extended familiar groups.

**Key-Words**

Funerary rituals, social forms, bronze age, cremation, pyre goods and grave goods.

CHIARA PUSSETTI

**Cantare la morte. Per un'antropologia che spezza i cuori**

By presenting the main disciplinary debates on emotions, this article aims, first, to rethink the limits of the classical anthropological approaches based on the dichotomy nature/culture. Second, it addresses the thorny issue of ethnographic gathering of emotions, observing gestures, feelings and ritual practices related to death in a distant context, both geographically and culturally. Considering emotions as a field, as a research method and as a privileged instrument of transmission of knowledge, this article also presents the research strategies related to the concept of resonance proposed by the Norwegian anthropologist Unni Wikan. Finally, it will put forward ideas and proposals for an anthropology that is able to touch your heart and to bridge beyond the obvious cultural differences.

**Key-Words**

Anthropology of emotions, death, mourning, research methodology, resonance, ethnography-based art, guinea-bissau, africa.

MONICA RICCIARDI, LEONARDO DI BLASI, ISABELLA BUCCI, HENRI DUDAY

**I sepolcri della 'piazzola di Alcimo': aspetti del rituale funerario nella necropoli della via Triumphalis (Stato Città del Vaticano)**

The necropolis of the Via Triumphalis, inside the State of Vatican City, offers from more than 50 years an interesting contribution to the knowledge of the funerary ritual of the roman age between the end of the I century B.C and the I century A.D. The archaeological data has been greatly enriched by the most recent anthropological investigation, from which emerged new and important acquisitions. The study has open interesting perspectives on the possibility to reconstruct some aspects of the funerary ritual dreamed in acts before the burial to the ritual practices, it is not always easy to read, that have accompanied and followed the burial.

**Key-Words**

Necropolis via triumphalis, funerary ritual, practical ritual, alcimus.

LUCIA ALBERTI

**Emotional landscapes: vedere o non vedere, respirare o non respirare nel paesaggio funerario di Cnosso del II millennio a.C.**

During the Bronze Age, in the Knossos valley tombs and necropolis are distributed in time and space with different architectures and grave goods. In a first phase (ca. 1700-1450 BC) they are located high up, enjoying an extraordinary view of the natural landscape and the main focal points of Minoan political and sanctified milieux (mountains, sea, caves and springs; peak sanctuaries and necropolis; palace and city); in a second one (ca. 1450-1200 BC), they are located lower down, in places from which the important settings of Minoan memory and identity are not visible. It is not merely the degree of visibility, but the quality of the visual perception, the ideologies and thought-processes, the emotional and intangible aspects of burial practices that are changed. The discussion involves also theoretical issues concerning the integration between archaeology and anthropology in Aegean studies.

**Key-Words**

Minoan bronze age, funerary landscape, phenomenology, intervisibility, places of memory.

NUCCIA NEGRONI CATAACCHIO

**Paesaggi cerimoniali funerari protostorici nella valle del fiume Fiora (province di Grosseto e Viterbo)**

In 2012 the Conference “Ceremonial Landscapes” took place in Valentano and Pitigliano, organized by the writer, who is also editor of the proceedings, now available in print. The conference aim was to analyze in more detail the issues discussed in an earlier conference, dedicated to “Real landscapes and mental landscapes”.

In those occasions we had taken into account landscapes, natural or constructed, where religious or funeral ceremonies took place, acknowledging the ceremony and the area where it was celebrated as two indivisible elements.

Indeed this combination could be considered, especially in the case of burials of high ranked individuals, almost a performance, the “staging” of social and economic power. The deathscape, consisting of often still visible rock-hewn tombs, or of mounds built specifically for the dead, was a key part of this representation, as much as the scenic background is a key part of the drama.

On the basis of these premises I will analyze some necropolises in the Fiora valley (on the frontier between Tuscany and Lazio) where it is possible to identify the construction of a deathscape and to suggest the ceremonies that took place there.

In particular, I will examine some Copper Age necropolises with cave-like burial chambers dug into the rock, in use for more than a thousand years. The chambers were reopened for further burials or for rituals that involved the manipulation of bones, probably linked to the ancestors’ worship.

During the Bronze Age there are different types of landscapes and ceremonies: sometimes the deceased were simply buried in natural caves, which were placed in a specific area of the territory, far from the villages but at the same time shared between several of them. This occurrence suggests the existence of “processions” that carried the deceased from each settlement to the cave or, maybe in specific occasions, returned from different villages to the “territory of the dead” to honor them.

Almost contemporary are the necropolises with chamber tombs, whose dimensions are surprising for the time: in such cases the tombs’ majesty seemed to indicate that the funerary space was destined to hegemonic classes. The ceremonies concerned the burial of the deceased in the sepulchral chamber and, perhaps not at the same time, some rituals related to vessels deposition and ritual fragmentation in the long *dromoi*.

At the end of the Bronze Age, cremation rite spreads. In the site of Crostoletto di Lamone (Viterbo), a unique area throughout the territory under exam, the urns are laid within mounds which sometimes are contemporary to the incinerations. Sometimes on the other hand the mounds appear to be more ancient, as they contain inhumation burials. During this period the understanding of burial ceremonies is easier: we can use slightly later iconographical evidences, in particular the early scenes painted on Greek vessels and very detailed descriptions of Patroclus’ and Hector’s funerals in the Iliad.

**Key-Words**

Deathscapes, funerary ceremonies, necropolises, monumentalized landscapes, ethnographic and literary sources.

CARMELO RIZZO

**Il dialogo oltre la morte. Spazi funerari e ritualità etniche a Pontecagnano in un contesto sociale di integrazioni e differenze**

In the orientalized necropolis of Pontecagnano there is a plurality of funerary behaviour, particularly highlighted by different funeral rituals that shape the landscape mortuary. This is organized for groups of tombs around tombs emerging or sacral areas structured with fences, canals or small altars. In a recent excavated area can seize these behaviours highlighted by special funeral rites different from each other that conceal social demands, tensions and negotiations not only between the different social groups but of individual subjects deposited.

**Key-Words**

Pontecagnano, burial, ritual, libation, deathscape.

FEDERICA MANFREDI

**Note di campo sull'elaborazione del lutto nell'Italia contemporanea: riflessione sui tatuaggi commemorativi e ipotesi di auto-poiesi**

Every society creates models of cultural reference for managing life events. Death is a painful and tragic events to be treated and the culture is called upon to manage it. The aim is domesticating death and making it less full of unknown. But what happens when a society is lacking of these rituals? If contemporary societies are maybe losing their funeral rites, it's also true that new spontaneous rituals are arising: it's the case of commemorative tattoos. They have been studied as modern effort to give a form to the person that survive, in a personalized auto-poiesis project. These body modifications seem rites ready to be customized and refilled with the meaning that the protagonist needs to celebrate. Are they an answer to the shortage of death rituals in the modern culture?

**Key-Words**

Commemorative tattoo, contemporary rite of passage, auto-poiesis project, anthro-poiesis theory, death, mourning, funeral rite.

ELISABETTA DALL'Ò

**“Du berceau à la tombe”. Tra riti dei vivi e riti dei morti: i contributi di Van Gennep e Cravel sul curioso caso del *libera me* nella messa di matrimonio valdostana.**

Until the end of 18<sup>th</sup> century, in some of the Western Alps areas, during the catholic official nuptial rites, in some case only, a further step took place just at the end of the ceremony in order to legitimize and consecrate the new couple. The ritual consisted of a special and rare celebration: the bride and the bridegroom went with the priest to visit the tombs of their reciprocal families. There the priest was charged to chant the “*Libera*”, the ancient prayer for the dead. By this celebration the young married, before entering into the community of the living as a couple, – and I would dare to say, before entering into their reciprocal genealogy as “future ancestors”– they had to obtain the consent of their ancestors.

**Key-Words**

Alps, rites of passage, marriages, religion, dead, ancestors.

GIANFRANCO SPITILLI

**La signora dei santi e dei morti: Giannina Malaspina cantastorie**

Giannina Malaspina is an elderly itinerant storyteller. Together with her husband, she was engaged in ceremonial activities in the rural and mountainous districts of the central Apennines, where she performed a ritual chant for the deceased of the house at host families. After the death of her husband she has spent her days in the cemetery: a dialogic practice that is expressed through different communication registers, renewing the relationship between presence and absence. On the occasion of November 2 - the Christian day of the commemoration of the dead - the storyteller directs an installation of devotional lights on the graves of the communities, by means of a mnemonic plot which defines it as a guardian of the collective memory and a protagonist of the dialectical relationship between the cemetery space, its burials, and the world of the living.

**Key-Words**

Central apennines, storyteller, cemetery, dead, saints, living, ritual chant.

ROBERTA SALIBRA

**Frammentazione rituale nella necropoli di Passo Marinaro**

The context of the so-called t. 10, found in 1966 in the necropolis of Passo Marinaro at Camarina, is an appropriate starting point for a more general discussion of the theme of libations and rituals performed on the graves both during burial ceremonies and later, as part of periodical recurrence celebrations. This contribution aims at a more detailed analysis of the fragmentation and partial dispersion of vases on the

ground of the necropolis during the 5<sup>th</sup> century b. C. The vases under consideration are generally attic red-figured. Particularly, a special focus on the shape of the pottery employed allows for an identification of these materials as ritual tools which were intentionally smashed so that the fragments could be dispersed after use, as well as for a reflection regarding the type of performance/offering they may have referred to.

#### Key-Words

Necropolis of passomarinaro (camarina), libations, fragments, dispersion, attic red-figured vases.

FULVIO COLETTI, ANNA BUCCELLATO

#### ***Silicernium e parentalia*. Nuovi dati sul banchetto nelle feste in onore dei morti: strutture, vasellame e resti alimentari dalle necropoli del suburbio romano**

Recent archaeological researches carried out by the Soprintendenza Speciale per il Colosseo il Museo Nazionale Romano e l'area Archeologica di Roma allowed to identify important cemeteries in the roman south-west and south-east Suburbs. Some of these cemeteries are interpreted such as urban funeral organism and generally they are located inside great *fundi*. The burials excavations gave back data and ceramics materials that refer to the funerary ceremonies or the annual festivities celebrated by alive parents at the graves that ancient sources mentioned such as *silicernium*.

#### Key-Words

Ancient roman cemeteries, silicernium, parentalia, porca praesentanea.

### Poster III Sessione

LUIGI QUATTROCCHI\*

#### **Il dolore per la morte. Espressioni artistiche dal Geometrico al Tardo Classico in Grecia**

The grief over someone's death is still very strong now as in the past. In ancient times the loss of a member of society threatened the harmony, instilling a sense of fear for its unavailability. Thank to the *phóbos* the idea of death was not hidden to people any more but it actually made them conscious of everyone's ultimate aim. The artistic expressions from the Geometric to the Classical period return very well this sense on anxiety that pervaded the human being. Analyzing the main findings, either painted vases, reliefs or sculptures, we'll try to figure out, first of all, whether the funerary rituals have undergone some changes, for instance the *próthesis* (one of the initial phases), the *ekphorá* (intermediate phase), the real sepulture and, finally, the banquet.

#### Key-Words

Athens, ancient greece, funerary rituals, gestures, death.

CLELIA PETRACCA

#### **La gestualità femminile nei riti funerari in Grecia tra VIII e VI sec. a.C. Il dolore femminile tra letteratura e iconografia**

In ancient Greece, funeral rites include several ceremonies as well as the burial and the cremation of the corpse. There is a more intimate *deathscape* inside the walls of the house, where the women of the family mourn and complain the death in a very particular way during the *próthesis*. They hit their head and chest, tear their hair and scratch their cheeks until the bleeding.

The Attic pottery and the *Iliad* show different kinds of *ritual self-mutilation* made only by women. These are the real protagonists of funeral rites between VIII and VI century BC since they hold the

---

\* Si è mantenuto in questa sede per completezza l'abstract dell'intervento di Quattrocchi anche se non pervenuto in tempo per l'edizione [N.d.R.].

*ritual knowledge* needed to correctly prepare the corpse and lament his death. In this way they guarantee the success of the ceremony and carve out for themselves a prominent role in this important event of city life.

#### Key-Words

Funeral rites, women, pain gesture, self mutilation, attic pottery.

SONIA MODICA

#### **Paesaggio sonoro e rituale funerario: al confine tra natura, cultura e spiritualità**

Il contributo presenta valutazioni metodologiche e alcune “ contestualizzazioni per un’indagine che vuole essere un aspetto del percorso sulle implicazioni storiche (valenze indigene/non indigene, continuità diacronica o discontinuità di diversi segni sonori), degli indicatori culturali e sociali (rituali, genere, rango, funzione). In particolare si tratta di evidenziare le strette, seppur indirette, relazioni tra oggetti sonori, connotazioni socio-culturali e loro pertinenza a modalità rituali complementari e/o sostitutive, attraverso i dati forniti dalla documentazione archeologica e storiografico-letteraria.

#### Key-Words

Indicatori sonori, epoca arcaica, rito funerario, percezione sensoriale, sonagli.

ANGELA BELLIA

#### **Musica e morte nell'iconografia delle ceramiche attiche: considerazioni sul cratere della tomba 949 dalla necropoli greca di Akragas (V sec. a.C.)**

Most of the painted vases with musical representations is closed to the theme of death, because so much of what still exists comes from graves. However, only some of the preserved vases were produced as objects for the funerary rituals. In this paper, we will analyse a scene depicted on a column krater from Akragas, modern Agrigento, where a male lyra player and a female aulos player are engaged in a funerary ritual. These musical instruments reveal a strong connection between music and funerary sphere: the lyra seems to evoke the status of the deceased and of his socio-political role; the aulos is the wind instrument for the accompaniment of the funerary procession. The representation of both lyra and aulos in the scene seems linked to the idea that music was one of the most pleasures in the afterlife.

#### Key-Words

Lyra, ancient musical instruments, aulos, musical iconography, column-krater.

FRANCESCA LAI

#### **Genita Mana. Ambivalenza e liminarietà della morte in associazione al genere femminile nell'antica Roma.**

In Ancient Rome women have a specific role in the *funus*. Men supervise the formal aspects of the burial and its public conception, essentially to preserve the memory of the dead; women take care the initial and final moments of the *funus*. They express the pain and mourning with the visible and audible manifestations. *Praeficae* in Rome and the modern *attitudu* in Sardinia are strictly connected with the same ancestral Indo-European and Mediterranean rituals. Women are liminal corpse during the life: they provide to childbirth and nurse the human population with their milk. The myth of Pero e Micon provide an interesting aspect of the life and death connected to breastfeeding, as the religion provide to express, with the deity of *Genita Mana*, the similar expression of the feminine power, in the balance with the existence and the loss.

#### Key-Words

Women mourning, *funus*, *genita mana*, nursing, midwife.

ELENA CASTILLO RAMÍREZ

**La musica come chiave del contagio emozionale nei cortei funebri imperiali**

The death of a roman emperor or of a member of the *domus augusta* started a great display of political and ideological propaganda in which the music played a crucial role. The funeral procession was one of the few occasions during which all imperial family and members of the highest aristocracy was seen in public all together, with all their richness and sumptuousness. The ceremony had to involve the crowd in the mourning, in order to create a favorable situation to legitimate the values of the monarchy. The shrill and dramatic sound of brass instruments increased listeners' affective response to the public mournful spectacle, and therefore changed the (emotional) processing of symbols and words that they saw and listened. *Cornicines, liticines, tubicines* and choirs of men, women and children of the most illustrious families took part in a magnificent performance.

**Key-Words**

Imperial mourning, roman music, choirs, emotional mimesis, ritual performance.

CLARA STEVANATO

**La morte degli animali d'affezione nel mondo romano: per una zoepigrafia tra ritualità e sentimento**

A particular category of Latin inscriptions includes funerary epitaphs addressed to animals, especially dogs and horses. These inscriptions have been often ignored by scholars but they provide a considerable amount of interesting contents. The two main aspects investigated in this study concern the funerary practices adopted for animal burials and the bond of affection that emerges from the epigraphic message. There is almost no difference between human and animal *funera* and the inscription is permeated by affection and emotions. The premise to both aspects is the relationship between humans and their pets which was seen in terms of continuity after death.

**Key-Words**

Animal Latin epitaphs, emotions, funerary practice, human-animal relationship, pet-keeping.

SIMONA DALSOGLIO

**L'analisi spaziale degli oggetti nelle sepolture per la ricostruzione del rituale funerario: il caso delle cremazioni protogeometriche del Kerameikos di Atene**

For the Protogeometric period in the Kerameikos cemetery at Athens it is not possible to recognize a particular area dedicated to the burning of the pyres; moreover the funerary rites left no traces into the landscape of the necropolis. The structure of the graves, that belong to the well known trench-and-hole type, makes possible a study of the objects that occur more frequently into the urn, the hole with the cinerary amphora and the upper trench with the pyre debris. Through the analysis of the objects and of their disposition into the tomb it is possible to propose a partial reconstruction of the different phases of the funerary ritual, included the ones that took place outside the grave.

**Key-Words**

Protogeometric, athens, kerameikos, cremation, grave structure, iliad.

SABRINA BATINO

**Oltre la soglia a veglia del defunto. Per una interpretazione delle *oinochoai* figurate in bucchero nella tomba etrusca arcaica di Villastrada**

“But the Etruscans built everything of wood-houses, temples- all save walls for fortification, great gates, bridges, and drainage works. So that the Etruscan cities vanished as completely as flowers. Only the tombs, the bulbs, were underground.”

D.H. Lawrence, *Etruscan Places*, Siena 2007 (5° ed.), p. 36.

This paper will examine an Etruscan burial context dating back to the second quarter of VI cent. B.C., included in the agrarian estate of the powerful city of Camars-Clusium.

The settlement nearby Villastrada- Castiglione del Lago (Pg), rose up in the archaic period presumably by exercising a control along the road linking the east part of river Clanis with the city of Perugia. The small chamber tomb discovered by chance in 1977 during building works on private property was summarily carved in the sandstone, and had an almost square planimetry preceded by a narrow access corridor. The finding of bone remains suggests that the deceased individual was a man. The excavation, carried out by the staff of the Superintendence for Cultural Heritage of Umbria, allowed them to acquire significant materials, both for the quantity of objects (more than fifty carefully restored finds), and for the quality level of the artefacts.

During the research project carried out for the setting up of a 3D multimedia exhibition at Palazzo della Corgna in Castiglione del Lago (Pg), it was possible to investigate once again the burial context thanks the archive documents that, on the basis of order followed during the excavation, throw some more light on the “geography” within the cell and possible levels of interpretation suggesting the ritual *ratio*. Among the grave goods, there are three interesting heavy bucchero *oinochoai*, whose decoration patterns would seem to acquire a great symbolic power by their own location too, intentionally placed near the entrance to the tomb to ensure a kind of ideal “parade” saving and commemorating the dead.

#### Key-Words

Ager clusinus, archaic period, cylinder – and mould - pressed bucchero decorations, symposium.

LUCINA GIACOPINI, ROMINA MOSTICONE, GIANDOMENICO PONTICELLI

#### **Paesaggio funerario Medievale. Sepolture privilegiate e pratiche funerarie**

In this paper we describe some brief considerations arising from direct experience of excavation of a core of depositions from the late XIV century of the medieval cemetery of St. Nicholas of Cesano in Rome, a funerary complex investigated in the years 2013 - 2014 with the intervention of accommodation the medieval town of Cesano in Rome. The burials investigated that returned a minimum of 28 individuals in anatomical connection, are contained within formae in drafts of tufa, whose construction is inserted architecturally close to an open room, perhaps a hall, part of a building, almost certainly a medieval church whose origins could be traced back to the eleventh century.

#### Key-Words

Middle ages, late medieval cemetery, funerary rituals, burials fit, brotherhoods, ospedale s. Spirito in sassia, medieval villages.

GAËLLE GRANIER, ALEXIA LATTARD, FLORENCE MOCCI, TITIEN BARTETTE, CARINE CENZON-SALVAYRE, CÉLINE HUGUET

#### **The Role of a funerary space in the construction of a ritual landscape: the domainal necropolis of Richeaume XIII, near *Aquae Sextiae* (France)**

The ancient Domaine Richeaume includes the remains of a vast *villa* (Richeaume I) and its burial space (Richeaume XIII). The burial space at Richeaume XIII comprises 43 funerary structures, broadly grouped into two chronological phases: (I<sup>st</sup>-III<sup>rd</sup> c. AD and III<sup>rd</sup>-VII<sup>th</sup> c. AD). The first phase is characterized by the exclusive use of cremation, except for the very young infants. The key element on the site is a large monument, around and within which the Early Imperial funerary elements were situated.

Research at the site was situated within a framework assessing ritual and gesture. The recognition of the function and nature of the archaeological structures allowed us to define the ritual landscape. The visual prominence of the monument is a dominant element in the ritual landscape. Moreover, the various stages in the funerary rites have been identified and allow us to infer the visual, audible and olfactory experiences associated with cremation.

#### Key-Words

Cremation, roman funerary practices, funerary monument, anthracology, southern france.



MARCO BALDI

**Verso la deificazione del sovrano: la ritualità funeraria nella Nubia meroitica**

The Meroitic kingdom dominated the Nubian territories from the third century BC to the fourth century AD. Kings and queen were buried in pyramids having rich iconographical programmes, that visualize the transfiguration of the dead in a divine being. Manifold rituals, accurately chosen by the expert local priesthood and whose real making is confirmed by grave goods, allowed to the dead to pass successfully from the Underworld to the divine status as new Osiris. The scenes reporting the different phases of the deification process reveal the syncretic nature of the Meroitic religion, which was the result of a well thought-out mixture of Napatan heritage, local beliefs and Hellenistic influx.

**Key-Words**

Meroitic funerary religion, egyptian-nubian syncretism, osiris rituals, mortuary reliefs, divine transfiguration of the royal members.

GIULIA PEDRUCCI

**L'ambiguità del latte, bevanda dei morti nel mondo greco**

Milk is an ancient and universal food, sustaining us from birth. However, only a small percentage of the world's population drinks milk: Animal milk is probably the most controversial of foods. Milk's qualities and associated dangers have been debated since the dawn of civilization, which has resulted in milk being demonized as "white poison" or exalted as "white elixir".

As concern Greece, from the sources, we gain the impression that there was a heated debate on milk as an ailment, probably because of its hemogenesis from the menstrual blood. Indeed, some sources seem to suggest that the milk as an aliment was indicated only for children, women, old and/or sick people and barbarians: These are all categories of otherness, not fully civilized people. A healthy young citizen was not supposed to drink milk (even if he probably did sometimes in his everyday life), but it could be used in magic or medical potions. Moreover, it was used to prepare libations for dead people.

**Key-Words**

Milk, libations, dead people, funerary practices, ancient greek world.

STEFANIA PARADISO

**Tracce di un rituale: la libazione come nutrimento dei morti**

During the Late Bronze Age, it was usual in Ugarit for the living and dead to remain in close proximity. Houses were homes for both the living and the dead, with *mausoleums* occupying chambers under the house. The builders put wall apertures in place for grave goods, as ceramics, glass, zoomorphic vases, *rhyta*. Some of Ugarit's many religious records suggest possible reasons why families kept their dead so close. To the people of Ugarit, their ancestors were not dead and gone; they had merely evolved to another state. In the city of Ugarit the ritual texts provide information about the kinds of liquid and instruments that were used during the libation. The literary material of Ugarit offers a diverse picture of libation practice in the ancient city. The liquid used was usually wine, but water and oil too. They were poured out of *rhytons*; they were poured into any sort of vessels, or into various receiving tibes/channels, or directly onto the floor.

**Key-Words**

Ugarit city of syria, libation offerings, rhyta, zoomorphic vases, intramural burials.

FEDERICA MARIA RISO, DONATO LABATE, ROSSELLA RINALDI, MARTA BANDINI MAZZANTI,  
GIOVANNA BOSI

**Primi dati sulle offerte vegetali della necropoli romana dell'area archeologica Novi Sad a Modena**

The excavation of the Novi Sad site in Modena brought to light a necropolis dated from the I to the IV

century AD. The purpose of the research is to analyse archaeological and archaeobotanical remains in order to make a wider and complete framework of which kind of foodstuffs and offers were common in graves, what they represent and which was the symbolism related to death in juxtaposition with life. Ritual offerings were widespread especially in three principal phases of the ceremony: the libation, the funeral meal and the gift to the dead. Seeds and fruits, that were collected from archaeological layers, are the most direct evidence delivered by botanical remains of the after-death rituals. In particular, beans, figs and dates are frequent, certainly for their symbolic meaning.

#### Key-Words

Funerary banquet, paleobotany, symbolic meal, funerary rituals, roman convivium

ANAMARIJA KURILIĆ, ZRINKA SERVENTI

#### The Caska Necropolis – Exceptions, Rituals and “Deathscapes”

Caska, present-day settlement located within a deep cove on the island of Pag (Croatia), was most likely during the Roman period the ancient settlement of *Cissa* (*Gissa*), mentioned by Pliny the Elder. The island of Pag was inhabited by the people of Liburni and after the Roman expansion it was included in the province of Dalmatia. Nice and cosy Caska bay attracted the attention of one of the Rome's most powerful senatorial families - the *Calpurni Pisones*, who most likely had their estates there and certainly made an impact on life and customs of its inhabitants during the early 1<sup>st</sup> century AD.

The site is also important because of a complex Early Roman necropolis located at the southern end of the cove. This necropolis is truly an exceptional site for its complex grave constructions, unique in all Liburnia and province of Dalmatia, and with no known direct analogies elsewhere in the Roman world (which justify naming them as tombs of the Caska type): these tombs consist of two different layers of construction placed around the incinerated remains of the deceased and the grave-goods: the internal one, almost always of the *alla cappuccina* type (i.e. with tegulae and imbrices put in such a manner as to imitate a gabled roof), and the external one, rectangular and built of local stone and mortar, which was closely attached to the former. The top part of the latter - slightly smaller than the bottom part - was executed with greater care and most certainly was intended to be visible above ground and to carry the tombstone. Furthermore, almost every such tomb had at least one libation pipe (*profusio*) so stone structures and their libation pipes absolutely dominated the “deathscape” of the Caska necropolis.

The complex structure of the Caska type tombs in itself should imply an elaborate and distinct funerary ritual. Furthermore, through libation pipes (quite uncommon in Liburnia and entire Province of Dalmatia) - which clearly indicate common libation rituals - the worlds of both the living and the dead interlaced. Apart from the libation pipes, necropolis in Caska displays remains of other potential rituals, which are rarely found in the territory of Liburnia, making them exceptional and unique for the aforementioned area (although some are attested at other necropolises throughout the province of Dalmatia and the Roman world in general). Such rituals are, in example, the placement of amphorae immediately by the grave or partly beneath it, which could also indicate the existence of libation rituals, rustic and almost unusable ceramic lamps deposited next to the deceased, which were most likely used only in sepulchral contexts, remnants of sepulchral meals within the graves (mostly seashells) or the procedure of cleansing of the burial space with fire before the placement of the cremated remains of the deceased. The most intriguing feature, possibly also linked with libation and/or some other ritual, can be observed in a circle made of 15 glass balsamaria placed beneath the urn bottom with their necks turned downwards.

Therefore, in this contribution we shall extensively discuss the issue of the funerary landscape created by the Roman necropolis in the Caska bay and, at the same time, explore the occurrence and importance of funerary rituals present therein, but also in the context of territory of Liburnia and province of Dalmatia.

#### Key-Words

Cissa (caska, island of pag, croatia), roman necropolis, funerary rituals, libation, deathscape.

GIOVANNA MONTEVECCHI

**Ravenna crocevia di popoli. Ritualità funeraria nelle necropoli di età imperiale romana**

The research aims to analyze the funerary habits of the people of Ravenna in the early centuries of the Roman Empire: when the city was the base of Augustan military fleet and many people flocked to Ravenna from different areas of the empire.

The contexts of necropolis we have chosen are a perfect example to help us to understand the funerary habits in Ravenna: the choice of ritual (cremation or burial); the kind of burial and the structure of the tomb; the presence of 'segnacoli'; libatory systems; the analysis of the items placed inside and outside the burials, related to single acts of ceremonial who are fundamental to understand the different steps of the ritual.

The aim is to catch the peculiarities of the customs of Ravenna and the changes over time between early and middle imperial age.

**Key-Words**

Ravenna, military fleet, roman necropolis, funeral practices, death and burial.





## Indice AntArc 3-1

### La regola dell'eccezione

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

#### I SESSIONE

#### LA REGOLA DELL'ECCEZIONE: LA MORTE ATIPICA, IL DEFUNTO ATIPICO, IL RITO ATIPICO

#### INTRODUZIONE E INQUADRAMENTO TEMATICO E PROBLEMATICO

VALENTINO NIZZO, La regola dell'eccezione: la morte atipica, il defunto atipico, il rito atipico.....	p. 61
---	-------

#### KEYNOTE SPEECH

FRANCESCO REMOTTI, Categorie mortuarie: “ciò che scompare”, “ciò che rimane”, “ciò che riemerge”.....	p. 69
HENRI DUDAY, Sépulture ou non-sépulture ? Sépultures “anormales” (“anormales”), morts d’accompagnement, dépôts de relégation, privation de sépulture, cadavres perdus..., ou les difficultés de la notion de norme dans l’archéologie de la Mort.....	p. 101

#### RELAZIONI

IAN GONZALES ALAÑA, Deviant burials, nécrophobie, rite liminaire: pour une normalisation sémantique et une approche systémique des gestes funéraires et mortuaires “atypiques” [con discussione online].....	p. 125
MARIA BONGHI JOVINO, Defunti atipici tra archeologia e antropologia. Questioni aperte.....	p. 131
VERA ZANONI, MASSIMO SARACINO, ELISA PEREGO, LORENZO ZAMBONI, Crossing places. Luoghi di passaggio e resti umani nella Protostoria dell'Italia nord-orientale.....	p. 145
VERA TIESLER, ERIK VELÁSQUEZ GARCÍA, Body concepts, ritualized aggression and human sacrifice among the ancient Maya.....	p. 163

#### DISCUSSIONE

Moderatori: MICHEL GRAS, MIKE PARKER PEARSON	
Interventi di: ALESSANDRO GUIDI, STEFANO VASSALLO, MARIA BONGHI JOVINO, SUSANNE MORAW, VALENTINO NIZZO, HENRY DUDAY, LORENZO ZAMBONI, MARIANGELA RUTA, PAOLA CATALANO, MICHEL GRAS.....	p. 179

#### RELAZIONI

ELSA PACCIANI, ERIKA ALBERTINI, IRENE BALDI, SILVIA GORI, LUISA QUAGLIA, Strategie di emergenza: il seppellimento in corso di una moria di durata	
---	--

imprevedibile.....	p. 189
STEFANO VASSALLO, Le sepolture dei cittadini umeresi vittime della strage del 409 a.C. ....	p. 199
GIOVANNA BELLANDI, DANIEL GAUDIO, ALESSANDRA MAZZUCCHI, Dai campi di battaglia risorgimentali alla memoria della morte “gloriosa”: il caso dell’Ossario di Custoza.....	p. 217
ÁNGEL FUENTES DOMÍNGUEZ, FILIPPO SCALISI, ÁNGEL MORA URDA, Il caso della Tahona di Uclés: “la morte atipica” durante la Guerra Civile Spagnola..	p. 233
GAËLLE GRANIER, HÉLÈNE MARINO, Cholera outbreak of the XIXth century: a potential cemetery discovered in Martigues (France).....	p. 239
GILDA BARTOLONI, ALESSANDRA PIERGROSSI, Stranieri nei campi d’urne villanoviani [con discussione online].....	p. 251
FLAVIO DE ANGELIS, CARLA CALDARINI, ROMINA MOSTICONE, WALTER PANTANO, OLGA RICKARDS, PAOLA CATALANO, L’inaspettata umanità: integrazione di un individuo “anomalo” in una comunità produttiva della Roma imperiale [con discussione online].....	p. 267
MICHELE GUIRGUIS, ROSANA PLA ORQUIN, GIAMPAOLO PIGA, Sepolture atipiche e ritualità anomale nella necropoli fenicio-punica di Monte Sirai (Carbonia, Sardegna-Italia): nuove evidenze.....	p. 273
PAOLA CATALANO, ANDREA BATTISTINI, Le deposizioni prone di epoca imperiale nel territorio di Roma.....	p. 295
ALESSANDRA SPERDUTI, LUISA MIGLIORATI, ANTONELLA PANSINI, TIZIANA SGRULLONI, PAOLA FRANCESCA ROSSI, VALENTINA VACCARI, IVANA FIORE, Differential burial treatment of newborn infants from late roman age. Children and dogs depositions at Peltuinum [con discussione online].....	p. 303
CRISTINA BASSI, VALERIA AMORETTI, ALEX FONTANA, Associated stillborn and dog burials: the uncommon case of the cemetery of Via Tommaso Gar (TN)...	p. 319
MARSHALL JOSEPH BECKER, Perinatal cemeteries and tophets in Italy: their frequency, forms, and cultural meanings.....	p. 331

## DISCUSSIONE GENERALE

Moderatori: MICHEL GRAS, MIKE PARKER PEARSON

Interventi di: MICHEL GRAS, VALENTINO NIZZO, HENRI DUDAY, GAELLE GRANIER, ALESSANDRO GUIDI, ALESSANDRA SPERDUTI, MIKE PARKER PEARSON, LUCA BONDIOLI, VALERIA AMORETTI, JULIA VIRSTA, LUISA MIGLIORATI, CLELIA PETRACCA, VERA TIESLER, FEDERICA MARIA RISO, IVANA FIORE, FILIPPO SCALISI....	p. 347
---	--------

## SESSIONE POSTER

SUSANNE MORAW, Deviant or adequate? A case study on a late antique infant cemetery.....	p. 359
FRANCESCO GHILOTTI, La reversibilità del non ritorno. Considerazioni su alcuni illogismi accadici.....	p. 369
REINE-MARIE BÉRARD, Wartime mass graves in the ancient greek world:	

history, archaeology and anthropology.....	p. 379
VICTORIA RUSSEVA, Thracian pits with human remains.....	p. 391
STEPHEN KAY, LLORENÇ ALAPONT, ROSA ALBIACH, Investigating the archaeology of death at Pompeii. The necropolis and fugitives of the Nolan Gate.....	p. 413
PAOLA PAGANO, La morte atipica attraverso le testimonianze epigrafiche del mondo romano.....	p. 425
ALESSANDRO CANCI, CECILIA ROSSI, Una “sepoltura” atipica in contesto rurale di età tardo-romana: l’inumazione in procubitus di Massaù di Villabartolomea (Verona). Dall’analisi interdisciplinare all’interpretazione della devianza.....	p. 433
ALESSANDRA GUARI, Sepolture anomale nelle tombe del BA I-III di Tell es-Sultan/Gerico (scavi J. Garstang).....	p. 449
IAN GONZALEZ ALAÑA, La «défunte aux entraves»: le rite nécrophobique et l’approche systémique des pratiques funéraires et mortuaires liées aux tombes hors norme.....	p. 461
CHIARA PILO, Un possibile “iettatore” nella necropoli di Mitza de Siddi ad Ortacesus (CA) in Sardegna.....	p. 463
PHILIPPE PERGOLA, STEFANO ROASCIO, ELENA DELLÙ, Esorcizzare la paura della morte in età medievale. Una sepoltura prona da San Calocero di Albenga (SV).....	p. 477
MARIE DE JONGHE, SOLENN DE LARMINAT, À propos d’un cas de procubitus du VIIe s. av. n. è. dans la nécropole phénicienne d’Utique (Tunisie).....	p. 491
SERENA VIVA, Un caso di sepoltura atipica dal sito archeologico medievale di San Genesio (San Miniato, PI).....	p. 507
SOLENN DE LARMINAT, CORINNE ROUSSE, FABRIZIO ALESSANDRO TERRIZZI, Un contexte funéraire atypique de la fin du XIIIe s. dans le complexe artisanal romain de Loron (Croatie): trésor monétaire et étude archéo-anthropologique.....	p. 517

**DISCUSSIONE ONLINE SESSIONE POSTER**

Interventi di: ANTONIO FORNACIARI, ELENA DELLÙ.....	p. 531
---	--------

**ABSTRACTS E KEYWORDS**

<b>RELAZIONI</b> .....	p. 533
<b>SESSIONE POSTER</b> .....	p. 538





## Indice AntArc 3-3

### Costruzione e decostruzione del sociale

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

#### IV SESSIONE

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

#### INTRODUZIONE E INQUADRAMENTO TEMATICO E PROBLEMATICO

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

#### KEYNOTE SPEECH

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

#### RELAZIONI

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

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

#### **DISCUSSIONE IV SESSIONE**

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

#### **POSTER IV SESSIONE**

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

#### **TAVOLA ROTONDA**

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

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

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

#### **KEYNOTE SPEECH**

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

#### **RELAZIONI**

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

## **INTERVENTI PROGRAMMATI**

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

## **DISCUSSIONE GENERALE**

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

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

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

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

## **ABSTRACTS E KEYWORDS**

### **IV SESSIONE**

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

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



La morte è l'unica esperienza della vita che coinvolge ineluttabilmente tutti ma che tutti possono conoscere solo attraverso l'esperienza degli altri, come ha colto efficacemente Pirandello: «*I vivi credono di piangere i loro morti e invece piangono una loro morte, una loro realtà che non è più nel sentimento di quelli che se ne sono andati*». L'antropologia ha codificato nella forma concettuale del rito di passaggio quanto gli antichi avevano già esemplificato attraverso la metafora del viaggio e della transizione. I momenti e gli atti che ruotano intorno alla morte, per la sua condizione di assoluta liminarietà, costituiscono dunque il fulcro di un'esperienza collettiva e il tramite necessario per il superamento di quella soglia (*limes*) che ci permette di transitare da una condizione che *non è più* a una nuova dimensione, variamente concepita da cultura a cultura. In questo senso la morte è per eccellenza la metafora del confine; di un "limite" che, paradossalmente, viene raggiunto solo nel momento in cui *non siamo più* e, dunque, non possiamo più raccontarlo. E, in quanto tale, un confine contribuisce a codificare e rafforzare – fittiziamente – l'"identità" delle realtà che vivono ai suoi margini. Anche per questo, la morte può contribuire a definire l'idea e la percezione dell'"identità" che ciascuno di "noi" (singolarmente e/o collettivamente) si attribuisce, poiché è il culmine – naturale o meno – di un'esistenza e, al tempo stesso, l'atto estremo dell'esperienza terrena. È l'unica storia che non possiamo raccontare ma è anche quella attraverso la quale gli altri possono raccontare noi stessi o la percezione che, pirandellianamente, essi hanno avuto della nostra "realtà" o, meglio, di se stessi attraverso la nostra "realtà". Ma la morte, ovviamente, è anche un atto biologico, nel corso del quale il cadavere subisce una metamorfosi che lo fa transitare dalla dimensione corporea a quella minerale, tornando materia, in un processo che può essere alterato casualmente e/o intenzionalmente dalla natura e dalla cultura, dando luogo a pratiche rituali e/o culturali di ricodifica simbolica della nostra essenza terrena, anch'esse variabili da società a società in relazione alla percezione che ciascuna di esse può avere della dialettica tra vita e morte e tra morte e ciò che si suppone ne segua.

La terza edizione del convegno di *Antropologia e Archeologia a Confronto* ha inteso affrontare queste complesse problematiche, cercando di offrire una panoramica dei più fruttuosi approcci teorici e delle più aggiornate metodologie d'indagine messe in campo dall'antropologia culturale, dall'archeologia, dalla bioarcheologia e dall'archeotantologia per cogliere l'essenza di questa frontiera; per decrittare il linguaggio di gesti, segni, sentimenti, riti, paure ed emozioni che contribuiscono a definirla; come sempre con l'ambizione gianiforme di guardare al passato per cogliere l'essenza del nostro presente.

*VOL. 1: La regola dell'eccezione*

*VOL. 2: Corpi, relazioni e azioni: il paesaggio del rito*

*VOL. 3: Costruzione e decostruzione del sociale*

*Valentino Nizzo*: Archeologo senza frontiere (Todi 1975). Da maggio 2017, in seguito a una selezione internazionale, dirige il Museo Nazionale Etrusco di Villa Giulia a Roma. Dal 2010 è stato funzionario archeologo presso la Soprintendenza Archeologia dell'Emilia Romagna e dal 2015 presso la Direzione generale Musei come responsabile della promozione, comunicazione e accessibilità culturale del sistema museale nazionale. Ha conseguito il PhD in Etruscologia presso la "Sapienza" Università di Roma e il Post-dottorato presso l'Istituto Italiano di Scienze Umane di Firenze pubblicandone i risultati nel volume *Archeologia e antropologia della Morte: storia di un'idea* (Edipuglia, Bari, 2015) da cui ha tratto ispirazione il presente convegno. È ideatore e direttore scientifico della Collana: *Antropologia e Archeologia a Confronto* edita dalla E.S.S. Editorial Service System per la Fondazione Dià Cultura.

€ 50,00



ISBN 978-88-8444-181-2

