

RomArché 2015

VI Salone dell'Editoria Archeologica
Limes

III incontro di studi di Antropologia e Archeologia a confronto



Archeologia e antropologia della morte

École française de Rome
Stadio di Domiziano
Roma, 20-22 maggio 2015
www.romarche.it

Descrizione sintetica dei temi e dei contenuti dell'incontro	3
Aspetti organizzativi e modalità di partecipazione	4
Quote di partecipazione, rimborsi e attestati	4
Ambito cronologico e geografico	4
Scansione tematica e problematica delle sessioni	5
1_ La regola dell'eccezione: la morte atipica, il defunto atipico, il rito atipico	5
2_ La poetica delle emozioni: <i>performance</i> e paesaggio rituale.....	7
3_ 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	8
4_ La costruzione dell'[e]'identità oltre la morte: tra <i>tanato-metamorfosi</i> e <i>antropo-pòiesi</i>	13
Tavola rotonda: la dimensione sociale delle pratiche funerarie[?].....	16
Bibliografia di riferimento.....	17
Call for papers	19
Deadlines	19
Raccolta on-line di quesiti e brevi interventi	19
Sedi.....	19
Edizione degli atti	20
Contatti e segreteria organizzativa	20

Descrizione sintetica dei temi e dei contenuti 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*». 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 costrutto prettamente culturale, contribuisce a codificare e rafforzare l'identità delle realtà che vivono ai suoi margini. Anche per questo, la morte in quanto confine può contribuire a definire l'identità di ciascuno di noi, 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. La morte 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.

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 2015 (Nizzo 2015) – affronterà queste complesse problematiche, offrendo al pubblico e agli specialisti un quadro di insieme sui più fruttuosi approcci teoretici e sulle più aggiornate metodologie d'indagine messe in campo dall'antropologia culturale, dall'archeologia, dalla bioarcheologia e dall'archeotematologia 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 corrisponderà, 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 consce e inconsce 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 confronteranno in un dialogo interdisciplinare (archeologico, antropologico, bioarcheologico, archeotematologico, semiotico, filosofico) i maggiori specialisti internazionali 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, individualità/dividualità, *material engagement*, *enchainment* ecc. ecc.), alle questioni concernenti le potenzialità e i limiti della 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 gli esiti del convegno forniranno una delle sintesi più ambiziose e aggiornate 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.

Aspetti organizzativi e modalità di partecipazione

L'incontro si articolerà in quattro sessioni tematiche e in una tavola rotonda conclusiva, coordinate e presiedute da appositi presidenti, che dovranno introdurre e moderare gli interventi dei partecipanti e le relative discussioni, vegliando sul rispetto dei tempi e sulla conformità dei contenuti.

Ciascuna sessione sarà introdotta da *keynote speakers* invitati, cui verranno affidati gli interventi di apertura, con lo scopo di circoscrivere e contestualizzare criticamente le tematiche in discussione e di presiedere al successivo dibattito.

Per ciascuna delle 4 sessioni e per la tavola rotonda finale sarà possibile presentare una proposta di intervento, con le modalità indicate avanti nella *call for papers*. Gli interventi selezionati verranno presentati dagli Autori nel corso del convegno, dopo le relazioni introduttive, in forma sintetica e **per la durata di non più di 10 minuti**, sulla base di un *abstract* precedentemente condiviso e divulgato fra tutti i partecipanti. Alle sintesi degli interventi selezionati seguirà un'ampia discussione, cui potranno partecipare tutti gli interessati.

La tavola rotonda avrà luogo nel pomeriggio del terzo giorno; essa costituirà l'occasione di sintesi conclusiva delle tematiche precedentemente discusse e una ulteriore opportunità di confronto sulle prospettive dell'incontro; dopo una relazione introduttiva e l'esposizione sintetica dei contributi selezionati, la discussione sarà aperta a tutti i relatori e – previa prenotazione nel corso del convegno – a tutti i convenuti interessati.

Nei 20 giorni che precederanno l'incontro, una volta divulgati gli abstracts raccolti con la *call for papers*, si darà la possibilità a tutti gli interessati di proporre on-line ulteriori quesiti e brevi interventi, da sottoporre alla discussione, sia nell'ambito delle sessioni tematiche che nel corso della tavola rotonda finale, previa valutazione della loro inerenza e utilità (cfr. sotto il par. "*Raccolta on-line di quesiti e brevi interventi*").

Gli esiti dell'incontro, delle discussioni e della tavola rotonda verranno integralmente filmati e resi fruibili agli interessati sia attraverso il sito web e i *network* della manifestazione che nell'edizione finale dell'incontro, curata, come per le passate edizioni, dalla casa editrice *Editorial Service System* per la Fondazione Dià Cultura.

Quote di partecipazione, rimborsi e attestati

Per i relatori non sono previste quote di iscrizione e l'organizzazione non si fa carico di eventuali rimborsi. La partecipazione all'incontro è **gratuita** fino all'esaurimento dei posti e degli spazi disponibili.

Per quanti ne faranno esplicita richiesta, sono in via di definizione accordi per l'individuazione di alberghi e strutture ricettive convenzionate con la manifestazione, di cui si darà conto in una apposita pagina del nostro sito (romarche.it)

Gli studenti e gli interessati che ne faranno preventiva richiesta scrivendo all'email info@diacultura.org, previa esibizione di un documento di riconoscimento valido e la compilazione di appositi moduli nel corso della manifestazione, riceveranno un attestato di partecipazione alla manifestazione, valido per il conseguimento di crediti formativi, ove consentito e nei termini previsti dalle rispettive istituzioni di appartenenza.

Ambito cronologico e geografico

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, i contributi dovranno essere necessariamente strutturati in modo tale da fornire una sintesi delle questioni in discussione, nella quale si tenti in primo luogo di mettere in evidenza, con esempi tratti da casi concreti, le problematiche metodologiche e le principali prospettive interpretative adottate per affrontarli.

Pur privilegiando relazioni concernenti comunità agricole di tipo preindustriale e di livello protostorico, sono 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 di seguito delineate.

Scansione tematica e problematica delle sessioni

1_ La regola dell'eccezione: la morte atipica, il defunto atipico, il rito atipico

Sintesi dei principali approcci teorici e nuclei tematici previsti per questa sessione

- 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**

Definizione problematica

Sin dalle sue origini l'archeologia è sempre stata più o meno avvertita nel cogliere – almeno superficialmente e, spesso, anche con eccessi interpretativi di tipo ritualizzante o etnico-culturale – alcune attestazioni macroscopiche di trattamenti funerari considerati devianti, quali, ad esempio, la localizzazione di defunti in contesti abitativi con o senza deposizione formale (come nel caso di resti scheletrici umani rinvenuti all'interno di pozzi, caverne o in altre situazioni apparentemente prive di una codifica funeraria), la pratica del seppellimento dei cadaveri in posizione prona o anormalmente contratta, l'assenza/asportazione/dislocazione intenzionale di distretti scheletrici dotati di peculiare rilevanza simbolica come il cranio, l'utilizzo di dispositivi particolari per l'immobilizzazione dei defunti, le fosse collettive legate a eventi bellici o a pandemie, i sacrifici umani, le pene capitali ecc. Ciò che costituisce una novità sul piano epistemologico, quindi, non è l'individuazione in sé di morti e/o sepolture anomale o devianti, ma la sistematizzazione metodologica e teoretica del loro riconoscimento e della loro interpretazione (su questi temi cfr. in generale RITTERSHOFER 1997, MURPHY 2008, *Sepolti tra i vivi* 2008, *Sepulture anomale* 2010). Sul piano meramente sociologico, inoltre, il confronto con la "devianza" e, più in generale, con la "percezione della devianza" presuppone l'esistenza di una rappresentazione collettiva codificata della "normalità", possibile solo nell'ambito di comunità relativamente complesse, in grado, ad esempio, di elaborare un'opposizione concettuale netta tra spazio urbano e spazio funerario e, al tempo stesso, di definire norme e ruoli sociali attraverso i quali, in un certo senso, determinare o meno un destino di emarginazione (nella vita e/o nella morte) o, anche, di infliggere o provocare la morte stessa, in ossequio a credenze condivise o per ripristinare l'"ordine" infranto da un comportamento o da una condizione fisica o mentale ritenuta aberrante.

Negli ultimi anni, sul piano dell'ermeneutica archeologica, l'affinamento dei metodi di scavo e di analisi – in particolare per tramite della bioarcheologia e dell'archeologia (DUDAY 2006) – combinato con i risultati dell'approccio relativistico, semiotico e contestualizzante della critica postprocessuale hanno consentito di cogliere non solo l'estrema permeabilità simbolica del gesto funerario ma anche tutte le sue anomalie ed eccezioni, dalla "negazione" psicologica e comportamentale del lutto fino all'estremo annichilimento materiale del cadavere nella "non sepoltura" e nel suo vero e proprio "rifiuto".

Le radici antropologiche di quest'ultimo atteggiamento sono state assai ben delineate da A. Favole, soprattutto per quelle civiltà in cui, a fronte di una gestualità funeraria codificata e condivisa, la negazione della sepoltura si configura come una scelta discriminante, strettamente legata alle connotazioni sociali, identitarie o, anche, biologiche del defunto, in relazione alla sua età, sesso, religione, origine etnica, salute, condizione etica o mentale e, in generale, a tutti quegli attributi che lo rendono "diverso" rispetto al sentimento prevalente di umanità/civiltà: «*Storicamente ed etnograficamente, il "rifiuto del cadavere" sembra dunque riservato a individui che vengono collocati al di fuori dei confini dell'umanità o perlomeno della comunità: in quanto portatori di una radicale differenza etnica, come nel caso dei genocidi; in quanto ritenuti estranei alla società civile o religiosa, come nel caso dei "giustiziati", degli eretici e dei suicidi nell'età medievale o ancora dei pazzi e dei criminali in età moderna, quando i loro cadaveri forniranno la materia prima per gli studi anatomici [...]; e ancora, in quanto non fanno ancora parte dell'umanità in senso proprio, come nel caso dei bambini non iniziati. In tutte queste situazioni, i cadaveri possono essere assimilati a rifiuti che, come tali, sono abbandonati, gettati via, riciclati, venduti. Il rifiuto sembra configurarsi insomma come l'eccezione che conferma la regola: laddove vi è piena attribuzione di humanitas all'individuo, l'attenzione ai resti si configura come una necessità inderogabile. Viceversa, il rifiuto dei cadaveri appare come un'evasione, spesso assai pericolosa, dai confini dell'umanità.*» (FAVOLE 2003, p. 30).

Un trattamento funerario discriminato si configura, dunque, come tale nel momento in cui l'individuo che ne è contraddistinto viene ritenuto estraneo alla comunità e, quindi, anche ai suoi "meccanismi rituali". Tale constatazione necessita, ovviamente, di un'ulteriore contestualizzazione volta, da un lato, alla definizione dell'*habitus* sociale della realtà in esame e, dall'altro, all'identificazione delle ricorrenze rituali che contraddistinguono all'interno di quella medesima civiltà il trattamento funerario dei defunti, per verificare, ad esempio, se la loro assimilazione a ciò che si tende a considerare generalmente (e, spesso, dispregiativamente) come un "rifiuto" vada intesa effettivamente come un atteggiamento punitivo o se, invece, debba piuttosto essere ritenuta una prassi ritualmente codificata e accettata, come sono andate evidenziando

in parallelo negli ultimi decenni la riflessione antropologica e quella archeologica, soffermandosi sull'evoluzione stessa del concetto di "rifiuto/scarto/frammento" e sul suo progressivo relativizzarsi nel corso del tempo. L'interprete si trova dunque ad agire su almeno due livelli distinti, la combinazione dei quali rappresenta l'unico metodo efficace per individuare le eventuali deviazioni dalla norma comportamentale e, possibilmente, per tentare di spiegarne le ragioni.

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

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

Ciò vale, naturalmente, ancor di più in quei casi in cui l'anomalia predomina sulla norma e la ripetitività solitamente sottintesa al gesto rituale si sostanzia per tramite di una sua più o meno diretta inversione, dando luogo a ciò che la critica, ultimamente, ha cominciato a definire «*deviant burial*» o «*sepoltura anomala*». Ma anche la chiave per la decodifica della "devianza" o della vera e propria assenza intenzionale di una deposizione formale passa, necessariamente, attraverso l'individuazione della presenza o dell'assenza di "gesti" e la ricostruzione della loro inequivoca casualità o volontarietà: «*Le geste funéraire n'est que la traduction matérielle du rite, et le geste seul nous est accessible.*» (DUDAY ET ALII 1990, p. 44).

Uno degli obiettivi su cui si incentra la presente sessione è, dunque, quello di provare ad aprire la strada a una maggiore consapevolezza critica in merito a uno degli aspetti più complessi dell'archeologia funeraria, quello in cui i codici della ritualità vengono intenzionalmente posti in discussione e le logiche che solitamente presiedono alle dinamiche della morte appaiono invertite o, più o meno deliberatamente, ignorate. Come si è detto, tali condizioni possono dar luogo a varie possibili forme di "devianza", spesso tra loro interrelate, ciascuna delle quali, soprattutto nell'ultimo decennio, è stata oggetto di puntuali approfondimenti da parte di specifici filoni di studio, volti ad approfondire i modi in cui tale atipicità veniva percepita e, più o meno conseguentemente, riflessa nella sepoltura in relazione alle circostanze della morte, alle caratteristiche del defunto o a quelle del rito (NIZZO 2015).

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

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

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

“dialogo/interazione” con i morti che divergono dalle costumanze codificate nella società oggetto di specifica osservazione.

2_La poetica delle emozioni: *performance* e paesaggio rituale

Sintesi dei principali approcci teorici e nuclei tematici previsti per questa sessione

- 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**

Definizione problematica

«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.”» (BELL 2009, p. 160).

In ambito archeologico la totalità o quasi delle percezioni emozionali e multisensoriali chiamate in causa dalla Bell è destinata in modo irrimediabile a svanire senza lasciare tracce che possano avere una qualche rilevanza materiale. La componente performativa del rituale funerario delle civiltà del passato, pertanto, 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 dell'intera “topografia del rito”.

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.» (INSOLL 2004, p. 12).

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 appiattire, 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 (SEALE 1998), 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, 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 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.

Si tratta, più in generale, di elementi fondamentali per una corretta comprensione di «*quella sorta di dialogo che poteva istituirsi tra vivi e morti*» (ORTALLI 2008, p. 140), 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 cercherà 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.

3_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

Sintesi dei principali approcci teorici e nuclei tematici previsti per questa sessione

- 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**

Definizione problematica

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.

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**» (RENFREW 2001, ID. 2004, *Rethinking Materiality* 2004, RENFREW 2005, ID. 2012).

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 meccanismi dell'intelletto che, tenendo conto delle più recenti acquisizioni della neuroscienza, ha evidenziato come i processi neurali che sovrintendono alla percezione sono i medesimi che determinano la

concettualizzazione di ciò che viene percepito. L'indagine si è quindi spostata dalla codifica storica e contestuale dei significati simbolici di gesti, oggetti o immagini, all'analisi delle dinamiche che presiedono alla loro formulazione e che sono fondate, in primo luogo, sulle modalità di interazione col reale (da ultimo HODDER 2011, Id. 2011A e Id. 2012).

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*» (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). 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 «*corporalità*» e per la sua inevitabile posizione «*trasversale*» tra la sfera funeraria e quella dei viventi (FAHLANDER, OESTIGAARD 2008A).

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.*» (HODDER, HUTSON 2003, p. 104).

Quest'ultima prospettiva teorica è stata ulteriormente sviluppata da J. Chapman (in particolare CHAPMAN 2000, CHAPMAN, GAYDARSKA 2007, IId. 2010 e IId. 2011) 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 either through enchainment or accumulation*») (GAMBLE 2007, p. 137). 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 (STRATHERN 1988; cfr. inoltre EAD. 1992, EAD. 1992A, EAD. 1999 ed EAD. 2004). 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*».

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 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 pervasive people. Both exhibit features different from the indivisibility that characterizes the western individual.*» (FOWLER 2004, p. 32).

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 vogliono

raccontarla, come ella ebbe modo di verificare nella sua esperienza di ricerca tra i Kodi indonesiani e come è consuetudine per gli archeologi (HOSKINS 1998).

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**» (APPADURAI 1986) 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 "realtà 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). 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 teoretiche attraverso le quali è divenuto possibile 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.

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. 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.

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.

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.

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 [...]»

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 [...]» (CHAPMAN 2010, p. 33).

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” 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 (cfr. al riguardo FOWLER 2004, pp. 66-71, 114, SOFAER 2006, pp. 12 ss., REBAY-SALISBURY, SØRENSEN, HUGHES 2010, KNAPPETT 2012, pp. 199 s. e BRITAIN, HARRIS 2010), 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.

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 (cfr., in particolare, LATOUR 2005 e, per una prospettiva critica, SALDANHA 2003). 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.

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 ripensamento complessivo della natura e dell'essenza delle categorie che si è soliti supporre comporgano 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» 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» (LATOUR 2005, p. 141); 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» (LATOUR 2005, p. 76; per la prospettiva «archeologica» sul tema cfr. PREUCEL 2006, p. 151, OLSEN 2007, SHANKS 2007, OLSEN 2010, OLSEN ET ALII 2012, HODDER 2012, p. 94). 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 presuppone producono come effetto, contribuendo a trasformare attivamente 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» (LATOUR 2005, p. 108).

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.

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» (KNAPPETT 2011, p. 8).

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.

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 riassemblate in un'ottica in cui prevalgono il dinamismo e la fluidità tipici delle relazioni «human-thing».

4_ La costruzione dell'[e]identità oltre la morte: tra *tanato-metamòrfosi* e *antropo-pòiesi*

Sintesi dei principali approcci teorici e nuclei tematici previsti per questa sessione

- 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**

Definizione problematica

«L'attenzione rituale che universalmente circonda i cadaveri (e che pare connessa alla stessa origine filogenetica dell'essere umano), nasce dal fatto che essi sono "resti" di umanità e non semplici residui organici. Preparandosi a prendere congedo dai corpi, la società si trova a dover fare i conti con quella *humanitas* evanescente e residua che caratterizza i resti. Se in vita gli esseri umani "incorporano" cultura attraverso operazioni antropopoietiche di natura estetica, rituale o quotidiana, la morte minaccia di porre fine a questi interventi, collocando i corpi in una sorta di limbo antropologico, dando origine alla categoria liminare dei resti, sospesi tra cultura e biologia, tra organico e inorganico, tra presenza e assenza, tra umano e post-umano. Gli investimenti culturali e affettivi di cui i corpi sono oggetto in vita non si dissolvono del tutto al sopraggiungere della morte: nei resti risuona ancora, anche se in dissolvenza, l'eco dell'umanità in essi scolpita.» (FAVOLE 2003, p. 22).

Il brano citato condensa in sé i risultati di una più ampia riflessione che, a partire dai primi anni '90, si è andata sviluppando in Italia in merito all'interpretazione dei processi di «*antropo-pòiesi*», ossia di "costruzione sociale" della persona, in particolare ad opera dell'antropologo Francesco Remotti e della sua Scuola. Tale questione si lega indissolubilmente al dibattito sul concetto stesso di "identità" sul quale si è andata concentrando la critica antropologica negli ultimi tre decenni, nel tentativo, soprattutto, di emanciparsi dalle barriere culturali ed etnocentriche che ci impediscono di coglierne l'essenza in una prospettiva definibile, finalmente, "postcoloniale".

Tra gli apporti maggiormente innovativi della riflessione antropologica italiana sul tema della costruzione sociale dell'identità vi è, senza dubbio, quello della sua estensione concettuale alla "sfera della morte", con l'inclusione nel processo antropopoietico della fase della "vita" che si estende oltre l'esperienza terrena, dando luogo a quella che Remotti, integrando le teorizzazioni di Favole, ha definito «*tanato-metamòrfosi*» («TMM»), la «*trasformazione culturale*» dei corpi e degli spiriti dei morti) e ha inscritto, con l'«*antropo-pòiesi*» («AP», «*gli interventi, consapevoli o meno, con cui si foggiano gli individui viventi*», «*non solo i loro corpi, ma anche le loro menti, le loro emozioni, il loro comportamento*»), nella «*categoria generale*» dell'«*antropo-metamòrfosi*» («AMM») (FAVOLE 2003, REMOTTI 2006A). Per Remotti la «*tanato-metamòrfosi*», presupponendo un'intenzionalità esplicita, si pone a un livello concettualmente e simbolicamente più "significativo" (o, meglio, "espressivo") rispetto all'«*antropo-pòiesi*», poiché «*una società può nascondere i suoi obiettivi e i suoi procedimenti antropopoietici (AP), tenendoli celati nelle pieghe della vita quotidiana, ma le operazioni di tanato-metamòrfosi (TMM) appartengono necessariamente al piano delle progettazioni consapevoli (anche se la consapevolezza può non riguardare presupposti, obiettivi profondi, implicazioni e controfinalità di queste operazioni)*» (REMOTTI 2006A, p. 6).

Tale ricostruzione trova alcuni dei suoi presupposti più o meno diretti nelle teorizzazioni dell'antropologo A. Appadurai, cui si deve l'attribuzione di una "vita sociale" a realtà inanimate e, quindi, conseguentemente, anche a quella che può essere considerata la fattispecie "materiale" per eccellenza dell'umanità: il "cadavere" o, più in generale, il "corpo", vivo o morto che esso sia. Sulla base di tali acquisizioni il "corpo" cominciava a essere percepito non più come una semplice realtà materiale, delimitata e circoscritta, quanto piuttosto come una "frontiera" fluida (nel senso barthiano), un costrutto identitario dai contorni sfumati, sospesi tra la sfera cognitiva della "percezione" e quella culturale e sociale della "rappresentazione".

Come ha ben evidenziato Favole nel brano citato, in tale "intreccio" il cadavere, condensando in sé, simultaneamente, la condizione umana con quella materiale, si trova a rappresentare non solo la sintesi estrema di un'esperienza terrena ma anche il prodotto concreto di un lungo processo antropopoietico, la cui realizzazione può protrarsi ben oltre l'estinzione della componente individuale che in origine lo aveva connotato e che la morte, come già Hertz aveva intuito, con le sue metamorfosi biologiche rischia di compromettere per sempre, cancellando con la corporeità anche il suo «*essere sociale*».

Perché ciò non accada e il cadavere possa, in un certo senso, divenire anch'esso un prodotto della cosiddetta "cultura materiale" – conservando, quindi, la sua "connotazione sociale" – è inevitabile e necessario un confronto con l'aspetto organico della sua essenza, che fa sì che il corpo, indipendentemente dalla volontà umana, sia soggetto a trasformazioni naturali che, in assenza di fattori ambientali eccezionali, ne alterano e minacciano irreparabilmente l'aspetto e la consistenza, fino ad annullarlo del tutto per tramite di quella che Favole e Remotti hanno definito, assai opportunamente, «*tanato-morfosi*» («TM»), ossia «*i processi di ordine naturale che aggrediscono il corpo con la morte*».

La principale novità dell'approccio di F. Remotti e della sua Scuola consiste appunto nell'analisi dettagliata delle molteplici valenze culturali insite nei processi di «*tanato-metamòrfosi*», a partire dalla quale è divenuto

possibile sistematizzare e categorizzare concettualmente i principali atteggiamenti conseguenti alla morte e al “problema” del trattamento dei cadaveri di cui vi sono attestazioni a livello storico ed etnografico.

Rielaborando su basi antropologiche l'intuizione filosofica heideggeriana del «*Dasein*» e scremandola da alcuni suoi aspetti assolutistici, sin dal 1993, Remotti evidenziava le molteplici analogie esistenti tra la percezione sociale dello spazio e dei luoghi/edifici, da un lato, e quella del corpo, dall'altro; una analogia che, peraltro, traspariva anche a livello linguistico, per tramite di concetti semanticamente polisemici come quello – ben noto all'antropologia – di «*habitus*» («*aspetto, forma del corpo*», «*atteggiamento, disposizione, carattere*», «*abito*», «*maniera di vestire, abbigliamento*»), derivante dal verbo «*habito*» (un frequentativo del più comune «*habeo*»), le cui principali accezioni consistono nel «*soler avere o tenere*» e «*abitare, dimorare*» (REMOTTI 1993, pp. 32 ss.). Attraverso l'indagine approfondita del nesso luoghi/corpi «*intesi come oggetti attraverso cui si esprime tanto la cultura quanto il potere*», Remotti perveniva dunque all'enucleazione di un insieme di tre categorie le quali, chiamato in causa «*il tema del tempo*», risulterebbero comuni a entrambi gli estremi dell'analogia: «*I) “Ciò che scompare”. II) Ciò che rimane. III) Ciò che riemerge.*» (REMOTTI 1993, p. 76).

Applicata alla corporeità tale classificazione sintetizza efficacemente quelle che sono per Remotti le strategie antropopoietiche relative al trattamento dei cadaveri e al «*controllo culturale della putrefazione*», soprattutto per quel che concerne l'opposizione di base tra il «*vedere “scompare”*» e il «*fare “rimanere” forme di umanità*». Entro queste due alternative per Remotti si espletano le principali strategie culturali e comportamentali attraverso le quali ci si confronta con la morte e, nella fattispecie, con le sue ineluttabili contingenze biologiche; un aspetto che diventa ancora più esplicito nel momento in cui il cadavere in questione è quello del «*sovrano*» e la «*scelta*» tra l'una e l'altra opzione prefigura il modo in cui può essere intesa la trasmissione del potere politico e/o la concezione stessa dello Stato. Di fondo, naturalmente, vi è il problema del concetto di “identità” poiché, come evidenzia Remotti: «*Nel momento in cui le varie società decidono che cosa far scomparire e in che modo, esse decidono circa la propria identità. E quando nella categoria dello scomparire troviamo – com'è inevitabile – il problema della morte e quello del trattamento dei cadaveri, il senso dell'identità si fa particolarmente acuto, giacché la morte è l'evento che maggiormente pone in causa l'identità (sociale, oltre che individuale).* [...]».

Per definire “chi siamo?” abbiamo bisogno di stabilire una qualche distanza (una qualche differenza) rispetto a coloro che ci hanno preceduto, così come abbiamo bisogno di stabilire una qualche continuità. Continuità e discontinuità rispetto al passato sono ingredienti o fattori indispensabili per la costruzione dell'identità» (REMOTTI 1993, p. 77 e 87).

Non è difficile comprendere come tali riflessioni siano di importanza essenziale anche in una prospettiva archeologica.

L'indagine antropologica condotta da Remotti dimostra, inequivocabilmente, come il focus interpretativo debba essere spostato dalla mera registrazione/osservazione del rituale funerario in sé alle sue risultanze “culturali”, nei termini precedentemente categorizzati, laddove ciò sia, naturalmente, possibile e a partire dalla consapevolezza che la scelta di «*cosa debba scomparire e che cosa rimanere, e come queste due operazioni possano e debbano combinarsi tra loro, sono temi su cui ogni società non finisce mai di riflettere*» e che «*quando si parla di “costruzione” dell'identità [...] non si deve ritenere che essa sia assimilabile a un edificio che ogni società – e ogni generazione al suo interno – costruisce in modo definito (e tanto meno definitivo). “Costruzione” dovrebbe invece trasmettere l'idea del continuo farsi e disfarsi, dell'insoddisfazione e del disagio che si avverte a ogni affermazione di identità, della necessità di riproporre in modi sempre diversi le tesi sulla propria identità. La costruzione dell'identità è infatti contrassegnata da una grande e invincibile precarietà*» (REMOTTI 1993, p. 82 e 87; sulla questione cfr. più recentemente: REMOTTI 2004, FAVOLE, LIGI, VIAZZO 2004, REMOTTI 2008).

Sin dal 1977 E. Leach aveva mostrato chiaramente agli archeologi convenuti a un importante seminario interdisciplinare organizzato da M. Spriggs come la domanda da porre nel confrontarsi con la percezione della morte in altre culture non vertesse sulle caratteristiche specifiche delle loro sepolture quanto, piuttosto, sull'opposizione di fondo tra pratiche che potevano prevedere o non prevedere il ricorso a una sepoltura formale (LEACH 1977). L'approccio antropologico alle pratiche funebri si rivela, in tal senso, nettamente distinto da quello archeologico, per il semplice fatto di essere in grado di documentare per tramite dell'osservazione diretta realtà o atteggiamenti privi di una consistenza materiale significativa ma, spesso, di rilevanza pari o addirittura maggiore rispetto a quelli destinati a lasciare qualche traccia tangibile sul terreno. L'esistenza di anomalie demografiche nella composizione dei sepolcreti e/o nella loro rappresentatività, tuttavia, può rivelare anche all'archeologo, almeno a partire da presupposti “negativi”, modalità nel trattamento dei resti funebri volte a privilegiarne (più o meno consapevolmente) la “scomparsa” piuttosto che la “permanenza”.

Ciò presuppone, naturalmente, una conoscenza approfondita delle modalità attraverso le quali una determinata cultura può affrontare o meno il problema della gestione dei “resti di umanità”, come ha ben evidenziato di recente A. Favole, optando per varie alternative correlate ai principali intenti che possono presiedere alle più comuni forme di «*controllo culturale della putrefazione*» le quali, traendo origine da una esigenza biologicamente ineludibile, possono essere, dunque, categorizzate entro un «*numero limitato di scelte*», corrispondenti a «*differenti modalità concrete di affrontare l'inevitabile disgregazione dei corpi morti,*

senza particolari riferimenti ai significati e all'elaborazione rituale di cui ogni società circonda questi interventi» (FAVOLE 2003, pp. 38-39).

L'analisi viene in tal modo traslata dalla mera osservazione dei risvolti materiali delle pratiche funebri (inumazione, incinerazione, mummificazione ecc.) alla sfera concettuale degli scopi che attraverso di esse si intende conseguire (lo scomparire, il rimanere e il riemergere remottiani), dal "grado zero" del rifiuto del cadavere, alle tecniche più complesse ed evolute per la sua conservazione, tali da negare anche l'apparenza stessa della morte (mediante processi complessi quali la mummificazione o la criogenizzazione). Sul piano contenutistico ciò determina, a nostro avviso, una frattura ineludibile rispetto alle tradizionali concezioni di ascendenza storico-culturale, ancora oggi spesso chiamate in causa, in virtù delle quali la scelta del rito viene variabilmente ricondotta a preconcetti fattori etnici e/o a un malinteso "diffusionismo" culturale/rituale:

«Il trattamento del cadavere si configura come una risposta culturalmente organizzata all'intrinseca ambivalenza dei corpi morti. [...]

A partire da questo schema si può osservare come le scelte che le società compiono in materia di trattamento del cadavere non siano quasi mai esclusive. Anche se in aree culturali e in momenti storici particolari può predominare l'una o l'altra di queste forme, per lo più è impossibile identificare una società con una soltanto delle categorie indicate. [...]

L'identificazione tra una società e una precisa modalità di affrontare la putrefazione nasce forse dall'assunto – assai comune in antropologia come in altri ambiti del sapere occidentale – secondo cui le culture si caratterizzano per sistemi di credenze e pratiche alquanto omogenee e coerenti, ma non trova riscontri nell'analisi etnografica.

Se è possibile sintetizzare in uno schema i tipi di intervento sul cadavere, si rivela oltremodo difficile (e anzi impossibile) classificare le società in base al modo in cui trattano i corpi dei morti. [...] L'evento morte invita a gettare lo sguardo su come altri, in altri mondi, affrontano il limite della disgregazione: come se davanti all'orrore della dissoluzione dei corpi – suprema negazione della natura culturale dell'uomo – non si potesse fare altro che dare un'occhiata ad altri contesti. Inoltre, la celebrazione di un rito funebre costituisce un'ottima occasione per affermare differenze all'interno della società (ricchi e poveri, uomini e donne, capi e gente comune, bambini e adulti ecc.). Anche se non si può certo negare che vi siano pratiche preferenziali di trattamento dei corpi, è tutto sommato errato o per lo meno molto semplicistico dire che gli indiani bruciano, i popoli mediterranei seppelliscono, gli antichi Egizi imbalsamavano.» (FAVOLE 2003, pp. 40, 44).

Come ha evidenziato più di recente lo stesso Remotti, le strategie del controllo culturale della putrefazione possono essere ulteriormente categorizzate a seconda che esse presuppongano un «rifiuto» o una «accettazione» di tale processo biologico e si pongano o meno in continuità con il «lavoro antropopoietico esercitato in vita» (nell'ambito più generale della cosiddetta «antropo-metamorfosi»), consentendo o meno la sopravvivenza (più o meno prolungata nel tempo) di quelle «forme di umanità» che caratterizzano potenzialmente ogni identità corporea (REMOTTI 2006A).

Nella ricostruzione remottiana la putrefazione costituisce soltanto il momento centrale del più ampio processo di «tanato-metamorfosi» («fase II»), preceduta da una fase di «pre-decomposizione» («fase I») e seguita da una di «mineralizzazione» («fase III»).

Mentre le fasi II e III prevedono una evidente azione biologica di «tanato-morfosi» che può combinarsi o meno con interventi culturali di «tanato-metamorfosi», la I può porsi apparentemente in continuità con la vita («fase 0»), estendendosi «tra il momento in cui l'individuo esala l'ultimo respiro e il primo apparire di segni (visivi e/o olfattivi) della putrefazione». Si tratta dunque di un periodo che può ovviamente variare in durata «in base alle diverse condizioni climatiche, tecnologiche e culturali» ma che risulta comunque «di notevole rilievo, sia sotto il profilo concettuale, sia sotto quello operativo».

La documentazione etnografica richiamata da Remotti mostra, infatti, come in questa fase possano aver luogo diversi atteggiamenti, spesso consistenti in «finzioni di vita», attraverso le quali si cerca variamente di "perfezionare" il momento del commiato e/o di predisporre il defunto alle sue "trasformazioni" future (materiali e concettuali): «la fase I è un momento, breve e affannoso, di conservazione di forme e, nel contempo, di preparazione, di predisposizione, per i passaggi futuri, prima che sopraggiungano, inesorabili, i segni della putrefazione. Si è propriamente in una fase di transizione, ed è significativo vedere come le culture oscillino perciò tra l'esigenza (o l'illusione) di mantenere una "parvenza" di vita e, invece, il riconoscimento di una fine irrimediabile».

Ciò può presupporre anche interventi di "decostruzione" culturale di quella umanità che l'«antropo-poesi» aveva faticosamente costruito, ossia il ripristino con la morte di quello stato naturale che gli uomini, con i loro interventi antropopoietici, avevano alterato.

Anche ciò che segue la putrefazione, ossia il processo di «mineralizzazione», presuppone una serie di atteggiamenti variabili a seconda del modo in cui si sceglie di relazionarsi con ciò che è sopravvissuto o si è scelto di conservare della materialità umana nel suo transitare dalla condizione biologica a quella minerale. Comportamenti che possono manifestarsi in modo estremamente eterogeneo anche all'interno della medesima cultura, per fattori dipendenti da differenze ideologiche, culturali, sociali ed economiche ma che non necessariamente prevedono soluzioni rituali volte alla conservazione dell'integrità e/o alla dissoluzione del cadavere. Per Remotti la classificazione dei comportamenti culturali conseguenti alla mineralizzazione

dei resti del defunto prevede essenzialmente quattro «soluzioni» possibili: «integrità», «frammentazione», «dissoluzione con resti», «dissoluzione senza resti». Un processo nel corso del quale, ove non sia possibile preservare l'integrità del defunto, può verificarsi anche una sostituzione della materialità corporea con un suo surrogato simbolico o con la preservazione di una sua parte specifica come, ad esempio, la mascella degli «ómwami» baNande o le reliquie dei santi cristiani. Questo nel caso in cui prevalga l'intenzionalità di preservare dei resti, poiché la «tanatopolitica» può presupporre anche processi intenzionali di dissoluzione dei corpi e, con essi, della memoria dei defunti, attraverso forme di discriminazione che, negli ultimi anni, anche l'archeologia ha cominciato a riscoprire, dando luogo a quelle forme sovente definite di «deviant burial», nelle quali la «violenza» (da contrapporre, per Remotti, alla «valorizzazione») si sostituisce al rito, semplicemente negandone e/o alterandone l'essenza rispetto alle consuetudini di una determinata cultura.

Ma, come evidenzia Remotti, quest'ultimo aspetto è parimenti relativo e ciò che rimane di fondo è sempre l'idea della metamorfosi e della trasformazione, anche quando sull'altro piatto della bilancia non vi è un qualcosa di concreto, ma un semplice «nulla», carico, tuttavia, di valori culturali, in quanto elemento di equilibrio o di ripristino (e accettazione) della condizione naturale di partenza:

«Sono molte le destinazioni e gli esiti dei processi TMM: spiriti e reliquie, antenati e beni culturali (monumenti, utensili o strumenti culturali), realtà naturali (alberi e bananeti [...]) o entità soprannaturali. In tutte queste trasformazioni c'è sempre, inevitabilmente, la componente dello "scompare", combinata con dosaggi variabili con la componente del "rimanere". Ma tra gli esiti possibili delle trasformazioni TMM non dobbiamo dimenticare il "nulla", un esito in cui lo "scompare" sovrasta nettamente il "rimanere". [...] Si tratta [...] di una nullificazione voluta, culturalmente decisa: un modo di "disfare umanità" culturalmente condiviso e proprio per questo umanamente accettabile e accettato. [...] Sarebbe un grave errore pensare che la cultura delle modalità e delle tecniche TMM sia sempre tesa alla "memoria", alla conservazione, al "rimanere"; essa fa posto, in misure diverse, allo "scompare" e all'"oblio". [...] Il "diritto all'oblio", il "diritto alla scomparsa" totale e definitiva, può essere in effetti interpretato come una soluzione consapevole e culturalmente accettata: non solo come un addio definitivo da parte dei sopravvissuti alla persona deceduta, ma anche come un congedo della cultura da se stessa, una rinuncia alle sue pretese di prolungare dopo la morte la volontà di intervento, un riconoscimento dell'impotenza e delle velleità delle proprie "finzioni", un accettazione del nulla e della propria dissoluzione nella natura. Si può fare cultura (coltivare pensieri ed emozioni) su questa dissoluzione, sulla fine della persona e insieme della cultura.» (REMOTTI 2006A, pp. 30-31).

Tavola rotonda: la dimensione sociale delle pratiche funerarie[?]

Nel novembre del 1966, in un simposio organizzato a Pittsburgh, la componente più vitale di quelli che da poco avevano cominciato a denominarsi *New Archaeologists* si incontrò per discutere il tema complesso e ambizioso della «*Social Dimensions of Mortuary Practices*» e definire una strategia condivisa per la sua commisurazione, secondo quella che era la prassi ipotetico-deduttiva all'epoca adottata da quanti ambivano a perseguire un approccio di tipo processuale in campo archeologico.

A poco meno di mezzo secolo di distanza da quella importante occasione di discussione è sembrato opportuno tornare a riflettere e confrontarsi per verificare costruttivamente (e senza schematismi preconcepi) quanto sia oggi sopravvissuto dei paradigmi interpretativi, delle applicazioni metodologiche e delle velleità euristiche del positivismo di ascendenza processuale sulle tematiche connesse all'interpretazione sociologica delle pratiche funebri.

Con tali obiettivi la discussione, oltre a riconsiderare quanto emerso dalle precedenti sessioni, si confronterà col tema più ampio della dialettica tra isomorfismo e distorsione ideologica nella proiezione funeraria della dimensione sociale di un singolo individuo e/o della sua collettività di appartenenza.

Il dibattito verterà in particolare sull'efficacia o i limiti delle varie strategie euristiche (paleodemografia, analisi della composizione dei corredi, valutazione dell'indice di rarità, determinazione della variabilità funeraria, approccio insiemistico-combinatorio, determinazione della complessità funeraria, ecc. ecc.) messe volta per volta in atto nell'indagine sociologica e, conseguentemente, anche storica e antropologica sulle necropoli.

Bibliografia di riferimento

- APPADURAI 1986: A. APPADURAI (ed.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge 1986.
- BELL 2009: C. M. BELL, *Ritual: Perspectives and Dimension*, Oxford 2009² (ed. or. 1997).
- 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.
- CHAPMAN 2000: J. CHAPMAN, *Fragmentation in Archaeology: People, Places and Broken Objects in the Prehistory of South Eastern Europe*, London 2000.
- 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.
- DUDAY 2006: H. DUDAY, *Lezioni di archeotantologia. Archeologia funeraria e antropologia sul campo*, Roma 2006.
- DUDAY ET ALII 1990: H. DUDAY, P. COURTAUD, É. CRUBEZY, P. SELIER, A.-M. TILLIER, "L'Anthropologie «de terrain»: reconnaissance et interprétation des gestes funéraires", in *Anthropologie et Archéologie* 1990, pp. 29-49.
- 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.
- FAVOLE 2003: A. FAVOLE, *Resti di umanità. Vita sociale del corpo dopo la morte*, Roma, Bari 2003.
- FAVOLE, LIGI, VIAZZO 2004: A. FAVOLE, G. LIGI, P. P. VIAZZO (a cura di), *Luoghi dei vivi, luoghi dei morti. Spazi e politiche della morte*, in *La ricerca folklorica* 49, 2004.
- FOWLER 2004: C. FOWLER, *The Archaeology of Personhood: An Anthropological Approach*, London 2004.
- GAMBLE 2007: C. GAMBLE, *Origins and Revolutions: Human Identity in Earliest Prehistory*, New York 2007.
- 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.
- SWEENEY, HODDER 2002: S. T. SWEENEY, I. HODDER (eds.), *The Body*, Cambridge 2002.
- 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 2012².
- HODDER, HUTSON 2003: I. HODDER, S. HUTSON, *Reading the past. Current approaches to interpretation in archaeology*, Cambridge 2003³ (ed. or. 1986).
- HOSKINS 1998: J. HOSKINS, *Biographical objects. How things tell the stories of people's lives*, New York, London 1998.
- INSOLL 2004: T. INSOLL, *Archaeology, ritual, religion*, London, New York 2004.
- 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.
- LATOUR 2005: B. LATOUR, *Reassembling the social: an introduction to Actor-network theory*, New York, Oxford 2005.
- LEACH 1977: E.R. LEACH, "A view from the bridge", in SPRIGGS 1977, pp. 161-176.
- 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.
- MURPHY 2008: E. M. MURPHY (ed.), *Deviant Burial in the Archaeological Record*, Oxford 2008.
- 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
- 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.
- 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*, Rome 2008, pp. 137-159.
- PREUCEL 2006: R. W. PREUCEL, *Archaeological Semiotics*, Malden 2006.

- 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.
- REMOTTI 1993: F. REMOTTI, *Luoghi e corpi. Antropologia dello spazio, del tempo e del potere*, Torino 1993.
- REMOTTI 2004: F. REMOTTI, "Il secco e il putrido. Luoghi dei vivi e luoghi dei morti tra i baNande del Nord Kivu", in FAVOLE, LIGI, VIAZZO 2004, pp. 15-26.
- REMOTTI 2006: F. REMOTTI (a cura di), *Morte e trasformazione dei corpi. Interventi di tanatometamorfosi*, Milano 2006.
- REMOTTI 2006A: F. REMOTTI, "Tanato-metamorfosi", in REMOTTI 2006, pp. 1-34.
- REMOTTI 2008: F. REMOTTI, "Bananeti e tombe arboree: «scompare» o «rimanere» tra i baNande del Nord Kivu (Congo orientale)", in *Sepolti tra i vivi* 2008, pp. 1083-1103.
- 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.
- RITTERSHOFER 1997: K.-F. RITTERSHOFER (Hrsg.), *Sonderbestattungen in der Bronzezeit im östlichen Mitteleuropa*, West- und Süddeutscher Verband für Alttertumsforschung (Pottenstein 1990), *Internationale Archäologie* 37, Espelkamp 1997.
- SALDANHA 2003: A. SALDANHA, "Actor-Network Theory and Critical Sociology", in *Critical Sociology* 29.3, 2003, pp. 419-432.
- SEALE 1998: C. SEALE, *Constructing Death: The Sociology of Dying and Bereavement*, Cambridge 1998.
- Sepolti tra i vivi* 2008: G. BARTOLONI, M. G. BENEDETTINI (a cura di), *Sepolti tra i vivi: evidenza ed interpretazione di contesti funerari in abitato*, Atti del convegno internazionale (Roma 2006), in *ScAnt* 14.2, 2008.
- Sepulture anomale* 2010: M. G. BELCASTRO, J. ORTALLI (a cura di), *Sepulture anomale. Indagini archeologiche e antropologiche dall'epoca classica al medioevo in Emilia Romagna*, Giornata di studi (Castelfranco Emilia 2009), *Quaderni di archeologia dell'Emilia Romagna* 28, Borgo S. Lorenzo 2010.
- SHANKS 2007: M. SHANKS, "Symmetrical archaeology", in *WorldA* 39, 2007, pp. 589-596.
- 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.

Call for papers

La partecipazione al convegno in qualità di relatori è subordinata alla presentazione di un *abstract* (min 300 parole / 2000 battute), in cui andranno indicati obbligatoriamente la sessione di riferimento (facoltativa l'indicazione della sottosezione tematica), il titolo della proposta di contributo, i recapiti, l'istituzione di appartenenza/riferimento del/dei proponente/i e l'email da utilizzare per le comunicazioni.

L'*abstract* e i dati sopra elencati dovranno essere inviati esclusivamente tramite email all'indirizzo info@diacultura.org, sotto forma di allegato word, denominato col cognome e l'iniziale del proponente principale. La proposta dovrà pervenire **non oltre il 20 marzo 2015**.

Entro il **22 marzo**, il Comitato organizzatore selezionerà le proposte regolarmente pervenute con le modalità ed entro la data suddetta, in base alla loro coerenza con i temi e l'impostazione scientifica del convegno, sulla base di parametri legati altresì alla loro impostazione interdisciplinare e all'innovatività dell'approccio, cercando per quanto possibile di bilanciare ed equilibrare la partecipazione di studiosi afferenti a diversi ambiti disciplinari.

Gli autori selezionati saranno contattati tramite email al recapito indicato e dovranno fornire sollecitamente conferma della loro partecipazione ai fini della loro inclusione nel programma provvisorio dell'incontro e della pubblicazione on-line dell'*abstract* del loro intervento.

Entro il **26 di aprile** tutti i relatori selezionati **dovranno inviare la sintesi espansa** del loro contributo che, tramite una apposita pagina del profilo "academia.edu" del curatore (<https://sumitalia.academia.edu/ValentinoNizzo>), verrà condivisa con tutti gli interessati. Tale sintesi dovrà corrispondere a quella poi letta dai proponenti nel corso del convegno (col supporto eventuale di un apposito *powerpoint*) e, pertanto, dovrà essere commisurata ai 10 minuti disponibili per la sua esposizione, al fine di rispettare i tempi previsti per il successivo dibattito. È facoltà dei relatori inviare contestualmente alla sintesi espansa un testo più ampio e/o anche quello definitivo del contributo, da condividere con gli altri relatori al fine di favorire il confronto e la discussione. A tal fine, all'atto dell'invio della conferma di partecipazione e, in ogni caso, entro l'inizio di aprile, saranno fornite a tutti i relatori le norme redazionali definitive per la pubblicazione dei loro contributi negli atti dell'incontro.

Il mancato invio della sintesi espansa entro i tempi indicati, salvo motivate ragioni, comporterà l'esclusione dal programma ufficiale dell'incontro.

Si rammenta che la partecipazione al convegno in qualità di relatori non comporta quote di iscrizione e non prevede da parte dell'organizzazione alcuna forma di rimborso.

Deadlines

20 marzo 2015: consegna degli *abstract* delle relazioni

22 marzo 2015: selezione dei contributi e comunicazione dell'esito della selezione ai proponenti

6 aprile 2015: definizione e pubblicazione *on-line* del programma provvisorio, con relativi *abstract*

26 aprile 2015: consegna degli *abstract* espansi delle relazioni e/o dei testi definitivi dei contributi

2 maggio 2015: condivisione *on-line* dei testi in una sezione dedicata del profilo *academia.edu* del curatore con attivazione di una "session" per la discussione dei contributi e la raccolta di domande e osservazioni, pubblicazione *on-line* del programma definitivo del convegno

2 maggio 2015-19 maggio 2015: termine suggerito per l'iscrizione al convegno degli auditori che necessitano di un attestato di partecipazione; la registrazione garantirà altresì l'accesso nel caso di esaurimento dei posti disponibili.

Raccolta on-line di quesiti e brevi interventi

Al principio di maggio gli *abstract* espansi saranno caricati in una sezione dedicata del profilo "academia.edu" del curatore, dove per ciascuno di essi, con lo scopo di allargare il confronto e il dibattito anche nella dimensione virtuale, verrà creata una apposita "session" per la discussione e la raccolta di quesiti e interventi che, se ritenuti meritevoli, verranno presentati in sede congressuale per confluire poi nell'edizione cartacea degli atti.

Sedi

École française de Rome, Piazza Navona 62, 00186 Roma
Stadio di Domiziano, Via di Tor Sanguigna 3, 00186 Roma

Edizione degli atti

Gli interventi dei *keynote speakers*, dei relatori e la trascrizione delle discussioni e degli esiti della *tavola rotonda* verranno pubblicati negli atti del convegno che saranno stampati a cura della **E.S.S. Editorial Service System Srl per la Fondazione Dià Cultura**, nella collana di **Antropologia e archeologia a confronto**, entro la successiva edizione della Manifestazione.

Contatti e segreteria organizzativa

Ideazione, organizzazione e curatela scientifica:

Dott. Valentino Nizzo

Soprintendenza per i Beni Archeologici dell'Emilia Romagna - Fondazione Dià Cultura

Comitato scientifico

Prof. Stéphane Bourdin (École française de Rome)

Prof. Henri Duda (CNRS - Université de Bordeaux)

Prof. Adriano Favole (Università di Torino)

Prof. Michel Gras (Accademia dei Lincei)

Prof. Christopher Smith (British School at Rome)

Dott. Valentino Nizzo (Soprintendenza per i Beni Archeologici dell'Emilia Romagna - Fondazione Dià Cultura)

Coordinamento organizzativo

Dott.ssa Simona Sanchirico

Dott. Francesco Pignataro

Fondazione Dià Cultura

Segreteria organizzativa e logistica

Dott.ssa Irene Caporicci

Dott.ssa Chiara Leporati

Fondazione Dià Cultura

Contatti

Segreteria del convegno

Email: info@diacultura.org

Valentino Nizzo

Email: valentinon2008@libero.it

Simona Sanchirico

Email: s.sanchirico@diacultura.org

Francesco Pignataro

Email: f.pignataro@diacultura.org