

MEMORIA, DIRITTO E IDENTITÀ NELLA CIVILTÀ NURAGICA: IL RUOLO DELLE STRUTTURE GIURIDICHE NELLA COSTRUZIONE DELLA STORIA

MASSIMO FARINA^{*}

Abstract: la civiltà nuragica, fiorita tra il XVI e l’VIII secolo a.C., offre un campo privilegiato per indagare l’intreccio strutturale fra memoria collettiva, normatività e costruzione dell’identità, alla luce dell’assunto di Jan Assmann secondo cui il diritto costituisce il tessuto connettivo che rende possibile tanto l’agire quanto il ricordare. Dato il perdurante dibattito sull’eventuale esistenza di una scrittura nuragica, le evidenze archeologiche rivelano l’esistenza di dispositivi materiali – nuraghi, templi a pozzo, tombe dei giganti – che, lungi dall’essere meri manufatti architettonici, si configurano come luoghi di istituzionalizzazione di norme, rituali e pratiche di giuramento, presidiando la continuità del vincolo giuridico e la trasmissione della tradizione. Attraverso una prospettiva interdisciplinare, il contributo intende mostrare come tali strutture abbiano articolato lo spazio d’azione comunitario e generato un tempo socialmente costituito, entro il quale la memoria storica si è potuta sedimentare in forme giuridicamente rilevanti. L’analisi si estende inoltre alla ricezione e al riuso delle architetture nuragiche nelle epoche punica e romana, mettendo in luce la persistenza di modelli normativi originari e il loro ruolo nel plasmare l’identità giuridica sarda di lungo periodo. Il caso nuragico, pertanto, consente di affinare la teoria assmanniana evidenziando come, anche in società, nelle quali è oggetto di dibattito l’esistenza di un corpus scritto autoctono sicuro, il diritto operi quale dispositivo di stabilizzazione della memoria storica e di riduzione della complessità sociale, contribuendo in modo decisivo alla costituzione di un orizzonte ecumenico mediterraneo.

Keywords: Civiltà nuragica – memoria culturale – pluralismo giuridico – ritualità – archeologia del diritto

Abstract: the Nuragic civilization, which flourished between the sixteenth and the eighth centuries BCE, offers a privileged field for examining the structural interplay between collective memory, normativity and the construction of identity, in the light of Jan Assmann’s thesis that law constitutes the connective tissue enabling both action and remembrance. Given the ongoing debate on whether a Nuragic script existed,

^{*} Massimo Farina, Professore associato di Filosofia del diritto GIUR-17/A, Università di Cagliari. Email: m.farina@unica.it

archaeological evidence attests to material devices – nuraghi, well temples and giants’ tombs – that, far from being mere architectural artefacts, serve as loci for the institutionalization of norms, rituals and oath-taking practices, thereby safeguarding the continuity of juridical bonds and the transmission of tradition. Through an interdisciplinary perspective, this contribution seeks to demonstrate how such structures articulated the community’s space of action and generated a socially constituted temporality within which historical memory could sediment in legally salient forms. The analysis is further extended to the reception and re-use of Nuragic architecture in the Punic and Roman periods, bringing to light the persistence of the original normative models and their role in shaping Sardinia’s long-term juridical identity. The Nuragic case, therefore, refines Assmann’s theory by showing how, even in contexts where a secure indigenous written corpus is debated, law functions as a device that stabilises historical memory and reduces social complexity, thereby contributing decisively to the establishment of a thereby contributing to the establishment of an ecumenical Mediterranean horizon.

Keywords: Nuragic civilization – cultural memory – legal pluralism – rituality – legal archaeology

1. Introduzione e quadro teorico

L’invito «*Vergessen Sie nicht!*» – sollecitato dalla recente scomparsa di Jan Assmann – rimette al centro del dibattito filosofico-giuridico il nesso costitutivo fra memoria e normatività. Assmann definisce la memoria culturale come una «struttura connettiva» che stabilizza l’agire collettivo attraverso legami giuridici di lungo periodo, garantendo «fiducia nel mondo» e riduzione della complessità¹.

Il diritto, in questa prospettiva, non è mero apparato coercitivo, ma un *medium* simbolico che iscrive il ricordo in istituzioni e pratiche sociali. L’argomentazione dell’egittologo trova un potente contrappunto nella teoria dei sistemi di Niklas Luhmann, per il quale il diritto funge da meccanismo autopoietico di aspettative normative capace di sostenere, nel tempo, attribuzioni di senso condivise². La dialettica fra memoria e storia, come ricordato da Paul Ricoeur, implica però un continuo esercizio critico di «interpretazione» che eviti tanto la reificazione dell’evento quanto l’anamnesi nostalgica. La tutela giuridica del ricordo deve misurarsi con l’aporia dell’oblio e con l’istanza di

¹ Cfr. J. Assmann, 1997. In dialogo con la distinzione formulata da Jan Assmann tra memoria comunicativa (vivente) e memoria culturale (istituzionalizzata), Aleida Assmann ricorda che ogni politica della memoria si colloca in tensione fra esperienza individuale e codificazione pubblica, Cfr. A. Assmann, 2006.

² Si vedano N. Luhmann, 1993, 134-136; G. Teubner, 1993.

giustizia che ogni narrazione del passato invoca³. Pierre Nora ha mostrato come la modernità, smarrendo la *milieu de mémoire* di tradizioni viventi, abbia cristallizzato la propria identità in *lieux de mémoire* istituzionali – monumenti, archivi, rituali civili – nei quali la dimensione giuridica opera come dispositivo formale di custodia e selezione⁴. A monte di queste elaborazioni si staglia la genealogia nietzscheana del ricordo, nella quale la memoria del debito si origina da pratiche giuridico-penali capaci di «imprimere» promesse sul corpo sociale⁵. Il diritto, dunque, incide la memoria prima ancora che la scrittura la registri. Applicare questo quadro teorico alla civiltà nuragica (XVI-VIII sec. a.C.) – oggetto di dibattito sulla possibile esistenza di segni e pratiche scrittorie locali⁶ – consente di mettere alla prova l'ipotesi assmanniana sul carattere costitutivo del diritto nella formazione della memoria collettiva. Le ricerche archeologiche di Giovanni Lilliu rivelano una rete di nuraghi concepiti non solo come strutture difensive, ma come centri di aggregazione politica e sacrale, fulcri di un ordine territoriale fondato su vincoli reciproci e convenzioni rituali⁷. Giovanni Ugas ha mostrato come l'«alba dei nuraghi» coincida con l'emergere di castelli megalitici che disciplinano l'accesso alle risorse e orchestrano alleanze intercomunitarie, configurando un vero e proprio *spazio giuridico*, anche se dovesse prevalere l'orientamento di assenza di codificazione scritta⁸. In tali contesti, i pozzi sacri e le tombe dei giganti funzionano da luoghi della memoria in cui l'oralità giuridica si coniuga con il rituale, stabilendo obblighi, sanzioni e sistemi di legittimazione che proiettano nel futuro l'identità del gruppo.

Studiare la Sardegna nuragica attraverso questa lente consente di interrogare la genesi di una normatività nella quale l'architettura megalitica e il rito producono dispositivi di stabilizzazione simbolica comparabili, per funzione, ai testi giuridici delle culture coeve del vicino Oriente.

Il presente contributo muove, dunque, da tre principali domande di ricerca: i) in che misura le strutture nuragiche possono essere interpretate come luoghi giuridici di

³ P. Ricoeur, 2000, 21-22.

⁴ Cfr. P. Nora, 1984-1993.

⁵ Cfr. F. Nietzsche, 1887.

⁶ Il presente contributo è sviluppato nella consapevolezza del dibattito, tutt'oggi vivo, sulla possibile esistenza di pratiche scrittorie nuragiche. Per questa ragione l'impianto interpretativo non assume né la tesi dell'assenza né quella della presenza come premessa. Il ragionamento si fonda su evidenze indipendenti dalla scrittura (configurazioni spaziali e monumentali; dispositivi rituali e performativi; pratiche di pubblicità e di ripetizione; riusi e traduzioni istituzionali in età fenicia, punica e romana). Ciò non implica che il discorso sia basato solo sull'oralità, in quanto anche l'estensione e la continuità dell'oralità sono oggetto di verifica. La categoria operativa qui adottata è la performatività giuridica dei luoghi e delle pratiche, capace di operare sia in regimi di oralità prevalente sia in scenari con possibili supporti scrittori ancora discussi. Per una mappa essenziale delle posizioni si vedano: in prospettiva favorevole all'ipotesi di scritture indigene, F. Garuti, 2015; G. Sanna, 2016; M. Pittau, 2007, e saggi successivi; in senso prudente e critico, R. Zucca, 2012; F. C. Casula, 2017; P. Bernardini, 2010. L'argomentazione sviluppata in queste pagine resta compatibile con esiti differenti della discussione, che non pregiudicano la tesi di fondo sull'intreccio tra memoria e validità.

⁷ G. Lilliu, 1988, 215-230.

⁸ Si veda G. Ugas, 2006, 67-72.

produzione di memoria collettiva; ii) quali pratiche rituali veicolavano la trasmissione di norme e obbligazioni; iii) come il successivo riuso punico e romano di tali spazi abbia rinegoziato (senza cancellarli) i codici mnemonico-giuridici originari. Metodologicamente, si adotterà un approccio interdisciplinare che coniuga ermeneutica giuridica, teoria dei sistemi e analisi archeologica comparata⁹, valorizzando la nozione di evidenza indiretta – inclusa, in chiave euristica, la discussione sugli eventuali indizi scrittori indigeni – per inferire modelli normativi da tracce materiali e distribuzioni spaziali¹⁰. In tal modo, la civiltà nuragica diventerà un banco di prova per valutare la validità generale dell’assunto assmanniano: «non vi è storia senza ricordo, non vi è ricordo senza legame giuridico».

2. Lo spazio giuridico nuragico

La prospettiva di Jan Assmann per cui la memoria collettiva non sopravvive senza il contrappeso di strutture giuridiche durevoli¹¹ costituisce il punto di partenza per raccontare come i templi a pozzo e le tombe dei giganti vengano periodicamente riattivati sul piano rituale. Lo sfidante percorso che in questa sede si vuole compiere necessita però di puntuali passaggi chiarificatori, tra cui, il primo fra tutti è rivolto al diritto nuragico e, in particolare, a come questo si costituisca anzitutto come spazio, traducendo la «presa di terra» (*Landnahme*) schmittiana in un reticolo di segni litici che stabilizzano l’esperienza sociale¹². Più di ottomila torri megalitiche – censite fra il XVI e l’VIII secolo a.C. – trasformano infatti il paesaggio sardo in una scacchiera normativa, nella quale la geografia dei rilievi coincide con la mappa dei diritti. Le muraure ciclopiche non sono meri bastioni, esse articolano l’accesso ai pascoli, disciplinano le vie di transumanza, regolano il controllo delle risorse idriche e fondano, in senso tecnico, una vera giurisdizione¹³.

A differenza dei palazzi minoici o micenei, i nuraghi non centralizzano un potere sovraordinato, bensì, come ha osservato Dyson¹⁴, producono una rete polinucleare di autorità locali, ciascuna con competenze territoriali definite ma interconnesse visivamente. L’analisi della *viewshed*¹⁵ diviene decisiva laddove Rothenberg¹⁶ dimostra

⁹ C. Faralli, 2005. L’Autrice enfatizza l’importanza di un approccio interdisciplinare che integri la filosofia del diritto con strumenti provenienti dalle scienze sociali e storiche, per cogliere meglio la complessità dei fenomeni normativi e le nuove frontiere della ricerca giuridica.

¹⁰ G. Fassò, 1970. L’Autore sottolinea l’importanza di considerare la filosofia del diritto come un’articolazione storica della normatività, che si intreccia profondamente con la formazione della memoria collettiva, fondando così il dialogo tra dimensione normativa e culturale storicizzata.

¹¹ Cfr. J. Assmann, 1997.

¹² C. Schmitt, 1985.

¹³ G. Lilliu, 1988, 215-230.

¹⁴ S. L. Dyson, R. J. Rowland, 2007.

¹⁵ In archeologia del paesaggio per *viewshed* si intende l’insieme delle porzioni di terreno potenzialmente visibili da un punto o da una linea d’osservazione, calcolato su un modello digitale di elevazione (DEM)

che solo il 60 % delle torri massimizza la visibilità strategica, mentre il restante 40 % presidia nodi di scambio o frontiere pastorali. La funzione primaria, dunque, non è l'allerta militare bensì la pubblicità giuridica, ossia far sapere chi ha titolo per sanzionare, tassare o dirimere controversie¹⁷. In termini luhmanniani, può affermarsi che i nuraghi operano come apparati di riduzione dell'incertezza, in grado di rendere costanti le aspettative reciproche e trasformare il rischio di conflitto in cooperazione strutturata¹⁸.

Questa lettura è corroborata dall'evoluzione tipologica. Il passaggio dai nuraghi monotorre a quelli trilobati – o a complessi a corridoio¹⁹ – corrisponde all'emergere di un'élite in grado non solo di proteggere, ma di normare la circolazione dei beni. Agli ingressi monumentali si associano magazzini, officine metallurgiche e cisterne, segni tangibili di un'economia redistributiva che presuppone regole di accesso, quote di contribuzione e criteri di compensazione. La coesistenza, entro uno stesso complesso, di spazi culturali, unità artigianali metallurgiche e volumi di stoccaggio non è un dato neutro, bensì sintomatico di un dispositivo di regolazione collettiva delle risorse, nel quale accessi, quote e compensazioni sono pubblicamente riconoscibili e periodicamente

mediante *test* di linea-di-vista. Si distinguono, tra gli altri, il *point viewshed* (da un singolo punto), il *cumulative viewshed* (somma della visibilità da più punti) e le analisi di intervisibilità tra siti. L'esito dipende da scelte parametriche (altezza dell'osservatore e del bersaglio, raggio di analisi, correzione di curvatura terrestre ed eventuale rifrazione), dalla risoluzione del DEM e dal trattamento di coperture non topografiche (vegetazione, manufatti). Per questo le mappe di visibilità vanno intese come indicatori potenziali, da accompagnare a verifiche sul campo e a *test* di sensibilità sui parametri impiegati. Riferimenti introduttivi e applicativi: D. Wheatley, M. Gillings, 2002; J. Conolly, M. Lake, 2006; per l'estensione concettuale oltre la visibilità «binaria» verso le *visualscapes* e le incertezze percettive: M. Llobera, 2003, 25-48.

¹⁶ M. Rothenberg, et al., 2024.

¹⁷ Si veda G. Del Vecchio, 1946.

¹⁸ N. Luhmann, 1993, 134-136.

¹⁹ Cfr. G. Ugas, 2006, 67-72.

riattivati attraverso il rito, risultando quindi più coerente con un assetto redistributivo²⁰ che con un semplice presidio militare²¹.

La configurazione insediativa nuragica risulta spiegata meglio da un fascio di fattori – inter-visibilità tra torri, posizionamento rispetto a corridoi di mobilità stagionale (valichi, crinali, guadi) e accesso a risorse – che non dai soli parametri medi di distanza. Nel Sulcis²², ad esempio, dall’analisi GIS di visibilità cumulativa (*cumulative viewshed*) e di statistica spaziale è risultato che la rete dei nuraghi non risponde unicamente a logiche difensive, le aree a massima esposizione visiva²³ ricadono su snodi topografici che, plausibilmente, fungevano da luoghi di incontro, scambio e regolazione (santuari-mercato, soglie di pascolo, passaggi obbligati), cioè punti di mediazione giuridico-economica in cui l’ordine degli accessi e degli obblighi era pubblicamente riconoscibile e, quindi, prevedibile²⁴. Non è casuale che molti corridoi²⁵ interni presentino

²⁰ A titolo d’esempio si consideri il santuario-villaggio di *S’Arcu ’e Is Forros* (Villagrande Strisaili), ove la compresenza di edifici cultuali a megaron, aree artigianali metallurgiche (forni, scorie, strumenti) e ambienti di deposito è documentata dalla ricostruzione monografica di Fadda, nonché dagli approfondimenti istituzionali e dagli ultimi rapporti di scavo (2016-2017), che confermano la centralità tecnico-rituale del sito in età del Bronzo finale e prima età del Ferro (v. M. A. Fadda, 2013; G. Salis, M. Tatti, 2021). Per complessi analoghi, nei quali la funzione culturale si integra con gestione delle risorse e regimi di accesso (acqua, derrate, manufatti), si vedano: Santa Vittoria di Serri, con Recinto delle Feste (aree di banchetto, «mercato» a celle, cucina) e pozzo sacro, oltre a indizi di metallurgia (matrice di fusione in steatite) che suggeriscono circuiti di offerta-redistribuzione (v. R. Zucca, 1988; G. Paglietti, et al., 2016); *Romanzesu* (Bitti), con pozzo sacro collegato a vasca-anfiteatro, più templi a megaron e grandi recinti cerimoniali (v. M. A. Fadda, F. Posi, 2024); *Sos Nurattolos* (Alà dei Sardi), con fonte sacra, tempio a megaron e capanne annesse (v. P. Basoli, 2016). Nel loro insieme, questi complessi sostengono l’interpretazione non-militare delle concentrazioni monumentali, essi operano come dispositivi rituali di produzione-stoccaggio-distribuzione, cioè come infrastrutture di un’economia del dono-contro-dono normata e pubblica, coerente con l’ipotesi di regimi redistributivi e quote di accesso legittimate per via cerimoniale.

²¹ G. Lilliu, 1988, 215-230; G. Ugas, 2006, 67-72; Per un riferimento di sintesi sul profilo mercato-redistribuzione in età nuragica, si veda S. L. Dyson, R. J. Rowland, 2007. Per un supporto più recente sulla distribuzione e funzione dei nuraghi, si veda anche M. Rothenberg, et al., 2024.

²² Le ricerche sull’era del Sulcis, condotte applicando *cumulative viewshed* e *spatial statistics* su scala regionale, hanno mostrato *pattern* non riducibili a mere logiche di avvistamento e controlli a raggio fisso, bensì coerenti con la presenza di snodi e soglie del paesaggio (foci, pianori di margine, intersezioni di percorsi). A tal proposito, cfr. M. Rothenberg, et al., 2024.

²³ L’uso della visibilità come metrica interpretativa (ritenuta più efficace della sola distanza media tra le torri) è fondamentale per comprendere la funzione dei nuraghi. Per quanto riguarda la Marmilla, gli studi mostrano alti gradi di intervisibilità tra le torri (D. Schirru, 2017), il che è stato confermato anche dalle analisi sulla visibilità totale (*total viewshed*) condotte in diverse sub-regioni (G. Castangia, D. Schirru, 2022). Tali risultati complicano la lettura che attribuisce alle torri una funzione esclusivamente militare. Per un quadro metodologico generale sulla *visibility analysis* nell’archeologia del paesaggio, il riferimento principale è M. Gillings, D.W. Wheatley, 2020.

²⁴ M. Rothenberg, et al., 2024.

²⁵ Per corridoi di movimento si intendono traiettorie preferenziali stimate su una superficie di costo che assegna a ciascuna cella del territorio un onere di attraversamento (pendenza, ostacoli, uso del suolo, idrografia). I *least-cost paths* sono i percorsi a costo cumulativo minimo tra sorgenti e destinazioni calcolati su tale superficie. Le *viewshed* indicano le aree potenzialmente visibili da uno o più punti, derivate da modelli digitali di elevazione tramite *test* di linea di vista. L’integrazione con la *network analysis* consiste nel rappresentare siti e connessioni come grafo, pesando gli archi con costi e/o visibilità reciproca e valutando

sedili ricavati nel vivo della muratura. Essi definiscono uno «spazio scenico» destinato alla parola pubblica, secondo modelli che Bourdieu²⁶ chiamerebbe di autorità performativa e che la teoria discorsiva della validità di Habermas chiarisce sul piano procedurale²⁷. La pietra, insomma, non è sfondo ma parte costitutiva dell'atto giuridico, laddove la promessa è incisa sulla geografia, più che vergata sulla tavoletta²⁸. In tal senso, la stabilizzazione delle aspettative resa possibile dalla rete di torri si traduce in procedure discorsive di validazione pratica²⁹, nelle quali la pubblicità del luogo e la ripetibilità degli atti fungono, di per sé, da criteri di validità.

Così, nell'assetto nuragico, che si presenta con evidenti caratteri di poliarchia, il blocco monolitico diviene un gradiente che si addensa o si allenta in base alla configurazione delle alleanze. Nell'orizzonte del *nomos*, la «presa di terra» dà forma, individua confini e produce opposizioni, di qui il binomio amico-nemico³⁰, ma nel paesaggio sardo tali chiusure appaiono porose e reversibili. La documentazione archeologica e topografica segnala variazioni di densità e schemi di presidio differenziati per aree, con legami stretti a risorse idriche, litologie e corridoi di mobilità³¹. In questo quadro, la torre nuragica opera come marcatore giuridico polifunzionale, ora soglia che esclude (baluardo identitario), ora nodo che include (punto di mediazione e redistribuzione), a seconda dell'assetto delle aspettative reciproche. La medesima duttilità spiega, in età fenicia e poi punica, il riuso dei nuraghi quali *landmarks* doganali – o punti di riscossione dei tributi portuali³² – così da confermare la cooptazione del segno giuridico pre-esistente riconosciuto dalle popolazioni indigene come garante di obbligazioni pregresse³³.

Affermare che l'ordine nuragico si iscrive nella topografia delle costruzioni pone il problema della sua conservazione nel tempo. Legare la stabilità topografica a una dinamica temporale di conferma diviene fondamentale per far sì che la regola non si riduca a mera forma spaziale. In questa funzione intervengono i templi a pozzo e le tombe dei giganti, che non soltanto custodiscono il ricordo degli antenati, ma operano come ri-segnature periodiche dei limiti e degli obblighi comunitari, mediante giuramenti,

misure di connettività/centralità per scegliere i tracciati più probabili. I risultati dipendono dai parametri (risoluzione del DEM, altezza osservatore/bersaglio, raggio d'analisi) e vanno verificati con riscontri sul campo. Per corridoi di movimento, modellati con *least-cost paths* e *viewshed*, cfr. D. Schirru; A. Vanzetti, 2023; per un approccio integrato *viewshed-network analysis*, cfr. A. De Montis, S. Caschili, 2012.

²⁶ P. Bourdieu, 1972, 113-115.

²⁷ Cfr. J. Habermas, 2013.

²⁸ Ciò in quanto una parte della letteratura, già sopra citata, sostiene, da tempo e con fermezza, l'esistenza di segni scrittori indigeni su bronzi, betili o superfici architettoniche, l'argomentazione non si basa sull'esistenza di documentazione scritta né presume un regime esclusivamente orale. Riguarda, invece, la performatività giuridica di luoghi e riti, che può operare in entrambi gli scenari interpretativi.

²⁹ J. Habermas, 2013.

³⁰ C. Schmitt, 1985.

³¹ P. Melis, 2017.

³² Si vedano S. L. Dyson, R. J. Rowland, 2007, 112-118; C. Tronchetti, 2016

³³ M. Botto, 2006; C. Tronchetti, 2016; S. L. Dyson, R. J. Rowland, 2007.

offerte e banchetti regolati. È nel ritorno ciclico del rito che l'atto originario di «presa di terra» viene rinnovato e reso pubblico. Senza tale riattivazione, il segno litico perderebbe la sua forza vincolante. Così, mentre l'architettura nuragica materializza la memoria culturale³⁴, il rito assicura la memoria comunicativa e la validazione procedurale degli impegni³⁵. Il dialogo tra queste due dimensioni, come si vedrà nel prosieguo, consente di leggere l'acqua, la morte e il banchetto sacro come il vero *corpus* procedurale attraverso cui la Sardegna dell'età del Bronzo ha garantito la continuità dei propri vincoli collettivi³⁶.

3. Memoria rituale e norme sacre

Assunta la distinzione tra supporto materiale e circuito di trasmissione, il passo ulteriore non riguarda il *se*, ma il *come*, ossia in che modo le pratiche rituali trasformano la topografia vincolante in una procedura di rinnovo della regola³⁷. Il calendario delle azioni presso i templi a pozzo, le tombe dei giganti e i luoghi del convito non aggiunge semplicemente memoria ma è in grado di rendere pubblici gli obblighi, attribuisce responsabilità lungo linee di appartenenza e predispone una risposta condivisa in caso di violazione³⁸. Così l'originaria «presa di terra» non resta un fatto del passato, ma un atto che ritorna, capace di confermare, e quando occorre di rimodulare, le aspettative reciproche senza contraddire la matrice spaziale³⁹. Su questi tre dispositivi — acqua, antenati, banchetto — si concentra ora l'analisi, ricostruendone la logica giuridica interna e la capacità di mantenere nel tempo i vincoli collettivi.

I pozzi sacri costituiscono il primo, e forse più eloquente, di questi dispositivi. L'architettura ipogea di Santa Cristina, con la sua scalinata perfettamente orientata agli equinozi, o quella di *Su Tempiesu*, dove la volta a filari contrapposti si riflette nell'acqua sorgiva, mettono in scena un percorso di progressiva spoliatura profana. Il pellegrino discende e, discendendo, attraversa soglie che lo separano dal quotidiano. Victor Turner avrebbe definito tale passaggio una condizione liminale, nella quale i ruoli sociali vengono sospesi per consentire una rifondazione dei rapporti di forza⁴⁰. Sul piano giuridico, ciò equivale a un momento di «competenza straordinaria», con ciò volendo intendere che gli atti che altrove sarebbero inefficaci — promesse matrimoniali inter-claniche, patti di

³⁴ Cfr. J. Assmann, 1997.

³⁵ Per il rito come forma di validazione e come «procedura» che rende pubblici e vincolanti gli impegni: C. Bell, 1992; V. Turner, 1969, 95-97; H. Kelsen, 1960, sulla forma procedurale del diritto; N. Luhmann, 1993, 134-136 e 280-284, sul tema della stabilizzazione delle aspettative e conferme ricorsive.

³⁶ A. Depalmas, 2012; M. Douglas, 1966; S. L. Dyson, R. J. Rowland, 2007.

³⁷ N. Luhmann, 1993, 134-136 e 280-284.

³⁸ A. Depalmas, 2012; M. Douglas, 1966; S. L. Dyson, R. J. Rowland, 2007.

³⁹ C. Schmitt, 1985. L'autore ricorda che la «presa di terra» resta tale soltanto se reiterata in un calendario di celebrazioni che la attualizzano come atto originario.

⁴⁰ Cfr. V. Turner, 1969.

alleanza, riscatti di sangue – divengono vincolanti in virtù della loro pronuncia *in illo tempore* sotterraneo. L’atto è fissato, non su tavole di bronzo, ma su un deposito votivo⁴¹: bronzetti antropomorfi, riproduzioni di navicelle, lingotti di rame, ceramiche miniaturizzate⁴². Hubert e Mauss, studiando il sacrificio, parlavano di «credito rituale» che lega l’uomo alla divinità⁴³. Ebbene, qui il «credito» è iscritto nell’acqua, elemento che nella cosmologia nuragica collega superficie e mondo ctonio, garantendo sanzioni ultraterrene in caso di spergiuro. È il tribunale della natura, nella cui sentenza la società proietta la massima forza irresistibile di coercizione.

Se l’acqua fonda la veridizione dei giuramenti, le tombe dei giganti sostengono il principio di legittimità genealogica. In siti come *Coddu Ecchìu* o *Is Concias*, le lunghissime camere absidate, riaperte ciclicamente per l’inserimento di nuovi defunti, costituiscono la cosiddetta «intersezione dell’eterno nel tempo»⁴⁴. La comunità, radunata nell’esedra antistante, consuma il banchetto funebre – frammenti di stoviglie e ossa animali testimoniano pietanze elaborate – riconoscendo nei resti degli antenati la fonte stessa di ogni diritto di proprietà e di sovranità sul suolo. La memoria, incorporata attraverso le deposizioni reiterate, è anche in grado di ordinare le appartenenze, le successioni e i ranghi all’interno del gruppo⁴⁵. In termini funzionali, il quadro richiama – senza postulare derivazioni dirette – ciò che in età romana verrà successivamente concettualizzato come *consecratio* del capostipite alla comunità, ossia la trasformazione dell’antenato in bene comune simbolico da cui discendono diritti e obblighi genealogici⁴⁶. La collocazione delle sepolture su margini e piste pastorali generava segnapoli identitari, capaci di attestare chi avesse inaugurato il territorio e, per ciò stesso, potesse vantare priorità d’uso e di tutela⁴⁷. In questa prospettiva, si può affermare la sussistenza di «reti sociali lapidee»,

⁴¹ Mentre, da una parte, si afferma la sussistenza di scrittura nuragica in forma di incisioni su bronzetti e ceramiche (cfr. G. Sanna, 2016; F. Garuti, 2015) e dall’altra parte la si contesta (cfr. R. Zucca, 2012; F. C. Casula, 2017), il vincolo giuridico qui discusso è materiale-rituale (promessa, offerta, testimoni) ed è in grado di produrre effetti di validità a prescindere dalla scrittura.

⁴² E. Contu, 1999; M.A. Fadda, et al., 1992.

⁴³ H. Hubert, M. Mauss, 1898, 102.

⁴⁴ Con questa espressione Mircea Eliade intendeva riferirsi al sacro, che si manifesta come ierofania, un’irruzione che spezza l’omogeneità del tempo profano e riapre l’accesso a *illud tempus*, il tempo mitico dell’origine. Per l’Autore, nei riti periodici il tempo storico è sospeso e rifondato e ciò che si celebra non è un passato remoto, ma l’attualità dell’evento primordiale che ritorna e ri-ordina il mondo. L’«intersezione» indica dunque una struttura esperienziale (non una semplice metafora), la ripetizione rituale riattualizza gli archetipi, e consente il «ricominciamento» del tempo e conferisce efficacia normativa alla memoria comunitaria (cfr. M. Eliade, 1965 e 1949).

⁴⁵ A. Depalmas, 2012.

⁴⁶ Per la nozione di *consecratio* nella tradizione giuridica e religiosa romana e la funzione comunitaria del capostipite, si veda J. Scheid, 1998. Qui l’analogia è di valore funzionale, non tecnica, nel senso che non si intende proporre un antecedente nuragico della dogmatica romana, ma un parallelismo di ruolo.

⁴⁷ S. L. Dyson, R. J. Rowland, 2007; A. Moravetti, P. Melis, L. Foddai, E. Alba (a cura di), 2017.

dotate di nodi materiali capaci di convogliare memoria e vincoli lungo linee di vista e di marcia, traducendo la genealogia in un alfabeto territoriale⁴⁸.

Il terzo elemento, complementare ai due precedenti, è dato dai templi a megaron – come *S'Arcu 'e Is Forros* e *Seruci* – che ospitano banchetti culturali attorno a focolari e ad altari a corna taurine⁴⁹. È il pasto rituale che, più di ogni altro atto, rende commensurabili corpo biologico e corpo sociale, trasformando la gerarchia in ordine visibile e accettato⁵⁰. In Sardegna, tale coincidenza assume un valore redistributivo. Nei contesti di servizio, infatti, i resti faunistici selezionati e le concentrazioni di scarti combusti indicano conviti su larga scala e circolazione cerimoniale del *surplus*, orchestrata da *élite* che insieme distribuiscono e segnano il rango⁵¹. Nel lessico antropologico, questo circuito è del dono-debito, ossia ciò che oggi si offre obbliga domani in forme di obbedienza, tributo o lavoro, convertendo la liberalità in vincolo⁵². Qui il diritto opera come equità flessibile. Nessuna tavola di leggi definisce la porzione esatta di carne o di vino, eppure tutti riconoscono che l'eccesso o la mancanza oltre la soglia condivisa rompono l'ordine e aprono alla contro-prestazione conflittuale⁵³.

Considerato nel suo insieme, il complesso rituale — acqua, tomba, banchetto — funziona come una procedura completa: una competenza definita (luogo sacro e officianti), una forma riconoscibile (gesti prescritti, oggetti consacrati) e una sanzione efficace (divina, comunitaria, talvolta coercitiva) organizzano atti capaci di produrre effetti giuridici durevoli⁵⁴. In termini socio-antropologici, tale efficacia corrisponde alla parola e al gesto autorizzati, ossia a quella «magia sociale» che conferisce *status*, trasferisce obbligazioni e riorienta distribuzioni⁵⁵. Nel contesto nuragico, questa forza si ancora alla materia, al bronzo e al basalto, che rendono leggibili e persistenti le decisioni rituali, convertendo lo spazio d'azione in un archivio semi-permanente.

Questa forza normativa dei riti nuragici spiega la loro resilienza nel confronto coloniale. I Fenici, prima, e i Cartaginesi e Romani poi, lungi dal distruggere i templi dell'acqua o le tombe collettive, li cooptarono in un processo di «creolizzazione

⁴⁸ E. Blake, 2014. L'etichetta «reti sociali lapidee» è una resa sintetica coerente con l'approccio di Blake alle reti materiali e ai paesaggi monumentali.

⁴⁹ A. Moravetti, P. Melis, L. Foddai, E. Alba (a cura di), 2017 (schede su templi a megaron; *S'Arcu 'e Is Forros* e *Seruci*).

⁵⁰ M. Douglas, 1966, in particolare il capitolo sulla purezza/convivialità e gerarchie rituali; M. Dietler, B. Hayden (a cura di), 2001, sulla teoria del banchetto come politica materiale.

⁵¹ S. L. Dyson, R. J. Rowland, 2007, in merito ai quadri su convivi e coesione politico-rituale; A. Moravetti, P. Melis, L. Foddai, E. Alba (a cura di), 2017, su indicatori di conviti: focolari, ceramiche da servizio, scarti combusti/selezionati.

⁵² M. Mauss, 1923-24; M. Sahlins, 1972, sulle forme di reciprocità e obbligazione.

⁵³ M. Douglas, 1966, in tema di soglie rituali e infrazioni; N. Luhmann, 1993, sulle norme come stabilizzazione delle aspettative: squilibri ripetuti, conflitto e ri-normazione.

⁵⁴ H. Kelsen, 1960, sul nesso competenza-forma-sanzione e sulla validità come proprietà degli atti conformi alla procedura.

⁵⁵ P. Bourdieu, 1991, in particolare sulla delegazione istituzionale che rende efficaci gli enunciati; cfr. P. Bourdieu, 1977 sulla performatività sociale dei riti.

culturale»⁵⁶. Così, a *Tharros* il pozzo sacro divenne nucleo di un *tophet* punico in cui le urne infantili si addossarono alle antiche mura nuragiche. a *Bithia* il tempio fenicio conservò la sorgente protetta da un recinto nuragico, riconoscendo implicitamente l'*auctoritas* del luogo.

Sul piano giuridico l'incontro fra ordinamenti assunse i tratti di un sincretismo pragmatico, il potere egemone riconobbe l'efficacia sociale degli antichi luoghi, appoggiandovi la propria pretesa di legittimità⁵⁷. Nelle aree interne, la continuità dei culti idrici si riformulò in pratiche di fonti salutari e spazi termali, mentre consuetudini e segni locali vennero tradotti nel lessico romano come *loci sacri* e *agri publici*⁵⁸. La norma sopravvenuta non cancellò la matrice, la riscrisse, convertendo i riti in procedure amministrative di delimitazione, uso controllato e tutela delle risorse⁵⁹.

Il carattere di continuità trasformativa che emerge da queste dinamiche costituisce la premessa logica dei processi di riuso e di adattamento punico-romano delle architetture nuragiche. La persistenza dei luoghi rituali garantisce la sopravvivenza, seppur metamorfica, dei paradigmi giuridici originari, la torre si trasforma in *statio* militare, il pozzo sacro in ninfeo, la tomba dei giganti in cippo funerario romano, ma la funzione profonda – custodire memoria e vincolare azione – resta riconoscibile. Ciò dimostra che il diritto, inteso in senso assmanniano come «struttura connettiva» di memoria e agire, può attraversare epoche, lingue e imperi, mutando di simboli senza perdere la propria efficacia di legame.

4. Continuità e trasformazioni

Chiarita la funzione procedurale dei dispositivi rituali, occorre vedere come tale impianto venga tradotto nei cambi di sovranità. L'ordito giuridico-rituale della Sardegna nuragica, incentrato su torri-confine, pozzi sacri e tombe genealogiche, non viene cancellato dall'arrivo di nuove potenze, al contrario, funge da matrice plastica attraverso la quale Fenici, Cartaginesi, Romani, Bizantini e poi Giudicati medievali rinegoziano la propria legittimità. La legittimazione esterna si costruisce sulla riconoscibilità interna, i segni già affidabili vengono resi «amministrabili», iscritti nei registri di *loci sacri* e *agri publici* e ritarati negli usi (confine, approdo, mercato, culto). Il paradigma non è la sostituzione, ma la riscrittura, le forme antiche vengono tradotte nel lessico del governo

⁵⁶ M. Botto, 2006.

⁵⁷ P. Meloni, 2013, specialmente i capitoli che trattano gli assetti territoriali e le pratiche di integrazione; per il riuso di segni indigeni come ancoraggi di legittimazione, cfr. anche S. L. Dyson, R. J. Rowland, 2007.

⁵⁸ R. Zucca, 1986, sul complesso termale e gestione delle acque in età romana; M. Madau, 2021, sulla continuità/trasformazione dei culti idrici.

⁵⁹ Cfr. P. Meloni, 2013, sulla trasposizione amministrativa: *locus sacer*, *ager publicus*, regimi d'uso; cfr. R. Zucca, 1986, sulle pratiche di gestione e tutela delle acque in contesto pubblico.

tramite pratiche di delimitazione, fiscalità e culto, preservando agli occhi delle comunità la loro forza di garanzia.

Tra gli esempi⁶⁰ più noti vi è certamente l'area di Tharros, che tra la fine dell'VIII e il VII secolo a.C., conobbe il *tophet*⁶¹ fenicio allestito sulla sommità di *Su Muru Mannu*, sopra i resti di un villaggio nuragico a capanne, come documentano le indagini stratigrafiche e le schede ufficiali del sito⁶². In questa prospettiva, la scelta di luoghi già dotati di precedente *auctoritas* locale non implica una *tabula rasa*, al contrario opera una traduzione culturale che re-significa spazi già riconosciuti dalla memoria indigena. Non è mero opportunismo religioso. Inserendo la propria liturgia entro un perimetro già riconosciuto, la città fenicia ottiene il cosiddetto riconoscimento della competenza – presupposto di validità degli atti – da parte dei gruppi che si identificano in quel luogo⁶³.

Così il nuovo assetto si appoggia a una fiducia preesistente, trasformando il consenso rituale in titolo giuridico senza cancellare la matrice⁶⁴.

Il processo di creolizzazione si amplificò con la dominazione cartaginese (VI-III sec. a.C.). I cippi di confine e i marcatori topografici ordinavano i settori agrari del Campidano, mentre i nuraghi e gli altri alzati antichi venivano riutilizzati come termini riconoscibili⁶⁵. La preesistenza megalitica riduceva l'incertezza confinale e abbassava i costi di coordinamento. Un supporto di fiducia che il nuovo potere integra nelle proprie pratiche catastali. In termini teorici, ciò corrispondeva alla funzione del diritto come

⁶⁰ In diversi contesti della Sardegna centro-occidentale la presenza fenicio-punica si innesta su luoghi di culto nuragici idrici. Santuari come i pozzi sacri di Orri (Arborea), San Salvatore (Gonnosnò) e *Cuccuru Is Arrius* (Cabras) mostrano una frequentazione e ri-funzionalizzazione in età punica, segno della selezione di spazi dotati di *auctoritas* indigena e della loro traduzione in nuove pratiche rituali. Sul tema, cfr. C. Namirski, 2022; C. Del Vais, 2014.

⁶¹ Nel lessico dell'archeologia fenicio-punica, il *tophet* è un recinto sacro all'aperto, distinto dalle necropoli ordinarie, in cui furono deposte urne con resti cremati (prevalentemente perinatali o infantili, talora associati a piccoli animali), collocate in fossette e segnate da stele con dediche soprattutto a Baal Hammon e Tanit. Il termine riprende l'ebraico biblico *Tōphet* (Valle di Hinnom) ed è usato modernamente per strutture documentate dall'VIII al II sec. a.C. in vari centri fenici e punici dell'Occidente. L'interpretazione resta discussa. Per alcuni si tratta di un cimitero votivo destinato ai perinatali (*infant cemetery*), per altri di un luogo rituale con sacrifici di infanti; la letteratura più recente tende a considerare la pluralità funzionale dei contesti, combinando dati archeologici, epigrafici (formule di voto, teonimi) e antropologici (analisi osteologiche e crematori). Per un inquadramento critico: J. Quinn, 2018 (capp. su religione e identità punica); C. López-Ruiz, B.R. Doak, 2019 (sezioni su culto, dediche e *tophets*). Per il dibattito bioarcheologico si veda: J.H. Schwartz, S.H. Houghton, R. Macchiarelli, L. Bondioli, 2010.

⁶² M.E. Aubet, 2001.

⁶³ Cfr. H. Kelsen, 1960.

⁶⁴ Per la traduzione di pratiche e luoghi in Sardegna in età fenicio-punica e romana, si vedano: M.E. Aubet, 2001; M. Madau, 2021; R. Zucca, 1986, in particolare sulla continuità d'uso e inquadramento giuridico delle acque e degli spazi sacri.

⁶⁵ Per riutilizzi e appoggi punici su preesistenze nuragiche e per il ruolo dei termini materiali nel controllo del territorio, si vedano: C. Tronchetti, 2016; M. Botto, 2006; quadro generale: M.E. Aubet, 2001; per l'assetto agrario romano successivo, utile a leggere continuità amministrative, P. Meloni, 2013.

meccanismo di stabilizzazione⁶⁶ delle aspettative, ancorando decisioni e pretese a punti di riferimento condivisi.

L'annessione romana (238 a.C.) innestò su questa trama un duplice dispositivo. Lungo la fascia costiera la centuriazione tradusse in pratica lo *ius civile* della proprietà e della ripartizione agraria, mentre il riconoscimento dei *pagi* interni valorizzò sedi comunitarie già operative, favorendo forme di assemblea presso luoghi d'autorità indigena⁶⁷. In questa prospettiva, le epigrafi di *Forum Traiani* attestarono il pagamento del *vectigal aquae* e, insieme, il mantenimento delle pratiche alle sorgenti «*secundum ritum Sardorum*», rivelando un doppio registro di validità: la promessa latina si perfezionava nel contratto scritto, la promessa indigena nel sacrificio votivo. Entrambe risultavano efficaci in quanto riconosciute dal rispettivo pubblico⁶⁸.

Il sincretismo non si esaurì nel culto. La viabilità romana affiancò miliari a emergenze preesistenti e, in più tratti, rifunzionalizzò nuraghi come punti di sosta e di controllo (*stationes*), sfruttandone la riconoscibilità topografica per stabilizzare percorsi e distanze⁶⁹. Dal punto di vista più strettamente giuridico, si trattò di una recezione selettiva, in quanto la norma sopravvenuta non cancellò la matrice, ma la riscrisse, traendo legittimità dall'aggancio a competenze e segni già accreditati presso le comunità⁷⁰.

Tramontato l'impero, la Sardegna bizantina (VI-VIII sec.) conservò la centralità delle acque sacre e la *Notitia episcopatum* attestò diocesi denominate da fonti salutari (*Sacer, Turrensis*), segno che il battesimo cristiano ereditava la procedura liminale dei pozzi nuragici, con discesa, immersione e promessa, mutando semantica senza alterare la forma procedurale⁷¹.

In età giudiciale (XI-XIV sec.), infine, la ri-funzionalizzazione di torri e termini antichi per usi fiscali e difensivi confermò la logica del palinsesto normativo, in quanto forme nuove si innestavano su supporti preesistenti preservandone la funzione di riduzione dell'incertezza. L'araldica aragonese incorporava la torre nuragica negli stemmi municipali, trasformando un dispositivo materiale in emblema identitario, conforme a ciò che Paul Ricoeur chiamava «*mnemosyne stratificata*», dove il simbolo trattiene più referenze temporali senza dissolverle⁷².

Dal percorso storico illustrato emergono tre dinamiche tra loro intrecciate. La prima riguarda il riuso funzionale, per cui la medesima architettura continua a ridurre l'incertezza e a pubblicizzare decisioni anche quando muta destinazione, passando da bastione a punto di controllo dei flussi o da fonte giuratoria a ninfeo termale. La seconda

⁶⁶ Si veda N. Luhmann, 1993.

⁶⁷ P. Meloni, 2013.

⁶⁸ Cfr. R. Zucca, 1986; P. Meloni, 2013.

⁶⁹ S.L. Dyson, R.J. Rowland, 2007; P. Meloni, 2013.

⁷⁰ M. Kaser, 1971.

⁷¹ M. Madau, 2021.

⁷² P. Ricoeur, 2000, 170-173.

attiene a un sincretismo normativo, nel quale ogni nuovo potere sovrappone il proprio formulario a consuetudini preesistenti e produce un diritto composito, la cui efficacia dipende dal riconoscimento reciproco e dalla compatibilità procedurale. La terza consiste in un palinsesto simbolico nel quale la pietra non agisce come supporto neutro, ma come *medium* di memorie stratificate. la permanenza non coincide con rigidità, bensì con capacità di traduzione di segni e obblighi nel tempo.

Questi fattori confermano la tesi di Assmann per cui il diritto, prima che codice, è infrastruttura di memoria che rende praticabile l'azione assicurando fiducia nella durata degli impegni. Ne discende la pertinenza di una prospettiva che considera le istituzioni come ordini aperti e adattivi, capaci di conservare trasformandosi attraverso traduzione, riuso e sincretismo. Su questa base va dimostrata la portata generale del caso sardo per i dibattiti odierni su tradizione, pluralismo giuridico e resilienza istituzionale.

5. Riflessioni e conclusioni

L'itinerario fin qui ricostruito consente una conclusione semplice e feconda sul piano teorico. Il diritto, prima di presentarsi in forma codificata, si presenta come un'infrastruttura di memoria che fa esistere la fiducia nel mondo e rende praticabile l'azione collettiva nel tempo⁷³.

Nel lessico di Jan Assmann, ciò significa che la memoria culturale, ancorata a forme e luoghi durevoli, e la memoria comunicativa, veicolata da riti e procedure ripetibili, operano congiuntamente: la prima offre il supporto di lunga durata, la seconda ne mantiene vivo il significato condiviso, così che la fiducia diventa una proprietà praticabile dell'ordine. La specificità del caso sardo non sta nell'eccezione, ma nella chiarezza con cui mostra il funzionamento di tale infrastruttura in contesti a forte materialità rituale (e forse prevalenza orale). Il tratto decisivo non è la mera permanenza delle forme, bensì la loro traducibilità. Gli stessi luoghi, attraverso cambi di sovranità, hanno continuato a ridurre l'incertezza e a pubblicizzare decisioni perché sono stati riprogrammati nelle loro funzioni senza perdere riconoscibilità. In termini sistemici questa è la misura della validità, poiché un ordinamento resta tale quando stabilizza aspettative pur modificando i propri schemi semantici e procedurali⁷⁴.

Da questa prospettiva, la coesistenza riscontrata non descrive una dialettica di sostituzione, ma una convivenza stratificata. Ordini diversi hanno interagito senza annullarsi, come accade quando un potere sopravvenuto si ancora a luoghi già affidabili per i gruppi locali e ne traduce la semantica in registri amministrativi e giuridici nuovi. Ne

⁷³ J. Assmann, 1997.

⁷⁴ N. Luhmann, 1993; G. Teubner, 1993. In particolare, per il mutamento istituzionale per stratificazione, si vedano: W. Streeck, K. Thelen (a cura di), 2005; J. Mahoney, K. Thelen (a cura di), 2010.

deriva un pluralismo concreto, non una mera pluralità di fonti, ma un intreccio di competenze e procedure effettivamente operative, la cui efficacia dipende dal riconoscimento reciproco e dalla compatibilità d'uso⁷⁵.

Ciò spiega perché i medesimi segni materiali abbiano potuto ospitare, in tempi diversi, funzioni differenti senza smarrire la loro forza normativa. La continuità non è rigidità, è capacità di tradurre obblighi e confini nella lingua del presente, come mostrano i riusi culturali, fiscali e viari attestati in Sardegna tra età fenicia, punica e romana⁷⁶.

Il quadro, così delineato, suggerisce anche un modo più preciso di intendere la relazione tra rito e diritto. Il rito non si limita a conservare memoria, ma produce effetti, attribuisce *status*, assegna responsabilità, attiva sanzioni sociali e divine, stabilisce soglie di ammissibilità degli scarti, e lo fa nella forma di atti pubblici resi verificabili dalla ripetibilità e dalla collocazione in luoghi autorizzati. In termini tecnico-giuridici è la procedura – competenza, forma, sanzione – a trasformare l'aspettativa in vincolo, mentre il supporto materiale (pietra, acqua, bronzo) prolunga la validità nel tempo rendendo gli atti leggibili e rieseguibili⁷⁷.

Resta da misurare con maggior finezza la profondità temporale di alcune trasformazioni e il peso relativo dei diversi registri. La documentazione archeologica è diseguale per copertura e dettaglio, le cronologie del riuso non sono sempre strette, le edizioni epigrafiche sono di qualità variabile. Per questo, il caso sardo si presta a un programma di ricerca integrato in cui l'archeometria e le scienze giuridiche lavorino in comune. Sarà utile accostare indagini zooarcheologiche e analisi dei residui su ceramiche e focolari per stimare economie e gerarchie del convito, calibrare serie radiometriche su stratigrafie di riuso per stringere le finestre cronologiche, modellare intervisibilità e accessibilità con telerilevamento e GIS per comprendere la pubblicità degli atti, applicare analisi di rete alle relazioni tra torri, santuari e assi viari per misurare la resilienza topologica, curare riedizioni epigrafiche fenicio-puniche e romane con *standard* condivisi per seguire la traduzione lessicale dei regimi giuridici. Sul versante teorico, varrà la pena operationalizzare la validità in indicatori osservabili – pubblicità, ripetibilità, sanzionabilità – e confrontare il profilo sardo con casi mediterranei omologhi⁷⁸, così da verificare fino a

⁷⁵ J. Griffiths, 1986.

⁷⁶ M.E. Aubet, 2001; R. Zucca, 1986; P. Meloni, 2013; S.L. Dyson, R.J. Rowland, 2007; C. Tronchetti, 2016; M. Botto, 2006.

⁷⁷ H. Kelsen, 1960; P. Bourdieu, 1991; C. Bell, 1992; V. Turner, 1969.

⁷⁸ Per casi mediterranei omologhi si intendono contesti del Mediterraneo nei quali un'infrastruttura materiale-topografica (monumenti, luoghi-soglia, reti di visibilità) funge da memoria normativa e viene ri-semantizzata da poteri sopravvenuti senza perdere riconoscibilità presso il pubblico locale. Per la Menorca talaotica e i santuari a *taula*, si vedano M. Anglada, et al., 2014; R. Micó Pérez, 2005; V. Lull, et al., 2008. Per la Corsica torreana e i casteddi, cfr. F. De Lanfranchi, 1979; F. De Lanfranchi, M.C. Weiss, 1997. Per i processi di re-iscrizione culturale in contesti fenicio-punici, si vedano M.E. Aubet, 2001; e, in ambito siciliano, L. Nigro, 2022. Per il paradigma dei santuari idrotermali etrusco-romani come infrastrutture rituali di gestione delle acque, cfr. E. Mariotti, A. Salvi, J. Tabolli, 2025; si veda anche J. Tabolli, 2024.

che punto traducibilità, pluralismo e performatività materiale rendano un ordine istituzionale capace di conservare trasformandosi⁷⁹.

Volgendo in chiusura, il valore generale dell'esperienza sarda sta nel fornire una grammatica per comprendere la durata delle istituzioni senza ipostatizzarle. Traduzione delle funzioni, pluralismo governabile delle norme e performatività materiale degli atti sono gli snodi che la filosofia del diritto può portare fuori dall'isola per interrogare la tenuta delle istituzioni in frangenti di conflitto o di forte mutamento. La lezione non è che la tradizione resiste nonostante il cambiamento, ma che resiste proprio perché sa cambiare, e cambia in modo riconoscibile a chi deve farci affidamento.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

ANGLADA Montserrat, FERRER Antoni, PLANTALAMOR Lluís, RAMIS Damià, VAN STRYDONCK Mark, DE MULDER Guy, 2014, «Chronological Framework for the Early Talayotic Period in Menorca: The Settlement of Cornia Nou». In *Radiocarbon*, 56 (2), 411-424.

ASSMANN Aleida, 2006, *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*. C.H. Beck, München.

ASSMANN Jan, 1997, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*. Einaudi, Torino.

AUBET M. Eugenia, 2001, *The Phoenicians and the West. Politics, Colonies and Trade* (2nd ed.). Cambridge University Press, Cambridge.

BASOLI Paola, 2016, «Il santuario nuragico di Sos Nuratolos (Alà dei Sardi, OT) e il culto delle acque». In *Revista Santuàrios*, 27-38.

BELL Catherine, 1992, *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford University Press, Oxford.

BERNARDINI Paolo, 2010, «Segni potenti: la scrittura nella Sardegna protostorica». In *Verba Latina. L'epigrafe di Bau Tellas. Guida all'esposizione*, a cura di Emanuela SOLINAS, Elisabetta FRAU, Antonio FORCI, 32-35. Società Cooperativa Sa Domu Nosta, Senorbì.

⁷⁹ Per un impianto metodologico (di integrazione storico-archeologica e scala territoriale) coerente con l'approccio qui proposto, si veda S. L. Dyson, R. J. Rowland, 2007. Sul versante giuridico-teorico (di validità procedurale e apprendimento istituzionale), cfr. J. Habermas, 2013.

BLAKE Emma, 2014, *Social Networks and Regional Identity in Bronze Age Italy*. Cambridge University Press, Cambridge.

BOBBIO Norberto, 1965, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*. Edizioni di Comunità, Roma.

BOTTO Massimo, 2006, «Forme di interazione e contatti culturali tra Cartagine e la Sardegna sud-occidentale nell'ambito del modello funerario». In *L'Africa Romana XVII. Le ricchezze dell'Africa* (Atti del XVII Convegno Internazionale di Studi. Sevilla 2006), 1625-1638.

BOURDIEU Pierre, 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Droz, Genève.

BOURDIEU Pierre, 1977, *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press, Cambridge (MA).

BOURDIEU Pierre, 1991, *Language and Symbolic Power*. Harvard University Press, Cambridge (MA).

CASSESE Sabino, 2009, *Il diritto globale. Giustizia e democrazia oltre lo stato*. Einaudi, Torino.

CASTANGIA Giandaniele, SCHIRRU Davide, 2022, «All along the Watchtower: Visibility analysis on Bronze Age Sardinian megalithic landscapes». In *Journal of Archaeological Science, Reports*, vol. 43, n. 103437, 1-15.

CASULA Francesco Cesare, 2017, *La scrittura in Sardegna, dal nuragico ad oggi*. Carlo Delfino Editore, Sassari.

CONOLLY James, LAKE Mark, 2006, *Geographical Information Systems in Archaeology*. Cambridge University Press, Cambridge.

CONTU Ercole, 1999, «Pozzi sacri: ipotesi ricostruttive». In *Sacer*, Vol. 6 (6), 125-148.

DE LANFRANCHI François, 1979, «Les résultats d'un premier sondage dans le village protohistorique de Cucuruzzu (Levie, Corse)». In *Bulletin de la Société préhistorique française*, 76 (3), 80-86.

DE LANFRANCHI François, WEISS Michel C., 1997, *L'aventure humaine préhistorique en Corse*. Albiana, Ajaccio.

DE MONTIS Andrea, CASCHILI Simone, 2012, «Nuraghes and landscape planning: Coupling viewshed with complex network analysis». In *Landscape and Urban Planning*, 105 (3), 315-324.

DEL VAIS Carla, 2014, «Il Sinis di Cabras in età punica». In *Le sculture di Mont'e Prama. Contesto, scavi e materiali*, a cura di Marco Minoja, Alessandro Usai. Cangemi Editore, Roma, 103-136.

DEL VECCHIO Giorgio, 1946, *La giustizia*. Editrice Studium, Roma.

DEPALMAS Anna (a cura di), 2012, *Atti della XLIV Riunione Scientifica: La Preistoria e la Protostoria della Sardegna – Cagliari, Barumini, Sassari 23-28 novembre 2009*. IIPP, Firenze.

DIETLER Michael, HAYDEN Brian (a cura di), 2001, *Feasts. Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics, and Power*. Smithsonian Institution Press, Washington.

DOUGLAS Mary, 1966, *Purity and Danger: An Analysis of Concept of Pollution and Taboo*. Routledge, London.

DYSON Stephen L., ROWLAND Robert J., 2007, *Archaeology and History in Sardinia from the Stone Age to the Middle Ages: Shepherds, Sailors, & Conquerors*. University of Pennsylvania Museum Press, Philadelphia.

ELIADE Mircea, 1949, *Le Mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*. Gallimard, Parigi.

ELIADE Mircea, 1965, *Le sacré et le profane*. Gallimard, Parigi.

FADDA M. Ausilia, 2013, *Villagrande Strisaili. Il villaggio santuario di S'Arcu 'e Is Forros*. Carlo Delfino, Sassari.

FADDA M. Ausilia, et al., 1992, *Su Tempiesu di Orune: fonte sacra nuragica*. Il Torchietto, Sassari.

FADDA M. Ausilia, POSI Fernando, 2024, *Il villaggio santuario di Romanzesu*. Carlo Delfino, Sassari.

FARALLI Carla, 2005, *La filosofia del diritto contemporanea. I temi e le sfide*. Laterza, Roma-Bari.

FASSÒ Guido, 1970, *Storia della filosofia del diritto*, Il Mulino, Bologna.

FUKUYAMA Francis, 2004, *State-Building. Governance and World Order in the 21st Century*. Cornell UP, Ithaca (NY).

GARUTI Fabio, 2015, *L'alfabeto ogham nell'antica civiltà sarda. Scrittura e lingua ancora attuali dopo oltre 5.000 anni di storia*. Anguana Edizioni, Sossano.

GILLINGS Mark, WHEATLEY David W., 2020, «GIS-based visibility analysis». In *Archaeological Spatial Analysis: A Methodological Guide*, a cura di Mark Gillings, Piraye Haciguzeller. Gary Lock, 297-313. Routledge, London-New York.

GRIFFITHS John, 1986, «What Is Legal Pluralism?». In *Journal of Legal Pluralism*, vol. 24, n. 18, 1-55.

HABERMAS Jürgen, 2013, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*. Laterza, Roma-Bari.

HUBERT Henri, MAUSS Marcel, 1898, «*Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*». In *L'Année sociologique*, vol. 2, 29-138.

KASER Max, 1971, *Das römische Privatrecht*. C.H. Beck, München.

KELSEN Hans, 1960, *Reine Rechtslehre* (ed. 2). Franz Deuticke, Wien.

LILLIU Giovanni, 1975, *La civiltà dei sardi: dal neolitico all'età dei nuraghi*. ERI-Edizioni, Torino.

LILLIU Giovanni, 1988, *La civiltà dei Sardi. Dal Paleolitico all'età dei Nuraghi*. Nuova ERI, Torino.

LLOBERA Marco, 2003, «Extending GIS-based Visual Analysis: The Concept of Visualscapes». In *International Journal of Geographical Information Science*, vol. 17 (1), 25-48.

LÓPEZ-RUIZ Carolina, DOAK Brian R. (a cura di), 2019, *The Oxford Handbook of the Phoenician and Punic Mediterranean*. Oxford University Press, Oxford-New York.

LUHMANN Niklas, 1993, *Das Recht der Gesellschaft*. Suhrkamp, Frankfurt.

LULL Vicente, MICÓ Rafael, PALOMAR P. Beatriz, RIHUETE H. Cristina, RISCH Roberto, 2008, *Cerámica talayótica. La producción alfarera mallorquina entre ca. 900 y 550 antes de nuestra era*. Bellaterra, Barcelona.

MADAU Marcello, 2021, «Guarigione e luoghi delle acque: la tradizione nuragica, la Sardegna fenicio-punica e il ruolo di Eshmun». In *Tra le coste del Levante e le terre del tramonto. Studi in ricordo di Paolo Bernardini*, a cura di Sandro Filippo Bondi, Massimo Botto, Giuseppe Garbati, Ida Oggiano, 261-271. CNR Edizioni, Roma.

MAHONEY James, THELEN Kathleen (a cura di), 2010, *Explaining Institutional Change. Ambiguity, Agency, and Power*. Cambridge University Press, Cambridge (MA).

MARIOTTI Emanuele, SALVI Ada, TABOLLI Jacopo (a cura di), 2025, *Il Santuario ritrovato 3. Oltre il bronzo. Rapporto preliminare di scavo (2023–2024) al Bagno Grande di San Casciano dei Bagni*. Sillabe, Livorno.

MASTINO Attilio, BARTOLONI Piero (a cura di), 2005, *Storia della Sardegna antica. Il maestrale*, Nuoro.

MAUSS Marcel, 1923-24, «Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques». In *L'Année sociologique*, vol. 1, 1-122.

MELIS Paolo, 2003, *Civiltà nuragica*. Carlo Delfino, Sassari.

MELIS Paolo, 2017, «I nuraghi». In *La Sardegna nuragica. Storia e monumenti*, a cura di Alberto Moravetti, Paolo Melis, Lavinia Foddai, Elisabetta Alba, 29-53. Carlo Delfino, Sassari.

MELONI Piero, 2013, *La Sardegna romana*. Ilisso, Nuoro.

MICÓ PÉREZ Rafael, 2005, *Cronología absoluta y periodización de la Prehistoria de las Islas Baleares*. BAR International, Oxford.

MORAVETTI Alberto, MELIS Paolo, FODDAI Lavinia, ALBA Elisabetta, 2017, *La Sardegna nuragica. Storia e monumenti*. Carlo Delfino, Sassari.

NAMIRSKI Cezary, 2022, «Re-use of Nuragic Sacred Wells (Pozzi Sacri) in Punic Sardinia». In *Classica Cracoviensia*, vol. 25, 97-117.

NIETZSCHE Friedrich, 1887, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*. C.G. Naumann, Leipzig.

NIGRO Lorenzo, 2022, «Mozia: lo spazio urbano dalle origini alla distruzione dionigiana (VIII–V secolo a.C.)». In *La Città e le città della Sicilia antica*, a cura di Carmine Ampolo. Quasar, Roma, 67-80.

NORA Pierre, 1984-1993, *Les Lieux de mémoire*, (3 voll.). Gallimard, Paris.

PAGLIETTI Giacomo, PORCEDDA Federico, TRUDU Enrico, SERRA Maily, CICILLONI Riccardo, 2016, «Il santuario di Santa Vittoria di Serri (Sardegna, Italia). Storia di un luogo di culto dall'età del Bronzo all'età medioevale». In *Revista Santuarios*, 1-10.

PITTAU Massimo, 2007, *Storia dei Sardi Nuragici*. Domus de Janas, Selargius.

PITTAU Massimo, 2010, *I Sardi Nuragici e la scrittura* (saggio online consultabile in <http://www.pittau.it>).

QUINN Josephine, 2018, *In Search of the Phoenicians*. Princeton University Press, Princeton-Oxford.

RICOEUR Paul, 2000, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Seuil, Paris.

ROTHENBERG Miriam, et al., 2024, «Settlement Organization and Distribution in Bronze Age Sardinia: Utilizing Cumulative Viewshed Analysis and Spatial Statistics in the Sulcis Plain». In *Journal of field archaeology*, vol. 49 (5), 356-370.

SAHLINS Marshall, 1972, *Stone Age Economics*. Aldine-Atherton, Chicago-New York.

SALIS Gianfranca, TATTI Matteo, 2021, «Gli interventi 2016-2017 nel sito di S'Arcu 'e is Forros a Villagrande Strisaili (Ogliastra, Sardegna). Nuovi dati per la ricostruzione dell'età del Bronzo Finale e del Ferro nella Sardegna centro-orientale». In *The Journal of Fasti Online*, 509, 1-31.

SANNA Gigi, 2016, *I geroglifici dei giganti. Introduzione allo studio della scrittura nuragica*. PTM Editrice, Mogoro.

SCHEID John, 1998, *La religion des Romains*. Armand Colin, Malakoff (France).

SCHIRRU Davide, 2017, «Nuraghi with a view: Understanding visualsapes in Nuragic Marmilla (South-Central Sardinia, Italy)». In *Journal of Archaeological Science*, 11, 106-114.

SCHIRRU Davide, VANZETTI Alessandro (2023), «Climbing the Giara: A quantitative reassessment of movement and visibility in the Nuragic landscape of the Gesturi plateau (South-Central Sardinia, Italy)». In *PLOS One*, 18 (8): e0289023

SCHMITT Carl, 1985, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello jus publicum europaeum*. Adelphi, Milano.

SCHWARTZ Jeffrey H., HOUGHTON Stephanie H., MACCHIARELLI Roberto, BONDIOLI Luca, 2010, «Skeletal Remains from Punic Carthage Do Not Support Systematic Sacrifice of Infants». In *PLOS One*, 5 (2), e9177

SPANU Pier Giorgio, 1998, *La Sardegna bizantina tra VI e VII secolo*. S'alvure, Oristano.

STREECK Wolfgang, THELEN Kathleen (a cura di), 2005, *Beyond Continuity. Institutional Change in Advanced Political Economies*. Oxford University Press, Oxford.

TABOLLI Jacopo (a cura di), 2024, *Gli Dei ritornano. I bronzi di San Casciano*. Treccani, Roma.

TEUBNER Gunther, 1993, *Law as an Autopoietic System*. Blackwell, Oxford.

TRONCHETTI Carlo, 2016, «Ancora su Fenici, Etruschi e Sardegna». In *Rivista di Studi Fenici*, Vol. XLIV (44), 334-340.

TURNER Victor, 1969, *The Ritual Process: Structure and Anti Structure*. Aldine, Chicago.

UGAS Giovanni, 2006, *L'alba dei nuraghi*. Fabula, Cagliari.

WHEATLEY David W., GILLINGS Mark, 2002, *Spatial Technology and Archaeology: The Archaeological Applications of GIS*. Routledge, London-New York.

ZUCCA Raimondo, 1986, *Fordongianus*. Carlo Delfino, Sassari.

ZUCCA Raimondo, 1988, *Il Santuario nuragico di Santa Vittoria di Serri*. Carlo Delfino, Sassari.

ZUCCA Raimondo, 2012, «Storiografia del problema della 'scrittura nuragica'». In *Bollettino di Studi Sardi*, 5, 5-78.