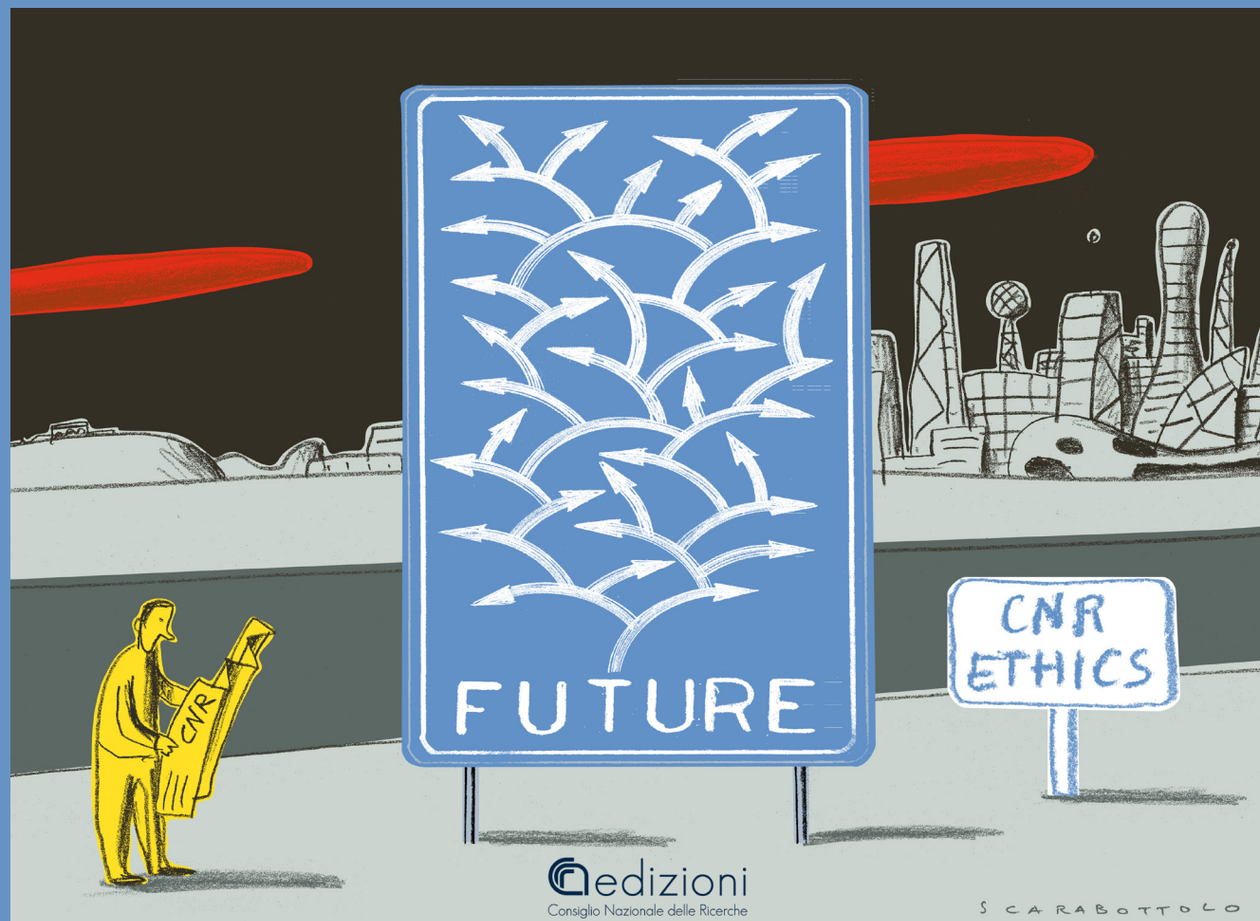
Etica e Patrimonio culturale
I, 2021

Trattamento e restituzione del Patrimonio culturale

Oggetti, resti umani, conoscenza

a cura di Marco Arizza



edizioni
Consiglio Nazionale delle Ricerche

Etica e Patrimonio culturale
I, 2021

9 788880 803164

Etica e Patrimonio culturale
I, 2021

Trattamento e restituzione del Patrimonio culturale. Oggetti, resti umani, conoscenza

Atti dei webinar
10-11 novembre 2020 e 21-22 aprile 2021

a cura di
Marco Arizza

edizioni
Consiglio Nazionale delle Ricerche

Etica e Patrimonio culturale

Collana del
Centro Interdipartimentale per l'Etica e l'Integrità nella Ricerca del CNR



diretta da
Marco Arizza, Cinzia Caporale, Silvia Chiodi

Comitato scientifico

Elisa Baroncini, Maurizio Bettini, Carmela Decaro, Valentina Di Stefano, Giovanni Maria Flick, Massimiliano Ghilardi, Louis Godart, Christian Greco, Elena Mancini, Costanza Miliani, Valentino Nizzo, Roberto Riccardi, Andreina Ricci, Alessandra Vittorini

Comitato di Redazione

Giorgia Adamo (*responsabile*), Emiliano Liberatori, Annarita Liburdi, Roberta Martina Zagarella, Tiziana Ciciotti (*referente per la promozione*)

Per informazioni:
info@ethics.cnr.it

© Cnr Edizioni 2021
P.le Aldo Moro, 7
00185 Roma
www.edizioni.cnr.it
bookshop@cnr.it



ISBN 978 88 8080 316 4
ISBN 978 88 8080 318 8 (digital version)
DOI https://doi.org/10.48220/eticaepatrimonioculturale-2021-1

In copertina immagine tratta da un'illustrazione di Guido Scarabottolo, per gentile concessione dell'autore.

Indice

Prefazione
Cinzia Caporale I

Resti umani e ricerca archeologica: 'interferenze' e indirizzi metodologici
Marco Arizza 7

Parte prima
Etica e resti umani in campo archeologico

Etica e resti umani in campo archeologico
Louis Godart 15

I resti umani nella prospettiva della Comunità Ebraica
Riccardo Di Segni 25

Dignità del corpo e sacralità dei resti umani nel Cristianesimo
Claudio Maniago 31

* * *

Etica e patrimonio culturale nella prospettiva del ricercatore
Silvia Chiodi 39

Etica e politica. Lo scavo di Maligrad (Albania) e il ruolo dei resti umani nel conflitto interetnico nei Balcani sud-occidentali
Maja Gori 55

Il Cimitero ebraico medievale di Bologna: un percorso di ricomposizione della memoria dallo scavo alla restituzione
Valentina Di Stefano 65

Parte seconda
"Restituire" il Patrimonio archeologico

"Restituire" il patrimonio archeologico
Louis Godart 79

Restituire, ricollocare, ricongiungere.
Il patrimonio culturale alla luce dell'articolo 9 della Costituzione
Giovanni Maria Flick 89

Restituire il Patrimonio Archeologico
Roberto Riccardi 101

Resti antropologici

L'etica della restituzione dei resti umani. Due parole introduttive
Elena Mancini 109

Resti(tuzioni): da Lumumba a Ishi
Valentino Nizzo 113

Pratiche di restituzione di resti umani in contesti funerari ebraici.
I casi di Roma e Bologna
Valentina Di Stefano, Daniela Rossi 145

"Restituire" corpisanti: da scheletri a reliquie. Appunti sulla genesi
di una tipologia espositiva
Massimiliano Ghilardi 161

Manufatti archeologici

La Tomba XI della necropoli di Colle del Forno: il ritrovamento, il recupero
e lo studio dei materiali
Alfonsina Russo, Paola Santoro 177

Gli Zemí *di Torino: un percorso biografico*
Cecilia Pennacini 195

La restituzione tra diritto italiano e internazionale

La restituzione tra diritto italiano e internazionale
Ilja Richard Pavone 211

L'attività del Comitato per il recupero e la restituzione dei beni culturali tra gli aspetti etico-giuridici e la diplomazia culturale
Vitantonio Bruno 213

Diritto internazionale e restituzione dei beni archeologici: l'azione dell'UNESCO
Elisa Baroncini, Ilja Richard Pavone 225

"Restituire" il Patrimonio alla comunità

"Restituire" il patrimonio alla comunità
Ida Oggiano 239

Le restituzioni digitali: quale apporto epistemologico e deontologico allo studio del passato?
Augusto Palombini 243

Decolonizzare l'archeologia nei Balcani e in Sardegna
Maja Gori, Alfonso Stiglitz 255

Un Mondo di Mezzo? L'esperienza narrativa dei Musei Virtuali tra reale e immaginario
Massimo Cultraro 275

Prefazione

Con questo volume prende vita la collana Etica e Patrimonio culturale: un progetto editoriale e scientifico diretto insieme a Marco Arizza e Silvia Chiodi, promosso dalla Commissione per l'Etica e l'Integrità nella Ricerca del CNR e realizzato dal Centro Interdipartimentale omonimo. L'attenzione del CNR nei confronti del tema dell'etica della ricerca sul Patrimonio culturale risale al 2015 quando fu istituito, in seno alla Commissione e con il contributo di Silvia Chiodi quale esperta ad acta, un gruppo di lavoro per l'elaborazione del Codice di etica e deontologia per i ricercatori che operano nel campo dei beni e delle attività culturali, approvato nel febbraio 2016, che costituisce di fatto il primo codice organico dedicato specificatamente ai ricercatori del settore. Da allora, hanno visto la luce una serie di attività di ricerca e seminariali, nonché di pubblicazione di articoli scientifici, mirate ad approfondire l'argomento, fino all'istituzione, nel 2019, di un gruppo di lavoro sul trattamento dei resti antropologici di origine umana la cui segreteria scientifica è stata affidata a Marco Arizza. Nello stesso anno è stato avviato il progetto di ricerca Etica della ricerca e deontologia nel campo dei beni e delle attività culturali, anch'esso posto sotto la guida di Marco Arizza, e in occasione della pubblicazione della seconda versione del Codice – il quale viene revisionato periodicamente dalla Commissione come peraltro dovrebbe essere ordinariamente fatto per tutti i documenti dedicati all'etica della ricerca scientifica –, è stato contestualmente elaborato anche un primo testo di orientamento bioetico dedicato al tema dei resti umani antichi. Nel biennio 2020 e 2021, anche al fine di effettuare una ricognizione ampia dei profili etici sottesi a quest'ultimo tema, sono stati organizzati due seminari scientifici multidisci-

plinari, in videoconferenza, nel rispetto delle regole sanitarie del periodo, i cui atti confluiscono nel primo volume di questa collana.

Il primo webinar è stato organizzato nei giorni 10 e 11 novembre 2020 ed è stato dedicato al tema Etica e resti umani in campo archeologico. Linee guida e codici deontologici tra ricerca, documentazione, tutela e valorizzazione.

Nel corso della prima giornata di studi, le relazioni hanno avuto ad oggetto tematiche di ordine metodologico, funzionali a riflettere sulle linee generali di approccio al trattamento dei resti umani in campo archeologico. L'intervento iniziale di Louis Godart, autorità internazionale nel campo dei beni culturali nonché membro storico della Commissione per l'Etica e l'Integrità nella Ricerca del CNR, ha gettato le basi teoriche per la costruzione di un dialogo autenticamente multidisciplinare e multiculturale, mettendo in evidenza l'importanza delle riflessioni di ordine etico nella ricerca sui resti umani antichi. Diversi punti di vista, quindi, sono stati espressi da rappresentanti di importanti istituzioni nazionali di riferimento, quali il CNR stesso, le università di Bologna e Roma e il Ministero della Cultura, quest'ultimo interlocutore privilegiato e necessario per una corretta e sistematica trattazione delle tematiche in esame, considerate le sue competenze giuridiche e procedurali in materia e la centralità della sua azione.

La seconda giornata è stata invece suddivisa in due sezioni: alla prima hanno partecipato i rappresentanti di due delle maggiori comunità religiose del Paese, quella cristiana e quella ebraica, anch'esse piene partecipi del dibattito e spesso interlocutrici dirette del mondo scientifico nelle ricerche su resti umani o su materiali o luoghi considerati sacri, con lo scopo di raccoglierne le riflessioni in vista dell'elaborazione del documento di orientamento etico cui si accennava. Come rammenta il Codice di etica e deontologia sopra menzionato, infatti, in quel tipo di ricerche "i ricercatori agiscono nel rispetto degli interessi e delle credenze delle comunità di riferimento e dei gruppi etnici o religiosi coinvolti, con la massima diligenza e trasparenza", senza naturalmente che "le valutazioni scientifiche siano indebitamente influenzate o condizionate". Inoltre, "Ove possibile e opportuno, i ricercatori si raccordano con la comunità locale e promuovono un processo partecipativo, anche al fine di garantire una migliore tutela di oggetti, beni, dati e luoghi". Nella seconda parte del webinar sono state raccolte alcune significative esperienze connesse

allo scavo e alla valorizzazione di resti umani antichi in campo archeologico e alle eventuali problematiche affrontate relativamente al loro trattamento. Lo scopo principale del workshop, dunque, è stato quello di mettere a confronto differenti approcci metodologici e alcuni tra i potenziali portatori di interesse coinvolti concretamente (e fattualmente) nella quotidianità della ricerca.

Il secondo webinar, dal titolo "Restituire" il patrimonio archeologico. Questioni etiche e giuridiche, si è tenuto il 21 e 22 aprile 2021. Durante le due giornate di studi il focus delle presentazioni è stato rappresentato da un tema ricorrente nella letteratura archeologica recente: la "restituzione" del patrimonio culturale. L'incontro è stato aperto dalle prolusioni di tre autorevoli personalità del mondo scientifico, accademico e istituzionale: Louis Godart, accademico dei Lincei di cui si è detto, Giovanni Maria Flick, illustre studioso e presidente emerito della Corte costituzionale, anch'egli membro storico della Commissione per l'Etica e l'Integrità nella Ricerca del CNR, e il generale Roberto Riccardi, Comandante dei Carabinieri per la Tutela del Patrimonio Culturale che già nella fase di elaborazione del Codice avevano assicurato la loro preziosa collaborazione. I tre interventi hanno avuto il fine e il merito di descrivere e delimitare il campo delle riflessioni del seminario, mettendone in evidenza gli aspetti costitutivi e le criticità attraverso prospettive differenti ma interconnesse e comunicanti. Negli interventi succedutisi nel corso del workshop, dunque, sono state affrontate, da diverse prospettive tematiche, quattro declinazioni principali del concetto di "restituzione": la restituzione, in contesti storici e culturali differenti, di resti antropologici antichi; la restituzione di manufatti archeologici alle comunità richiedenti; la restituzione contestualizzata nel framework giuridico nazionale e internazionale e, infine, la 'restituzione' del patrimonio culturale alla società, attraverso il racconto storico da parte della comunità scientifica per mezzo delle tecnologie più moderne e dei nuovi media (grafica digitale, storytelling, musei virtuali).

Complessivamente, le quattro giornate di studio crediamo abbiano dato un contributo scientifico interessante e favorito l'acquisizione da parte dei ricercatori di competenze significative di etica della ricerca, area di riflessione talvolta trascurata in ambiti diversi da quelli biomedici che tradizionalmente hanno internalizzato la riflessione etica con maggiore ampiezza e da più tempo. Etica della ricerca che, ai nostri fini, nel solco delle definizioni elaborate dal Centro Interdipartimentale e dalla Commissione, può essere

definita come "l'insieme dei principi, delle norme etiche e delle prassi che nella prospettiva morale e deontologica dovrebbero ispirare la condotta del ricercatore nello svolgimento dei suoi studi, soprattutto se di carattere empirico. L'approccio che ne consegue è diretto alla tutela degli interessi, dei diritti e delle libertà fondamentali delle persone partecipanti alla ricerca, degli sperimentatori e della società nel suo complesso, nonché degli animali non umani e dell'ambiente, ove applicabile. Inoltre, esso favorisce l'affermarsi di buone pratiche e promuove la qualità della ricerca quale bene in sé e come valore sociale, contribuendo a migliorare la percezione pubblica delle sperimentazioni". Lo scopo ultimo della sua promozione non si esaurisce tuttavia nella diffusione di regole, principi e buone prassi, ma aspira più profondamente a far emergere nei ricercatori la consapevolezza del valore etico della scienza in quanto tale, e soprattutto dei valori etici che sono propri del suo metodo, come l'accountability e la disponibilità alla verifica altrui dei propri risultati.

La promozione dell'etica della ricerca rappresenta una priorità per le istituzioni di ricerca. La sostenibilità etica di un progetto consolida anche la fiducia dell'opinione pubblica nella scienza e rafforza la reputazione degli scienziati presso di questa. Viceversa, l'emergere di scandali legati a frodi scientifiche o comunque a condotte non eticamente sostenibili nella ricerca, genera distorsioni nella percezione pubblica, alimenta timori e rende le persone più vulnerabili alla disinformazione, come spesso accaduto, anche di recente.

In questo senso va letta anche la missione della collana Etica e Patrimonio culturale, che è quella di offrire uno spazio di confronto aperto alla comunità scientifica attraverso la pubblicazione di saggi e ricerche in tema di etica e deontologia nel campo dei beni e delle attività culturali, nonché di divulgare codici e documenti di orientamento etico elaborati dalla Commissione o da altri organismi analoghi. Con questo obiettivo, la collana accoglie proposte di pubblicazione provenienti dal CNR e dalla comunità scientifica generale.

Il ringraziamento per questa prima fase fondativa della materia va agli illustri componenti del Comitato Scientifico della collana, agli esperti ad acta della Commissione, ai suoi componenti e in primo luogo a Louis Godart e Giovanni Maria Flick, garanzia del valore del progetto editoriale e scientifico, nonché all'Istituto di Scienze del Patrimonio Culturale del CNR, in particolare al suo direttore Costanza Miliani, la cui collaborazione è risultata essenziale

per la riuscita dei webinar e per l'edizione degli Atti. Particolare gratitudine va inoltre a Silvia Chiodi che per prima ebbe l'intuizione della rilevanza presso il CNR di questo genere di studi e riflessioni e a Marco Arizza, senza il quale non avremmo potuto sviluppare un programma complessivo così pionieristico e competitivo.

La strada è quindi aperta e dunque, nello spirito di inclusività e con la laicità del metodo che hanno sempre contraddistinto l'operato del Consiglio Nazionale delle Ricerche, l'auspicio è quello di favorire la creazione di un network italiano su Patrimonio culturale ed Etica e di partecipare attivamente allo standard setting internazionale su queste pratiche.

Cinzia Caporale
Coordinatore del Centro Interdipartimentale per l'Etica e l'Integrità nella Ricerca - CNR

Resti umani e ricerca archeologica: 'interferenze' e prospettive metodologiche

Marco Arizza
Centro Interdipartimentale per l'Etica e l'Integrità nella Ricerca - CNR

Nel panorama della letteratura scientifica internazionale l'interesse generale per le questioni etiche riferite al trattamento dei resti biologici di origine umana ha trovato riscontro prevalentemente in altri settori rispetto alla ricerca strettamente antichistica[1]. In ambito archeologico il tema dei resti umani è stato invece affrontato in ottica più strettamente giuridica[2], oppure relativamente alle nuove frontiere della bioarcheologia[3]. Per quanto rari, è comunque possibile reperire documenti che illustrano buone pratiche su contesti specifici[4] mentre ancora più infrequenti risultano gli studi che hanno affrontato specificamente la tematica in una prospettiva coerente con quella che ha guidato l'organizzazione di questi seminari. In quest'ottica è dunque meritevole di menzione il recente lavoro di Duncan Sayer[5] che offre un'utile panoramica sullo stato dell'arte degli studi in ambito anglosassone, attraverso l'esemplificazione di alcuni casi studio.

Sul tema "etica e resti umani in archeologia" la letteratura italiana risulta invece ancora esigua e il dibattito scientifico meritevole di approfondimenti e riflessioni. In Italia, tolti i ben noti manuali di antropologia fisica

---

1 Ad esempio, l'antropologia forense (Squires, Errickson, Márquez-Grant 2019) o, in generale, la bioarntropologia (Turner 2005).

2 Come nel caso del poderoso volume: Márquez-Grant, Fibiger 2011.

3 Ad esempio Biondi et al. 2007 e Reich 2018 sugli studi relativi al DNA applicati alla ricostruzione del passato.

4 In Inghilterra, ad esempio, è attivo l'Advisory Panel on the Archaeology of Burials in England (APABE: https://apabe.archaeologyuk.org/) che pubblica documenti di indirizzo quali: *Guidance* 2017.

5 Sayer 2017.

applicata all'archeologia[6] – che non affrontano gli aspetti legati ai profili etici del trattamento dei resti umani antichi – il panorama è ancora limitato a sporadici contributi, spesso legati a singoli casi specifici[7]. È dunque utile segnalare alcuni tentativi di approccio metodologico al Patrimonio archeologico maggiormente incentrati sugli aspetti etici della ricerca, seppure, nelle conclusioni, le riflessioni sembrano poi virare verso i temi dell'*Archeologia pubblica* e del ruolo sociale e pedagogico delle *humanities*[8].

Sul tema dello *standard setting etico* e cioè della definizione di norme etiche che regolano la ricerca in questo ambito, un primo tentativo di normalizzazione risale al 1989 con l'accordo di Vermillion[9]: in seno al World Archaeological Congress fu adottato un documento formulato nella prima sessione intercongressuale sui resti umani in Sud Dakota. Nel documento, tuttavia, sono proposte sei direttive chiave che, per quanto condivisibili nel loro complesso, risultano difficili da applicare al di fuori del Nuovo Mondo[10].

La formulazione di norme etiche universalizzabili, sebbene ostata dal fondamento assiomatico dei principi etici cui esse si ispirano, è l'obiettivo verso il quale tendere. Tale fondamento si nutre del contesto valoriale e delle sensibilità propri di una specifica cultura, compresi gli elementi tramandati attraverso il patrimonio di saperi informali e di tradizioni che sono all'origine dei legami sociali di quella stessa comunità; contesto che costituisce l'orizzonte di senso di ogni norma etica implicita o codificata. I documenti che affrontano tematiche focali per i processi di formazione dell'identità culturale di un gruppo o di una comunità e che, al contempo, ambiscono a un'adozione universale, spesso non riescono ad aprirsi a una prospettiva transculturale, rischiando di trovare una collocazione precipua quasi esclusivamente nelle declaratorie dei principi generali. È quindi utile

---

6 Tra i più recenti: Minozzi, Canci 2015.

7 Ad esempio, sul caso delle mummie di Roccopelago (Traversari, Milani 2012). Particolarmente interessante il recentissimo contributo di Dellù, Sciatti 2021 nel quale, sulla scia anche delle recenti esperienze di confronto – come indicato dagli autori stessi – tra le quali il webinar organizzato dal Centro Interdipartimentale per l'Etica e l'Integrità nella Ricerca (CID Ethics) al quale ha preso parte uno degli autori, si affronta la tematica dell'etica del trattamento dei resti umani antichi, mettendo in luce la necessità di un approccio interdisciplinare e condiviso.

8 Ad esempio vd. Panico, Secci, Tornatore 2015.

9 https://worldarch.org/code-of-ethics/

10 Sayer 2017, p. 134.

ricordare che "... being a moral unity-in-diversity, the question cannot be whether differences in morally relevant areas of science and technology regulation are admissible. It can only be how much difference is admissible. Or maybe even better: how much unity, how much homogeneity is necessary?"[11]. Ovvero che la modalità da perseguire è quella del consenso per intersezione.

Un tentativo in tal senso è rappresentato dal codice etico dell'International Council of Museums Italia[12] (il comitato per la salvaguardia del patrimonio culturale e lo sviluppo dei musei): nei punti che affrontano il tema dell'esposizione di resti umani[13] – associati genericamente ai *materiali culturalmente 'sensibili'* – si richiama genericamente il rispetto degli interessi e delle credenze delle comunità di provenienza di questi resti e dei sentimenti di dignità umana propria di tutti i popoli. Il documento non è un elaborato originale: infatti, come indicato nella nota introduttiva al codice italiano "la presente traduzione del Codice etico dell'ICOM per i musei è stata realizzata dal Comitato nazionale italiano a partire dalla versione inglese, confrontata con quelle francese, spagnola e portoghese e sottoposta all'approvazione del Comitato nazionale svizzero". Come si può evincere anche dal lavoro Sayer il sentire della comunità inglese – che ha elaborato l'originale Codice Etico dell'ICOM – su questi argomenti è inevitabilmente differente da quello italiano e, verosimilmente, da quello svizzero.

In questa ottica, la Commissione per l'Etica e l'Integrità nella Ricerca del Consiglio Nazionale delle Ricerche[14], ha avviato, in occasione della seconda revisione del *Codice di Etica e Deontologia per i Ricercatori che operano nel settore dei Beni e delle Attività Culturali*[15], una riflessione specifica sul tema e ha istituito un gruppo di lavoro tematico denominato "Ricerca sui resti umani". Uno degli obiettivi del gruppo di lavoro è quello di integrare, all'interno del Codice, la sezione dedicata al trattamento dei resti biologici di origine

---

[11] Information Meeting of the Intergovernmental Bioethics Committee (UNESCO) on the Progress of the Elaboration of a Declaration on Universal Norms on Bioethics – Introductory Remarks" (7 July 2004), di Cinzia Caporale, presidente del Comitato Intergovernativo di Bioetica dell'Unesco.

[12] https://www.icom-italia.org/wp-content/uploads/2018/02/ICOMItalia.CodiceEticoICOMItalia.pdf

[13] Artt. 2.5, 3.7, 4.3 e 4.4.

[14] https://www.cnr.it/it/ethics.

[15] https://www.cnr.it/sites/default/files/public/media/doc_istituzionali/codice-etica-deontologia-per-ricercatori-patrimonio-culturale-cnr.pdf?v=03; sulla genesi del Codice vd. il contributo di S. Chiodi in questo volume.

umana (1.g). È stata inoltre avviata una serie di attività scientifiche, tra le quali l'organizzazione e la pubblicazione degli atti dei due webinar oggetto del presente volume, dirette a raccogliere esperienze e pareri in materia di etica della ricerca sui resti umani antichi che costituiranno il quadro di riferimento per l'elaborazione di uno specifico documento di indirizzo a cura della Commissione stessa.

L'obiettivo principale degli incontri è stato quello di coinvolgere, grazie all'approccio partecipativo e di apertura che contraddistingue la metodologia di lavoro del CNR, i portatori di interesse – a vario titolo – della complessa e articolata filiera della ricerca archeologica sui resti osteologici. Primo tra questi il Ministero della Cultura: organo competente in materia di tutela e valorizzazione del Patrimonio italiano e dunque interlocutore privilegiato nella discussione. Il Ministero stesso, come riferito nella relazione di Paola Francesca Rossi[16], ha recentemente costituto un gruppo di lavoro con l'obiettivo di elaborare un documento, denominato *Buone Pratiche per la tutela e lo studio dei resti umani provenienti da scavo archeologico*[17], contenente le indicazioni degli antropologi fisici italiani.

Pur nei limiti dettati dalla necessità di sintesi, proverò ora a riassumere i differenti scenari della possibile 'interferenza' tra l'attività del ricercatore e la presenza di resti biologici di origine umana lungo tutta la filiera della ricerca, sulla traccia di quanto emerso dalle relazioni degli altri relatori.

Già nella fase di progettazione di un intervento archeologico è utile preventivare, alla luce delle conoscenze sul contesto topografico antico di riferimento, la possibilità di intercettare resti umani antichi e dunque coinvolgere *ab origine* i potenziali portatori di interesse, tra i quali i rappresentanti della comunità di provenienza o della confessione religiosa di appartenenza. Un chiaro esempio è rappresentato dal caso della catacomba ebraica di Villa Torlonia a Roma dove, grazie a un'azione coordinata e inclusiva della Soprintendenza competente e della Comunità ebraica, si è riusciti a completare l'intervento programmato senza particolari resistenze[18]. Nei casi in

[16] *Webinar* 2020.

[17] Il gruppo di lavoro è nato su iniziativa dell'Istituto Centrale per il Catalogo e la Documentazione congiuntamente all'Istituto Centrale per l'Archeologia; per una presentazione del documento e del gruppo di lavoro: https://www.ostiaantica.beniculturali.it/it/ostia-racconta/le-buone-pratiche-per-la-tutela-e-lo-studio-dei-resti-umani-provenienti-da-scavo-archeologico/.

[18] Vd. contributo di D. Rossi in questo volume.

cui, invece, vi è stata una naturale e incolpevole inconsapevolezza inziale da parte delle autorità preposte alla tutela e alla conduzione delle indagini nell'attribuire, fin dal principio dell'intervento, i resti emersi dallo scavo a uno specifico *milieu* socio-culturale, è sopraggiunto un inasprimento dei rapporti con gli interlocutori, fortunatamente risoltosi con la costruzione di una collaborazione istituzionale[19].

Si fa dunque chiaro come il lasso di tempo che intercorre tra il rinvenimento di un reperto osteologico umano e la presa di coscienza della provenienza e del contesto di riferimento dell'individuo rievocato da quelle spoglie (una sorta di prima 'identificazione' dei resti), debba essere quanto più possibile ridotto, grazie alla ricerca preventiva e alla documentazione storico-scientifica del personale dedicato all'indagine. In quest'ottica, tale necessità si fa, con evidenza, ancora più stringente nelle indagini condotte mediante *survey* o nell'archeologia preventiva e di emergenza.

La collaborazione tra il ricercatore incaricato dell'indagine e l'antropologo fisico, fin dalle fasi iniziali della ricerca, se non già nella sua stessa progettazione, è quindi condizione essenziale per una gestione tecnicamente e scientificamente corretta del materiale indagato: gli archeo-antropologi, infatti, sulla base di procedure codificate dal Ministero competente, si occupano del trattamento dei reperti osteologici, del loro recupero, conservazione, diagnosi e interpretazione antropometrica. D'altro canto, per una gestione eticamente sostenibile, occorrerebbe prevedere la figura dell'*ethics mentor* di progetto, o di una semplice consulenza etica[20], al fine di facilitare il raggiungimento delle condizioni etico-sociali più adatte a garantire entrambi i beni: la scientificità del progetto e il rispetto dei principi e dei valori delle comunità coinvolte.

Come ben illustrato dalle relazioni dei funzionari antropologi afferenti ai diversi servizi dei musei e degli uffici territoriali del Ministero[21], un approccio specializzato al dato osteologico massimizza il potenziale informativo del materiale in esame. Anche in questo segmento della filiera,

---

[19] Si vedano in questi Atti gli interventi D. Rossi per il *Campus Iudeorum* di Trastevere a Roma e di V. Di Stefano per il cimitero medievale ebraico di Bologna.

[20] Si può pensare anche a un intervento di consulenza etica in fase di progettazione in modo da adottare l'approccio innovativo dell'*ethics by design* già diffuso e consolidato in altri settori della ricerca quali quello delle scienze mediche.

[21] Interventi di M. Rubini, A. Sperduti, V. Amoretti ed E. Dellù (*Webinar* 2020).

infatti, sono numerose le occasioni nelle quali è possibile trovarsi di fronte a scelte con ricadute etiche che necessitano di riflessioni specifiche: si pensi ad esempio alla scelta di eseguire analisi diagnostiche distruttive, all'estrazione del DNA e alla sua divulgazione, soprattutto in ambiti storico-culturali delicati nei quali un uso distorto del dato diviene foriero di battaglie ideologiche[22].

Completato il recupero, la documentazione e lo studio dei reperti si avvia una fase altrettanto delicata nell'ottica dell'etica della ricerca: la valorizzazione, intesa sia nel senso della presentazione dei risultati alla comunità scientifica, sia nell'accezione di 'restituzione' alla società attraverso il racconto divulgativo (lo *storytelling*) e/o l'esposizione museale. Si è visto con chiarezza da quanto evidenziato negli interventi di diversi relatori, come un racconto distorto – mosso da derive nazionaliste – dei risultati della ricerca archeologica possa essere preludio di tensioni e conflitti[23]. Ma anche l'esposizione pubblica di resti umani comporta una responsabilità etica che non può essere sottovalutata: si pensi ad esempio all'evento, trasmesso in diretta mondiale, del trasferimento delle mummie dal vecchio al nuovo museo del Cairo, evento spettacolarizzato al punto tale da divenire strumento di propaganda ideologica[24], o all'altrettanto interessante caso dell'esposizione dei 'corpisanti' in ceroplastica[25].

Un ultimo momento, come segmento terminale della filiera della ricerca, è rappresentato dalla destinazione finale dei resti, soprattutto in caso di rivendicazione da parte di una comunità di appartenenza: la restituzione del materiale osteologico e, quindi, la negoziazione tra gli interessi della collettività di disporre dei 'reperti' osteologici in quanto bene comune e gli interessi di una specifica comunità, rappresenta forse uno degli esempi più evidenti della necessità di una riflessione condivisa e articolata che superi le specializzazioni disciplinari[26].

La domanda che ci si pone è quindi la seguente: linee guida tecniche e buone pratiche sono sufficienti al ricercatore nel gestire le attività di

[22] Vd. il contributo di A. Stiglitz in questo volume.

[23] Esemplificativo il tal senso è il caso dei Balcani sud-occidentali presentato da M. Gori.

[24] Vd. il contributo di V. Nizzo.

[25] Vd. il contributo di M. Ghilardi.

[26] Assai interessanti e stimolanti, in questa ottica, le riflessioni presenti nei contributi di L. Godart, G.M. Flick, R. Riccardi e V. Nizzo.

indagine, oppure occorre affrontare anche i 'dilemmi etici' che possono presentarsi di fronte a scelte strategiche quali, ad esempio, il conflitto tra valori universali e legittimi interessi di una specifica comunità? Il bisogno di una riflessione sull'etica della ricerca in campo archeologico, con riferimento al trattamento dei resti umani, che adotti una prospettiva di dialogo interdisciplinare, che coinvolga, oltre agli esperti di etica, le differenti professionalità e competenze coinvolte nella filiera di settore, emerge inequivocabile dagli interventi presentati nei due webinar. Appare chiara cioè la necessità di una riflessione aperta, costruttiva e laica nella sua metodologia, che sappia porre a confronto le differenti istanze morali e prospettive disciplinari[27] con le prerogative dei portatori di interesse finali, in un'ottica di *archeologia pubblica,* tanto evocata negli anni recenti. Il CNR, grazie alle competenze multidisciplinari e l'*expertise* consolidata ha avviato uno spazio etico di riflessione che – ci auguriamo – possa essere, con la collaborazione delle Istituzioni disponibili, di arricchimento per le singole realtà disciplinari e per la qualità della ricerca stessa, nonché elemento di promozione di un consenso sociale alla ricerca, anche sui resti umani.

Abbreviazioni bibliografiche

Biondi G., Martini F., Rickards O. 2007, Rotilio G., *In carne e ossa. DNA, cibo e culture dell'uomo preistorico*, Bari-Roma.

Dellù E., Sciatti A.2021, "Reperti o uomini? Etica dei resti umani", in C. Giostra, C. Perassi, M. Sannazaro (edd.), *"Sotto il profilo del metodo". Studi in onore di Silvia Lusuardi Siena*, Mantova, pp. 473-484.

Guidance 2017: *Guidance for Best Practice for the Treatment of Human Remains Excavated from Christian Burial Grounds in England.* https://apabe.archaeologyuk.org/pdf/APABE_ToHREfCBG_FINAL_WEB.pdf

Márquez-Grant, Fibiger (edd.) 2011, *The Routledge handbook of archaeological human remains and legislation*, London-New York.

[27] Ad esempio dell'archeologo, dell'antropologo fisico, del libero professionista, del ricercatore pubblico, del docente universitario, del direttore di struttura museale e del rappresentante della comunità (religiosa o etnica) di provenienza del defunto oggetto della ricerca.

Minozzi, Canci 2015, *Archeologia dei resti umani. Dallo scavo al laboratorio*, Roma.
Panico B., Secci M., Tornatore E. 2015, "Etica e Archeologia: alcune riflessioni sul carattere della disciplina", in R. Brancato, G. Busacca, M. Massimino (edd.), *Archeologi in Progress: il cantiere dell'archeologia di domani*, Roma, pp. 577-586.
Reich D. 2018, *Who We Are and How We Got Here*, Oxford.
Sayer D. 2017, *Ethics and Burial Archaeology*, Londra.
Squires K., Errickson D., Márquez-Grant N. (edd.) 2019, *Ethical Approaches to Human Remains*, Berlino.
Traversari M., Milani V. 2012, "Le mummie di Roccapelago: il progetto di musealizzazione come modello etico e scientifico", in *Pagani e cristiani: forme e attestazioni di religiosità del mondo antico in Emilia*, XI, pp. 181-184.
Turner T.R. (ed.) 2005, *Biological Anthropology and Ethics. From Repatriation to Genetic Identity*, Albany.
Webinar 2020: *Etica e resti umani in campo archeologico. Linee guida e codici deontologici tra ricerca, documentazione, tutela e valorizzazione*, webinar organizzato dal Centro Interdipartimentale per l'Etica e l'Integrità nella Ricerca (CNR), 10-11 novembre 2020.
https://www.outreach.cnr.it/2176/workshop-etica-e-resti-umani-in-campo-archeologico/

Etica e resti umani in campo archeologico

Louis Godart
Accademia dei Lincei

Ritengo estremamente opportuno che la Commissione Etica del CNR s'interroghi sulla questione della presenza dei resti umani nelle collezioni museali e nei centri di ricerca. L'Occidente in particolare deve tentare di cancellare, nella misura del possibile, le ferite e le incomprensioni che hanno costellato la storia dei suoi rapporti con tanti popoli e culture ai tempi della colonizzazione. Oggi milioni di persone provenienti da tutti gli orizzonti del pianeta percorrono le sale dei nostri musei ed è fondamentale che le nostre collezioni non urtino la loro sensibilità.

All'origine la problematica concernente i resti umani legati agli scavi o conservati nei musei riguarda la questione del loro statuto. Perciò la prima domanda che dobbiamo porci è la seguente: **i resti umani sono oggetti o soggetti?**

Le due risposte diverse a questa domanda rappresentano davvero uno spartiacque tra posizioni apparentemente inconciliabili: alcuni ricercatori considerano questi resti come semplici oggetti di origine umana, mentre altri li vedono come soggetti portatori di una certa "*umanità*" in quanto racchiudono ancora un soffio di vita.

Definendoli come oggetti, questi resti diventano semplici elementi di un sistema biologico oramai morto senza alcun riferimento alla loro essenza umana.

Gli scheletri, i crani ma anche le ossa, i capelli, i frammenti di pelli sono trattati come ogni altro oggetto subordinato a una visione oggettiva dello sviluppo del sapere.

Questo statuto consente alla comunità scientifica di studiarli senza alcun vincolo etico legato alle sperimentazioni sull'uomo. Come oggetti sono

sottoposti al regime di inalienabilità che è propria delle collezioni museali. In questo modo la loro presenza nei musei è ritenuta legittima e non debbono in alcun modo essere restituiti alle patrie di origine.

Se invece sono considerati come soggetti, questi resti diventano "*umani*" e non possono essere manipolati, conservati in scatole, boccali o casse, esposti al pubblico senza tener conto della loro "*umanità*" e *dimensione culturale*. Alcuni resti umani come le mummie o le teste ridotte dai Jivaro hanno un potere evocativo di gran lunga superiore a frammenti di denti, di rotule o di femori. Come scrive Gilles Boëtsch, una tibia non ha lo stesso valore simbolico di un cranio che è sede dell'anima con tutta la sua dimensione sacra (Gilles Boëtsch, Directeur de recherche au CNRS en anthropologie biologique. Intervento alla Tavola rotonda «*Les restes humains ont-ils une place aujourd'hui dans les musées ?* », Colloquio internazionale del 22 e 23 febbraio 2008 presso il Museo del Quai Branly a Parigi).

Alcuni crani sono legati a tradizioni ancora in voga oggi, come i crani Dayak, una popolazione aborigena del Borneo composta da circa duecento etnie diverse, ognuna con la propria lingua e le proprie tradizioni. La maggior parte di questa popolazione è convertita al cristianesimo ma molte tribù conservano ancora tradizioni animiste e oggi ancora, alcuni guerrieri Dayak, al rientro dalle loro spedizioni "militari", tornano al villaggio con le teste tagliate dei loro nemici. Le teste si suppone rendano fertile il terreno e siano testimoni del coraggio e della prodezza del guerriero che ha ucciso il suo avversario. Il 14 febbraio 2001, il giornale La Repubblica ha pubblicato un articolo sconvolgente. I Dayak perseguitavano i Maduresi (di religione musulmana) e sul fiume che scorre nella foresta, galleggiavano centinaia di corpi senza testa, con squarci al petto che lasciavano chiaramente intendere che i cuori dei Maduresi fossero stati strappati da corpi e mangiati in complessi riti magici.

Come definire un resto umano?

Per definire un resto umano occorre prendere in considerazione due dimensioni contestuali che si completano tra loro.

In primo luogo dove e in che modo è conservato. Alcuni brandelli di pelle immersi nella formalina difficilmente possono evocare un essere umano.

Invece se questi brandelli di pelle ricoprono uno scheletro in occasione di una mostra, acquisiscono inevitabilmente una dimensione umana. Il grado di antichità dei resti umani sottoposti a studi vari, influenza anche, inevitabilmente, lo sguardo del ricercatore. Un resto umano cronologicamente vicino a noi avrà maggiore dignità agli occhi dello studioso. È in particolare il caso dei resti umani strappati alle comunità di appartenenza in età coloniale, soprattutto se queste comunità esistono ancora come i Maori (cfr. *infra* il discorso relativo ai Toi moko).

Sul piano giuridico la situazione non è più semplice. Dal punto di vista internazionale il codice di deontologia dell'ICOM (International Council of Museums) è abbastanza generale[1] e attribuisce ai resti umani un regime specifico considerandoli come "*materiale culturale*" e "*oggetti sensibili*" (il codice di deontologia dell'ICOM raggruppa i resti umani e gli oggetti sacri).

Il Regno Unito ha affrontato il problema adottando una legge su questi oggetti basata sull'Human Tissue Act del 2004 (legge presentata dal Department for Culture, Media and Sport votata nel 2004 per regolamentare ogni attività legata ai tessuti umani e al trasferimento di resti umani conservati in alcune collezioni) per definire chiaramente quello che è un resto umano in una prospettiva museale e patrimoniale (Guidance for the Care of Human Remains in Museums pubblicata dal DCMS nell'ottobre 2005).

La Francia non ha un approccio univoco con un testo di riferimento che definisce con precisione lo *status* dei resti umani. La legislazione propone un quadro complesso ricco di diversi articoli, a volte contradittori, in funzione del campo di applicazione: bioetica, civile, scientifico. Riferendosi alla legge sulle collezioni museali, i resti sono definiti come oggetti di collezione museali, il che li rende inalienabili. Ma poiché i resti umani sono anche parti integranti di un corpo che era vivo, sono sottoposti al principio di intangibilità del corpo umano. Sono addirittura definiti chiaramente come "*soggetti*" dalla legge sulla bioetica del 2004 che stabilisce che il corpo non può essere oggetto di diritti patrimoniali. Infine il concetto di "corpo *post mortem*" non è affrontato in alcun testo tranne che nel Codice Penale,

[1] L'ICOM, creato nel 1946 è una organizzazione non governativa in relazione con l'UNESCO e gode di uno *status* consultivo presso il Consiglio Economico e Sociale delle Nazioni Unite.

unicamente per i casi di offese "*all'integrità del cadavere*" che punisce la violazione o la profanazione di tombe o sepolture con qualunque mezzo, con una pena di un anno di reclusione e una ammenda di € 15.000.

La coesistenza dei diversi testi di legge consente a ognuno di trovare quello che desidera trovare e di definire i resti umani come oggetti o soggetti in base agli interessi in gioco.

Questa assenza di uniformità è il risultato della molteplicità degli attori interessati al corpo umano in vari campi e di un compromesso che accetta sia il valore scientifico, culturale, turistico e finanziario dei resti umani conservati nei musei, sia il loro valore sociale, religioso e umano per le comunità autoctone. Trattando la questione in modo trasversale, il Comitato Consultativo Nazionale di Etica (CCNE) ha scritto una relazione "Etica e conoscenza" già nel 1990, precisando che il diritto francese non ammette la commercializzazione del corpo umano; il corpo non essendo una "cosa" non si può utilizzare come tale. Purtroppo questa conclusione non risolve la problematica della gestione dei resti umani che non sono completamente "oggetti" né totalmente "soggetti".

Musei e spedizioni coloniali

La questione dei resti umani conservati nei musei è legata all'origine dei reperti e al loro ingresso nelle collezioni.

A proposito della collocazione dei resti, i laboratori delle Facoltà di Medicina sono e rimangono i primi fornitori di reperti. Collezioni osteologiche, crani e altri organi biologici ancora oggi utilizzati nei laboratori di ricerca medica e anche nelle università finiscono spesso nelle riserve dei musei una volta esaurito il loro contributo dato alla medicina. Alcuni musei hanno costituito una parte delle loro collezioni grazie a queste donazioni; in questo modo sono anche diventati dei punti di riferimento per la qualità altissima dei reperti anatomici, come ad esempio il museo di anatomia Delmas-Orfila-Rouvière di Parigi o il Museo dell'Uomo con la sua ricca collezione di antropologia che conterebbe 18.000 crani, 500 scheletri, 1.000 busti in gesso modellati su tutti i possibili esemplari umani.

Col passare del tempo la raccolta di resti umani in occasione di missioni e di viaggi in continenti lontani ha alimentato le collezioni museali europee.

Nel Cinquecento appaiono le prime raccolte che trasformano gli attributi umani in oggetti di mostra e li inseriscono accanto a manufatti artistici, animali e altre curiosità. Occorre anche riconoscere che i progressi tecnici realizzati per la conservazione dei resti umani hanno assecondato le scienze mediche.

Oggi l'oggetto del dibattito non riguarda tanto le collezioni stesse quanto le condizioni e circostanze che le hanno costituite. Durante gli anni del colonialismo alcune collezioni private esponevano resti umani d'indigeni come vere opere d'arte e anche come testimonianze degli incontri tra popoli e culture diversi.

Queste mostre permisero ai ricercatori di allargare le loro prospettive di investigazione al di là dei confini europei. Tuttavia in questo contesto storico l'apertura a nuovi campi d'indagine è stata anche utilizzata per alimentare discorsi sulla gerarchia delle razze. La craniometria sviluppata da Paul Broca era un metodo che mirava a valutare l'intelligenza delle persone in base alla loro capacità cranica con l'obiettivo di stabilire un prospetto comparativo e una gerarchia tra le varie razze.

Questa preoccupazione di giustificare la politica espansionistica francese ha portato addirittura, per divertire i Parigini, a esibire indigeni viventi in "parchi" come il "*Jardin d'acclimatation*" dove erano esposti al pubblico, uomini, donne e bambini provenienti dall'Africa. Nel 1958, in occasione della grande "*Exposition universelle*" di Bruxelles, fu ricreato un villaggio indigeno del Congo allora belga, dove Africani strappati alla loro terra si esibivano seminudi davanti al pubblico occidentale.

Due casi, quello della *Venere Ottentotta* (Saartjie Baartman) e l'altro dei Toi moko mostrano l'importanza del discorso legato ai "resti umani" e al loro impatto culturale e politico.

Saartjie "Sarah" Baartman è stata la più famosa delle almeno due donne khoikhoi che furono esibite nell'Ottocento in Europa sotto il nome di *Venere ottentotta.*

Saartjie Baartman nacque nel 1789 da una famiglia di etnia khoikhoi, nelle vicinanze del fiume Gamtoos in Sudafrica. Rimase orfana a causa di un raid di un commando sudafricano che uccise i suoi genitori. Saartjie, pronunciato "Sahr-ki", è la forma olandese usata per il nome "piccola Sara" (il diminutivo era probabilmente dovuto alla sua bassa statura; era

alta 1 metro e 35 centimetri), che le fu assegnato dalla famiglia di boeri di Città del Capo presso cui lavorò come schiava. Il suo nome di nascita è sconosciuto.

Hendrick Cezar, il fratello del suo proprietario, suggerì nel 1810, di portarla in Inghilterra come fenomeno da baraccone, promettendole un sicuro benessere. Saartjie fu trasferita a Londra.

Baartman fu esibita in tutta l'Inghilterra, dove intratteneva la gente esponendo le sue natiche nude, mostrando agli europei le fattezze, per loro inusuali, del suo corpo. Aveva infatti natiche enormi (steatopigia) e le labbra della sua vulva sporgevano per oltre 8 centimetri (macroninfia) come accade sovente presso le donne Khoisan. Quest'ultimo tratto (definito "*grembiule ottentotto*"), tuttavia, non fu mai esibito dalla donna, che lo copriva con uno straccio, mentre, legata alla catena, camminava a quattro zampe in maniera animalesca.

Le sue esibizioni a Londra, dopo l'abolizione della schiavitù, crearono scandalo. Un'associazione benefica protestò e chiese il suo rilascio. Baartman fu interrogata da una corte in lingua olandese (che lei padroneggiava perfettamente) e rispose che era capace d'intendere e di volere, che non era ridotta in schiavitù e che le veniva garantito metà del guadagno ricavato dalle sue esibizioni. Tuttavia, le condizioni in cui rilasciò queste dichiarazioni sono sospette, dal momento che si contraddisse ripetutamente di fronte ai resoconti delle sue varie comparizioni.

Baartman fu quindi venduta a un Francese, che la portò nel suo paese. Un domatore di animali, Regu, la esibì in condizioni più dure per quindici mesi. I naturalisti francesi, la visitarono ed ella fu soggetta a innumerevoli esibizioni nel "*Jardin du Roi*", dove fu esaminata nel maggio 1815. Saint-Hilaire scrisse che "era abbastanza servizievole da spogliarsi e permettere di ritrarla nuda". Quando le sue esibizioni passarono di moda, Baartman iniziò a bere e a mantenersi con la prostituzione.

Saartjie Baartman morì il 29 dicembre 1815, all'età di 25 anni, di una malattia infettiva. Baartman era una donna intelligente che parlava olandese fluentemente. Il suo scheletro, i suoi genitali e il suo cervello furono messi in mostra al Musée de l'Homme di Parigi fino al 1974, quando furono rimossi e conservati in un luogo fuori dalla vista; una copia dei suoi resti umani fu ancora visibile per i due anni successivi.

Vi furono diverse richieste affinché i resti di Baartman ottenessero una sepoltura degna ma il caso divenne noto solo dopo la pubblicazione del libro di Stephen Jay Gould *The Hottentot Venus*. Dopo la vittoria dell'ANC alle elezioni del Sudafrica del 1994, il presidente Nelson Mandela chiese ufficialmente alla Francia la restituzione dei resti. Dopo molte traversie legali e innumerevoli dibattiti, la Francia accettò la richiesta di Nelson Mandela il 6 marzo 2002. Le spoglie di Saartjie Baartman giunsero in Sudafrica il 6 maggio 2002 e furono finalmente sepolte nell'agosto dello stesso anno sul *Vergaderingskop*, una collina sovrastante la città di Hankey, più di 200 anni dopo la sua nascita.

Baartman è divenuta un'icona in Sudafrica. Il *Saartjie Baartman Center for Women and Children*, un rifugio per sopravvissuti alla violenza domestica, aprì a Città del Capo nel 1999. Anche il primo vascello di vedetta sudafricano, ha preso il suo nome di Saartjie Baartman.

I Toi moko

Il caso del Toi moko evidenzia la problematica della presenza di resti umani nelle collezioni museali e le "violazioni" legate alla raccolta di tali reperti.

Un costume del popolo Maori è di conservare le teste tatuate dei più valorosi degli antenati uccisi in combattimento, mummificandole ed esponendole alle comunità per venerarle. Sono i Toi moko.

I Maori ritengono che mummificando le teste, la comunità mantiene vivo lo spirito del defunto. Dal Settecento, questi Toi moko hanno affascinato gli esploratori e i collezionisti. Nacque così il commercio delle teste, diventate veri e propri trofei per gli Europei.

I Maori hanno rapidamente capito tutti i benefici che potevano trarre scambiando le teste tatuate con armi per alimentare le loro guerre intestine. Iniziò così una vera e propria caccia alla "testa tatuata" che provocò un vero traffico organizzato dai Maori stessi. Per accelerare la produzione di teste mummificate e rispondere alle attese degli Occidentali, alcuni schiavi furono massacrati e decapitati dopo essere stati tatuati.

Oggi molti di questi Toi moko sono presenti nelle collezioni dei musei occidentali.

Perché esporre dei resti umani?

In un museo o presso una Facoltà di medicina la prima ragione per costituire una raccolta di resti umani è di accrescere e condividere il sapere. Se le ricerche effettuate sui resti umani dai ricercatori consentono di accrescere le loro conoscenze, una delle missioni dei musei è quella di diffondere presso il grande pubblico le scoperte degli scienziati.

I musei debbono quindi porsi il problema del contenuto da trasmettere quando espongono resti umani.

Nel pubblico, l'interesse – a volte inconfessabile – per le mummie, i crani e i resti provenienti da epoche o continenti lontani costituisce una delle ragioni per le quali questi resti continuano ad essere esposti. Tocca al museo ottimizzare il valore pedagogico dei reperti adattando i messaggi che li illustrano.

Come ha dichiarato Anne Raggi, conservatore del patrimonio al Museo dell'Uomo di Parigi: "*Mentre nell'Ottocento si cercava di esibire delle curiosità o dei mostri, oggi ci si deve preoccupare di salvaguardare la dignità dei corpi*".

Conservare o restituire?

La restituzione dei resti umani alle comunità di origine in nome dei principi di dignità e di rispetto delle tradizioni e di consapevolezza delle pratiche culturali urta con il valore scientifico che questi resti rappresentano e con la nozione di universalità di un patrimonio che deve essere protetto e accessibile a tutti. È in nome della dignità del proprio popolo e di una delle sue cittadine che Nelson Mandela ha chiesto e ottenuto dalla Francia la restituzione delle spoglie di Saartjie Baartman.

Per illustrare il dilemma con il quale si sono confrontati i musei, l'affare del Toi moko di Rouen è emblematico.

Nel rispetto delle sue tradizioni, la comunità Maori sollecita il rientro in patria di tutti i Toi moko dei loro antenati in modo tale da permettere alle loro anime di trovare finalmente l'eterno riposo e da assicurare la pace sociale in seno alla comunità.

In questo contesto culturale, dal 1980 la Nuova Zelanda chiede la restituzione di tutti i resti umani maori conservati nelle collezioni occidentali.

Il sindaco di Rouen, Pierre Albertini, decise perciò di procedere alla restituzione del Toi moko conservato nel Museo di storia naturale della sua città. La ministra francese della Cultura Christine Albanel, si oppose alla protesa in nome della inalienabilità delle collezioni museali francesi.

In risposta, Catherine Morin-Desailiy, senatrice e collaboratrice del sindaco, ha sostenuto che questa testa era il riflesso di un "*barbaro traffico di resti umani e della convinzione odiosa che alcune razze sono inferiori alla nostra*". I Toi moko appartengono al patrimonio dell'umanità e non alle riserve di un museo.

Una legge preparata da C. Morin-Desailly che esige la restituzione dell'insieme delle teste maori conservate nei musei di Francia in base al loro *status* di resti umani e non di oggetti d'arte fu votata dal Parlamento il 4 maggio 2010.

In questo contesto il 28 novembre 2017 a Ouagadoudou il Presidente Macron ha annunciato la messa in opera entro 5 anni di un programma di restituzioni del patrimonio africano presente nei musei francesi ai paesi di origine.

In conclusione vorrei timidamente fare due brevi considerazioni.

La prima riguarda il ruolo dell'Occidente. Indubbiamente il periodo coloniale ha ferito gravemente la cultura di tanti popoli che sono stati sottomessi allo strapotere dell'uomo bianco. Dobbiamo prenderne coscienza e sanare le ferite senza abdicare alle ricerche che possono essere svolte su alcuni campioni di resti umani provenienti da orizzonti lontani e non solo. Come fare? Nel caso di ricerche complesse condotte nei nostri laboratori, converrebbe associare alle indagini, studiosi provenienti dai territori ai quali sono stati strappati i resti presi in considerazione.

La seconda riguarda le restituzioni. Mi pare evidente che resti umani conservati nei musei ed emblematici della cultura e del passato di popoli "colonizzati" debbano essere restituiti alla loro patria di origine. Non possiamo permettere che, ad esempio, un cittadino appartenente al popolo Maori si senta offeso e ferito percorrendo le sale di un museo europeo e trovandosi di fronte a un Toi moko.

I resti umani nella prospettiva della Comunità Ebraica

Riccardo Di Segni
Rabbino Capo della Comunità Ebraica di Roma

Il tema di questo convegno rappresenta per la sensibilità religiosa ebraica un "nervo scoperto", e sono grato agli organizzatori, in particolare a Cinzia Caporale, per aver sollevato il problema e per avermi invitato a parlarne. Su questo tema ho purtroppo maturato in questi anni una certa esperienza, con una complessa e tormentata casistica che esporrò qui di seguito. Ringrazio il professor Inguscio per le parole affettuose che ha avuto nei miei confronti all'inizio di questo incontro.

Il punto di partenza per il ragionamento è che la posizione tradizionale ebraica è religiosamente e culturalmente molto differente da quella del mondo circostante; anche se si tratta di un mondo che a suo modo ha, rispetto ai morti e alla gestione delle salme e dei loro resti, un rapporto tendenzialmente rispettoso. Il professor Inguscio ha fatto l'esempio degli scheletri esposti a Otranto che ricordano la terribile strage del 1480; è una testimonianza che ha un grande valore storico documentario e che è considerata rispettosa per le vittime dell'eccidio: la vista dei tanti scheletri accatastati colpisce l'attenzione, evoca pietà e sentimenti virtuosi. Eppure nella realtà ebraica questa esposizione sarebbe assolutamente inconcepibile: quando una persona muore, la prima cosa che si fa è togliere il suo corpo dalla vista delle persone. Nei nostri funerali, a differenza di quanto si fa nella cultura circostante, noi non mostriamo mai i volti delle persone composte nella bara. Questo comportamento ha varie giustificazioni: bisogna ricordare la persona per come si mostrava in vita e non per come la morte l'ha deformata; e per quando riguarda in particolare gli occhi e il volto si spiega con il fatto che nel momento del trapasso hanno avuto un rapporto diretto con la presenza divina che è rimasta impressa e non può essere violata; sono spiegazioni in parte culturali, in parte religiose

mistiche, che comunque incidono sul comportamento generale ebraico anche se non strettamente religioso. È un mondo evidentemente differente, e questa diversità continua con le regole della sepoltura che deve essere fatta in terra e il più presto possibile; la norma si basa sul Deuteronomio 21:23 (ricordata anche nei Vangeli a proposito della deposizione): un corpo appeso è una offesa a Dio, e secondo i rabbini lo è anche qualsiasi corpo senza vita lasciato esposto. Una volta sepolto in terra il corpo rimane là e ci rimane fino alla sua completa decomposizione; la salma diventa proprietaria del luogo dove è sepolta. Soltanto in alcuni casi è prevedibile e tollerabile che sia fatta una traslazione; sono casi regolati con precisione: per esempio se fin dall'inizio è stato dichiarato che fosse una sepoltura temporanea; per un ricongiungimento in una tomba di famiglia; per essere sepolti nella terra di Israele oppure quando il campo in cui è sepolta la salma si trova in una condizione indecorosa e dunque è necessario spostarla. In tutti gli altri casi va lasciata dove sta, anche se si tratta di sole ossa. I cimiteri diventano luoghi di memoria e di pellegrinaggio e tali rimangono anche se non più in uso da secoli. La legge italiana ha recepito questo punto garantendo la perpetuità delle sepolture ebraiche (art. 16/3 legge 8 marzo 1989, n. 101).

È evidente da queste premesse come si delinei una situazione potenzialmente conflittuale o almeno problematica con la realtà con la quale noi ci dobbiamo misurare, sotto tre aspetti. Il primo è quello della archeologia; gli archeologi scavando spesso si trovano di fronte a dei resti umani e se non si tratta di resti recenti di cui si dovranno occupare gli inquirenti, sono gli archeologi stessi a gestire la questione e decidere che cosa fare; dopo aver eseguito tutti i rilievi stratigrafici secondo le regole, di solito il destino di questi resti umani è essere tolti dall'area, che potrebbe diventare un'area visitabile; che fine facciano poi questi resti messi in depositi non è stabilito con precisione, e questo è già un problema. Il secondo aspetto che può essere conflittuale è quello della ricerca antropologica che è molto interessata allo studio degli scheletri antichi; gli antropologi intervengono per studiarne tutte le caratteristiche possibili come età, sesso, malattie pregresse, alimentazione, incidenti, cause della morte e più recentemente indagini genetiche; il problema che nasce, dal punto di vista religioso, è sulla liceità di queste indagini soprattutto se invasive e sui tempi necessari, che sottraggono i resti alla sepoltura definitiva per tempi assai lunghi. Il terzo aspetto di conflitto potenziale è con l'espan-

sione edilizia e il riassetto urbano: è normale che quando si scava da qualche parte per costruire un nuovo edificio o per restaurarlo, o per fare una strada, si possano trovare dei resti umani e la domanda è: cosa fare con questi resti umani. In alcuni casi il ritrovamento è accidentale, in altri si sa già che una determinata area era stata adibita a sepoltura collettiva. Il problema si complica quando il piano di riassetto non riguarda un singolo edificio da costruire ma è un'iniziativa politica su una vasta area.

Per spiegare come non si tratti di questioni teoriche ma di problemi reali frequenti e importanti, si possono citare alcuni esempi che nascono da una realtà del tutto particolare. In Italia gli ebrei sono presenti da circa 22 secoli e hanno lasciato ovunque, anche in luoghi da tempo non più abitati da comunità, una quantità significativa di residui che molto spesso sono di tipo cimiteriale. Abbiamo catacombe (Roma, Venosa), necropoli (come in Sicilia nell'area ragusana: Camarina e Piombo) e numerosi cimiteri. Ognuno di questi siti pone problemi e richiede soluzioni.

Per quanto riguarda le catacombe: a Roma esistono diversi siti catacombali ebraici; uno di questi, nella zona di Monteverde vecchio, è attualmente inaccessibile per una serie di crolli e cedimenti, e ci hanno costruito sopra. Ogni tanto succede che qualche tratto di strada crolli, si creano delle voragini e poi se si va a vedere sotto ci sono ci sono dei sepolcri; in questo caso il minimo da fare sarebbe ricoprire tutto. Diverso è stato il caso di un altro sito molto importante, storicamente e artisticamente, la catacomba ebraica di Villa Torlonia. Quando le soprintendenze hanno deciso di rendere agibile questo monumento c'erano centinaia di loculi aperti con resti umani visibili o caduti e sbriciolati negli stretti corridoi. La prassi abituale avrebbe comportato la "pulizia" del sito, con rimozione dei resti ed eventuale indagine antropologica in altra sede. L'intervento della parte religiosa ha portato a un ottimo accordo - benché non semplice - con le autorità, la Soprintendenza e gli archeologi: i resti umani sono stati lasciati, *in situ*, coperti definitivamente con della malta e alcuni loculi nuovamente chiusi. La parte religiosa si è sobbarcata l'onere finanziario, non indifferente, di questa operazione, condotta sotto il controllo delle autorità. Un esempio virtuoso di collaborazione. Non sempre si riesce a realizzare questo risultato e bisogna trattare.

La stessa necessità di trattare e conciliare le diverse sensibilità si pone con le necropoli, dove la parte religiosa desidera mantenere e riportare i resti

umani dove stavano e proteggerli per il futuro. Nel caso siciliano c'è stata sensibilità da parte delle autorità.

Le aree cimiteriali sono state talvolta mantenute e preservate dal degrado con maggiore o minore attenzione: alcune sono diventate luoghi di grande interesse storico: come il Monte Cardeto ad Ancona e il cimitero antico ebraico del Lido di Venezia. In altri casi le aree sono state praticamente sequestrate dalle autorità o abbandonate per l'espulsione forzata degli ebrei che abitavano in quei luoghi (come in tutta l'Italia meridionale). A Roma, dove gli ebrei hanno vissuto senza interruzioni, vi sono due esempi di aree sottratte: una è il cimitero ebraico antico medievale in zona portuense, che è stato in uso fino a metà del '600, riutilizzato nel 1656 quando ci fu la peste a Roma e da allora non più in uso; l'area, ai limiti dell'insediamento urbano, ma entro le mura, ne rimase all'esterno quando la cinta muraria di Roma fu retrocessa. Si tratta dell'area a ridosso di via delle Mura Portuensi, nella quale oggi sorge un palazzo importante e c'è un deposito dell'Atac e un parcheggio. Sotto terra vi sono centinaia se non migliaia di resti umani. Qualche anno fa, nel corso di lavori di restauro di questo palazzo, scavando si trovarono dei resti umani; secondo la prassi archeologica i resti furono rimossi e portati in un deposito per essere studiati. Dopo qualche segnalazione e ricerca, la comunità ebraica, che non era stata informata preventivamente, benché fosse noto che quella è un'area cimiteriale ebraica, ha potuto finalmente stabilire un rapporto con le autorità, i resti sono stati recuperati e hanno potuto trovare un riposo nel cimitero ebraico di uso comune a Roma.

Un'altra area cimiteriale molto importante e che è visibile a tutti anche se non più riconoscibile come cimitero ebraico è il cimitero dell'Aventino, dove attualmente si trova, sopra il Circo Massimo, il Roseto Comunale accanto al monumento di Mazzini. Il monumento di Mazzini posa sopra sepolture ebraiche. Questo perché la politica decise che quella zona dovesse essere "risanata"; è successo durante il fascismo, e quindi l'intera area fu sequestrata con concessione di traslazione, che fu però soltanto parziale perché bloccata per le vicende belliche; questo è un esempio di come non c'è stata alcuna cura e rispetto per una testimonianza storica che tra l'altro sarebbe stata estremamente suggestiva.

Un altro esempio interessante anche per un altro tipo di problematica è quello di Bologna. Gli ebrei furono espulsi da Bologna, nel 1593, lascian-

do incustodite le loro aree cimiteriali, che vennero ristrutturate e variamente riutilizzate. Nell'area di via Orfeo sono stati trovati dei resti che sono stati presi ed esaminati dagli antropologi. I risultati delle loro ricerche sono stati pubblicati e identificano il campione di popolazione per sesso, età, condizioni di denutrizione ecc. Secondo le regole ebraiche, già l'effettiva utilità di queste ricerche antropologiche è discutibile, visti i risultati, ma soprattutto questi resti vanno sepolti quanto prima, in un cimitero ebraico. Ma in questo caso si è posto un altro problema: il campo cimiteriale originario, sicuramente ebraico, forse era stato riusato da un convento adiacente per seppellire altre persone. Potrebbe essere allora difficile stabilire quali siano le sepolture ebraiche e quali no, e certamente i resti di non ebrei devono essere trattati secondo le loro regole e non quelle ebraiche; e si è creato uno strano conflitto tra esperti in campo ebraico: alcuni dicevano che erano tutte ebraiche e altri che dicevano questo sì e questo no. Fortunatamente anche con l'autorità religiosa cattolica si è potuto instaurare un confronto amichevole e positivo.

Un altro caso emblematico e notevole, ancora non del tutto risolto, riguarda un cimitero ebraico di Mantova. Il problema è nato quando lo Stato italiano ha dato ai Comuni qualche anno fa dei finanziamenti perché risanassero, con dei progetti specifici, le periferie; uno di questi fondi è stato assegnato al Comune di Mantova. Il progetto mantovano riguardava un'ampia zona in cui si trova un cimitero ebraico antico in cui sarebbero stati inseriti percorsi speciali e centri commerciali. Questo cimitero era stato sequestrato alla comunità ebraica dagli austriaci poco prima della seconda guerra di indipendenza; Mantova era austriaca e l'esercito aveva bisogno di quell'area perché stava a ridosso delle mura e quindi in una delicata posizione strategica. In superficie i segni del cimitero vennero eliminati con rimozione di tutte le lapidi. Poi arrivarono gli italiani, quella zona rimase sequestrata come zona militare e ha avuto lunghissima storia, soprattutto di trascuratezza. Recuperata l'area dall'autorità militare, il Comune ha pensato bene di risanarla, ma senza tener conto della sua storia ebraica. Tra l'altro il sito ospita i resti di importanti rabbini ed è meta di pellegrinaggi di preghiera, che si sono intensificati negli ultimi anni per la facilità di comunicazione e diffusione delle notizie storiche. Ne è nata una controversia con implicazioni politiche internazionali, tra chi richiedeva di rivedere completamente il progetto di risanamento per proteggere l'integrità cimiteriale e il Comune che diceva di non poter utilizza-

re altrimenti i finanziamenti dello Stato. Lo Stato si è mostrato comprensivo e ha trovato una soluzione. Il seguito della storia, si spera, sarà locale.

Un'ultima riflessione riguarda le indagini antropologiche cui si è accennato sopra, nel caso particolare delle ricerche genetiche. Le applicazioni di queste possibilità sono ad ampio raggio, dall'identificazione delle persone agli studi genetici delle popolazioni. La prima possibilità è decisamente utile e considerata positivamente nell'ebraismo. Una recente applicazione si è avuta con le vittime del massacro delle Fosse Ardeatine del 24 marzo del 1943 in cui vennero uccisi 335 uomini; subito dopo la liberazione di Roma, nel giugno del 1944, cominciarono gli esami medici legali per identificare le persone, ma 11 rimasero ignoti; si sapevano o si sospettavano i nomi ma non potevano essere identificati; da pochi anni, grazie allo sviluppo delle ricerche genetiche, è stato possibile fare un'indagine sui resti e alcune persone sono state identificate. Questo ha portato conforto alle famiglie dei sopravvissuti, per le quali è importante sapere dove c'è il loro caro e dove c'è una tomba su cui recitare una preghiera e mantenere il ricordo. Esistono però altre linee di ricerca genetica che sono di storia dell'umanità, che studiano il DNA dei reperti archeologici antichi. Può esserci un interesse a scoprire le varianti che determinano malattie, o la storia delle popolazioni antiche e dei loro flussi migratori; un gruppo di studiosi vorrebbe verificare come era il DNA degli ebrei di 2000 anni fa; il che pone una domanda da certi punti di vista importante, ma da altri abbastanza imbarazzante per le ovvie divagazioni che si possono fare attorno a questo tema. Non tutte le ricerche che si fanno su resti umani sarebbero lecite, sia per la loro finalità sia per le modalità con cui avvengono, e l'argomento è oggetto di discussione tra le autorità rabbiniche.

In sintesi è evidente la complessità dei problemi, la differenza dei punti di vista e delle esigenze; non basta dire che l'archeologo o l'antropologo sono rispettosi dei reperti, poiché il loro modo di intendere il rispetto è differente da altre sensibilità; né basta dire che debbano misurarsi con il mondo religioso specifico, ascoltandone le richieste: bisogna vedere anche quale è la forza giuridica di queste richieste. È quanto mai opportuno arrivare a dei chiarimenti e a definire delle procedure di tutela per evitare di dover dipendere ogni volta solo dalla cortesia e dalla buona volontà degli addetti.

Dignità del corpo e sacralità dei resti umani nel Cristianesimo

Claudio Maniago
Vescovo di Castellaneta

1. I nodi teorici della tradizione teologica cattolica

- «Corpo» è una categoria elaborata nella tradizione (filosofica e teologica) occidentale, a partire dal mondo greco.
- L'attenzione del cristianesimo nei confronti del corpo non ha avuto uno sviluppo lineare. Se da un lato esso si è presentato come la **religione dell'incarnazione**, dall'altro, nell'incontro con l'ellenismo e la filosofia greco-romana, stoica e soprattutto neoplatonica, il cristianesimo ha proposto anche la fuga e il disprezzo del corpo. Si pensi, per fare un esempio, alla cura del corpo dei malati, dei moribondi, alla nascita degli ospedali e dei luoghi di ristoro per pellegrini e stranieri o, di contro, lo stesso Tommaso che, nella *Summa* affermava che l'uomo è *imago Dei* solo per la sua mente o intelletto.
- Tuttavia, ciò che, nella Rivelazione cristiana, distingue la concezione greco-romana del corpo da quella giudaico-cristiana si ritrova nell'idea di risurrezione: «L'idea biblica di risurrezione non può essere affatto paragonata all'idea greca di immortalità. *Secondo la concezione greca*, l'anima dell'uomo, incorruttibile per natura, entra nell'immortalità divina dal momento in cui la morte l'ha liberata dai legami del corpo. *Secondo la concezione biblica*, la persona umana nella sua interezza è destinata a cadere nel potere della morte: l'anima diventerà prigioniera dello *sheol*, mentre il corpo si sfascerà nella tomba. Tuttavia questo stato sarà solo transitorio, l'uomo da esso ri-sorgerà vivente per una grazia divina, come ci si rialza dalla terra sulla quale giaceva, come ci si ri-sveglia dal sonno in cui si era caduti» (cf. voce "risurrezione" in *Dizionario di Teologia Biblica*).

2. La sacralità del corpo umano: i punti fermi dell'antropologia cristiana

Uno dei pregi del cristianesimo, senza dubbio, è stato quello di riportare l'attenzione alla centralità dell'uomo: una centralità che, però, non significa *soggettivismo* quanto piuttosto *personalismo*. Vorrei dunque provare a schematizzare alcuni punti dell'antropologia cristiana che fanno emergere il significato e la sacralità del corpo e quindi aiutano una riflessione sui resti umani.

A. Corpo come creaturalità

Il cristianesimo attinge, anzitutto, alla certezza della Creazione, attraverso la quale l'uomo si ritrova il corpo come realtà "donata". È solo la creazione del corpo che consente di parlare di uomo, di persona umana. Ma, nella Sacra Scrittura, il corpo dell'uomo viene immediatamente visto come qualcosa di diverso rispetto a quello degli altri esseri viventi.

«Dio creò l'uomo a sua immagine» (Gn 1, 27). E questa immagine, che giustifica le qualità "superiori" dell'uomo quali la relazionalità, la conoscenza, la volontà libera… non va tuttavia pensata come qualcosa di meramente spirituale. «La persona umana creata a immagine di Dio è un essere corporeo e spirituale… L'uomo tutto intero è quindi voluto da Dio»[1], recita il Catechismo della Chiesa Cattolica; ed aggiunge: «il corpo dell'uomo partecipa alla dignità di immagine di Dio: è corpo umano perché animato dall'anima spirituale, ed è la persona tutta intera ad essere destinata a diventare, nel Corpo di Cristo, il tempio dello Spirito»[2].

Di tutto questo, l'uomo ha coscienza. Perché egli è in relazione con il Creatore: una relazione, quella con Dio, che è dunque *costitutiva* dell'uomo.

B. Corpo come identità e dignità

Spinti dal racconto biblico, possiamo provare a rileggere nel mistero della Creazione ciò che del corpo va visto come mistero. Quell'«alito di vita» che fa dell'uomo un essere vivente, superando la tentazione del materialismo e gli angusti spazi del dualismo anima-corpo.

---

1 Catechismo della Chiesa Cattolica, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1997, n. 362.

2 Ibidem, n. 363.

Il pensiero cristiano ha contribuito significativamente all'impostazione antropologica del cosiddetto *personalismo*, il cui cardine sta precisamente nell'affermazione dell'unitotalità della persona, cioè dell'unidualità corpo-anima, corpo-spirito. L'uomo è - secondo alcune definizioni della tradizione della Chiesa - «*uno* nel corpo e nell'anima»[3]; è «spirito incarnato»[4], un'*unità integrata*. Si può, cioè, affermare che l'uomo "è" il suo corpo: se con questa affermazione, però, non si intende che l'essere corpo esaurisce l'essere uomo. Ma si può, in maniera diversa, affermare che l'uomo "ha" il suo corpo: cioè che lo "possiede"; non certo come oggetto del proprio arbitrio ma in quanto, anche su esso, l'uomo può esercitare la signoria della propria conoscenza e libertà.

L'unitotalità della persona umana fa sì che la dignità del corpo, evidente già dal primo istante dell'esistenza, non cessi quando il corpo cessa alcune "funzioni".

Uno dei punti chiave del personalismo, è la preminenza della *sacralità della vita* sulla *qualità della vita*. Una sacralità che, lungi dal ridursi ad una posizione "biologista", sa guardare e difendere la dignità della "natura umana", della persona umana in tutte le fasi della sua esistenza. Nessuna vita umana può giudicarsi non degna di essere vissuta in base parametri di "qualità", tanto arbitrari quanto relativi.

C. Il corpo come limite e la trascendenza dell'uomo

Nel corpo, tuttavia, emerge con chiarezza un'altra verità: il corpo, che è il "luogo" unico dell'esistenza umana, segna anche il *limite* dell'essere umano. E l'accoglienza di tale limite è sostanziale per l'accettazione e la comprensione del dolore, della malattia, della morte. Ma è sostanziale anche per la comprensione profonda dell'uomo.

L'antropologia cristiana aiuta a comprendere il significato positivo del limite: già il fatto di essere creatura esprime il limite come "dipendenza" dallo stesso Creatore. Ma tale dipendenza, se ci pensiamo bene, si interpreta con i criteri dell'amore. È l'amore la ragione che porta Dio a dare la vita. Ed è l'amore il criterio di interpretazione della dignità e della preziosità di ogni persona umana, a partire dal suo corpo, nel quale, tra l'altro, appare scritta concretamente la sua unicità irripetibile.

Il limite dell'uomo, possiamo dire, è superato dalla sua *trascendenza*.

---

[3] Concilio Ecumenico Vaticano II, Costituzione Pastorale Gaudium et Spes, n. 14.

[4] Congregazione per l'Educazione Cattolica, Orientamenti educativi sull'amore umano, n. 21.

D. Corpo come manifestazione e relazione

Il corpo, allora, può rivelare questa trascendenza dell'uomo.

Dice Giovanni Paolo II che il corpo è quasi un «sacramento»[5]. È, cioè, una realtà nella quale vive ciò che si vede ma anche ciò che non si vede; una realtà più grande di ciò che appare: il corpo rivela l'uomo e la sua dignità. Ma senza il corpo questa rivelazione non può esserci.

Il corpo è ciò che ci rivela, ci manifesta; ma è anche lo strumento che ci consente di entrare in relazione. Non c'è relazione umana che non passi attraverso il corpo: sia essa fatta di contatto fisico, di sguardi, di parole o silenzi. Anche il semplice ricordo di una persona diventa per noi esperienza che coinvolge il corpo: ad esempio, in un'emozione, in una lacrima, in un sorriso…

Il corpo, dunque, è anche il linguaggio dell'uomo; è la sua espressività che sempre, in ogni istante, gli permette di entrare in relazione. E quando parliamo di relazione, non ci riferiamo esclusivamente alle relazioni organizzate e strutturate. Un corpo che appena sta sbocciando o un corpo disfatto fisicamente, forse con maggior intensità, rivelano quello che è il punto cardine dell'antropologia e della vocazione cristiana, splendidamente sintetizzato da una celebre definizione del Concilio Vaticano II: «l'uomo, il quale è la sola creatura in terra che Dio ha voluto per se stessa, non può ritrovarsi pienamente se non attraverso il dono sincero di sé»[6].

L'uomo è creatura voluta per se stessa; la sua preziosità, cioè, non può essere valutata con i criteri dell'utilitarismo: e la relazione che si instaura tra persone umane non può essere quella dell'uso, neppure dell'uso reciproco; ma della donazione.

E. Il Corpo di Cristo

Questa verità fondamentale del cristianesimo è stata rivelata pienamente dal Dio fatto Uomo, Gesù Cristo. È l'amore la risposta che il Suo Vangelo offre: particolarmente dinanzi al limite, ad ogni sofferenza umana.

Gesù di Nazareth ha assunto su di Sé il limite che è costituito dall'umanità. Ha scelto di vivere nel Corpo, rivelandone la bellezza e dignità, ma anche accettandone il limite: nel rifiuto, nella sofferenza, nella morte.

---

5 Giovanni Paolo II, Uomo e donna lo creò… p. 91.

6 Concilio Ecumenico Vaticano II, Costituzione Pastorale Gaudium et Spes, n. 24.

Il cristianesimo conosce, però, un altro limite dell'uomo: quello del peccato; della non accettazione della creaturalità, dell'amore di Dio, della propria umanità. Un peccato che, spesso, porta l'uomo a vivere contro il suo corpo.

È anche questo limite che la venuta di Gesù permette di vincere, all'uomo che si apre alla Sua Grazia. L'Incarnazione di Cristo conferma la grandezza della dignità dell'uomo nel suo essere corpo e spirito. E conferma che la salvezza riguarda interamente la persona. Questa salvezza, nella teologia cristiana, ha un nome: la Redenzione, che è anche Redenzione del corpo.

Il cristianesimo attinge, alla certezza della Creazione; ma proietta alla certezza della Risurrezione. È così che Cristo ha vinto la morte, dopo averla accolta e vissuta. Ed è per questo che la Chiesa conserva e celebra la memoria di questo evento nel Sacramento dell'Eucaristia che è il Corpo del Signore. In questo Corpo, Egli è Vivo.

F. Corpo come eternità

La certezza della Risurrezione, tuttavia, non riguarda solo il Cristo ma l'essere umano. E non riguarda solo l'anima, che di per sé è immortale, ma riguarda anche il corpo.

Non si può comprendere definitivamente il valore del corpo nell'antropologia cristiana senza leggere in esso la chiamata all'*eternità*.

Quel corpo che ha conosciuto la bellezza della vita ma anche il disfacimento della morte; quel corpo che è stato espressione della relazionalità umana, del suo modo di vivere la cura e l'amore; quel corpo che ha significato la dignità dell'uomo e ha trovato la propria dignità non nel materialismo, ma nell'appartenere sostanzialmente ad uno spirito… Quello stesso corpo è destinato a risorgere. Mi rendo conto che, a questo punto, la riflessione chiama in causa la fede. Non c'è altra via per spiegare il mistero della vita eterna.

Ma, forse, l'anelito profondo all'eternità, si esprime paradossalmente anche in quei tentativi di onnipotenza che - abbiamo detto - finiscono per stravolgere l'umanità dell'uomo.

La Risurrezione dell'uomo conferma la grandezza della sua corporeità, nonostante il limite che essa rappresenta; conferma che l'unione tra l'anima e il corpo non è qualcosa di accidentale o transitorio. «La verità sulla Risurrezione – è ancora Giovanni Paolo II – afferma, infatti, con chiarezza che la perfezione escatologica e la felicità dell'uomo non possono essere intese

come uno stato dell'anima sola, separata (secondo Platone, liberata) dal corpo, ma bisogna intenderle come lo stato dell'uomo definitivamente e perfettamente "integrato" attraverso una unione tale dell'anima col corpo, che qualifica e assicura definitivamente siffatta integrità perfetta»[7].

3. «Credo la risurrezione della carne».

Il rispetto verso i resti umani

- Se è facile intuire, sulla scorta di queste considerazioni, il rispetto dovuto verso il corpo di un essere vivente, ci chiediamo ora come mai la tradizione cristiana abbia sempre circondato di "sacro" rispetto anche i resti umani dopo la morte.
- Una prima traccia di questo rispetto può essere trovata già nella prima formulazione della fede cristiana contenuta nel Simbolo degli apostoli. Qui vi leggiamo un'espressione che non è propriamente biblica: «Credo… la risurrezione della carne». Normalmente il NT parla di «risurrezione dei morti», altre volte di «corpo risorto». Tuttavia, se l'espressione «risurrezione della carne» non è biblica, lo è invece il termine «carne». Inoltre, i primi cristiani dovevano fronteggiare alcuni spiritualisti che, più imbevuti di Platone che di vangelo, credevano solo nella sopravvivenza dello spirito.
- Gesù, da risorto, non si è manifestato come un puro spirito. Il sepolcro vuoto faceva immediatamente pensare a un **corpo vivente**. L'uomo non è un angelo, e non lo sarà mai; **senza un corpo non esiste uomo**.
- **Cosa significa allora per i cristiani venerare le reliquie?** I cristiani sin dei primi secoli hanno onorato i corpi dei martiri e di altri uomini e donne in virtù proprio del fatto che con il Battesimo e l'intera economia sacramentale, il corpo del cristiano ha cooperato al progetto di grazia dell'itineranza cristiana e quindi, oltre ad essere il tempio di Dio, è stato lo strumento materiale per una realizzazione della teofania individuale, cioè di "quel cristiano" nella sua realtà storica.
- **L'onorare dunque il corpo sepolto di un santo significa richiamare il modo come questi ha risposto al progetto di Dio e porsi alla sua scuola, per rendere la propria vita illuminata dallo stile con cui quel**

[7] Giovanni Paolo II, Uomo e donna lo creò… p. 266.

santo ha vissuto. L'accoglienza o il pellegrinaggio presso i corpi dei santi vanno letti proprio in questa luce cristologica, in prospettiva di una vita da realizzare secondo il Vangelo, come fu la vita di questi fratelli e sorelle che in modo egregio hanno testimoniato la forza e la tenerezza dell'essere di Cristo, con Cristo e per Cristo nella strada della storia. Si tratta allora di "toccare con mano", attraverso la presenza della carne mortale, quella dinamica dello Spirito che ha saputo, dalla fragilità della carne, rendere efficacemente presente quella essenzialità del vivere il Vangelo, in cui i contenuti della fede nelle scelte, grazie anche alla corporeità di quel credente, hanno qualificato l'essenzialità dell'essere persona umana, irrorata dalla dimensione della vita divina che ha segnato anima, tempo, spazio e luogo.

- Nell'accostarci al corpo dei santi si attua una esperienza con l'esistenziale "consumato" da quel cristiano, che è stata la sua determinazione esistenziale – come direbbe Heidegger – autentica e piena della persona di fronte al rivelarsi e al donarsi del Signore. Questa esistenzialità può essere realmente definita soprannaturale, in quanto coincide con la donazione attiva da parte di Dio e della donazione passiva da parte dell'uomo, che ha accolto la vita di grazia. In questa dinamica di donazione passiva, l'uomo, oltre a segnare il tempo e lo spazio per sé del vivere secondo Dio, lascia una scia di testimonianza, perché dalla sua scelta altri possano beneficare e donare alla storia, le vestigia di una teologia esemplare, che orienta e determina la santità di un luogo.
- Onorare e rispettare le spoglie mortali di colui che del progetto di Cristo ha segnato il suo vivere, è concreta opportunità sia di dare gloria a Dio, per averci donato in questo fratello/sorella l'epifania della sua misericordia, che di realizzare una prospettiva per raccogliere il testimone e continuare nella storia la "stigmata" che porterà a "cieli nuovi e terre nuove".
- **Perché trattare con rispetto tutti i resti umani?** Sappiamo che «il cadavere non è più, nel senso proprio della parola, un soggetto di diritto, perché privo della personalità [… per cui] destinarlo a fini utili, moralmente ineccepibili e anche elevati non è da condannare, ma da giustificare positivamente» (Pio XII, *Ai delegati dell'Associazione Italiana Donatori di Cornea*).
- Sappiamo anche che il corpo del defunto è, parlando in termini strettamente giuridici, una *res*, una *res societatis* che, pur restando *res extra com-*

mercium, può tuttavia essere destinata a fini utili per la comunità sotto il controllo e nei limiti stabiliti da coloro che sono preposti alla cura del bene comune, per cui se ne può disporre per fini buoni.

- Tuttavia, **il corpo del defunto e ogni suo resto, sono una cosa diversa dalle altre, perché porta in sé l'impronta dell'essere umano che "è stato quel corpo"** e, quindi, deve essere manipolato conservando il rispetto che merita ciò che è in relazione stretta con la realtà personale, anche se il rispetto per le spoglie mortali (*pietas*) non è lo stesso che si deve al corpo vivente che partecipa della dignità propria della persona (*intangibilità*).

4. Alla luce di queste considerazioni alcune conclusive piste di riflessione

1. Premesso che nell'ambito della ricerca archeologica il rinveniento e lo studio di resti umani hanno il fine condivisibile di approfondire e ampliare la conoscenza umana;
2. di fronte a resti umani occorre tenere in massima considerazione, laddove è possibile, la sensibilità verso i defunti, propria di ciascuna cultura in cui quell'essere umano è vissuto ed è morto**;**
3. tali reperti necessitano di attenzioni particolari per una loro raccolta, conservazione ed eventuale esposizione, nella consapevolezza della loro particolare dignità;
4. ma soprattutto è importante agire con il rispetto sempre dovuto alle spoglie mortali di una persona che in quel corpo e per mezzo di quel corpo ha attuato la sua avventura nel mondo.

Etica e patrimonio culturale nella prospettiva del ricercatore

Silvia Chiodi
Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee - ILIESI-CNR

Premessa

L'attuale e acceso dibattito, soprattutto d'oltreoceano, sul Patrimonio Culturale ha tra le sue cornici, oltre alla dignità e i diritti umani, la giustizia sociale il cui presupposto, da cui prende le mosse è: tutti gli esseri umani hanno uguali diritti e la giustizia richiede l'uguaglianza. Non a caso l'*American Schools of Oriental Research* (ASOR), nell'ultimo Meeting annuale, tenuto a Chicago, ha dedicato una sessione al tema "Museum and Social Justice". Tre anni prima, l'ICOM (International Council of Museums), o meglio l'Executive Board di ICOM, facendo seguito ai processi di ascolto attivo e raccogliendo proposte di definizione alternative[1] sottopose, all'Assemblea generale straordinaria di Kyoto del 2019, una nuova definizione di museo:

> Museums are democratising, inclusive and polyphonic spaces for critical dialogue about the pasts and the futures. Acknowledging and addressing the conflicts and challenges of the present, they hold artefacts and specimens in trust for society, safeguard diverse memories for future generations and guarantee equal rights and equal access to heritage for all people. Museums are not for profit. They are participatory and transparent, and work in active partnership with and for diverse communities to collect, preserve, research, interpret, exhibit, and enhance understandings of the world, aiming to contribute to human dignity and social justice, global equality and planetary wellbeing[2].

[1] Definizione di Museo: la proposta di ICOM - ICOM Italia (icom-italia.org).

[2] https://icom.museum/en/news/icom-announces-the-alternative-museum-definition-that-will-be-subject-to-a-vote/

che avrebbe dovuto sostituire quella approvata nel 2007:

> Il museo è un'istituzione permanente, senza scopo di lucro, al servizio della società, e del suo sviluppo, aperta al pubblico, che effettua ricerche sulle testimonianze materiali ed immateriali dell'uomo e del suo ambiente, le acquisisce, le conserva, e le comunica e specificatamente le espone per scopi di studio, educazione e diletto.

e che ben evidenzia il cambiamento culturale e sociale accorso negli ultimi decenni. Nonostante il processo partecipativo, di cui sopra, l'Assemblea Generale Straordinaria non ha accolto la proposta. Il dibattito continua in attesa di una nuova e condivisa definizione.

Parallelamente i più importanti giornali americani, come il NY Times, hanno dedicato lunghi e per certi versi provocatori articoli su tali temi, ricordiamo tra gli altri "*He Wants to Save Classics From Whiteness. Can the Field Survive? Dan-el Padilla Peralta thinks classicists should knock ancient Greece and Rome off their pedestal — even if that means destroying their discipline*" di Rachel Poser[3], pubblicato a febbraio del 2021 ed aggiornato ad aprile. Intervento che ha aperto una vivace, accesa e piccata discussione tra gli intellettuali europei soprattutto rispetto alle accuse di imperialismo, colonialismo, suprematismo bianco (europeo) etc.

All'interno di tale dibattitto rientra, tra gli altri, il tema dei resti umani, della loro esposizione, restituzione etc., nonché il fiorente ed illecito traffico dei Beni culturali.

Affrontare oggi la questione del trattamento e della restituzione del patrimonio culturale significa, tra l'altro, confrontarsi, senza preclusioni ideologiche e difese di principio, su tali temi.

In questo primo lavoro l'attenzione è volta al rapporto tra Etica e patrimonio culturale nella prospettiva del ricercatore (non dunque antiquari, musei, etc. a cui specifici codici di etica sono rivolti da tempo) con un *focus* sui resti umani.

La necessità di affrontare tale visione ha inizialmente preso avvio dalla presa d'atto del ruolo strategico svolto dagli *Scholars* nel mercato illecito dei beni culturali. Durante l'*International Symposium on the Looted Antiquities from Iraq* tenutosi a Baghdad nel 1994 fu redatto il primo *Code of Ethics for Professionals Concerned with the Antiquities of Near and Middle East* siglato da un piccolo numero

[3] He Wants to Save Classics From Whiteness. Can the Field Survive? - The New York Times (nytimes.com), Feb 2, 2021 - Updated April 25, 2021.

di studiosi, tra cui la sottoscritta, provenienti dall'Iraq, Giappone, Inghilterra, USA, Austria, Germania, Italia, Spagna, Russia, Belgio.

Il *Codice*, composto di solo 5 commi e incardinato sul *Codice di deontologia professionale dell'ICOM* del 1984 rientrava tra le misure che proprio in quel Simposio si era deciso di prendere per cercare di fermare il saccheggio, provvedimenti che sono state riportati in *Documents of the International Symposium on the Looted Antiquities from Iraq (10-12 December 1994)*[4]. Rileggere oggi le misure prese allora ci fa percepire il ruolo più o meno consapevolmente giocato dagli studiosi, e le azioni - inazioni - negligenze delle diverse autorità e organismi internazionali[5].

L'esperienza maturata negli anni successivi in Iraq e in Libano mi portò nel 2008, durante la relazione di apertura della giornata *Tutela italiana del patrimonio culturale del Sud dell'Iraq: verso la cooperazione civile-militare nelle missioni internazionali*, tenutasi presso gli Uffizi di Firenze, a rilanciare il *Codice* ed in seguito a compiere quei passi[6] che condurranno, G. Pettinato e la sottoscritta, a una sua riscrittura e pubblicazione nel 2012 con il titolo di *Codice di Etica per Ricercatori che operano nel campo dei beni e delle attività culturali*[7]. Durante il convegno "Beni culturali e conflitti armati, catastrofi naturali e disastri ambientali" del 2013, il Codice, a seguito del mandato assembleare, fu inviato all'Ambasciatrice Vincenza Lomanaco, Rappresentante Permanente dell'Italia presso l'UNESCO[8].

Successivamente, nel 2015, presso il CNR, la Commissione per l'Etica della Ricerca e la Bioetica[9] ha attivato un gruppo di lavoro tematico su proposta della coordinatrice della Commissione stessa, Cinzia Caporale, con lo scopo di elaborare un Codice etico e deontologico originale, poi approvato a febbraio del 2016 nell'Assemblea Plenaria[10]. Il nuovo Codice, dal titolo *Codice di etica e*

---

4 Documenti riportati in Córdoba Zoilo, Gallego López 2016, pp. 30-46.

5 *Ibidem*.

6 Si veda a tale proposito Chiodi 2016, pp. 51-55.

7 Chiodi, Pettinato 2012, pp. 99-129.

8 Si veda Chiodi, Fedeli 2018, pp. 157-170.

9 Attualmente Commissione per l'Etica e l'Integrità nella Ricerca: www.cnr.it/it/ethics.

10 Il Codice, approvato nel 2016, è stato elaborato con il contributo di tutti i Componenti della Commissione e revisionato in data 3 ottobre 2019. Hanno fatto parte del gruppo di lavoro originario sulla materia: L. Godart (relatore), C. Caporale e A. Massarenti. Al Gruppo di Lavoro hanno partecipato in qualità di esperti ad acta S. Chiodi (ILIESI-CNR) e R. Colasanti (Comando Carabinieri TPC). Sono stati estensori delle successive versioni del Codice C. Caporale e S. Chiodi. Hanno collaborato alle attività del gruppo di lavoro: E. Mancini (ITB-CNR), I.R. Pavone (ITB-CNR), G. Rezza (ITB-CNR) e S. Scalzini (Scuola Superiore Sant'Anna), nonché, successivamente, nella fase di revisione del testo, M. Arizza (CNR).

deontologia per i ricercatori che operano nel campo dei beni e delle attività culturali, trae ispirazione dal Codice di Baghdad e soprattutto dalle sue versioni successive. Questo testo tiene conto in generale delle mutate circostanze e urgenze, nonché dalla discussione in sede istituzionale europea e, come sottolineato tra gli altri dallo stesso Parlamento europeo, delle norme della Ratifica ed esecuzione del II Protocollo relativo alla Convenzione dell'Aja del 1954 per la protezione dei beni culturali in caso di conflitto armato, redatto a L'Aja il 26 marzo 1999, e delle norme di adeguamento dell'ordinamento interno.

Nel 2019, nella fase di seconda revisione del Codice CNR, sono state anche approfondite le questioni etiche e deontologiche legate al delicato tema dei resti umani. Un problema antico e attualissimo, cui ha collaborato attivamente Marco Arizza, responsabile della segreteria scientifica del gruppo di lavoro dedicato.

Doppia restituzione

Prima di affrontare tale tema vorrei, seppur brevemente, soffermarmi su una positiva "doppia restituzione" che ha per oggetto un vaso di alabastro di grande valore, trafugato durante il saccheggio del museo di Baghdad, restituito, ricomposto, restaurato ed ora esposto. Si tratta del cosiddetto vaso di Warka, scolpito in rilievo e datato intorno al 3300-3000 a.C. Strappato con forza dal piedistallo su cui era montato, fu restituito, come racconta il NY Times[11], il 12 giugno 2003 da tre uomini non identificati poco più che ventenni, alla guida di una Toyota rossa.

Un anno dopo il saccheggio, aprile 2004, all'interno del Museo, in attesa della firma da parte irachena dell'accordo "Project of Conservation of Iraq Museum Cuneiform Tablets. First operation", osservavo, spesso seduta tra quello che rimaneva di due *Leoni di Tell Harmal* di terracotta, i cocci ancora a terra che tratteggiavano il percorso della folla nel giorno della depredazione e cercavo di capire. Il 24 aprile, mentre sconsolata mi aggiravo fra le stanze semivuote "emerse un fatto nuovo", come si legge nel rapporto: *Iraq Museum di Baghdad. Restoration Laboratories. Avanzamento Interventi al 1°Maggio 2004* del Ministero per i Beni e le Attività Culturali. Direzione Generale per i Beni Archeologici, Istituto Centrale per il Restauro, e del Centro Ricerche archeologiche e Scavi di Torino:

[11] Lamb 2003.

> Un fatto nuovo è emerso …, quando durante un sopralluogo effettuato nella sala del museo dove era originariamente esposto il vaso e dove rimangono la base espositiva e parte della base in gesso rovesciata sul pavimento, la dottoressa Silvia Chiodi osservava la presenza di una piccola parte della base originale completamente 'affogata' nella camicia gessosa durante un restauro precedente... Il recupero di questa piccola porzione di base, che comprende circa sette centimetri di circonferenza (da cui si evince un diametro approssimativo alla base di cm 35 e un'inclinazione approssimativa di 71°), ha aperto una nuova fonte di possibilità nel tentativo di ricostruire correttamente la forma del vaso.

Il vaso ritrovava il "suo rebus" ovvero una piccola porzione di base che fin dalla sua scoperta ad Uruk nel 1933/1934 gli archeologi e restauratori tedeschi non sapevano dove collocare. Anche questa è una doppia restituzione seppur generalmente, come anche nel Codice, la si intenda come un "ritorno dei beni culturali nei Paesi di origine"[12]. Una piccola postilla: il vaso di Warka rappresenta uno dei primi, se non il primo, bene culturale restaurato nell'antichità.



Fig. 1: Vaso votivo di alabastro proveniente dalla città di Warka, decorato ad altorilievo su tre registri, nella teca presso la Galleria Sumerica dell'Iraq Museum, è alto circa 1 metro. Da https://en.wikipedia.org/wiki/Warka_Vase

[12] Non si affrontano in questo lavoro le tematiche connesse al progetto Museo Virtuale di Baghdad, per le quali si rinvia ai lavori già pubblicati: Chiodi 2007, pp. 101-122; Chiodi, Mazzei, Pettinato 2007; Chiodi, Pettinato 2009.



Fig. 2: Piedistallo su cui era montato il vaso dopo il saccheggio (foto autore)

I resti umani

Nel Codice di etica il tema dei resti umani e del loro trattamento è inserito nel quadro più vasto dei beni culturali ma ristretto al solo lavoro del ricercatore. Di conseguenza ciò che resta dell'essere umano non deve essere relegato al solo ambito dell'archeologia, che comprende tali "beni", in quanto non li esaurisce. Sono infatti Beni culturali, recita ad esempio il *Codice dei beni culturali e del paesaggio* (comma 2 dell'art.2 del Decreto Legislativo 22 gennaio 2004, n. 42)

> … le cose immobili e mobili che, ai sensi degli articoli 10 e 11, presentano interesse artistico, storico, archeologico, etnoantropologico, archivistico e bibliografico e le altre cose individuate dalla legge o in base alla legge quali testimonianze aventi valore di civiltà.

Beni che, secondo il comma a dell'art. 2 della *Convenzione quadro del Consiglio d'Europa sul valore dell'eredità culturale per la società* (altrimenti detta *Convenzione di Faro*), dovrebbero essere più esattamente resi (traducendo l'inglese Cultural Heritage) come "eredità culturale", nel senso di

> un insieme di risorse ereditate dal passato che le popolazioni identificano, indipendentemente da chi ne detenga la proprietà, come riflesso ed espressione dei loro valori, credenze, conoscenze e tradizioni, in continua evoluzione. Essa comprende tutti gli aspetti dell'ambiente che sono il risultato dell'interazione nel corso del tempo fra le popolazioni e i luoghi.

In quanto *testimonianze aventi valore di civiltà e/o risorse ereditate dal passato* non sono in ogni caso di esclusiva competenza dell'archeologia. Se decidessimo, comunque, di restringere il tema al solo settore archeologico dovremmo innanzitutto definire l'ambito temporale in cui si colloca e si muove l'archeologia intesa come "scienza dell'antichità". Non tanto l'inizio quanto la fine rispetto alla contemporaneità. Un aspetto non secondario soprattutto in relazione alle tematiche e problematiche attuali proprie dell'antropologia e etnologia come quelle ad esempio connesse alle teste dei Maori.

Ricordo che le popolazioni indigene o native, i cosiddetti popoli illetterati, sono nostri contemporanei anche se per molto tempo, in una visione evoluzionistica e lineare dello sviluppo culturale e all'interno di una filosofia della storia, sono stati collocate all'inizio della storia umana in quanto considerate dei «fossili culturali», testimonianze viventi di una presunta preistoria incontaminata e come tali studiati. Si pensi ad esempio ai lavori e ai dibattiti sulla religione e mitologia degli Aborigeni australiani, al loro rito di passaggio, all'idea di un monoteismo primordiale e via dicendo.

Parallelamente a ciò vi è però un'archeologia che tange il nostro tempo: l'archeologia industriale. Come tale ci pone un diverso problema rispetto ai resti umani soprattutto se nel sito vi è un cimitero[13].

Ritornando al caso studio delle popolazioni indigene, più su ricordato, e veniamo così al secondo aspetto di cui tener conto, è necessario tener presente la specificità dell'archeologia rispetto a discipline come l'antropologia culturale, l'etnologia, e la storia delle religioni, così come del loro rapporto e dialogo. Come ha ben sottolineato Berardino Palumbo[14]

> Diversamente da quanto spesso ritenuto … gli antropologi culturali non si occupano di società scomparse – compito invece degli archeologi – né dell'evoluzione della specie umana – che interessa invece gli antropologi fisici, i paleo-antropologi e i biologi - né, infine, dell'evolversi della vita sociale umana da forme più semplici e arcaiche ("primitive") a

[13] Si pensi ad esempio al villaggio operaio di Crespi D'Adda sorto a partire dal 1877 e diventato dal 1995 Patrimonio dell'Unesco. Le case sono tutt'ora abitate, lo stabilimento è stato funzionante fino al dicembre 2003 il cimitero ancora usato. Diversamente da questo, uno dei più grandi e significativi esempi di archeologia industriale è stato completamente abbandonato dal 1974 fino al 2009: si tratta dello stabilimento minerario sorto ad Hashima, nota anche come Gunkanjima, un'isola dell'arcipelago del Giappone. Dal 2015, è uno dei ventitré siti storici industriali inseriti tra i patrimoni dell'umanità dall'UNESCO. I resti del Titanic**,** naufragato nelle prime ore del 15 aprile 1912 ed inserito nel 2012 nella lista Unesco come patrimonio culturale subacquatico.

[14] https://www.unime.it/sites/default/files/ANTROPOLOGIA%20CULTURALE_palumbo.pdf

> forme "complesse", progredite e "civili" – attitudine abbandonata dagli scienziati sociali fin dai primi decenni del secolo scorso, ma, come detto, ancora parte del comune sentire popolare. Da più punti di vista la ricerca antropologica presenta, invece, molte affinità con quella storiografica. Come lo storico, l'antropologo sociale e culturale parte dall'interpretazione densa (dall'"integrazione descrittiva", come sosteneva già agli inizi del Novecento Alfred Kroeber, uno dei primi allievi di Boas) di specifici contesti socioculturali. Diversamente dallo storico, che per interpretare la vita socio-culturale di comunità umane e individui vissuti nel passato utilizza fonti scritte (o archeologiche e materiali) da qualcuno per determinati fini, **l'antropologo studia società viventi, attraverso il contato diretto con persone reali che agiscono, pensano e riflettono sulle proprie pratiche, donne e uomini con i quali entra in prolungato contatto attraverso la pratica etnografica.**
> Come la storiografia, dunque, l'antropologia culturale (e/o sociale) parte necessariamente da un atteggiamento conoscitivo di tipo interpretativo e individualizzante; diversamente da quella, però, l'antropologia non può fare a meno anche di una esigenza generalizzante, intrinseca al suo essere disciplina-ponte tra contesti culturali diversi, interessata alla comprensione delle diversità e delle somiglianze tra i modi di agire sociali degli esseri umani.

Insieme all'antropologia culturale vi è anche un'altra disciplina marcatamente comparativa: la storia delle religioni. Questa, diversamente dall'antropologia, si occupa sia delle culture scomparse sia di quelle viventi e di conseguenza utilizza sia fonti scritte sia fonti orali. Accanto a queste discipline ve ne sono tante altre che hanno come oggetto di studio i beni culturali e che il *Codice* comprende.

Abbiamo aperto questo contributo citando il tema della giustizia sociale, ricordando il presupposto da cui prende le mosse, e poco dopo abbiamo accennato alle problematiche connesse allo studio delle popolazioni indigene.

Ambedue le tematiche oggi alla ribalta in accese discussioni non solo accademiche manifestano condanne, palesano disagi e difese (storiche) su come ci siamo rapportati e ci rapportiamo verso il passato - ma anche verso il presente -, le religioni, le culture altre, le popolazioni. Più in particolare, per quanto attiene la tematica dei resti umani, oggetto di questo intervento, il modo in cui li esponiamo, trattiamo, spieghiamo, rispettiamo. Il come ne siamo venuti in possesso, la loro restituzione...

Il *Codice di etica*, seppur scritto alcuni anni fa, anche in tale quadro **è** un valido strumento di orientamento e di autoregolazione. Per quanto riguarda ad esempio i resti umani, ribadisce più volte il rispetto degli interessi e delle credenze delle comunità di riferimento e dei gruppi etnici o religiosi coinvolti.

Afferma con nettezza che gli studi non possono avere finalità discriminatorie, razziste o lesive della dignità della vita umana, che permane *post mortem*, né prestarsi a rivendicazioni di carattere politico o a un utilizzo strumentale anche a fini rituali. Ribadisce che i materiali biologici di origine umana, rinvenuti o in custodia, non possono in linea di principio essere considerati proprietà privata e vanno trattati con la cura e il rispetto dovuti durante tutte le fasi della ricerca. Ricorda che si deve favorire il ritorno dei beni nei Paesi di origine e via dicendo.

Se la dignità umana permane *post mortem* non si deve dimenticare che non tutti i morti hanno cessato di essere oggetto di venerazione e di pietà[15] solo perché conservati nei musei e negli istituti scientifici e/o anche perché non conservando completamente le sembianze umane non sono più, secondo alcuni, spoglie umane. Un teschio, una mummia, uno scheletro, delle ossa possono essere considerati reperti per alcuni, forse per i più, ma non per altri. Ricordiamo ancora una volta le teste dei Maori, o persino le reliquie[16] (per i non credenti o credenti di altre religioni etc. non sono oggetto di venerazione e di pietà). Ma mentre qui ci troviamo di fronte a culture e religioni ancora "vive", diverso potrebbe essere il caso di resti umani riportati alla luce dagli archeologi. Poniamo ad esempio il caso della mummia non più oggetto di venerazione e pietà visto che la religione e la cultura egizia non esistono più. Ciò non toglie che una volta compreso il testamento spirituale dell'uomo egizio mummificato non ci si possa chiedere su quali basi si fonda il nostro diritto di dimenticare o di ignorare il testamento spirituale del defunto e le sue credenze e se su queste basi si possano prevaricare le disposizioni del defunto una volta conosciute. Per l'uomo egizio la mummia non era un semplice cadavere, ma molto di più. "*Oggigiorno* – affermano Cinzia Scaggion e Nicola Carrara[17] – *non sappiamo come definire precisamente una mummia: è un resto antropico? o è un "manufatto", un "preparato anatomico" con lo scopo di trasfigurare il defunto e donargli la vita nell'aldilà?* Ma raggiunta la comprensione, aggiungiamo noi, che cosa sarebbe giusto fare? Certo molto dipende da che punto di vista lo osservi: dal nostro o da quello dell'uomo che fu? Se si accetta di tenere conto anche del suo punto di vista allora bisogna

---

[15] https://www.funerali.org/normativa/la-tutela-penale-del-cadavere-772.html.

[16] Su questo interessantissimo aspetto non mi soffermo non solo per motivi di spazio ma perché apre un capitolo più vasto; per quanto attiene la questione della loro certificazione e esposizione rinviamo per ora a: http://www.causesanti.va/it/documenti/le-reliquie-nella-chiesa-autenticita-e-conservazione.html.

[17] Scaggion, Carrara 2019.

trovare un modo, una via per rispettare il suo testamento spirituale senza, se è possibile, dimenticare la scienza e la conoscenza. Scaggion e Carrara ricordano a tale proposito che *la comunità scientifica è senz'altro concorde nel... considerarli* (i resti le collezioni umani/e)... *individui carichi di cultura, memorie, storie individuali e collettive, estrapolando e presentando ogni dato possibile che possa far conoscere, attraverso lo studio della morte, soprattutto la loro vita.* Questo riconoscimento non implica però un rispetto del testamento spirituale molto esplicito, ad esempio, nel caso della mummia o anche di persone che considerano l'integrità del corpo fondamentale per il *post-mortem*. *Dono il mio corpo alla scienza*, aveva lasciato detto Lombroso, ma, appunto, aveva deciso lui il destino del proprio cadavere non altri. Rapporto tra le esigenze della ricerca scientifica e il testamento spirituale e culturale del defunto, come anche la dignità umana *post mortem* rimangono temi ancora eticamente aperti in quanto strettamente connessi alle sensibilità, ai pensieri del tempo.

La mummia di un antico egizio come il corpo imbalsamato di Rosalia Lombardo deceduta nel 1920 per polmonite da influenza spagnola, imbalsamata, "esposta" e conservata nelle Catacombe dei Cappuccini di Palermo vengono ambedue definiti "beni culturali"[18]. Come considerarli? Spoglie o resti umani? Che cosa li distingue tenuto anche conto che Rosalia molto probabilmente ha dei parenti e potrebbe essere ancora oggetto di venerazione e pietà?



Fig. 3: a) da: https://www.nbcnews.com/id/wbna19454551; b) da: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/00/Palermo_Rosalia_Lombardo.jpg

[18] Rosalia Lombardo e stata definita da Gaetano Gullo, soprintendente ai Beni culturali di Palermo: "...un bene culturale che fa parte di una collezione più ampia. Un bene, fra l'altro in possesso dei frati cappuccini..." https://palermo.repubblica.it/cronaca/2012/01/31/news/guerra_sulla_mummia_della_bambina_famiglia_in_silenzio_per_90_anni-29084672/.

Anche per quanto attiene ai luoghi si pongono gli stessi problemi perché non tutti possono essere scavati o oggetto di indagine, alcuni perché in relazioni con resti umani, come ad esempio i cimiteri. Non dobbiamo mai dimenticare, a tal proposito, i diversi diritti nazionali (oltre a quelli internazionali), che possono fra loro confliggere, e le diverse culture e religioni nonché i rapporti tra religioni e diritti nazionali, comunitari e internazionali. Il Tell Nebi Yunus a Ninive in Iraq, venerato e noto come il luogo di sepoltura del profeta Giona, è a tal uopo un caso emblematico.

Le iscrizioni del re assiro Sennacherib (704-681 a.C.) e di suo figlio Esarhaddon (680-669 a.C.), hanno reso nota l'esistenza, all'interno del complesso palaziale nella collina Nebi Yunus, dell'*ekal māšarti* o fortezza da loro costruita e descritta[19]. Ma gli scavi non potevano essere condotti a causa della presenza di una moschea (XIV sec.), che racchiudeva il luogo di sepoltura del profeta Giona, di case private ma soprattutto di un cimitero moderno. Come però è a tutti noto il tempio di Giona fu fatto esplodere nell'estate del 2014 dai jihadisti dello Stato Islamico poco dopo aver assunto il controllo della città. A seguito della riconquista della città, un team di archeologi, durante il lavoro di documentazione dei danni provocati dall'IS, percorrendo una serie di tunnel nella parte sottostante il tempio scavato dai Jahdisti hanno scoperto (ma in realtà sembra sia stato scoperto dai miliziani dell'IS) un palazzo di epoca assira risalente all'epoca del re Sennacherib. A quanto si apprende, molti dei beni lì conservati sono stati venduti nel mercato clandestino. Pare che la struttura sia stata danneggiata già nel passato "in parte nel 612, quando una coalizione di Medi, Babilonesi e altri gruppi ha saccheggiato la piana di Ninive e messo fine alla dominazione assira"[20].

Il codice ricorda inoltre che:

> 1. Nella ricerca e raccolta di oggetti, beni e dati e nella loro descrizione, catalogazione e deposito, occorre
>
> B) Pianificare in modo adeguato le attività:
> Le esplorazioni, i prelievi di materiali, oggetti e beni e la ricerca condotta sul campo o in archivi o biblioteche, si realizzano nel rispetto delle leggi

[19] Turner 1970, pp. 68-85.

[20] Si veda tra gli altri: https://www.archeologiaviva.it/18125/afghanistan-yemen-siria-iraq-aggiornamenti-sul-patrimonio-culturale-in-guerra/ ed anche https://www.asianews.it/notizie-it/Mosul:-un-palazzo-assiro-sotto-le-rovine-della-tomba-di-Giona-devastata-dall%E2%80%99Isis-40167.html.

del Paese ospite e sono precedute dall'acquisizione da parte dei ricercatori di conoscenze sugli usi e costumi locali.

In un piccolo libro di memorie dal titolo *Viaggiare è il mio peccato,* Aghata Christie, sposata in seconde nozze con il giovane archeologo Max Mallowan, nel raccontare i suoi soggiorni in Siria – paese ai più sconosciuto - , le difficoltà, i successi "...di una vita che metteva i membri della spedizione archeologica continuamente a confronto con le popolazioni locali"[21] e di cui non conosceva usi e costumi, riporta tra gli altri un emblematico episodio di malattia e morte accorso ad un operaio della missione:

> Uno dei due malati è morto all'ospedale. L'altro è sulla via della guarigione. La notizia della morte ci giunge con due giorni di ritardo e sappiamo che è già stato sepolto.
> Alawi si presenta da noi con la faccia scura.
> C'è la questione, dice della nostra reputazione...
> Ho un attimo di sconforto. La parola reputazione precede sempre l'esborso di denaro.
> Quell'uomo, continua, è morto lontano da casa. È stato sepolto qui, Questo ci provocherà un grande discredito a Jerablus.
> Ma non potevamo impedire che l'uomo morisse, obietta Max. Era già malato quando è venuto da noi e abbiamo fatto tutto il possibile.
> Alawi tralascia l'argomento morte. La morte non è nulla. La faccenda non riguarda la morte di quell'uomo bensì la sua sepoltura.
> In quale posizione si troveranno adesso i parenti di quell'uomo? La sua famiglia? È stato sepolto in terra straniera. Pertanto dovranno lasciare la propria casa e stabilirsi qua, dov'è la sua tomba. È una grave sventura non essere sepolti nel proprio paese, là dov'è la propria casa.
> Max gli dice che non vede che cosa può farci adesso: l'uomo ormai è sepolto. Che cosa suggerisce Alawi, forse un dono di denaro alla addolorata famiglia?
> Sarebbe bene accetto, certo. Ma quanto Alawi sta realmente suggerendo è di dissotterrarlo.
> «Che! Tirarlo fuori?»
> «Si, khawaja. Rimanda il corpo a Jerablus. Così tutto sarà fatto onorevolmente e la tua reputazione non ne soffrirà»[22].

[21] https://itinerarieculture.blogspot.com/2018/08/agatha-christie-viaggiare-e-il-mio.html.

[22] Christie 1990, pp. 111-112.

Al di là dell'atmosfera, dei pregiudizi e via dicendo propria degli anni trenta, il testo è molto interessante non tanto per "l'ignoranza dichiarata" dei coniugi Mallowan quanto per il radicamento di tradizioni relative alla morte e sepoltura che risalgono a millenni addietro. Tradizioni di cui i Mallowan hanno tenuto conto, seppur per loro incomprensibili. Consuetudini che troviamo anche in altre culture come per esempio ci racconta Gabriel Garcìa Màrquez in *Cent'anni di Solitudine*, attraverso la figura di Rebecca, un'undicenne portata nel paese di Macondo da commercianti di pellame per conto di ignoti mandanti. Rebecca ha con sé una lettera, una sedia a dondolo e, senza saperlo, le ossa dei suoi genitori contenute in un sacco. Ossa che non trovano mai posto e continuano a far sentire il loro clock-clock. Anni dopo, un'indovina cartomante di nome Pilar Ternera alla quale Rebecca si era rivolta afferma: *Non sarai mai felice finché i tuoi genitori resteranno insepolti*.

Il legame del cadavere, o di ciò che di questo resta, con il mondo dei vivi è spesso molto più forte e profondo di quanto possiamo ipotizzare e il racconto di Gabriel Garcìa Màrquez ci fa comprendere con chiarezza che anche se i morti non sono più o non lo sono mai stati, come nel caso di Rebecca, oggetto di venerazione e di pietà, in alcune culture hanno o possono mantenere un rapporto con il mondo dei viventi. Il modo e il come è espresso dalle diverse culture. Sta a noi capirlo e rispettarlo. Non a caso al punto 3 b) del Codice si legge

> 3. Relativamente all'origine di oggetti, beni, collezioni o dati e al ruolo dei ricercatori nella loro conservazione, acquisizione, gestione e cessione, occorre:
> b) Assicurare la conservazione e protezione di oggetti, beni, collezioni o dati:
>
> … Inoltre, particolarmente in caso di materiali, beni o reperti culturalmente sensibili, come gli oggetti considerati sacri o le collezioni di resti umani, i ricercatori assicurano il rispetto delle credenze, degli interessi e dei diritti dei membri delle comunità, dei gruppi etnici o religiosi da cui gli stessi provengono.

Abbreviazioni bibliografiche

Chiodi S., Fedeli, G (edd.) 2018, *Beni culturali e conflitti armati, catastrofi naturali e disastri ambientali. Le sfide e i progetti tra guerra, terrorismo, genocidi, criminalità organizzata*, «ILIESI digitale. Ricerche filosofiche e lessicali», 4, http://eprints.bice.rm.cnr.it/id/eprint/18362.

Chiodi S. 2016, "Il Codice di etica e beni culturali. Breve premessa al Codice di etica e deontologia per i ricercatori che operano nel campo dei beni e delle attività culturali", in *The Future of Science and Ethics*, 1, 2 pp. 51-55, http://scienceandethics.fondazioneveronesi.it/wp-content/uploads/2017/01/Articoli_Chiodi.pdf.

Chiodi S.M., Pettinato G. 2012, "Temi e problematiche di attuale discussione sui beni artistici ed epigrafici provenienti da zone in conflitto", in G.B. Lanfranchi, D. Morandi Bonacossi, C. Pappi, S. Ponchia (edd.), *LEGGO! Studies presented t Prof. Frederick Mario Fales on the Occasion of his 30 65th Birthday,* Leipziger Altorientalische Studien, 2, Wiesbaden, pp. 99-129.

Chiodi S.M., Pettinato G. 2009, *La pietra nera e il guardiano di Ur. Intrighi nella città di Abramo*, Milano.

Chiodi S.M. 2007 "Iraq Project: the Virtual Museum of Baghdad", in *Virtual Museums and Archaeology Archeologia e Calcolatori*, Special Issue 17, pp. 101-122.

Chiodi S.M., Mazzei M., Pettinato G. 2007, "La pietra nera di Nassiriya. In margine alla missione di ricognizione archeologica effettuata ad Ur ed Eridu (Iraq meridionale)", in *Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei - Memorie*, Serie IX, volume XXII, Fascicolo 2, Roma.

Christie A. 1990, *Viaggiare è il mio peccato*, Milano.

Córdoba Zoilo J.M., Gallego López A. 2016*, On the Iraq Museum and other assaults brief news about the plundering of Iraqi museums and the systematic looting of iraqi archaeological heritage*, in *ISIMU*, 3. https://revistas.uam.es/isimu/article/view/3626.

Lamb Ch. 2003, "Just 32 Prize Items Still Missing as Iraq's Treasures Flood Back," in *The Times* (UK), June 15, in https://iwa.univie.ac.at/iraqarchive5.html

Garcìa Màrquez G. 1982, *Cent'anni di Solitudine*, Milano.

Poser R. 2021, *He Wants to Save Classics From Whiteness. Can the Field Survive? Dan-el Padilla Peralta thinks classicists should knock ancient Greece and Rome off their pedestal — even if that means destroying their discipline"* in *The Times* (UK), Feb 2, 2021 - Updated April 25, 2021.

Scaggion C., Carrara N. 2019, *I resti umani: etica, conservazione, esposizione*, https://ilbolive.unipd.it/it/news/resti-umani-etica-conservazione-esposizione.

Turner G., *Dillo a Nebi Yūnus: L'Ekal Māšarti di Ninive*, *Iraq,* Vol. 32, Fasc. 1 (1970), pp. 68-85, https://www.cambridge.org/core/journals/iraq/article/tell-nebi-yunus-the-ekal-masarti-of-nineveh/F33F29AE3B5D68626B15CDC23A68D348.

Sitografia

https://www.cnr.it/sites/default/files/public/media/doc_istituzionali/codice-etica-deontologia-per-ricercatori-patrimonio-culturale-cnr.pdf?v=03

https://icom.museum/en/news/icom-announces-the-alternative-museum-definition-that-will-be-subject-to-a-vote/

https://www.icom-italia.org/sondaggio-icofom-sulla-definizione-di-museo-di-icom/

https://www.nytimes.com/2021/02/02/magazine/classics-greece-rome-whiteness-html

https://www.unime.it/sites/default/files/ANTROPOLOGIA%20CULTURALE_palumbo.pdf

https://www.funerali.org/normativa/la-tutela-penale-del-cadavere-772.html

https://www.archeologiaviva.it/18125/afghanistan-yemen-siria-iraq-aggiornamenti-sul-patrimonio-culturale-in-guerra/

https://www.asianews.it/notizie-it/Mosul:-un-palazzo-assiro-sotto-le-rovine-della-tomba-di-Giona,-devastata-dall'Isis-40167.html

https://itinerarieculture.blogspot.com/2018/08/agatha-christie-viaggiare-e-il-mio.html

https://palermo.repubblica.it/cronaca/2012/01/31/news/guerra_sulla_mummia_della_bambina_famiglia_in_silenzio_per_90_anni-29084672/

http://www.causesanti.va/it/documenti/le-reliquie-nella-chiesa-autenticita-e-conservazione.html

Ultima consultazione 22/12/2021

Etica e politica. Lo scavo di Maligrad (Albania) e il ruolo dei resti umani nel conflitto interetnico nei Balcani sud-occidentali

Maja Gori
Istituto di Scienze del Patrimonio Culturale - ISPC-CNR

I Balcani: so fern so nah

I Balcani sono un luogo allo stesso tempo *so fern und so nah*, così vicini e così lontani. Vicini perché separati dall'Italia dallo stretto di Otranto, un braccio di mare di appena 70 km che divide l'Italia dall'Albania. Lontani perché nonostante la vicinanza geografica i Balcani vengono percepiti come altro rispetto all'Europa e all'idea di Europa, un'area distante culturalmente e politicamente[1].

L'alterità dei Balcani rispetto all'Europa ha radici profonde che vanno cercate nella presenza e nello scontro fra i due grandi imperi – quello Austro-Ungarico e quello Ottomano che nel XIX secolo si fronteggiarono nella regione – culminato nelle guerre Balcaniche del 1912-13 e nei due conflitti mondiali, a seguito dei quali furono create delle nuove entità territoriali e politiche che però non sono riuscite a rappresentare in maniera sostenibile la grandissima diversità etnica, religiosa, culturale e sociale delle popolazioni che vivono in questo territorio. I conflitti interetnici di matrice fortemente nazionalista[2] esplosi negli anni Novanta e noti come guerre jugoslave hanno contribuito a cristallizzare la rappresentazione dei Balcani occidentali come l'altro dell'Europa.

Questo articolo discute un caso studio di ricerca archeologica nei Balcani sud-occidentali dal quale si evince l'importanza delle cosiddette comunità

[1] Todorova 1997.

[2] Nell'articolo viene usata la definizione di conflitto interetnico per le guerre Jugoslave degli anni Novanta nella consapevolezza che si tratta di una semplificazione.

di interesse nella conduzione della ricerca archeologica, specialmente quando sono presenti resti umani, e l'ambiguità e contraddittorietà dei *framework* normativi che guidano le politiche culturali a livello internazionale. I resti umani di cui si discute in questo articolo sono stati rinvenuti sulla piccola isola di Maligrad, nel lago di Grande Prespa. La regione dei laghi – Ohrid, Grande Prespa e Piccola Prespa – è caratterizzata da tensioni derivanti dalla presenza di numerose minoranze etniche, soprattutto macedoni e albanesi, nei territori degli Stati fra cui questo territorio è suddiviso: Albania, Grecia e Nord Macedonia. Il caso studio discusso in questo articolo riguarda specificamente la minoranza etnica slavo-macedone in Albania e il ruolo che alcuni resti umani hanno avuto nell'ambito del conflitto noto come Nuova Questione Macedone.

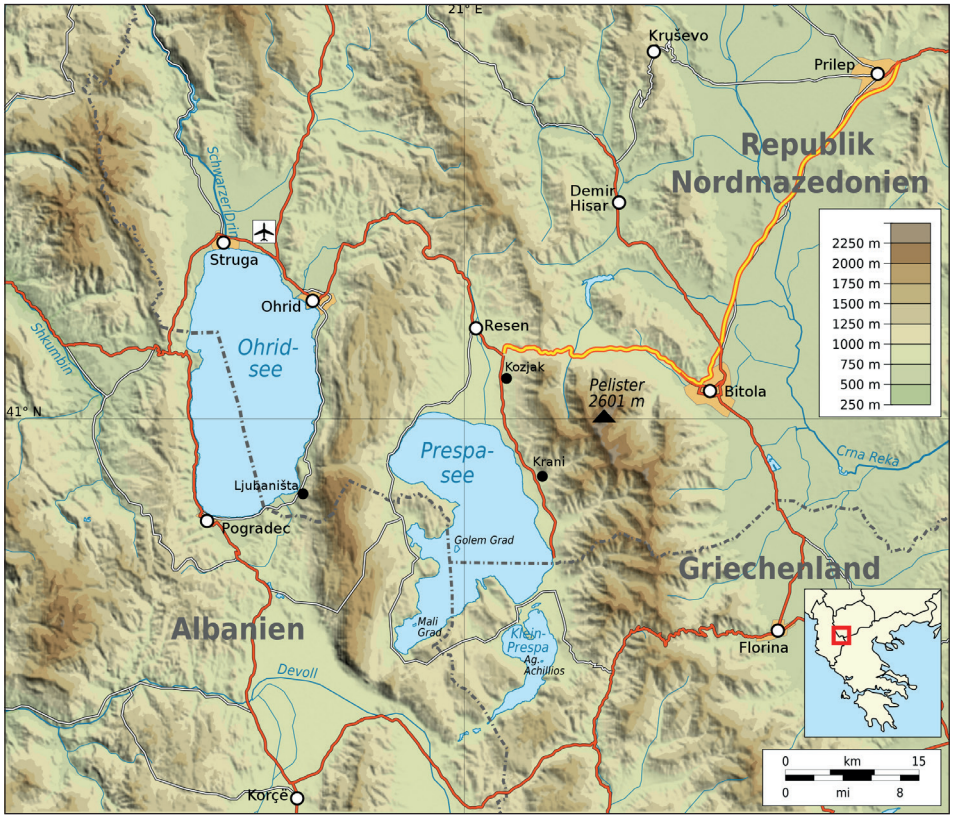


Fig. 1: Mappa dei laghi di Ohrid e Prespa, tra Macedonia del Nord, Albania e Grecia (https://de.m.wikipedia.org/wiki/Datei:Ohrid_and_Prespa_lakes_topographic_map_de.svg)

Vecchia e Nuova Questione Macedone

La questione macedone scoppiò nel diciannovesimo secolo, quando le superpotenze europee con il trattato di Santo Stefano, nel marzo 1878, e poi con quello di Berlino nel luglio dello stesso anno, tracciarono nuovi confini politici e territoriali nei Balcani meridionali per colmare il vuoto di potere creatosi in seguito alla dissoluzione dell'Impero Ottomano. Diverse identità religiose e linguistiche vennero incastrate in diversi stati nazionali e vennero create nuove identità secolari che sostituirono il sistema ottomano del *millet* che garantiva diritti collettivi a ogni comunità in base alla propria appartenenza religiosa[3]. In seguito alla prima e alla seconda Guerra Balcanica (1912-13) la maggior parte del territorio macedone fu spartita fra Grecia, Bulgaria e Serbia. Nel 1918, in seguito alla Prima Guerra Mondiale, il territorio dell'odierna Repubblica della Macedonia del Nord entrò a fare parte del Regno dei Serbi, Croati e Sloveni. Nel 1944, alla vigilia della vittoria sui Bulgari e sui Tedeschi, il movimento partigiano ricevette grande supporto dalla popolazione locale che si mobilitò in massa innescando il processo di costruzione dell'identità nazionale macedone e, nel 1945, portando alla creazione della Repubblica Socialista di Macedonia come membro della Repubblica Socialista Federale di Jugoslavia[4].

L'archeologia e l'Antichità non hanno rappresentato un importante elemento del discorso nazionalista fino al 1970 nella Repubblica Socialista di Macedonia. L'archeologia comincia a occupare ufficialmente un posto prominente nel discorso sull'origine della nazione macedone dal 1974, anno in cui è redatta la costituzione, nella quale viene sottolineata l'importanza della componente etnica nella definizione dell'identità macedone[5].

Nello stesso periodo si afferma anche in Grecia l'interesse verso l'archeologia macedone, fino a quel momento del tutto marginale nella identità greca costruita sulle vestigia presenti nei territori centrali e meridionali dello Stato greco[6]. Nel 1977 lo scavo del grande tumulo di Vergina riportò alla luce reperti sensazionali, attraendo l'attenzione sia degli specialisti sia del grande

[3] Adanir 1979.

[4] Troebst 1983, 2007.

[5] Per una dettagliata analisi dello sviluppo dell'archeologia nell'ex Jugoslavia si veda Novaković 2008, 2014.

[6] Hamilakis 1996, 2003, 2009.

pubblico, proiettando anche l'antica Macedonia e la dinastia di Filippo II e Alessandro il Grande nel discorso nazionalista greco[7].

L'importanza dell'archeologia divenne preponderante nel nazionalismo macedone a partire dal 1991, anno della costituzione di uno stato macedone indipendente dalla SFR Jugoslavia: la Repubblica Socialista di Macedonia scelse al momento della sua indipendenza il nome di Repubblica di Macedonia. La nuova questione macedone emerse nel momento in cui la Bulgaria e la Grecia ripresentarono all'Europa e al mondo la questione della legittimità o meno dell'esistenza di una nazione macedone. La Bulgaria riconobbe la Repubblica di Macedonia come stato indipendente[8], mentre la Grecia, non solo rifiutò di riconoscere la neonata repubblica, ma indisse un embargo di due anni per ottenere la rimozione degli antichi simboli macedoni dalla sua bandiera nazionale[9]. Il conflitto fra i due paesi è chiamato Nuova Questione Macedone[10]. La Grecia, infatti, fin dal momento della sua indipendenza, oppose veementemente l'adesione della Macedonia all'Unione Europea e alla NATO, ritenendo l'utilizzo del nome Macedonia una appropriazione della propria storia e della propria eredità culturale. La bandiera rossa con al centro il Sole di Vergina, originalmente adottata dalla Repubblica di Macedonia fu anche questa indicata dalla Grecia come una appropriazione indebita di un simbolo dell'antica Macedonia, della dinastia di Filippo il Macedone, padre di Alessandro Magno.

Al termine di lunghi negoziati nel 2018 è stato annunciato dal premier macedone Zoran Zaev e da quello greco Alexīs Tsipras l'accordo sul nome: lo stato si chiamerà "Repubblica della Macedonia del Nord". La firma ha avuto luogo presso il villaggio di Psarades, sulla sponda greca del lago Prespa, che segna la frontiera comune tra i due paesi, oltre che con l'Albania.

La nuova Macedonia del Nord (Република Северна Македонија) rinuncerà a utilizzare il Sole di Verghina, simbolo reale della dinastia macedone, e cancellerà dalla sua costituzione e dal suo sistema d'istruzione ogni forma di richiamo irredentista, eliminando anche i riferimenti espliciti a una discendenza della popolazione e dello Stato moderni dal regno di Macedonia dell'antichità.

---

7 Kotsakis 1998.

8 Mahon 1998.

9 Danforth 1995, 2010.

10 Gori 2014.



Fig. 2: Il logo ufficiale di Pustec con la stella di Verghina
(By Vectorized by Kj1595 - Bashkia Pustec, Public Domain,
https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=56366485)

Un comitato vigilerà anche sul cambiamento dei contenuti storici riguardanti questi temi in testi e carte dei manuali scolastici. In cambio la Grecia riconoscerà il nuovo nome del paese, accetterà il riconoscimento della lingua macedone a livello internazionale e cesserà di porre il veto all'ingresso della Macedonia nell'Unione europea e nella NATO.

Ciò che stupisce dell'Accordo di Prespa per quel che riguarda il concetto di *Cultural Heritage* ivi presente, è il suo lampante contrasto con i principi promossi attraverso *framework* normativi internazionali, prima fra tutti la convenzione di Faro.

La Convenzione quadro del Consiglio d'Europa sul valore del patrimonio culturale per la società fatta a Faro il 27 ottobre 2005 sottolinea infatti come aspetti cruciali del patrimonio culturale siano la loro relazione con i diritti umani e la democrazia. La Convenzione di Faro promuove una comprensione più ampia del patrimonio culturale e della sua relazione con le comunità e la società, promuovendo un approccio agli oggetti e i luoghi per i significati e gli usi che le persone attribuiscono loro e per i valori che rappresentano, più che considerare un loro supposto valore intrinseco. In altre parole, la Convenzione di Faro promuove la revisione in senso democratico delle politiche culturali e riguarda l'affermazione dei diritti culturali che diventano in Faro diritti fondamentali[11].

[11] https://www.coe.int/it/web/venice/faro-convention

L'Italia è stato il ventesimo stato, e il primo fra quelli fondatori del Consiglio di Europa, a ratificare la convenzione, inizialmente sottoscritta e ratificata da un nucleo ristretto di Paesi, in maggioranza di area balcanica: l'Albania, la Croazia e la Bulgaria nel 2005, la Slovenia nel 2006, il Montenegro e la Serbia nel 2007, la Bosnia-Erzegovina e la repubblica della Nord Macedonia nel 2008. La Grecia non ha ancora ratificato la Convenzione.

Nell'Accordo di Prespa[12], e in particolare negli articoli 7 e 8, il *Cultural Heritage* di epoca ellenistica viene di fatto indicato come di unica ed esclusiva proprietà dello stato greco, con l'articolo 8.5 che prevede l'istituzione di una commissione di esperti alle dipendenze dei rispettivi Ministeri degli Affari Esteri per vigilare sul mantenimento di questa interpretazione.

Un passato di 2500 anni fa diventa così proprietà esclusiva di uno stato moderno, la Grecia, che se ne considera diretto e unico legittimo discendente.

La costruzione dell'alterità dei Balcani rispetto alla Grecia e all'Europa nasce dal filoellenismo[13] che caratterizza l'Europa a partire dall'età dei lumi, e si sviluppa come nuovo ellenismo – l'idealizzazione dell'antichità classica nell'Europa occidentale – che ne è la sua versione contemporanea[14].

Lo Scavo di Maligrad

Dal 2006 l'Institute for Transbalkan Cultural Cooperation (ITCC), una ONG greca formata da archeologi professionisti che collaborano con i colleghi albanesi dell'Università F. Noli di Korçë (Albania), effettua ricerche archeologiche a Maligrad, una delle isolette che si trovano nel mezzo del Lago Grande di Prespa, che oltre che per i suoi paesaggi di grande bellezza, è anche conosciuto per essere abitato da numerose minoranze etniche. La piccola isola di Maligrad si trova in territorio albanese, di fronte al villaggio di Liqenas/Pustec[15], centro abitato principale della minoranza etnica macedone.

Durante il regime comunista di E. Hoxa la minoranza macedone che abita si è ritrovata isolata dal resto del paese in quanto slavofona, e percepita quindi come alleata della Jugoslavia di Tito e quindi nemica. Insieme a una

[12] https://www.mfa.gr/images/docs/eidikathemata/agreement.pdf

[13] Marchand 1996.

[14] Hamilakis 2009.

[15] Nel 1973, il governo albanese ha cambiato il nome ufficiale del villaggio da Pustec in "Liqenas". Nel 2013, tuttavia, il nome originale macedone, Pustec, è stato nuovamente ufficializzato.



Fig. 3: Pustec e l'isola di Maligrad. (By Albinfo - Own work, CC BY-SA 3.0, https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=31410972)

pressoché totale assenza di infrastrutture che rendono le comunicazioni via terra con il resto dell'Albania estremamente difficoltose (è molto più semplice passare via acqua e via terra il confine con la repubblica di N. Macedonia), questa situazione di isolamento geografico e politico ha creato terreno fertile per lo sviluppo di posizioni nazionaliste filomacedoni di alcuni abitanti di Liqenas/Pustec, esplose in seguito alla conseguente creazione della Repubblica di Macedonia, oggi Repubblica della Macedonia del Nord. Basti pensare che i simboli Macedoni quali la bandiera con il sole di Verghina banditi prima dell'accordo di Prespa venivano comunque utilizzati come simbolo ufficiale della municipalità di Liqenas/Pustec.

Durante la campagna archeologica del 2011 è stato rinvenuto uno scheletro senza ombra di dubbio datato al VI secolo d.C. Al contrario di altri rinvenimenti ben più significativi ai fini della ricostruzione della storia del sito, la presenza di resti umani sull'isola ha provocato una inaspettata e forte reazione emotiva da parte prima degli operai che lavoravano sullo scavo, e poi di tutta la comunità di Liqenas/Pustec.

Senza alcun tipo di motivo connesso allo scavo in corso, i resti umani altomedievali sono stati identificati dagli abitanti di Liquenas/Pustec come appartenenti a un soldato dell'armata di Alessandro Magno. In breve tempo la notizia ha travalicato i confini di questa zona remota per raggiungere Skopje e Tirana. Numerosi giornalisti furono inviati sul posto per ottenere

informazioni dagli abitanti del luogo, mentre agli archeologi della missione greco-albanese non solo non fu rivolta alcuna domanda, ma la missione stessa fu dipinta con tratti diffamatori, accusata di voler sottrarre i resti umani di epoca macedone alla comunità locale per portarli in Grecia, e addirittura di aver eseguito scavi irregolari al solo scopo di distruggere le vestigia del passato macedone fuori dalla Grecia[16].

Grazie a uno sforzo di diplomazia dell'autorità archeologica albanese e degli archeologi della missione greco-albanese, la situazione è tornata alla calma e i resti umani sono stati portati immediatamente in sicurezza a Korçë, dove sono ora custoditi nei locali del museo.

Come negli anni precedenti, sono state organizzate dalla missione numerose iniziative per la disseminazione dei dati di scavo alla comunità locale e per il dialogo sulle attività svolte durante ogni campagna di scavo, ma in seguito a questo incidente, l'équipe ha deciso di portare avanti una campagna di *community archaeology* basata su interviste qualitative alla popolazione locale.

La ricerca antropologica, che ha coinvolto varie fasce sociali e d'età sulla ricezione dell'archeologia e della propria identità[17], ha consentito una migliore comprensione delle identità culturali delle comunità locali, consentendo l'elaborazione di strategie di comunicazione migliori. Questo episodio è rimasto isolato e la situazione appare migliorata negli anni successivi.

"Lesson learned"

L'analisi di casi studio come l'esempio della Missione Archeologica Greco-Albanese a Maligrad dell'Institute for Transbalkan Cultural Cooperation evidenzia come lo scavo archeologico, in particolare quello che coinvolge resti umani, debba essere sempre anche gestito in un'ottica etico-politica che, come nel caso studio riportato, sia consapevole della situazione politica nazionale e interazionale in cui si svolgono le operazioni di scavo.

In conclusione, i seguenti punti possono essere sottolineati per quanto riguarda l'etica del trattamento dei resti umani:

- la revisione in senso democratico delle politiche culturali europee fatta oggetto di normative internazionali può essere in contrasto con la ef-

[16] Gori et al 2017.

[17] I risultati di questa ricerca sono pubblicati in Gori et al 2017.

fettiva politica nazionale e internazionale degli stati parte del Consiglio d'Europa e dell'Unione Europea.

- È necessario da parte degli archeologi prestare la massima attenzione anche al contesto politico in cui operano, per poter prendere efficacemente e tempestivamente tutte le misure necessarie a condurre le operazioni di scavo, analisi, conservazione e studio di resti umani nella maniera più adeguata, in armonia e nel rispetto delle comunità locali e di interesse.
- L'importanza di integrare nelle missioni archeologiche anche una parte di ricerca etnografica al fine di ottenere la miglior interazione possibile con le comunità locali.
- Comprendere e accettare la potenziale valenza politica del proprio lavoro e la difficoltà di operare delle scelte etiche appropriate sulla gestione dei resti archeologi (umani e non), specialmente in un contesto in cui la comunità d'interesse interlocutrice ha un sistema culturale, di valori e credenze diverso rispetto a quello di chi opera lo scavo.

Abbreviazioni bibliografiche

Adanir F. 1979, *Die Makedonische Frage. Ihre Entstehung und Entwicklung bis 1908*, Wiesbaden.

Brown K.S. 1994, "Seeing stars: Character and identity in the landscapes of modern Macedonia", in *Antiquity* 68, pp. 784-796.

Brown K.S., Hamilakis Y. (edd.) 2003, *The Usable Past. Greek Metahistories*, Lanham.

Damaskos D., Plantzos D. (edd.) 2008, *A singular antiquity. Archaeology and Hellenic identity in twentieth-century Greece*, Athens.

Danforth L.M. 1995, *The Macedonian conflict. Ethnic Nationalism in a Transnational World*, Princeton.

Danforth L.M., "Ancient Macedonia, Alexander the Great and the Star or Sun of Vergina: National Symbols and the Conflict between Greece and the Republic of Macedonia", in J. Roisman, I. Vorthington (edd.), *A Companion to Ancient Macedonia*, Oxford, pp. 572-598.

Gori M. 2014, "Fabricating Identity from Ancient Shards. Memory Construction and Cultural Appropriation in the New Macedonian Question", in *The Hungarian Historical Review* 3(2), pp. 285-311.

Gori M., Lera P., Oikonomidis S., Papayiannis A., Tsonos A. 2017, "Practicing archaeology and researching present identities in no man's land: A view from the Tri-National Prespa Lake", in M. Gori, M. Ivanova (edd.), *Balkan Dialogues. Negotiating Identity Between Prehistory and the Present*, London, pp. 254-270.

Hamilakis Y. 1996 "Through the looking glass: nationalism, archaeology and the politics of identity", in *Antiquity* 60, pp. 975-978.

Hamilakis Y., 2003 "Lives in Ruins: Antiquities and National Imagination in Modern Greece", in S. Kane (ed.), *The politics of archaeology and Identity in a Global Context*, Boston, pp. 51-78.

Hamilakis Y. 2009, *The Nation and its Ruins. Antiquity, archaeology, and national imagination in Greece*, Oxford.

Kotsakis K., 1998 "The past is ours: images of Greek Macedonia", in L. Meskell (ed.), *Archaeology Under Fire. Nationalism, politics and heritage in the Eastern Mediterranean and Middle East*, London, pp. 68-86.

Mahon M., 1998 "The Macedonian Question in Bulgaria", in *Nations and nationalism* 4.3, pp. 389-407.

Marchand S.L. 1996, *Down from Olympus: Archaeology and Philellenism in Germany, 1750-1970*. Princeton.

Novaković P. 2014, *Historija arheologije u novim zemljama Jugoistočne Evrope*, Sarajevo.

Novaković P. 2008 "Experiences from the margins", in *Archaeological Dialogues* 15, pp. 36-45.

Todorova M. 1997, *Imagining the Balkans*, Oxford.

Troebst S. 1983, *Die bulgarisch-jugoslawische Kontroverse um Makedonien 1967-1982*, München.

Troebst S. 2007, *Das makedonische Jahrundert. Von den Anfängen der nationalrevolutionären Bewegung zum Abkommen von Ohrid 1893-2001*, München.

Il Cimitero ebraico medievale di Bologna: un percorso di ricomposizione della memoria dallo scavo alla restituzione

Valentina Di Stefano
Soprintendenza ABAP per la Città Metropolitana di Bologna e le province di Modena, Reggio Emilia e Ferrara

Deve essere motivo di grande apprezzamento da parte di tutta la comunità scientifica che il CNR abbia istituito un Centro per l'Etica e l'Integrità nella ricerca, perché, almeno in campo archeologico, tali temi sono percepiti sempre più come ulteriore momento di approfondimento per affrontare le complessità poste da alcuni tipi di contesti, in particolare, come nel caso che verrà presentato in questa sede, quando si interviene su contesti funerari di identità religiosa riconosciuta.

Come per i due seminari con cui ha avviato la sua attività pubblica, che ci si augura verranno organizzati con cadenza regolare, il Centro potrebbe affermarsi come riferimento e spazio di confronto per chi opera, fa ricerca e realizza progetti di tutela e valorizzazione, almeno nel settore archeologico, sia in ambito pubblico sia privato.

Il tema etico, nella ricerca e nelle prassi, è uno degli elementi caratterizzanti il progetto sul cimitero ebraico medievale di Bologna, che in questa sede verrà presentato solo parzialmente per gli aspetti strettamente archeologici[1], dedicando maggiore attenzione alle procedure e alle pratiche messe in atto per compiere un percorso di ricomposizione della memoria, dallo scavo archeologico alla restituzione dei resti umani.

Le ricerche sul cimitero ebraico medievale di Bologna sono coordinate dalla Soprintendenza ABAP di Bologna, in collaborazione con l'Università di Bologna e la Comunità ebraica di Bologna, e sono state in parte realizzate grazie al contribuito di due fondazioni bancarie del territorio.

[1] Per la presentazione dei risultati dello scavo archeologico e delle prime analisi antropologiche si veda Curina, Di Stefano 2019.

Una partnership istituzionale che si è costituita fin dall'elaborazione del progetto, e consolidata nel corso delle ricerche, grazie al comune denominatore costituito dalla volontà di costruire un progetto che non si fermasse allo studio archeologico o antropologico di un contesto funerario, seppur di straordinaria rilevanza, ma sapesse declinarne gli elementi caratterizzanti allo scopo di restituire il cimitero al presente, lavorando alla ricostruzione e alla trasmissione di pagine credute ormai irrecuperabili della storia della città. Tale ricostruzione, partendo chiaramente dalla raccolta e dall'interpretazione dei dati scientifici, ha avuto come obiettivo primario la costruzione di una narrazione che sapesse ricollocare la storia di quel contesto nella più ampia trama della storia della città e che contribuisse a quel processo di condivisione necessario per la ricomposizione di una memoria partecipata.

"Dallo scavo alla restituzione": così è stato costruito il progetto che ha condotto dallo scavo archeologico del cimitero, alla restituzione dei resti umani alla comunità religiosa di appartenenza e alla celebrazione del rito della sepoltura in terra consacrata, nell'attuale cimitero ebraico di Bologna presso la Certosa[2].

Il Progetto ha preso avvio dallo scavo archeologico condotto tra gennaio 2012 e marzo 2014 in previsione della costruzione di un edificio residenziale privato in via Orfeo, non lontano dalla Basilica di Santo Stefano. La notizia della scoperta del cimitero ebraico medievale è stata resa pubblica, però, solo a novembre 2017. Oltre tre anni di studio e confronto con le autorità religiose e civili ebraiche della città per confermare un'ipotesi che si era andata delineando con l'approfondimento delle analisi dei dati archeologici, archivistici e storici. Un lungo periodo di riflessione reso necessario anche per comprendere appieno e far sedimentare l'impatto che la diffusione della notizia di una tale scoperta avrebbe avuto sulla comunità ebraica, non solo bolognese. Un periodo di tempo indispensabile, inoltre, per riflettere sulle implicazioni etiche e sull'impatto culturale e politico che

[2] Le indagini archeologiche sono state condotte sul campo dalla Cooperativa Archeologia con il coordinamento di Laura Buonamico, sotto la direzione scientifica di Renata Curina e Valentina Di Stefano per la Soprintendenza di Bologna. Il recupero dei resti scheletrici è stato effettuato sul campo da Greta Bocchini. Le indagini di antropologia fisica sono state coordinate dalla prof.ssa Maria Giovanna Belcastro dell'Università di Bologna. Lo studio etnografico è stato curato da Valentina Rizzo. Oggi il progetto di ricerca prosegue coordinato da chi scrive.

può avere uno scavo archeologico, forse non del tutto comprensibile durante le concitate fasi di lavorazione.

L'area di scavo è situata in pieno centro storico nei pressi del Monastero di San Pietro Martire, nel quadrante Sud-Est della città, che gravita sul complesso della Basilica di Santo Stefano (Fig. 1). Il cantiere occupava un'area molto vasta, in cui l'intervento archeologico ha dato l'opportunità di indagare una porzione di stratigrafia urbana che ha restituito testimonianze di frequentazione dall'età moderna fino all'età pre-protostorica.

Dalle fonti storiche si ricava che questa zona è connessa alla componente ebraica della popolazione di Bologna fin dal XIV secolo. In un riassunto degli atti notarili conservato presso l'Archivio di Stato di Bologna, datato 8 agosto 1393, si riconosce il riferimento al terreno indagato, definito "*terre ortive, arborate et vidate...in contracta sancti Petri Martiris*". L'appezza-

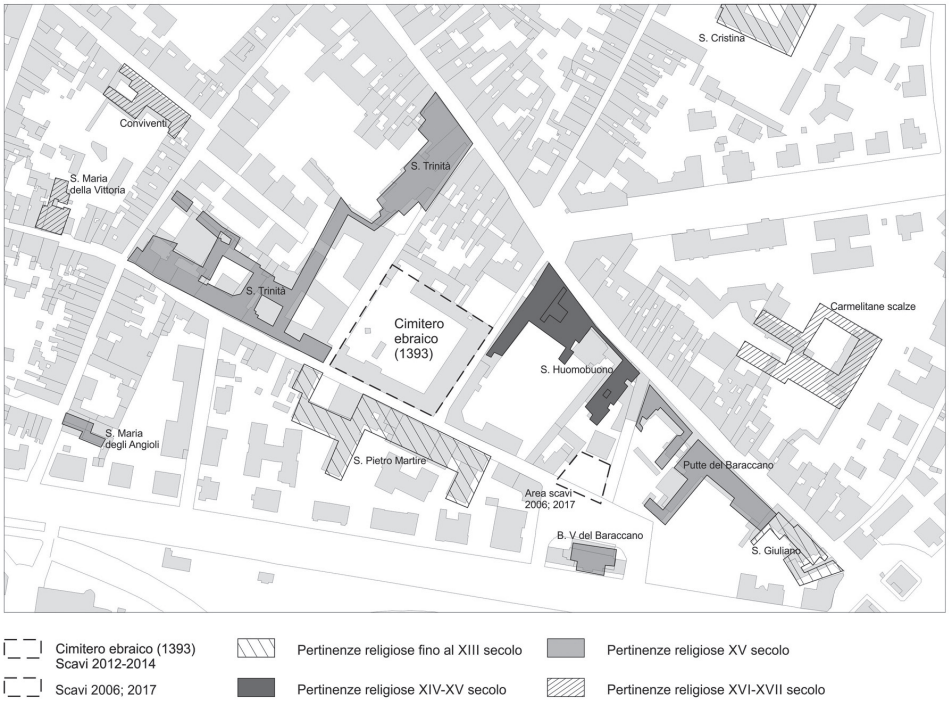


Fig. 1: Evoluzione dell'insediamento religioso nella zona di Via Orfeo-Via S. Stefano (elaborazione R.Curina, M. Librenti)

mento viene acquistato da *Elia ebreo,* componente della famiglia ebraica dei Da Orvieto, già attestata nel territorio bolognese (Fig. 2).

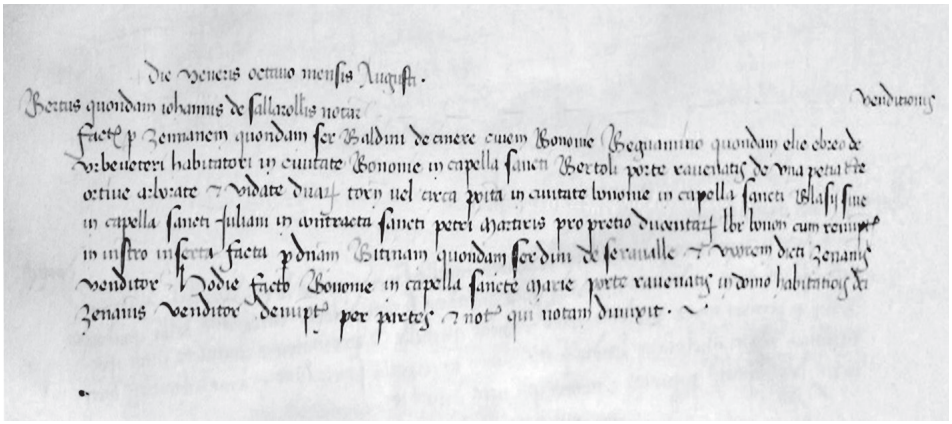


Fig. 2: Riassunto notarile dell'atto di compravendita del terreno dove sarà impiantato il cimitero ebraico. 8 agosto 1393. Memoriali, Provvisori, Pergamenacei 55, Archivio di Stato di Bologna

In questa sede ci si concentrerà sul sepolcreto di età bassomedievale. Nelle prime fasi di scavo, anche a causa dei ritmi che impone un intervento di archeologia urbana di tali dimensioni, quello di via Orfeo era stato interpretato come un sepolcreto cristiano pertinente l'adiacente monastero di San Pietro Martire.

Nel corso delle indagini, però, le molte anomalie riscontrate rispetto a contesti cristiani coevi noti hanno determinato la necessità di approfondire ulteriormente le ricerche e di elaborare un'ipotesi differente.

Lo scavo archeologico, che ha indagato in realtà solo parzialmente l'area cimiteriale perché essa proseguiva al di sotto di un giardino non interessato dal progetto edilizio, ha portato alla luce 408 sepolture (Fig. 3). Il cimitero risponde in modo piuttosto evidente ad un'organizzazione programmata degli spazi, in particolare nel quadrante nordoccidentale, con le sepolture disposte su file parallele. La programmazione dell'uso degli spazi si riscontra anche nella distanza tra le sepolture, separate da una fascia di rispetto piuttosto regolare che varia tra i 20 e i 60 cm.

Le fosse sono tutte orientate Ovest-Est; gli inumati sono deposti con il capo a Ovest e presentano la convergenza degli avambracci sul bacino e

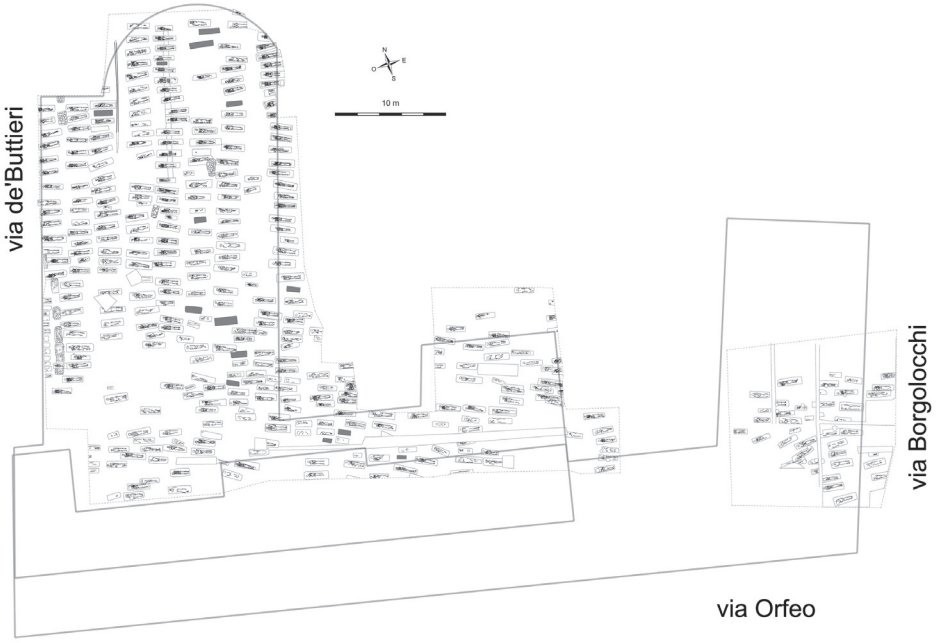


Fig. 3: Planimetria generale dello scavo del cimitero ebraico medievale di Bologna (elaborazione L. Buonamico)

le braccia strette al torace, che suggeriscono sia l'uso di casse molto strette sia la prassi di avvolgere l'inumato in un telo fasciandone il corpo.

Nel settore orientale dell'area cimiteriale, solo parzialmente indagato, le fosse hanno dimensioni medie maggiori e sono distribuite in modo meno sistematico. Questa zona è stata riconosciuta come una fase di ampliamento del sepolcreto, del quale è stato trovato riscontro nelle fonti archivistiche.

Come già segnalato nella relazione presentata durante il seminario, anche in questa sede non verranno pubblicate immagini di dettaglio né delle sepolture né dei resti scheletrici, sia perché non strettamente necessari ai fini di tale comunicazione, sia per rispetto delle autorità religiose ebraiche che hanno partecipato all'incontro, in considerazione delle norme ebraiche sulla sacralità dei defunti e sul divieto di mostrarne immagini.

Tale decisione porta con sé già alcuni dei quesiti che nelle ormai numerose presentazioni del contesto bolognese ci si è posti: è indispensabile presentare immagini esplicite e dettagliate delle sepolture e dei resti umani se per permetterne la comprensione bastano altre forme di documentazione?

Chiaramente ciò dipende dal contesto in cui tale presentazione si inserisce e dalla comunità a cui vengono illustrati i dati, ma può essere considerato un sacrificio sostenibile se ciò entra in netto contrasto con la sensibilità di un credo religioso direttamente coinvolto nelle ricerche illustrate.

A fronte dell'esperienza maturata nello studio del cimitero bolognese, proprio nell'ambito di una riflessione approfondita sull'interazione tra archeologia, trattamento dei resti umani ed etica della ricerca, si ritiene utile avviare un ragionamento, possibilmente scevro dalle sovrastrutture che ogni disciplina porta in sé, anche in merito al punto di equilibrio tra una comunicazione scientifica puntuale e il rispetto del sentire e del dettato religiosi.

Gli elementi caratterizzanti il cimitero di via Orfeo, la cui individuazione e analisi sono stati essenziali nel processo di identificazione dell'identità religiosa della comunità di appartenenza, possono essere così sintetizzati: la razionale organizzazione planimetrica delle sepolture, il rispetto dell'individualità delle sepolture, le fasce di rispetto tra le fosse, la presenza di elementi di ornamento personale di particolare ricchezza, la progettata manomissione delle sepolture con il rispetto di altre, l'assenza di elementi di abbigliamento, la prassi funeraria ed altre caratteristiche riscontrate nel cimitero di via Orfeo costituiscono elementi peculiari difficilmente individuabili in aree funerarie cristiane coeve. La maggior parte di queste caratteristiche si ritrovano, invece, nei contesti funerari ebraici coevi indagati in Europa[3].

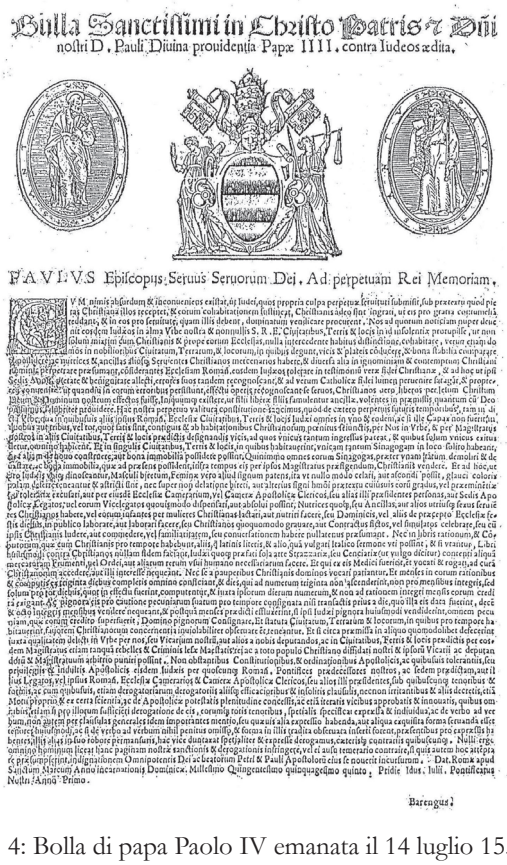
L'analisi delle sepolture bolognesi, sia sul campo sia in laboratorio, ha rivelato i segni evidenti di una sistematica attività di rimaneggiamento antropico volontario, che ha determinato la manomissione di oltre la metà delle sepolture indagate. Si registra una concentrazione delle manomissioni nella porzione superiore degli inumati, in particolare sul torace e sul bacino. Il rimaneggiamento delle sepolture, secondo quanto si ricava dalle osservazioni antropologiche, è stato effettuato in antico.

Si registra, inoltre, la totale assenza di tracce di elementi di segnalazione delle sepolture, che nei contesti ebraici possono essere costituiti da segnacoli di legno o pietre e che evidentemente devono essere stati asportati in parte durante la manomissione delle tombe e in parte nelle fasi successive alla defunzionalizzazione del cimitero, quando l'area verrà utilizzata a scopo ortivo.

[3] Ruiz Taboada 2011; Colet, Saula 2017; Salmona 2021.

Il processo di manomissione delle sepolture di via Orfeo sembra dunque rispondere non tanto all'intenzione di depredare eventuali elementi di corredo, quanto piuttosto ad una razionale e organizzata volontà di profanazione delle sepolture allo scopo di distruggere qualunque traccia della presenza e della memoria delle tombe.

Le fonti storiche e archivistiche contribuiscono a ricostruire il contesto storico e politico in cui tale processo si compie. La condizione di pacifica e proficua convivenza degli Ebrei con la comunità cristiana bolognese è bruscamente interrotta nel 1506, quando l'amministrazione della città passa sotto il controllo dello Stato Pontificio e vengono emanate disposizioni avverse agli Ebrei, alcune delle quali colpiscono direttamente la compagine cittadina. Qualche anno dopo la Bolla *Cum nimis absurdum* del 1555 che impose alcune restrizioni agli Ebrei e istituì i ghetti (Fig. 4), Papa Pio V, con



Bulla Sanctiſſimi in Chriſto Patris & Dñi noſtri D. Pauli Diuina prouidentia Papæ IIII. contra Iudeos ædita.

PAVLVS Epiſcopus, Seruus Seruorum Dei. Ad perpetuam Rei Memoriam.

Barengus.

Fig. 4: Bolla di papa Paolo IV emanata il 14 luglio 1555

il Breve del 28 novembre 1569, disporrà che il terreno detto "Orto degli Ebrei" venga donato alle monache della vicina chiesa di San Pietro Martire, dando loro facoltà di "*disseppellire e far trasportare, dove a loro piaccia, i cadaveri, le ossa e gli avanzi dei morti…di togliere affatto, oppure raschiare e cancellare le iscrizioni ed altre memorie scolpite nel marmo*".

Delle pietre tombali ebraiche rimane parziale ma preziosa testimonianza presso il Museo Civico Medievale di Bologna, dove sono esposte quattro lapidi iscritte indicate come provenienti dal Cimitero ebraico di via Orfeo. La *damnatio memoriae* imposta sembra però riuscire solo in parte visto che nei documenti, nella consuetudine orale e nella storiografia moderna, l'area di via Orfeo continuerà ad essere indicata come "Orto degli Ebrei" fino all'età contemporanea.

Circa il 20% delle sepolture del cimitero bolognese, in linea con le percentuali di altri contesti europei, ha restituito elementi di corredo funerario, tutti databili tra XV e XVI secolo. Oltre a costituire un'interessante testimonianza del livello qualitativo dei materiali, delle tecniche decorative applicate e del livello economico della comunità sepolta in via Orfeo, alcuni elementi dei corredi funerari recuperati presentano caratteristiche di particolare rilievo. Tra i numerosi anelli recuperati, alcuni presentano elementi decorativi che richiamano la simbologia propria della tradizione religiosa ebraica (Figg. 5-6). Tra i numerosi anelli d'oro con castone, in questa sede se ne segnala uno con alloggiamento esagonale con corindone incastonato a notte che, ai lati della pietra, presenta due candelabri a sette bracci incisi[4] (Fig. 7).



Figg. 5-6: Anelli in lega d'oro con elementi decorativi che richiamano simboli ebraici

[4] Per l'analisi degli elementi di corredo si vedano Cavallari 2019 e Magrini 2019; per le ipotesi sulle dinamiche sociali ed economiche che determinano la circolazione di alcuni anelli si veda Di Stefano 2021 in c.s.



Fig. 7: Anello in lega d'oro con candelabri a sette bracci incisi ai due lati del corindone

Limitandoci in questa sede alla fase medievale, vista la difficoltà di scavare e studiare contesti funerari ebraici, il caso bolognese, come pochi altri in Europa[5], costituisce una fonte preziosa per l'individuazione di quegli indicatori archeologici che potrebbero guidare nell'eventuale identificazione della tradizione religiosa ebraica nello studio di sepolture sporadiche, gruppi di tombe o sepolcreti. Se da un lato sono pochi i casi in cui è stato possibile indagare cimiteri ebraici, nel tentativo di avviare un censimento dei contesti funerari ebraici noti archeologicamente, va considerata la difficoltà nell'interpretazione e nel riconoscimento della tradizione religiosa di riferimento. Partendo dai territori dove dalle fonti storiche e archivistiche è nota una presenza ebraica radicata, sarebbe necessario avviare una revisione dei contesti funerari noti e tentare un riconoscimento ex post, lavorando proprio sull'incrocio tra gli indicatori archeologici e le fonti.

Sebbene molto sviluppata per il periodo romano, per le fasi medievali e post medievali, l'archeologia ebraica in Italia fa fatica ad affermarsi come campo di ricerca, a parte alcune eccellenze legate anche alla presenza di resti archeologici[6] come in Sicilia e Sardegna. Si riscontra uno scollamento tra l'approfondimento delle ricerche in campo storico, epigrafico ed archivistico sulle comunità o i gruppi ebraici attivi nell'Italia medievale rispetto agli studi archeologici, così come tra gli studi dedicati all'archeologia ebraica antica rispetto a quella medievale.

---

5 Si vedano i cimiteri di Toledo, di Tarragona, Chateauroux, York.

6 Si vedano a riguardo gli studi di Marco Milanese sull'abitato ebraico di Alghero, unico attualmente indagato in Italia, e il filone di studi siciliano. Va segnalata l'importante iniziativa avviata dall'Università di Tor Vergata con il corso di formazione in Archeologia giudaica.

Forse è giunto il momento che il Ministero della Cultura e l'Università insieme si facciano promotori di una nuova fase di collaborazione tra istituti di ricerca, CNR in primis, le istituzioni ebraiche che si occupano di beni culturali e studiosi che negli ultimi anni hanno scavato e studiato contesti archeologici ebraici medievali con l'obiettivo di avviare un grande progetto sull'archeologia medievale ebraica italiana, così come già stanno facendo in Francia e Spagna.

Quello di via Orfeo è un contesto archeologico che racconta una storia che è di per sé emblema di una realtà sociale e culturale messa ai margini a causa di un intervento politico, predeterminato negli obiettivi e nei metodi. Un contesto che, non vi nascondiamo, è stato molto difficile affrontare per la complessità storica ed archeologica e, soprattutto, per le implicazioni religiose e culturali.

Il cimitero è il luogo più sacro di una comunità ebraica e quella bolognese aveva perso le tracce del suo spazio di sepoltura ormai da cinque secoli. Dopo due anni di studio e di assiduo confronto con la Comunità e con il Rabbino Capo, si è giunti alla definitiva identificazione e alla decisione di dare comunicazione pubblica della scoperta.

Le informazioni comunicate durante la conferenza stampa congiunta, cui hanno partecipato tutte le istituzioni coinvolte, dal Comune alla Comunità Ebraica locale, dalla Soprintendenza all'Unione delle Comunità Ebraiche d'Italia, alla fine del 2017, hanno avuto un'eco inaspettata, trovando spazio nei media, non solo ebraici, di quattro continenti.

La diffusione della notizia della scoperta del cimitero ebraico medievale di Bologna ha scatenato però non solo l'attenzione degli specialisti, ma anche di alcuni gruppi religiosi ortodossi, che sono giunti a Bologna decisi a recuperare e dare sepoltura ai resti umani recuperati durante lo scavo. L'ingerenza, anche politica, di questi gruppi ha causato un'accelerazione del processo di restituzione alla comunità ebraica locale e del rito di risepoltura, programmati fin dall'avvio del progetto di ricerca attraverso un complesso percorso di mediazione insieme alla Comunità Ebraica di Bologna e al Rabbino Capo della città[7].

[7] Del processo di restituzione e mediazione culturale che ha portato alla risepoltura degli individui recuperati durante lo scavo bolognese, è dato dettagliato riscontro nel contributo della scrivente assieme a Daniela Rossi, in questo stesso volume.

Dalle ricerche condotte sul Cimitero sono stati generati una pubblicazione per i tipi delle Soprintendenze dell'Emilia Romagna, che non è solo l'edizione scientifica dello scavo archeologico ma, rispecchiando l'impostazione del progetto, tenta di restituire la complessità delle tematiche storiche e culturali legate al contesto bolognese. Oltre al volume sono stati realizzati una mostra che nel titolo "La casa della vita" recupera il significato più profondo dell'espressione ebraica "Bet ha Chajjm" con cui si indica il cimitero; una mappa con un percorso sui luoghi della Bologna ebraica e poi un'intensa attività di divulgazione con le scuole, le associazioni territoriali, l'università e gli enti locali.

Il progetto ha assunto una forte valenza sociale e politica, proponendosi come strumento di mediazione culturale nella costruzione partecipata della narrazione storica e contribuendo al riconoscimento del valore e del ruolo della storia della comunità ebraica bolognese all'interno della storia della città.

Un progetto innovativo che ha saputo costruire la restituzione come intenso processo di mediazione culturale, fondato su un continuo dialogo alla cui base è lo studio e la ricerca di un equilibrio tra il sistema legislativo vigente, i regolamenti internazionali in materia di patrimonio, le norme religiose, le esigenze della comunità.

Il processo di restituzione alla Comunità ebraica di Bologna dei circa 400 individui recuperati rappresenta il più significativo e imponente caso attualmente realizzato nel nostro Paese.

Un processo lungo, molto intenso, condotto da tutti i soggetti coinvolti con grande rispetto reciproco e con la consapevolezza del valore del comune obiettivo finale. In questo percorso di conoscenza e reciproco riconoscimento, via Orfeo si pone quindi come caso riuscito di costruzione di un equilibrio tra applicazione della norma in materia di tutela del patrimonio culturale, libera ricerca scientifica e rispetto della norma religiosa, con la restituzione praticata anche come rito riparatore del disseppellimento delle esequie dei defunti.

Un progetto di ricerca che è stato elaborato guardando non solo al passato, ma soprattutto al futuro, avendo come obiettivo tanto la ricostruzione delle dinamiche storiche e culturali della popolazione ebraica di Bologna, quanto la diffusione della conoscenza della storia ebraica della città.

A ispirare l'ideazione, le prime fasi di realizzazione, la prosecuzione e la continua implementazione delle tematiche di ricerca del progetto sul cimitero ebraico medievale di Bologna sono alcuni principi imprescindibili: rispetto delle norme in materia di tutela dei Beni Culturali; rispetto della metodologia scientifica di scavo archeologico e di studio dei resti umani recuperati; ruolo prioritario e propositivo della Soprintendenza nell'ideazione del progetto e nella costruzione della partnership; resti umani recuperati trattati come materiali aventi valore sia scientifico sia religioso in modo da ridurre il più possibile approcci monodimensionali; restituzione come processo di mediazione culturale e strumento di ricomposizione; approccio multidisciplinare con la consapevolezza dei rispettivi limiti disciplinari in un contesto di tale complessità; conoscenza e riconoscimento reciproco dei soggetti istituzionali e religiosi in campo; ricomposizione della memoria come processo culturale partecipato e condiviso; ricollocazione della storia del cimitero nel contesto culturale, topografico e sociale presente; valorizzazione del patrimonio culturale ebraico come elemento costitutivo del patrimonio culturale della città.

Il coordinamento di un progetto così complesso, sia dal punto di vista scientifico sia politico-culturale, pone continui e differenti quesiti per affrontare i quali si rendono sempre più indispensabili momenti di confronto pubblico come quelli organizzati dal CID Ethics - CNR e dei quali si auspicano nuove e regolari edizioni.

A conclusione di questa riflessione sulle tematiche, non solo archeologiche, da affrontare nello studio di un contesto particolare come quello bolognese, si pongono alcune domande per le quali si attendono nuovi momenti di confronto che dovrebbero essere promossi anche dallo stesso Ministero della Cultura a cui, attraverso le sue soprintendenze territoriali, spetta il compito di gestire la conduzione di simili operazioni.

Tali quesiti prendono avvio dalle fasi iniziali delle indagini archeologiche: "dallo scavo alla restituzione" è una prassi codificabile, in termini teorici e procedurali, a livello normativo? In quali contesti eventualmente? Con quale tipo di interlocutori va costruito un eventuale modello di riferimento normativo? Nel rispetto delle rispettive competenze e specificità territoriali, è possibile immaginare una codificazione normativa di tale processo su scala europea?

Rimanendo in ambito italiano, sarebbe possibile per il Ministero della Cultura, insieme alle istituzioni religiose coinvolte, a istituti di ricerca come il CID Ethics - CNR e l'università avviare delle sperimentazioni in questo senso partendo dai contesti funerari a identità religiosa riconosciuta?

È giunto forse il momento di riflettere anche su una rimodulazione delle forme di comunicazione dei resti umani anche nel settore dell'archeologia da campo e non solo di quello museologico?

E ancora, è possibile elaborare metodi di indagine e prassi che sappiano comporre un equilibrio tra le legittime aspirazioni di una ricerca libera e laica con le altrettanto legittime esigenze legate alla norma e al sentire religioso?

Nell'eventuale codificazione del processo di restituzione, quali strumenti normativi possiamo elaborare o aggiornare per garantire l'accessibilità al materiale per non precludere la possibilità di effettuare nuove indagini, considerando l'evoluzione della scienza e delle tecnologie?

Nel rispetto dei principi contenuti nella Convenzione di Faro, non è forse giunto il momento che il processo di ricomposizione della memoria divenga parte integrante di ogni indagine archeologica?

Le domande da porre sarebbero ancora molte, ma queste sono forse quelle che l'esperienza diretta della conduzione dello scavo, della restituzione e della gestione dei progetti di valorizzazione del cimitero ebraico medievali di Bologna ha reso più urgenti e per le quali, consapevoli delle enormi complessità che comportano, si ritiene necessario un intervento diretto del Ministero della Cultura, dell'Accademia, del CNR e delle principali istituzioni culturali afferenti alle tradizioni religiose maggiormente diffuse nel nostro paese, con l'obiettivo comune di elaborare e condividere risposte innovative e individuare nuove forme di comunicazione che sappiano dare soddisfazione alle esigenze in continua evoluzione della società a cui l'archeologia pubblica deve rivolgersi.

Abbreviazioni bibliografiche

Cavallari C. 2019, "Il cimitero basso medievale: oreficerie e preziosi", in Curina, Di Stefano 2019, pp. 87-93.

Colet A., Saula O. 2017, "«Tragèdia al call. Tàrrega 1348»: vida y muerte de la comunidad judía de Tàrrega (l'Urgell, Lleida) en el siglo XIV", in *Boletín del Museo Arqueológico Nacional* 35, pp. 1350-1358.

Curina R., Di Stefano V. (edd.) 2019, *Il cimitero ebraico medievale di Bologna: un percorso tra memoria e valorizzazione*, Firenze.

Magrini S. 2019, "Analisi paleografica di un anello con iscrizione interna", in Curina, Di Stefano 2019, pp. 94-95.

Ruiz Taboada A. 2011, "La nécropole juive de Tolède: type, construction et distribution des tombes", in P. Salmona, L. Sigal (edd.), *L'archéologie du judaisme en France et en Europe*, Paris, pp. 287-300.

Salmona P. 2021, *Archéologie du judaïsme en France*, Paris.

“Restituire” il patrimonio archeologico

Louis Godart
Accademia dei Lincei

1. Il patrimonio archeologico fa parte della memoria di un popolo. Non ha soltanto un valore storico, estetico e commerciale, ma anche un forte valore e impatto emotivi. Ferire le radici di un popolo, amputandone la memoria e strappando dai luoghi dove sono nati o erano esposti i resti e i capolavori del passato è un atto che oserei definire criminale.

Molti di noi hanno ancora in mente le immagini atroci del saccheggio del museo di Bagdad dove sono conservate le più preziose testimonianze del passato dell’antica Mesopotamia, al momento dell’entrata delle truppe americane nella capitale dell’Iraq.

2. Esaminiamo alcuni casi emblematici di sottrazione a una Nazione del suo patrimonio archeologico.

A. Durante gli anni del colonialismo
B. In seguito ad eventi bellici (2° Guerra mondiale, guerra in Iraq, oggi guerra civile in Siria).
C. In seguito a scavi clandestini e furti nei musei.

A. Gli anni del colonialismo

Come si pone il problema della restituzione ai Paesi di origine di questo patrimonio trafugato?

L’annuncio dato dall’Università di Aberdeen in Scozia, della restituzione alla Nigeria di una testa di sovrano (*Oba*) trafugata insieme a decine di migliaia di opere, soprattutto bronzee, dall’esercito britannico nel 1897, durante il vile saccheggio della città di Edo (oggi Benin City) ha aperto il vaso di Pandora.

La Germania ha deciso a sua volta di ridare le circa 440 sculture provenienti dalla stessa fonte; la Francia intende rendere allo Stato del Benin le 26 opere rubate dal suo esercito a Abomey nel 1892. Il 28 novembre 2018 il Presidente Emmanuel Macron ha dichiarato a Ouagadoudou, capitale del Burkina Faso, "*Voglio che da qui a cinque anni le condizioni siano riunite per restituzioni pro tempore o definitive del patrimonio africano all'Africa*". Questi sono alcuni degli episodi più recenti legati alla restituzione ai Paesi africani dei loro beni culturali strappati ai tempi della colonizzazione.

Ecco quindi di fronte le antiche potenze colonizzatrici (Germania, Belgio, Francia, Gran Bretagna, Italia e Portogallo) da una parte, gli Stati emersi ai tempi della decolonizzazione dall'altra. È incontestabile che approfittando di un rapporto di forza alimentato anche da un innegabile sentimento di razzismo, gli Europei si sono impadroniti del patrimonio archeologico e artistico dei Paesi africani. Oggi si calcola che circa il 90% dei beni culturali dei Paesi africani si trova fuori dall'Africa stessa. Le collezioni nord-americane costituite da acquisizioni di capolavori africani in occasione di aste internazionali sono a loro volta coinvolte in questa questione delle restituzioni. Il discorso delle restituzioni è storico, museale e politico.

La storia ricorda che l'argomento ha fatto irruzione nel 1973 quando il Presidente dello Zaïre, ex Congo belga, Mobutu Sese Seko, chiese all'Assemblea generale dell'ONU che fossero restituiti al proprio Paese gli oggetti portati via sotto il regno di Leopoldo II del Belgio (tra il 1865 e il 1909). Il museo di Tervueren fondato dal sovrano, contiene oltre 120.000 reperti provenienti dal Congo. Il 18 dicembre 1973, l'ONU pubblicò la Risoluzione 187 intitolata: "*Restituzione di opere d'arte ai Paesi vittime di spoliazioni*". La Risoluzione fu seguita in Belgio da sporadiche misure puntuali che tra l'atro furono rapidamente sospese per la semplice ragione che molti dei pezzi restituiti (meno di 200 in tutto!) furono riproposti in seguito sul mercato clandestino internazionale.

Dal 1973 fino al 2018 il tema delle restituzioni non è mai scomparso dall'orizzonte ma non si è neanche imposto, perché i Paesi occidentali hanno scelto di adottare un prudente mutismo sull'argomento. Così, quando il Presidente del Benin, Patrice Talon, chiese a Parigi la restituzione delle opere trafugate ad Abomey, il Ministero francese degli Esteri si oppose in nome della inalienabilità delle collezioni nazionali. Oggi finalmente, come detto sopra, la Francia ha acconsentito alla restituzione.

Tra coloro che si oppongono alle restituzioni, vi è un celebre avvocato francese, Emmanuel Pierrat, che ha scritto un saggio intitolato "*Dobbiamo restituire le opere d'arte all'Africa?*" (Gallimard 2019). Altri personaggi più discreti, soprattutto direttori di musei, avanzano varie obiezioni. Alla restituzione definitiva cercano di sostituire i prestiti di lunga durata in modo da rimanere i veri proprietari delle opere. Tutti avanzano lo stesso argomento museale: non vi sono in Africa musei o depositi in grado di assicurare ai capolavori condizioni di conservazione uguali a quelle dei musei occidentali.

Questa obiezione non ha più ragion d'essere. Nel 2005 la Fondazione Zinsou creata a Cotonou, sempre nel Benin, ha allestito uno spazio espositivo talmente sicuro che il grande museo parigino del Quai Branly vi ha esposto nel 2006-2007 i capolavori di Abomey. Nel gennaio 2016 è stato completato a Dakar il Museo delle civiltà africane finanziato dalla Repubblica popolare cinese per una trentina di milioni di euro. Il museo è aperto dal 2018.

Nel novembre 2019 è stato inaugurato a Kinshasa il Museo nazionale della Repubblica democratica del Congo, costruito dalla Corea del Sud per 21 milioni di dollari. In Nigeria, l'Edo Museum of African Art esporrà a partire dal 2024 i bronzi del Benin rimpatriati dai musei europei.

Il British Museum partecipa al progetto sperando in questo modo di migliorare la sua reputazione di fronte al diniego costante di rendere alla Grecia le sculture di Fidia ignominiosamente strappate al Partenone. Tratterò l'argomento relativo ai Marmi del Partenone alla fine del mio intervento ma voglio già premettere che il furto delle sculture è paragonabile per vari aspetti al saccheggio della città di Edo da parte dell'esercito britannico.

B. Le restituzioni in seguito ad eventi bellici

Per quanto concerne il punto riguardante la restituzione di reperti portati via in seguito ad eventi bellici, vi è la proposta di risoluzione del Parlamento Europeo del 13.12.2018 (A8 – 0465/2018).

La situazione è tuttavia estremamente complessa e qui vorrei citare il caso del famoso "Tesoro di Priamo". Il tesoro fu scoperto nel 1873 da Heinrich Schliemann a Troia. In base agli accordi presi con il Governo turco, Schliemann non poteva disporre di questo ritrovamento. Invece con un sotterfugio, riuscì ad eludere la sorveglianza dell'impiegato turco che lo controllava e portò

di nascosto il tesoro in Grecia. Dopo varie peripezie, nel 1881, cedette il tesoro alla Germania e i mirabili gioielli risalenti al III millennio a.C. furono esposti al Museo di Berlino.

Allo scoppio della Seconda guerra mondiale nel 1939, insieme ai tesori dell'isola dei Musei di Berlino, il tesoro fu messo al riparo nel bunker dello zoo della città dove i Russi lo scoprirono nel maggio del 1945. Lo trasferirono a Mosca dove trovò sede nel Museo Puskin. Il direttore del Museo, Merkurov domandò cosa fare del tesoro. La segreteria di Kliment Efremovič Vorošilov, maresciallo dell'URSS, vice-presidente del Governo e in questa veste responsabile della Commissione trofei di guerra, fece sapere all'ignaro Merkurov che "*Kliment Efremovič Vorošilov Vi ricorda che gli oggetti di cui parlate Vi sono affidati in custodia. Le decisioni sulla loro sorte non Vi riguardano. Sono un affare di Stato. Custoditeli come è vostro dovere e basta*" (L. Godart, G. Cervetti, L'oro di Troia, Einaudi 1996, pp. 97-98).

È molto probabile che il tesoro rimarrà al Puskin per vari motivi: in primo luogo perché è stato sottratto illegalmente alla Turchia al momento del suo ritrovamento nel 1883, in secondo luogo perché dopo il secondo conflitto mondiale, nel 1945/46, l'URSS si diceva pronta a restituire le prede di guerra in cambio della restituzione da parte della Germania dei tesori strappati dai Nazisti all'Unione Sovietica (ad esempio oltre un milione di icone, il gabinetto d'ambra dello Zar, ecc.). Orbene la Germania non è in grado di reperire e restituire questo immenso patrimonio trafugato. Infine – e la cosa ha dell'incredibile – una delle potenze alleate che hanno occupato Berlino dopo la sconfitta della Germania, osa sostenere che il tesoro fu rinvenuto nel settore della città che le fu attribuito dopo l'armistizio! Credo che il caso del tesoro di Priamo illustri la complessità del problema delle restituzioni di opere d'arte trafugate in occasione di conflitti.

La stessa sconvolgente complessità riguarda le opere d'arte sottratte alle famiglie ebree dai Nazisti. Secondo gli storici, durante la seconda guerra mondiale, 5 milioni di opere d'arte sono così passate di mano illegalmente. Dopo anni di silenzio, finalmente, nel 1998, i rappresentanti di 44 paesi si sono seduti ad un tavolo per stabilire delle linee guida (non vincolanti) per la restituzione, dando alla luce i famosi *Washington Principles on Nazi-Confiscated Art*. Nonostante l'adozione di questo strumento di *soft law* e un pungo di precedenti a favore, molti eredi di ricche collezioni prebelliche si sono rassegnati a non rivedere

più le opere dei loro antenati per ragioni principalmente finanziare o legali, ma il *Max Stern Art Restitution Project* di Mönchengladbach in Germania non molla. Ad oggi presso il centro sono impiegati tre professori universitari che collaborano con l'Ufficio per i reclami dell'olocausto di New York, Interpol e il team arte dell'Fbi.

C. Gli scavi clandestini e i furti nei musei e nelle chiese

Lentamente si è fatta strada la consapevolezza che la scomparsa o il degrado di un'opera d'arte sono ferite inferte non soltanto al patrimonio culturale di una nazione ma all'intera umanità.

Nella grande sala dell'UNESCO, l'8 marzo 1960, André Malraux pronunciò un discorso per promuovere il salvataggio dei monumenti dell'Alto Egitto minacciati dalle acque della diga di Assuan. L'allora ministro della cultura del generale De Gaulle disse che, per la prima volta nella storia, tutte le nazioni erano chiamate a salvare insieme i capolavori di una civiltà che non apparteneva ad alcuna di loro e aggiunse: "*La civiltà degli uomini rivendica pubblicamente l'arte mondiale come suo indivisibile retaggio*".

Un'opera d'arte, soprattutto un reperto archeologico, è ammirata non solo per la sua intrinseca bellezza ma anche perché è lo specchio di un'epoca e appartiene a un ambiente culturale e storico particolare. Strappare un'opera al contesto nel quale è inserita, vuol dire renderla irrimediabilmente muta. Per apprezzare appieno un capolavoro, occorre collegarlo all'ambiente culturale e storico che lo ha visto nascere. Lo sforzo di tutti, archeologi, ricercatori, direttori di musei, deve quindi mirare a ricostruire intorno ad ogni opera d'arte il contesto nel quale è nata ed è stata in seguito depositata.

Grazie all'azione condotta dal nostro Ministero per i Beni e le Attività Culturali, istituzioni museali che erano entrate in possesso di capolavori al termine di transazioni puramente mercantili si rendono oramai conto che, nel supremo interesse dell'arte e di tutti coloro che ne sono gli amanti, è indispensabile rispettare leggi e regole precise prima di entrare in possesso di un'opera.

È con questo spirito che quattro grandi musei statunitensi hanno firmato un accordo con il nostro Ministero, accettando di restituire all'Italia decine di capolavori dell'arte greco-romana che avevano lasciato clandestinamente il nostro Paese negli anni passati. In cambio l'Italia, consapevole di aver tra-

smesso all'Europa e al mondo il messaggio civilizzatore di Atene e Roma, si è impegnata a favorire i prestiti di opere, creando così una sorta di immenso spazio museale che vede protagonisti la nostra arte e la nostra cultura.

Collaborando intensamente durante gli anni trascorsi in Quirinale con il Nucleo Carabinieri Tutela Patrimonio Culturale, mi sono a lungo interrogato sulla strategia ideale per ottenere da parte di Istituzioni museali e anche da parte di privati, la restituzione di opere d'arte legate al patrimonio archeologico e trafugate per via di scavi clandestini e/o furti.

In tre volumi, il primo intitolato "*Nostoi, Capolavori ritrovati*", il secondo "*La Memoria ritrovata. Tesori recuperati dall'Arma dei carabinieri*", il terzo "*Tavola Doria. Il rientro di un grande capolavoro*", mi soffermo sulle condizioni necessarie al raggiungimento di un accordo tra le parti.

In sintesi direi che dopo un'inchiesta giudiziaria in grado di evidenziare l'illegalità del possesso da parte di una istituzione museale o di un privato del bene archeologico o artistico trafugato dalla sua patria di origine, la trattativa deve mirare alla restituzione dell'oggetto, offrendo eventualmente in cambio il prestito di opere capaci di alleviare la sofferenza e il danno economico subiti dal museo entrato illegalmente in possesso del capolavoro in discussione. Questa è stata la posizione del Governo italiano che ha incoraggiato i prestiti da proporre alle istituzioni museali americane e giapponesi che detenevano illegalmente nostri capolavori. È esattamente questa posizione adottata oggi dal Governo greco a proposito dei Marmi di Fidia. Con saggezza le Autorità greche tentano di evitare il ricorso ad azioni legali e privilegiano la cosiddetta "*moral suasion*": che il British Museum accetti di restituire alla Grecia il furto compiuto da Elgin e in cambio la Grecia faciliterà la concessione di prestiti di opere d'arte provenienti dalle riserve dei suoi musei per alimentare le mostre che vorrà allestire il Museo britannico.

I tempi per le restituzioni sono maturi. Il 28 novembre 2017 a Ouagadoudou nel Burkina Faso il Presidente Macron ha annunciato la messa in opera entro 5 anni di un programma di restituzioni ai paesi di origine del patrimonio africano presente nei musei francesi. "*La gioventù africana deve avere accesso al proprio patrimonio in Africa e non più soltanto in Europa*" disse il Presidente.

Il primo passo sulla nuova via della riconciliazione riguarda un progetto di legge all'esame del Parlamento francese per autorizzare la restituzione

di opere al Senegal e al Benin. Dovrebbero tornare da Parigi ventisei opere del "tesoro di Behanzin" provenienti dal saccheggio del palazzo di Abomey nel 1892, che si trovano al Museo del Quai de Branly, insieme a una spada con fodera che apparteneva a El Hadj Omar Tall, grande figura militare e religiosa dell'Africa dell'Ottocento. Dopo Senegal e Benin altri cinque Paesi africani hanno presentato domande di restituzione.

Ovviamente alcune voci si sono alzate per contestare questa politica di restituzione. "*Come!* disse Yves-Bernard Debie, un avvocato specializzato in beni culturali, *la natura inalienabile delle collezioni conservate nei musei di Francia morirà con questa legge; come affronteremo le domande relative alle razzie napoleoniche?*".

La Ministra francese della Cultura, Roselyne Bachelot, ha risposto "*che l'iniziativa segue un movimento internazionale e una riflessione sul ruolo dei musei nel mondo*" e "*che la Francia ha già restituito opere d'arte al Laos, una statua rubata all'Egitto nel 1981, 21 teste di Toi moko alla Nuova Zelanda e 32 tavole d'oro alla Cina*".

Il 4 novembre il Senato della Repubblica francese, dopo il voto espresso nell'Assemblea nazionale, ha autorizzato la restituzione di beni culturali al Benin e al Senegal. Per meglio inquadrare scientificamente nel futuro questo tipo di procedura, i senatori hanno introdotto nel progetto di legge la creazione di un "Consiglio nazionale incaricato di riflettere sulle questioni di circolazione e di restituzione dei beni culturali extra-europei".

Il 3 ottobre 2021, è uscita la notizia che il Belgio ha accettato di restituire all'Egitto due statue scoperte durante scavi clandestini nel 2015 a Gizeh. La prima risale all'Undicesima/Dodicesima dinastia, la seconda alla Diciannovesima/Ventesima dinastia. Il furto era stato segnalato da Interpol su notifica dei nostri Carabinieri del Comando Tutela patrimonio Culturale.

I marmi di Fidia

Qui non posso non citare il caso del Partenone e dell'offesa subita dal monumento simbolo della civiltà occidentale per via di Elgin.

Il Partenone porta le stigmate lasciate dal tempo; trasformato in chiesa dedicata a Maria Theotokos (Madre di Dio) in età bizantina, in moschea dopo la conquista ottomana di Atene nel 1456, subì una distruzione drammatica nel 1687 quando un bombardamento operato dai Veneziani di Morosini centrò la polveriera sistemata nel monumento dai Turchi e la fece esplodere.

Tuttavia l'offesa più atroce al tempio della dea doveva ancora avvenire. Tra il 1801 e il 1803, l'ambasciatore britannico a Costantinopoli, Thomas Bruce, VII conte di Elgin, falsificando un permesso rilasciato dalle autorità turche nel 1800, si comportò come un vile predatore e senza alcun rispetto per il messaggio di eternità del Partenone, smembrò il monumento, strappando al tempio le sculture di Fidia che lasciarono la Grecia per essere oggi esposte al British Museum. Già allora il furto di Elgin provocò molte reazioni di sdegno. Nel suo "Viaggio in Grecia, itinerario da Parigi a Gerusalemme (Parigi 1811), Chateaubriand scrive: "*Elgin ha voluto togliere i bassorilievi del fregio; per poterlo fare, gli operai turchi hanno prima spezzato l'architrave e atterrato i capitelli; poi invece di estrarre le metope dai loro alloggiamenti, i barbari hanno trovato più agevole frantumare la cornice. Dell'Eretteo hanno preso la colonna d'angolo, tanto che oggi l'architrave è sostenuto da un pilastro di pietre*".

Oggi molti nel mondo tentano di convincere le autorità del Museo britannico ad ascoltare la preghiera di Melina Mercouri che supplicava nel suo discorso a Città del Messico nel 1982, la Gran Bretagna a consentire il ritorno nella loro patria dei capolavori del grande Fidia. A lungo gli Inglesi hanno risposto che le sculture non avrebbero potuto trovare adeguata sistemazione nel vecchio museo allestito sull'Acropoli. Nel 2021 una tale obiezione non ha più alcuna ragione di essere. Dal 2009 è stato aperto ai piedi della Rocca sacra, a poco più di 100 metri del Partenone, il nuovo museo dell'Acropoli realizzato da Bernard Tschumi con la collaborazione di Michalis Fotiadis. Di una superficie di 25.000 m^2 con un'area espositiva di oltre 14.000 m^2 il museo è perfettamente in grado di accogliere ed esporre nel migliore dei modi i capolavori indegnamente strappati al tempio all'inizio dell'Ottocento.

In occasione della sua XXII sessione a Parigi, tra il 27 e il 29 settembre 2021, l'UNESCO ha per la prima volta, fatto seguire una sua "Raccomandazione" da una sua "Decisione": il **British Museum deve restituire alla Grecia i Marmi di Fidia**. Malgrado questa presa di posizione netta, la Gran Bretagna continua a ribadire con una sconcertante sfacciataggine, che le sculture sono state acquisite legalmente. Perché insistere affinché la Gran Bretagna restituisca i marmi strappati al tempio della dea?

Il motivo è semplice: il Partenone non è soltanto un capolavoro di rara perfezione; è il monumento universale che racchiude in sé i valori fondanti della Civiltà Classica e dell'Europa, che l'antica Grecia ha trasmesso al mondo.

Il primo di questi valori è il dovere per l'uomo di ribellarsi di fronte all'ingiustizia. È il messaggio di Prometeo che scelse di opporsi a Zeus colpevole di lasciare gli uomini nella miseria e l'ignoranza. È la lezione trasmessa da Antigone che viola la legge ingiusta di Creonte e seppellisce il fratello caduto davanti a Tebe, pur sapendo che subirà il castigo imposto dall'implacabile tiranno e verrà condannata a morte. Allora rivolgendosi al boia esclama: "*Sono nata per l'amore, non per l'odio*". È la lezione che la Grecia moderna ha dato al mondo quando il 28 ottobre 1940, osò dire "Ουχι" (NO) respingendo l'ultimatum dell'Italia fascista e del suo Duce, Benito Mussolini. È la lezione proclamata nell'autunno del 1974 dalle ragazze e i ragazzi del Politecnico di Atene che, al prezzo della vita, osarono affrontare il regime militare che da sette lunghi anni soffocava la Grecia sotto una cappa di piombo.

Il secondo valore è la democrazia nata ad Atene nel 508 a.C. Il discorso di Pericle pronunciato nel 431 a.C. per onorare i primi caduti nella Guerra del Peloponneso è un omaggio vibrante a quanto realizzato da Atene: "*La nostra costituzione non ha nulla da invidiare alle leggi dei nostri vicini: Lungi dall'imitare gli altri, diamo loro l'esempio da seguire. Poiché lo Stato da noi è amministrato nell'interesse delle masse e non di una minoranza, il nostro regime ha preso il nome di democrazia".*

Il Partenone è il monumento del coraggio, della passione e del rispetto per la storia; all'indomani di Salamina ci voleva coraggio per ricostruire quello che i Persiani avevano bruciato; occorreva passione per coprire di opere immortali la "Rocca sacra": i Propilei, il tempio di Atena Nike, l'Eretteo, il Partenone sono un inno a questa perfezione che solo la passione può generare; il rispetto per il passato albergava nel cuore degli Ateniesi del V secolo per osare scegliere di poggiare sui resti del passato le nuove costruzioni che avrebbero sfidato i secoli.

Come rimanere insensibile nel profondo dell'anima quando la propria cultura come quella britannica, è abbeverata dal messaggio delle Civiltà classiche? Come non indignarsi pensando che le sculture di Fidia sono state strappate al tempio in un'epoca in cui la Grecia era schiacciata dal giogo ottomano?

È giunta l'ora di restituire al monumento simbolo della civiltà occidentale quello che la barbarie ha rubato oltre due secoli fa. Lo stesso atteggiamento barbaro è ancora oggi quello dell'Inghilterra.

Lascio la parola alla Ministra della Cultura e dello Sport della repubblica Ellenica Lina Mendoni, chiedendoLe di rispondere alla domanda: "Ci può

spiegare perché la Gran Bretagna deve restituire le sculture di Fidia?".

"*Le sculture del Partenone in mostra al British Museum sono il prodotto di furti e saccheggi. La Grecia non riconosce e non riconoscerà mai il possesso delle Sculture del Partenone da parte del British Museum. La loro presenza a Londra è il frutto di una politica coloniale, che mette la Gran Bretagna sotto accusa davanti al mondo intero. Secondo i dati raccolti dai Comitati attivi per il ritorno delle sculture delle sculture di Fidia in patria, e presenti ovunque nel pianeta, l'opinione pubblica internazionale sostiene senza riserva le richieste greche. I Marmi smembrati, tagliati con la forza, devono essere riuniti con i capolavori esposti al Museo dell'Acropoli. È il grido che emana dal monumento stesso, il Partenone. Per molti anni uno dei principali argomenti avanzati dagli Inglesi per non restituire i Marmi, fu che la Grecia non aveva uno spazio adatto per esporre i capolavori di Fidia. Da dodici anni Atene possiede uno dei migliori musei del mondo, il Museo dell'Acropoli. L'argomento inglese è crollato. Al contrario, le sale dove il British Museum espone le Sculture mutilate sono oggi problematiche, indecenti e pericolose per la tutela di questi capolavori. Le Sculture devono tornare alla loro casa natale sotto il cielo attico e ricongiungersi con quanto esposto nel Museo dell'Acropoli. È assurdo vedere il monumento emblema della civiltà occidentale, così drammaticamente smembrato. È una questione etica e anche scientifica*" (Lina Mendoni).

Le stelle che scintillano nel cielo di Atene, che hanno vegliato i morti di Maratona e di Salamina, che hanno contemplato gli sforzi della Città per erigere il Tempio a null'altro paragonabile, aspettano il rientro delle sculture di Fidia ai piedi della "Rocca Sacra", nel meraviglioso Museo che raduna i capolavori dell'Acropoli.

Più che mai una riflessione globale sulla questione delle restituzioni deve essere affrontata e una decisione alla quale dovranno ottemperare tutti i Paesi che aderiscono all'UNESCO e alle Nazioni Unite dovrà essere presa. Occorre trovare una soluzione capace di assecondare le rivendicazioni dei popoli a proposito delle richieste di restituzione di oggetti e capolavori di grande valore simbolico e di salvare la maggior parte delle collezioni museali occidentali. La strada è stata tracciata da Melina Mercouri a Città del Messico nel 1982. Chiedendo alla Gran Bretagna di consentire la riunificazione al tempio della Dea delle sculture di Fidia, non si tratta di esigere la restituzione da parte del British Museum di tutti i capolavori provenienti dalla Grecia che arricchiscono le sue collezioni ma di consentire a un monumento come il Partenone, diventato simbolo di libertà e democrazia per chi nel mondo crede nei valori promossi dagli antichi Greci, di ritrovare la sua integrità.

Restituire, ricollocare, ricongiungere. Il patrimonio culturale all luce dell'articolo 9 della Costituzione[1]

Giovanni Maria Flick
Presidente emerito della Corte costituzionale

Ho cominciato a interessarmi del tema giuridico della restituzione per due forti impressioni emotive. La prima riguarda una visita a Locri, dove fui accompagnato a vedere un terreno ampio e incolto di fronte al quale mi dissero: "Vede? Qui sotto c'è un secondo tesoro archeologico ma lo teniamo coperto per evitare che venga rubato tutto ciò che vi è sepolto. Meglio non tirarlo fuori non essendo in condizioni di conservarlo e quindi rischiare di perderlo definitivamente". L'altro caso che mi ha colpito profondamente è relativo ai crolli a Pompei in merito ai quali tutti ci siamo fatti la stessa domanda: mancano i finanziamenti o manca la progettualità per la conservazione di una realtà unica al mondo? Mi ricordo che ne nacque un dibattito su come fare per rendere "produttivo" il patrimonio archeologico.

Valorizzare l'archeologia può voler dire riconoscere la potenzialità di crescita economica e di occupazione che rappresenta per il Paese, ma può voler dire anche proporre l'accostamento infelice e inesatto che è stato fatto tra l'archeologia e il 'petrolio' nostrano. Non abbiamo petrolio nel nostro sottosuolo, ma abbiamo reperti archeologici; consumiamo l'uno e gli altri, ma non è la stessa cosa, se non altro perché l'archeologia non consuma e non inquina, a differenza del petrolio e dell'energia da combustibile fossile.

Questo tema impone, come dirò più avanti, una riflessione sull'intervento pubblico e gli investimenti privati nell'intero ambito del finanziamento, ricerca, conservazione, tutela e fruizione del patrimonio archeologico. Nel sostenere un'attività fondamentale per ricostruire la storia dell'uomo

[1] Trascrizione dell'intervento al webinar organizzato dal CNR "*Restituire* il patrimonio archeologico. Questioni etiche e giuridiche", Roma - 22 aprile 2021.

e del mondo, quale la ricerca archeologica, occorre adottare una logica che eviti, nei limiti del possibile, un approccio soltanto economico che comprime la dimensione sociale e quella culturale. Il destino di tutto ciò si inserisce nella tutela dell'ambiente in tutte le sue implicazioni, in cui è evidente il conflitto tra profitto e tutela della cultura.

Purtroppo, sembra sempre vincere la logica del profitto. Bisogna privilegiare un'economia che non agisca con tagli orizzontali, ma operi scelte avvedute nell'allocazione delle risorse per conservare, gestire e valorizzare il patrimonio archeologico e ciò che lo compone. Per questo è necessaria una valutazione politica alta della riqualificazione del territorio alla luce delle peculiarità che si radicano in esso.

Questo tema apre una serie di riferimenti ulteriori e molto importanti: abbiamo ascoltato due testimonianze preziose, quella del Professor Louis Godart e quella del Generale Roberto Riccardi in merito ai nuclei essenziali di un'archeologia che, al di là della restituzione, si proietta sulla reintegrazione del bene archeologico quale riconoscimento del rispetto delle culture in un settore che invece è stato sempre caratterizzato da spoliazioni, colonizzazioni, predazioni come forma di dominio. Il Generale Riccardi ha ben illustrato come l'espropriazione del patrimonio culturale e di quello archeologico in particolare, sia legata a una sorta di diritto di predazione del vincitore, diritto testimoniato anche simbolicamente – ad esempio attraverso la fotografia – quasi a consolidare la posizione di supremazia, di colonialismo, di affermazione del più potente rispetto al più debole.

L'indignazione dell'amico Godart di fronte alla rapina del Partenone, una rapina che è arrivata fino al punto di demolire le metope, ci ricorda quello che è stata una forma di massacro in cui la violenza sulle cose si è sposata con la truffa: il famoso inganno del conte Thomas Bruce di Elgin che all'inizio dell'Ottocento ha utilizzato un lasciapassare che aveva tutt'altro impiego, per portare fuori dalla Grecia le opere d'arte. Questo episodio drammatico evoca immediatamente il valore della restituzione quale principio fondamentale della nostra convivenza pacifica globale.

Si apre quindi l'interrogativo su come ripristinare un equilibrio che compensi le spoliazioni, un equilibrio che riporti su un piano di reciprocità, di parità, di rispetto reciproco il rapporto tra i Paesi. Penso ai saccheggi di

guerra, passati e attuali, alle spoliazioni in Iraq, in Siria, ma anche al furto per soddisfare l'avidità dei mercati. Tutto ciò delinea un panorama preoccupante che va dalla criminalità organizzata, di cui ci parlava il Generale Riccardi, alla criminalità "domestica" dei tombaroli che frugano il terreno alla ricerca di "cocci" da poter rivendere o falsificare. Più che una restituzione coatta, nel tentativo di cancellare le conseguenze della predazione di guerra, si tratta, come illustrato dal Professor Godart, di realizzare uno scambio in termini di *reciprocità*: la restituzione di un bene archeologico, originato nel territorio di un Paese, espressione della sua vita culturale e sociale, connotazione della sua antropologia, potrebbe essere "compensata" dalla messa a disposizione di altre risorse archeologiche per un impiego concordato da parte del Paese "predatore".

La spoliazione nega il valore del bene archeologico, lo riduce a mero oggetto. È invece estremamente importante distinguere in modo preliminare il lavoro dell'archeologo dall'azione di chi scava per trovare un oggetto ma non *guarda* lo scavo, che è l'equivalente di bruciare una biblioteca senza leggerne i manoscritti. Mi viene in mente, in proposito, un famoso detto tradizionale africano: quando muore un vecchio è come se bruciasse una biblioteca. Quando uno scavo viene eseguito al solo fine di trovare dei reperti da vendere sul mercato, sta bruciando una biblioteca di cui non si conosce il contenuto. E la prima cosa che la biblioteca dell'archeologia contiene è il suo percorso, la procedura dello scavo come lettura del tempo, come ricostruzione della storia di ciò che giace nascosto nel terreno che custodisce e occulta l'oggetto di cui si va alla ricerca.

La storia purtroppo ci ha abituato anche ad altre forme di negazione, con la tendenza a cancellare *in toto* la storia di un popolo e quindi gli oggetti che ne danno testimonianza: penso ad esempio ai Buddha di Bamiyan, due statue monumentali afghane del VI-VII secolo scolpite nella roccia e distrutte con gli esplosivi dai talebani, ma anche all'emergere della tendenza, soprattutto negli Stati Uniti, a cancellare la memoria storica della cultura greco-romana. La ricerca dei reperti della civiltà greca o dei reperti della civiltà romana è così motivata dalla spinta alla sua cancellazione *in toto*, o alla riduzione della sua portata universale sino a limitarla al settore di interesse specialistico della storia e cultura dell'antico Mediterraneo. La stessa connotazione nazionalistica dell'archeologia, mentre porta per un verso

all'enfatizzazione del valore dei beni culturali, con fenomeni di spettacolarizzazione – penso alla processione delle mummie nella loro traslazione alla nuova sede del Museo del Cairo –, per l'altro verso l'esaltazione della dimensione nazionalistica può facilmente rovesciarsi nel suo opposto, ovvero nella negazione del passato.

Un atteggiamento simile si è registrato in Cina per un lungo periodo, quando si è deciso di cancellare tutti i segni del passato che portano con sé una storia di oppressione, colonialismo e schiavismo. Viene negato il portato positivo della civiltà rappresentato dalla Rivoluzione francese e americana: vanno quindi cancellati, vanno letteralmente distrutti – Bamiyan insegna – i segni di questo percorso. Si realizza cioè una sorta di razzismo antirazzista che considera solo gli aspetti negativi di una cultura, come quella europea occidentale che pure ha prodotto la democrazia e molto altro.

Si ripropone qui l'errore intrinseco di ogni negazione: la cancellazione delle tracce di un passato drammatico, finanche atroce, come avremo modo di vedere, ne favorisce pericolosamente la rimozione e con essa il rischio di una sua orrenda ripetizione. Questo ci porta a riflettere sul valore civile dell'archeologia dello sterminio: si pensi alla conservazione dei residui del campo di Auschwitz, dei resti nella risiera di San Saba vicino a Trieste, delle ultime tracce del campo di Fossoli, dove venivano smistati gli ebrei successivamente stipati nei vagoni piombati diretti ad Auschwitz. Infine, l'archeologia testimonia anche un'altra storia, la storia ordinaria, quella fatta del lavoro quotidiano di milioni di persone: penso all'archeologia industriale, che ci racconta lo sviluppo del lavoro e i suoi cambiamenti nel corso dei secoli.

Tutto questo ci riporta alla necessità della restituzione, per diverse ragioni. In primo luogo, vi è il valore etico, non nel senso della morale classica, ma nel senso proprio di una morale della geopolitica, del rapporto tra organismi internazionali e Stati e del rapporto tra Stati. Questo richiede la consapevolezza in merito al fatto che il patrimonio illegittimamente acquisito è un "peso storico" la cui conservazione ha lo scopo di dimostrare la nostra superiorità, la nostra sovranità su altri Paesi e su altre realtà storiche e culturali. Il discorso che è stato fatto nelle precedenti sessioni, che ho apprezzato moltissimo, sottolinea proprio la necessità della reciprocità, della

negoziazione, che vada al di là dello scambio sinallagmatico verso l'urgenza di un riconoscimento reciproco.

* * *

Nel processo di recupero dell'identità di un popolo attraverso la restituzione della memoria, una fase di centrale importanza è rappresentata dalla preservazione, dalla conservazione del bene, dalla creazione di una cultura museale. Un processo che ha portato ad esempio alla ricostituzione dei musei in Africa, cui accennava Godart, fenomeno importantissimo che testimonia un'apertura sul piano geopolitico globale e procede verso il riconoscimento del valore universale dell'archeologia. È un ritorno del bene allo spazio ove è nato con una riconciliazione tra la dimensione del tempo e la dimensione dello spazio, una ri-collocazione nel contesto cui appartiene e dove è restato sepolto per molto tempo. Un ritorno alla ricongiunzione tra queste due dimensioni presuppone anche una nuova e diversa concezione giuridica del bene quale parte della natura e dell'ambiente, entrambi ricompresi all'interno di una medesima categoria di bene comune meritevole di tutela costituzionale, tema cui dedicherò una riflessione conclusiva.

Il significato più profondo di una trasformazione della cultura museale sta proprio – come accennava il Generale Riccardi – nella necessità che le testimonianze del nostro passato ritornino nel luogo nel quale sono state formate, siano restituite alle terre di mare della Calabria, dell'antica Magna Grecia, alle colline dell'Etruria, recuperino cioè il contesto cui appartengono, e che la tutela si estenda al ripristino del legame tra bene culturale e ambiente. In questo modo può essere evitata la musealizzazione rigida, cioè la chiusura dell'oggetto bello dietro una teca, in modo da non poter essere toccato ma tuttalpiù ammirato in un percorso programmato da parte di turisti magari frettolosi. Dobbiamo far rivivere una concezione museale che vada oltre la mera conservazione, e realizzi il ritorno all'origine della traccia, al sito dello scavo da cui è stata estratta, in modo da attuare un altro concetto che ritengo fondamentale, nell'arte e nell'archeologia come anche nel diritto: il rapporto tra il tempo e lo spazio.

La conservazione *in loco*, tuttavia, può rappresentare, per i musei più modesti, un problema di sicurezza e di fruibilità da parte del pubblico, il che può richiedere la concentrazione dei beni in una sede museale più am-

pia pur nello sforzo di evitare che questo trasformi la musealizzazione in una sorta di "ingessatura" dell'opera quale semplice oggetto di esposizione.

Il bene archeologico come bene comune porta a una riflessione sull'archeologia e sulla professione di archeologo e del rapporto tra tutela del bene pubblico e investimenti privati. Occorre non solo superare il cliché che la conoscenza e la tutela del patrimonio archeologico siano un ostacolo allo sviluppo economico, ma occorre anche valorizzare, attraverso la cosiddetta archeologia preventiva, il rapporto tra il reperto archeologico e l'ambiente circostante. Tutto questo in modo da non sacrificare il significato del reperto rendendolo solo funzionale all'infrastruttura di nuova concezione ma anche da evitare l'immobilismo quasi che fosse necessario un rispetto sacrale del reperto: come se tutto potesse restare come prima e come se potessimo vivere secondo le logiche di 1000 o di 500 anni fa.

Mi sembra poi estremamente importante per il futuro dell'archeologia, la capacità dell'archeologo di dialogare con tutte le altre realtà della vita e della convivenza comune. Se non troviamo un accordo tra il profilo economico, sociale e comunicativo e se l'archeologo professionista, nel suo approccio e nella sua ricerca, non guarda con attenzione a questi aspetti, il rischio è quello di continuare a coltivare l'archeologia come una specie di isola felice (o infelice) con una visione fortemente limitativa rispetto alla realtà. A questo proposito è fondamentale, è già stato rilevato da più parti, il valore dello scavo in quanto tale, non solo del risultato dello scavo, ma dell'attività stessa di scavo. L'importanza cioè del cogliere il rapporto col passato attraverso il contatto con una componente materica, un rapporto più diretto, "oggettivo", vorrei dire più imparziale e affidabile del rapporto con il passato solo intellettuale e affidato al documento scritto.

Nell'ambito dell'interpretazione giuridica del significato del restauro esistono due tesi: per un verso esso è tutela al fine di preservare il bene dalla distruzione, mentre per l'altro è sua valorizzazione poiché solo attraverso il restauro il bene recupera tutte le sue potenzialità. Questa non è soltanto una disputa teorica: è anche una disputa giuridico-economica in quanto mentre la tutela è di competenza dello Stato, la valorizzazione è di competenza delle regioni, il che rischia di generare un conflitto di attribuzioni. Credo quindi che si debba arrivare a trovare un bilanciamento tra pubblico e privato sia pure sotto la responsabilità dello Stato.

Purtroppo, nel nostro Paese il pubblico è caratterizzato da una tradizionale e quasi sempre invincibile inefficienza, anche se si tratta di una concezione che può essere modificata, mentre il privato è dominato esclusivamente dalla logica del profitto. Dobbiamo superare queste due posizioni precostituite, che costituiscono delle gravi limitazioni, per arrivare a trovare un punto d'incontro. L'Italia è matura per poter affrontare il tema dell'archeologia pubblica? Credo che si richieda, per superare questo ritardo culturale, la stessa maturità che si richiede per il dibattito in merito alle grandi infrastrutture: e per questo occorrerà, come accade in altri Paesi, coinvolgere – attraverso la comunicazione delle istituzioni – il territorio e cioè le persone che in esso vivono. Non è pensabile che le scelte archeologiche siano determinate da decisioni private, come nel caso del lord inglese con la passione di scavare nella tomba di Tutankhamon.

Il prodotto archeologico è destinato a diventare bene comune e quindi il percorso archeologico, a cominciare dalla sua collocazione, è un tema che deve coinvolgere tutti. Guardare al passato, cioè al patrimonio storico-artistico del nostro Paese, per costruire il progetto del futuro, cioè l'ambiente in cui vivranno i nostri figli, i nostri nipoti, i loro figli e i loro nipoti, è un tema particolarmente urgente in un momento in cui stiamo discutendo del cambiamento climatico conseguenza delle emissioni di gas serra e del contesto atmosferico in cui viviamo. Questa consapevolezza si inserisce e rafforza la necessità dell'integrazione tra natura e archeologia, tra la vegetazione in cui si colloca il reperto archeologico e quest'ultimo.

Penso, per far un esempio, ad Angkor Wat, il caso forse più emblematico di questo tipo di situazione: il tempio cambogiano del XII secolo calato nella realtà della vegetazione, nella natura che lo circonda. Penso, ancora, per restare a casa nostra, all'esempio di Ninfa che rappresenta un altro caso emblematico di come si possa lavorare tenendo conto della necessità di questo collegamento.

Al contrario, si pone il problema della realizzazione di nuove infrastrutture senza dare adeguato peso alla presenza nel territorio di reperti archeologici. Tutti ricordiamo la scena del film di Fellini "Roma" con la scoperta, scavando per costruire la metropolitana, di uno splendido ambiente che si dissolve subito dopo; una scena che evoca in modo fantastico ed espressivo un problema reale e molto serio. Il fatto di non dover fare

i conti con l'ostacolo del reperto archeologico che impedisca la costruzione è una grossa tentazione per il cosiddetto "palazzinaro" (certamente una piccola minoranza degli imprenditori edili); questo è il motivo per cui talvolta si costruisce senza rendersi conto che il valore archeologico nasce anche, e soprattutto, dalla lettura degli strati che hanno accompagnato l'emersione del reperto, un lavoro paziente che può essere depauperato dalla fretta di tirarlo fuori.

Questo ci spiega anche la tradizionale concezione dell'archeologia come ostacolo all'evoluzione economica e alla modernizzazione: 'non possiamo scavare per fare la metropolitana perché la presenza di reperti archeologici ci impedisce di proseguire'. Non dimentichiamoci però che esistono certamente delle soluzioni tecnologiche che consentono di traforare un po' più in là, o un po' più in basso, in modo da risolvere il problema. Come anche di trasformare le stazioni e le gallerie della metropolitana in spazi gradevoli e interessanti invece che in ciò che esita dalla distruzione archeologica compiuta.

* * *

Il paesaggio deve essere *visto* o deve essere anche *vissuto*? Non c'è dubbio che il paesaggio debba essere vissuto e non debba essere soltanto visto. Lo stesso discorso vale anche per il risultato dell'attività archeologica: l'articolo 9 della nostra Costituzione è una grande novità da questo punto di vista anche se c'erano già stati precedenti quali la legge Bottai del 1939 a difesa di una cultura sul patrimonio storico del passato. L'articolo 9 della Costituzione è una delle norme che mi appassiona di più in quanto istituisce un rapporto tra passato, patrimonio archeologico, progetto ambientale e futuro, un futuro che adesso sta assumendo le tinte fosche di una previsione negativa: proprio in questi giorni parliamo del compleanno della Terra e di tutti i problemi sociali e ambientali che viviamo, a cominciare dalla pandemia.

Mi viene in mente, e siamo proprio al settecentenario di Dante, quel distico nella presentazione di Ulisse: "*considerate la vostra semenza: fatti non foste a viver come bruti ma per seguir virtute e canoscenza*". Una conoscenza senza la virtù, in tutti i significati che vanno dati alla parola virtù, è una conoscenza mutilata, parziale, ridotta, che perde notevolmente il suo valore. Si

apre qui un tema cui sinora abbiamo pensato poco, una riflessione che vale per l'ambiente, che vale per le città e per il panorama, ma anche per i beni archeologici quali beni comuni. Come visto, abbiamo la tendenza a radicare i beni, le realtà materiali, e non solo quelle, all'interno di due categorie rigide: pubblico o privato. Queste a loro volta si articolano in una serie di sottocategorie: nell'ambito del pubblico c'è il demanio statale, il demanio regionale, il patrimonio disponibile.

Inoltre, vi è una complessa elaborazione sul rapporto tra il bene pubblico e la gestione di esso da parte del privato. Stiamo lavorando tuttavia secondo una logica che ormai è sorpassata e che mi pare abbia avuto particolare incidenza anche nel campo dell'archeologia: si deve invece assicurare la fruibilità collettiva, il godimento da parte di tutti del bene, indipendentemente da chi ne è proprietario e iscrive la sua proprietà in un registro pubblico o privato. È chiaro che se il bene è un bene pubblico sarà maggiore lo spazio di intervento, ma occorrerà sempre il contributo del settore privato per una sinergia che è indispensabile alla sua cura e conservazione.

La strada è indicata dall'articolo 118 della Costituzione che prevede la sussidiarietà orizzontale e cioè la possibilità che lo Stato e le realtà pubbliche del nostro Paese favoriscano l'intervento dei privati per finalità di interesse generale. Sto pensando a tutta la gamma di iniziative, da quelle fiscali alle sponsorizzazioni che − pur non entrando nel dettaglio − sono importantissime nel rapporto tra ambiente e archeologia. È quindi lecito lo sfruttamento delle potenzialità economiche del bene archeologico, però con la cautela che deriva dal fatto che non può essere trasformato in una realtà esclusivamente economica, in una prospettiva indifferente verso gli abusi edilizi e i sacrifici imposti al patrimonio archeologico per realizzare infrastrutture moderne. Vorrei sottolineare alcune novità che si sono affacciate recentemente: un percorso in cui si richiede la comunicazione di ogni iniziativa ai vari livelli e il miglior uso della tecnologia che si possa realizzare.

Territorio, ambiente, paesaggio, sono presupposti tecnico-giuridici di dispute difficili da comporre: chi ha la competenza sulla tutela del territorio, chi ha la competenza a valorizzarlo, chi ha la competenza sulla difesa del paesaggio? La riforma costituzionale del 2001, purtroppo, è stata conclusa frettolosamente e male, frutto di una maggioranza ridottissima, licenziata

nell'illusione che ciò fosse sufficiente a frenare aspirazioni separatiste presenti nella società. È stata veramente un'occasione sprecata per affrontare in modo corretto il rapporto tra centro e autonomie.

Tant'è vero che la Corte costituzionale, nel periodo in cui ne ero membro e poi Presidente, ha dovuto lavorare davvero intensamente per cercare di trovare un accordo tra la ripartizione delle competenze, tra Stato e autonomie. La Corte ha concluso che occorre una leale collaborazione − nel senso giuridico e non sociologico − necessaria perché le tre dimensioni (territorio, ambiente, paesaggio) non sono altro che tre modi di vedere, e quindi di definire, un'unica realtà. Ad esempio, un'interpretazione della Costituzione ha letto l'articolo 9 in un modo all'apparenza parzialmente diverso dalla sua formulazione formale in quanto ha ricompreso nella tutela del paesaggio la tutela dell'ambiente: c'era assolutamente bisogno di questa visione comprensiva, perché quando la Costituzione è stata scritta, l'ambiente non era ancora una realtà concreta, riconosciuta dall'uomo, e solo dopo si è cominciato a scoprirlo, conoscerlo, tutelarlo. Porre invece una contrapposizione tra territorio e ambiente per cui il territorio sarebbe di competenza esclusiva delle regioni mentre l'ambiente sarebbe di competenza dello Stato, finisce per generare aggravi burocratici e conflitti, che sono spesso conflitti politici oltre che conflitti concettuali.

Ricollegandomi allora alla fine del mio intervento al discorso che ha fatto l'amico Godart, sono altresì convinto che il riferimento alla leale collaborazione non riguardi solo le singole realtà amministrative e le istituzioni del Paese, ciò in quanto il patrimonio archeologico, come il patrimonio artistico, sono patrimoni globali, beni dell'umanità. È per questo, tra l'altro, che occorre operare o per le restituzioni di beni che sono stati asportati o, quantomeno, per un approccio che sia diretto alla reale collaborazione non solo tra lo Stato e le regioni ma anche tra gli Stati.

La geopolitica del bene comune è tale perché è comune a tutti il bisogno di estetica, di bellezza, di paesaggio, di ambiente. Potremmo entrare in una logica diversa che ponga come primo articolo della Costituzione il tema della bellezza o la gioia, per cui essa potrebbe aprirsi con: "l'Italia è fondata sulla bellezza". Certo si tratterebbe di una magnifica affermazione, ma talmente evanescente da non definire cosa sarà l'Italia e cosa sia la bellezza. Occorre non dimenticare mai lo strettissimo collegamento che vi è

tra una teorizzazione non astratta e fine a se stessa e la concreta regolazione della realtà che una teorizzazione solo astratta non consente. Mentre invece è evidente e fondamentale la solidità e la concretezza dell'articolo 9, che va interpretato e soprattutto va applicato e non solo enfaticamente enunciato. Tuteliamo il passato, il patrimonio storico, per costruire il futuro, il patrimonio ambientale, attraverso una chiave che consenta di capire l'importanza di entrambe le dimensioni per vincere la fuga nel "presentismo", cioè il guardare soltanto a ciò che capita *adesso* e a *me*, per il quale il passato non importa perché *io non c'ero*, e il futuro non importa perché *io non ci sarò*.

Quello che vale per il rapporto tra uomini vale e deve valere anche per il rapporto fra Stati. Ricordo qui in conclusione l'enciclica *Pacem in terris* che pone sullo stesso piano i diritti fondamentali degli uomini, e i diritti fondamentali degli Stati e che ritroviamo adesso nell'insegnamento di Papa Francesco a proposito dell'ambiente. Il richiamo e l'insegnamento del Pontefice sono importanti perché se la guerra è il momento della sopraffazione, del furto dell'identità culturale di un Paese, della sua anima, delle cose belle che ha, la pace è una condizione essenziale e uno strumento indispensabile per ridare a ciascuno ciò che gli si è rubato, che gli si è sottratto. Occorre infatti restituire a un popolo gli elementi che costituiscono la sua identità, tra i quali le opere che testimoniano il suo passato, per operare concretamente per la pace in terra.

Restituire il Patrimonio Archeologico

Roberto Riccardi
Comandante Carabinieri tutela patrimonio culturale

Ringrazio la Prof.ssa Caporale e il Prof. Godart per questo invito e per le loro parole toccanti sul Comando che ho l'onore di rappresentare. L'intervento del Prof. Godart è stato interessantissimo: ha sollevato dei temi storici, giuridici, politici ed etici che risalgono all'antichità e io vorrei portare le lancette del tempo ancora più indietro, al nemico storico dell'arte che da sempre è la guerra. Marte e Venere nel mito greco erano amanti, eppure il loro rapporto nella storia è stato quanto mai tormentato, forse proprio perché, come amanti, sono stati scoperti ed esposti al ludibrio degli altri dei, avvolti in una rete d'oro. Ebbene nell'antichità il diritto al saccheggio nella guerra era una necessità storica, ahimè. Pensiamo alla guerra di Troia: soldati che partono per dieci anni e poi magari ne impiegano altri dieci per tornare; per 20 anni lontani dalla madrepatria e quindi privi di rifornimenti, di qualunque sostegno dalla città che li aveva inviati. Ecco che l'unico modo per vivere e per combattere, per quei soldati, era saccheggiare, prendere dal luogo dove si trovavano per combattere. Normalmente nel corso di un assedio avveniva questo.

Da Troia ai giorni d'oggi ci siamo portati dietro questo istituto, consolidato dalla prassi, che i Romani chiamavano *ius praedae,* ovvero diritto al saccheggio, al bottino. A turno siamo stati tutti vittime e tutti carnefici. Pensiamo a Roma, che ha tre cinte murarie: le Mura Serviane, che risalgono a quando i Galli di Brenno minacciavano la città, siamo nel IV secolo a.C.; vi è poi una cinta più grande, perché nel frattempo la città si è estesa: sono le Mura Aureliane, che garantiscono la sicurezza di una città diventata più grande. Ma nonostante questa protezione, per tre volte nel V secolo – con Alarico, Genserico e infine con Ricimero – la città viene assediata e saccheggiata. Da ultimo abbiamo le Mura Leonine, che risalgono gli attacchi dei Saraceni nel

IX secolo d.C., e con loro si vanno a ricomprendere le basiliche *extra moenia*, cioè quelle di San Pietro e di San Paolo che erano state colpite, devastate, saccheggiate.

Roma vittima e Roma carnefice. Abbiamo spogliato, saccheggiato e distrutto città importanti: Cartagine (come non ricordare *Carthago delenda*), Tebe, Atene, Corinto, Siracusa. Abbiamo in più arrecato un ulteriore, immenso danno al patrimonio culturale, che consiste nell'aver ucciso Archimede: l'uomo che aveva costruito, progettato le difese di Siracusa. Quindi davvero nessuno può chiamarsi fuori da questo ragionamento e dalle colpe della storia. Nel tempo, nei secoli, ci sono stati difensori dell'arte: potremmo definirli i "soldati di Venere" della storia umana. Il primo che mi viene in mente, anche se sono tantissimi, è proprio un generale come me, si chiamava Belisario. La vicenda che lo riguarda è la seguente. Nel 546 d.C. Totila ha preso la città, dopo anni di battaglie – gli Ostrogoti contro i Bizantini – e a un certo punto un nuovo esercito, inviato da Giustiniano, marcia da Oriente per riprendere Roma. Totila ne viene a conoscenza e ricorre alla minaccia: se questo esercito verrà fino a me, prima che arrivi io distruggerò i monumenti della Roma antica. Belisario è isolato, non ha ancora questi rinforzi disponibili in Italia, così ricorre a uno strumento insolito per un generale. Scrive una lettera a Totila e gli dice: se tu poni in atto la tua minaccia sarai un dannato dalla storia, dalla memoria, perché commetterai un grave e duplice torto. Verso gli uomini del passato che ci hanno lasciato queste meraviglie e verso gli uomini del presente e del futuro, che hanno il diritto di vederle e di riceverle in eredità.

Il significato della parola patrimonio è esattamente questo. Dal latino (*Patris munus*) vuol dire il dono del padre, l'eredità degli antenati. È un concetto antico eppure estremamente moderno e attuale, perché l'Unesco oggi chiama *heritage* qualcosa che traduce patrimonio e anche letteralmente eredità. Noi, i Carabinieri per la tutela del patrimonio culturale, raccogliamo nel nostro tempo uno straordinario testimone. Fra i difensori dell'arte si annovera Raffaello, prefetto alle antichità di Roma nel primo Cinquecento: come dimenticare la lettera che egli e Baldassarre Castiglione inviarono nel 1519 al Papa Leone X? Si era già nella minaccia di nuovi saccheggi, otto anni più tardi arriveranno i Lanzichenecchi. Raffaello chiede: come possiamo lamentarci dei Goti e dei Vandali, se noi che siamo i padri e i guardiani di questi beni non facciamo nulla per proteggerli, per difenderli? Si stava verificando, pur essen-

do in tempo di pace, il saccheggio di chi prendeva pietre della Roma antica per costruire nuove case o altro.

Andando avanti, nel periodo napoleonico mi vengono in mente le *Lettere a Miranda* di Quatremère de Quincy, che mentre Napoleone con le sue campagne portava via beni d'arte dall'Egitto, dall'Italia, dalle Fiandre, scrisse qualcosa di eterno, di meraviglioso: un museo è fatto dai luoghi che hanno generato l'arte, dalle valli, dai fiumi, dallo sfondo. Un concetto attualissimo, quello del contesto. E ancora, andando più avanti, per l'Italia fu Ugo Ojetti, a seguito della Grande Guerra, a censire i danni al patrimonio culturale arrecati dal conflitto e, ancora prima, dalla dominazione austriaca. Come ripeto, non ci sono persone che possano scagliare la prima pietra.

E poi, naturalmente, vi è il capitolo importantissimo della Seconda guerra mondiale, in cui abbiamo avuto la distruzione più grande dai bombardamenti alleati e il saccheggio più grande dalla Germania nazista, dal Terzo Reich. L'uomo chiave fu Hermann Göring, egli seguiva i disegni di Hitler che voleva un suo museo, il Führermuseum, a Linz, la città che nei suoi piani era destinata a diventare la capitale culturale dell'Austria. Perseguendo questo disegno, Hitler voleva anche fare un torto, un dispetto, vendicarsi di quella Vienna in cui era stato rifiutato come artista due volte all'Accademia Belle Arti. Nel 1907 e nel 1908, un giovanissimo Adolf aveva tentato di fare il pittore e aveva presentato i suoi acquerelli, che erano stati respinti perché considerati troppo geometrici, e forse anche per il tratto poco moderno rispetto alle avanguardie che si stavano affermando all'inizio del Novecento. Pensiamo alla Secessione viennese, ma pensiamo anche al Futurismo italiano, che forse è stata la madre di tante avanguardie.

Nella Seconda guerra mondiale noi abbiamo avuto eroi della tutela del patrimonio culturale, come Rodolfo Siviero, un agente segreto che ha fatto seguire i convogli che portavano le opere fuori dal territorio nazionale italiano per recuperarle a guerra finita. Così facendo ha potuto riportare in Italia circa 3.000 opere, fra cui la Danae di Tiziano e il Discobolo Lancellotti, che riprende quello di Mirone. Ma sono stati difensori anche eroici Sovrintendenti, e mi piace ricordare le loro figure perché sono davvero soldati di Venere, sono soldati senz'armi che hanno utilizzato il loro coraggio e tutto ciò che avevano a disposizione. È il caso di Lavagnino a Roma, di Poggi a Firenze, di Maiuri a Napoli e a Pompei. Quest'ultimo è andato a bussare alla porta di chi ha

bombardato Pompei arrecando più danni del vulcano, per chiedere subito un risarcimento e iniziare a fare i lavori, perché altrimenti i danni sarebbero aumentati. Penso a Pasquale Rotondi che nelle Marche ha nascosto circa 10.000 opere prevenendo il saccheggio nazista.

Questa è una costante della storia, e ne è traccia il fatto che, in tutti i musei del mondo, ci siano tante opere e tanta archeologia provenienti da altri Paesi. Allora il punto qual è? Sotto il profilo etico, il nostro tempo riconosce la proprietà, riconosce il contesto: l'archeologia appartiene al luogo che l'ha generata; ciò che è sottoterra, nei fondali marini, deve tornare lì. E per un novero ormai vasto di Convenzioni, potrei citare l'ultima europea di Malta, della Valletta, ma ce ne sono tante altre. Potremmo partire dalla Convenzione Unesco 1970, che è un punto fermo nella storia. Le restituzioni sono una cosa che nel nostro tempo deve avvenire, ma restituiamo opere prese da quando? È quasi paradossale che il simbolo dell'Unesco sia il Partenone, se pensiamo alla ferita che il Professor Godart ci ha ricordato; però vigeva, allora, lo *ius praedae*, il diritto al bottino. Il caso di lord Elgin è particolare, ci sono aspetti peculiari di quella vicenda.

In generale, per ciò che è stato preso nel corso di guerre, lo *ius praedae* era una parte del diritto bellico internazionale riconosciuto. Cosa fare? C'è stato un dibattito fortissimo al Congresso di Vienna su Napoleone; dibattito che ha visto impegnati dall'altra parte Wellington, lo stesso Metternich. Per Roma c'è stato uno straordinario ambasciatore a Parigi, lo scultore Antonio Canova, il quale è riuscito a riportare alla capitale pontificia 77 dei 100 capolavori che erano stati portati via da Napoleone, e fra quelli c'erano l'Apollo del Belvedere, il gruppo scultoreo del Laocoonte… Però ancora lo *ius praedae* vigeva. Cosa fare del Museo Egizio di Torino, della sezione archeologica del Museo di Firenze, dei tanti musei che ci sono a Berlino, Londra, Parigi, che hanno beni provenienti da altri Paesi? Indubbiamente è un tema non facile da risolvere e devono scendere in campo le Nazioni, alla luce di una coscienza culturale, civile, giuridica che è mutata, evoluta, e sicuramente può portarci lontano. Forse il futuro può restituire il passato, può sanare tante ferite della storia.

Però è storia anche di oggi che si continui a saccheggiare e distruggere, a dispetto delle Convenzioni internazionali che hanno messo un punto fermo, hanno sancito un anno zero in questo tema così importante. Si continua, ma in compenso oggi è un crimine: per la distruzione del ponte di Mostar ci

sono state condanne inflitte dal Tribunale internazionale per i crimini commessi nella ex Iugoslavia. C'è stata una condanna importantissima della Corte penale internazionale che riguarda il Mali, dove il gruppo terroristico Ansar Dine ha messo a repentaglio – citava quei luoghi anche il Professor Godart – la meravigliosa Timbuktu, i manoscritti più antichi di un continente intero, che è l'Africa. Hanno devastato altri monumenti. Ebbene, lì è intervenuta una condanna internazionale per crimini contro l'umanità. Ecco, questa è la strada che stiamo tracciando per il futuro, figlia della Convenzione Unesco del 1970 e anche di quella del 1972, in cui si dice quello che aveva detto Belisario 1500 anni fa, ovvero: il patrimonio è mondiale e appartiene a tutta l'Umanità, non solo al Paese che è proprietario di certi beni, al mondo intero, e non solo il mondo di oggi, ma anche quello di ieri e di domani.

Noi non possiamo distruggere le cose che sono in casa nostra perché non appartengono solo a noi, appartengono anche agli altri e dobbiamo lasciarle, abbiamo il dovere giuridico di consegnarle a chi verrà dopo di noi. Quindi nessuno può distruggere questi beni, nessuno può saccheggiarli. Eppure Palmira, eppure l'Iraq, dove i Carabinieri per la tutela del patrimonio culturale sono presenti ininterrottamente dal 2003. Mentre vi parlo c'è un mio ufficiale a Baghdad in seno a una missione europea. Nel mese di aprile, solo un mese dopo l'avvento della coalizione internazionale, hanno saccheggiato il museo nazionale iracheno a Baghdad, lo ricordava il Professore, e circa 15.000 reperti sono stati portati via. Nel novembre 2019, quando ancora si poteva vivere e viaggiare, sono stato a Baghdad per un seminario sulla sicurezza dei musei ed erano presenti i direttori di tutti i musei iracheni. Mi ha commosso quello di Nassirya, il quale ha ricordato i Carabinieri caduti nel novembre del 2003, fra i quali vi erano dei custodi del patrimonio culturale, e ha ricordato che nel museo di Nassirya una sala è dedicata a loro.

Cosa facciamo oggi in memoria di questi difensori, richiamandoci a padri del calibro di Raffaello, di Canova, di Ugo Ojetti, di Siviero? Oggi contrastiamo i traffici illeciti perché la storia non è finita. Si dice che in Italia i primi tombaroli siano stati i soldati dell'impero romano che saccheggiavano le tombe degli altri per trovare metalli con cui forgiarsi le armi. Oggi ci sono i tombaroli: sono famiglie, dinastie, generazioni di persone dedite a questa attività criminale, e sono l'ultimo anello di una catena che porta i reperti trafugati dalla Magna Grecia, dall'Etruria, nei grandi musei del mondo, presso le case

d'asta più importanti a livello internazionale. C'è un'azione investigativa e c'è anche un'azione di persuasione, di *moral suasion*, in cui collaboriamo con l'Unesco ma anche con ICOM (l'organizzazione mondiale dei musei), che può avere un ruolo importante, consentendo l'iscrizione e i relativi benefici solo ai musei che adottano regole di morale corrente come la *due diligence*, concetti che sono stati introdotti da convenzioni recenti: quella di Unidroit del '95, che è molto importante e significativa nel settore.

Siamo così nel campo della diplomazia culturale, che significa fra l'altro offrire un equo indennizzo, un compenso per la restituzione di un bene laddove il diritto non basta, perché può esserci un Paese che ha ratificato la convenzione e l'altro no, perché può esserci un bene che è stato preso prima di quando la convenzione è stata varata o è entrata in vigore; e allora lì bisogna dialogare con la mente di oggi, la mente aperta, e si possono offrire pacchetti come prestiti di altre opere, a fronte del riconoscimento di proprietà di un bene. Sono accordi culturali che arricchiscono tutti. Il primo patrimonio culturale, la più grande eredità che ci sia stata consegnata, è la capacità di dialogare. La sede storica del Comando tutela patrimonio culturale è in un palazzetto in piazza Sant'Ignazio; con cinque minuti di strada, che faccio ogni mattina per prendere il caffè, si arriva al Pantheon, che è proprio il tempio in cui tutti, secondo le proprie usanze, la propria fede, potevano pregare i propri dei, gli uni accanto agli altri. Non c'è qualcuno che ha più ragione dell'altro, c'è soltanto un'umanità fatta di persone con una mente e un cuore. Se noi facciamo dialogare la mente e il cuore, avremo la soluzione per le ferite del passato e potremo evitare che ce ne siano nel presente e nel futuro.

Sono perfettamente d'accordo con il Professor Godart quando dice che bisogna contestualizzare e trovare le soluzioni per le ferite che vanno sanate; poi naturalmente è molto più complesso il discorso generale su tutto il patrimonio che si trova fuori dai confini per mille ragioni storiche. La pandemia è stata un *annus horribilis* e da più di un anno, ormai, ce la portiamo e sta cambiando le nostre abitudini. Speriamo sia anche un'opportunità per guardare lo stesso mondo con occhi diversi, con nuove possibilità che ci vengono offerte e che forse c'erano già; la tecnologia che consente di parlarci da dove siamo, anche da lontano, perché non sempre è possibile stare insieme. Speriamo certamente che non ci faccia dimenticare quanto è bello stare insieme, però rispetto alle restituzioni del patrimonio culturale sicuramente

è un'opportunità il poter dialogare facilmente con questi strumenti, perché permette di metterci a tavolino stando ciascuno nel suo Paese; perché non è così facile partire per Los Angeles e andare a parlare con i responsabili del Getty Museum. Sicuramente è più facile mettersi in videoconferenza in orari compatibili e parlarsi con più frequenza, per arrivare alla soluzione di problemi che stanno lì da tanto tempo. Rinnovo il mio ringraziamento per l'invito, è stato un dibattito di altissimo livello e non sono riuscito ad abbassarlo, perché da solo non potevo farcela. Porto il mio saluto e quello dei Carabinieri per la Tutela del patrimonio culturale. Io davvero mi sento l'ultimo, in mezzo a professionisti che da tanti anni si dedicano a questo settore, che hanno riportato il cratere di Eufronio, la Triade Capitolina, il Volto di avorio che prima ci veniva mostrato nella sua bellezza, il Trapezoforo. È qualcosa di straordinario.

Nella prima puntata di "Ulisse, il piacere della scoperta" saremo presenti per un frammento dell'Obelisco di Montecitorio che ritorna alla fruizione del pubblico; mancava dal '700 quando, ricostruito l'obelisco in Campo Marzio per volere di Pio VI, si constatò che mancava questa parte centrale perché tanti erano stati i danni nelle guerre, da ultimo il saccheggio del 1084 dei Normanni, ma prima ancora delle calamità naturali, e questo frammento era finito in una collezione privata. Torna in questi giorni a tutti noi e lo presentiamo nella puntata dedicata al Natale di Roma poiché fu Augusto a portarlo a Roma dall'Egitto. Non so se dovrebbe stare a Roma, in Egitto o nel mondo; so che è bello sia dove tutti possiamo guardarlo, in un luogo in cui tutti lo ammiriamo e ci sentiamo figli della stessa storia e di un fatto che è universale, la valorizzazione dei frutti migliori della civiltà umana.

L'etica della restituzione dei resti umani. Due parole introduttive

Elena Mancini
Centro Interdipartimentale per l'Etica e l'Integrità nella Ricerca - CNR

L'etica è riferita alle regole alla base dei rapporti sociali, il cui scopo principale è il contenimento della violenza e del sopruso. Essa, quindi, sembra limitata ai viventi in grado di apprezzare i benefici della coesione sociale. Tuttavia, l'etica include anche una dimensione morale valoriale che si estende a tutto ciò che è umano, e, anzi, si può affermare che è la capacità di riconoscere i valori a renderci umani. Ed è proprio il termine umano a mostrare una interessantissima assonanza etimologica con l'inumare, data dalla condivisione della terra, *humus*, quale luogo di origine, di appartenenza e di ritorno. L'inumare è quindi letteralmente una restituzione alla terra. Del pari, l'incinerazione, la trasformazione del corpo in polvere, è una riconversione che lo riconduce simbolicamente alla materia originaria. Una somiglianza di famiglia, un gioco linguistico[1], che porta con sé un profondo significato etico, in quanto l'inumazione è probabilmente l'azione originaria, lo scarto che ci ha elevato dal biologico al culturale.

Le riflessioni di questa sessione, dedicata alla restituzione dei resti antropologici, dimostrano la densità e complessità della rete di significati e di valori che racchiude la sepoltura del corpo morto. Alcuni di essi rimandano alla potenza del trascendente, dell'apertura all'aldilà che emana dalla sua stessa presenza. È la potenza del "mana" che assumono oggetti, luoghi, tempi o persone che sono alla soglia tra la vita e la morte e che hanno il potere di aprire e chiudere il passaggio tra le due dimensioni[2]. Si tratta di un potere all'origine della tabuizzazione, dell'evitamento difensivo, che permane anche

[1] Wittgenstein 1967.
[2] Lévi-Strauss 1964.

verso i resti umani. Altri significati culturalmente più complessi, riconoscono tuttavia ai resti umani anche un valore morale, spirituale e identitario. Il resto umano acquista così una sua dignità in quanto partecipa alla dignità di tutto ciò che è umano, e richiede rispetto in ogni azione, compresa l'esposizione pubblica, quale materiale mai assimilabile ad un oggetto.

In questo orizzonte, l'intervento di Massimiliano Ghilardi: *"Restituire" corpisanti: da scheletri a reliquie. Appunti sulla genesi di una tipologia espositiva* ben evidenzia la funzione della reliquia quale testimonianza del sacro, della potenza evocativa e del potere salvifico che derivano dalla sua presenza, esposizione e contatto. L'ossessione per la preservazione della reliquia, la faticosa ricomposizione del corpo, la sua *immortalità* ottenuta con pratiche secolari divenute nel tempo vere e proprie tecniche, testimoniano come la necessità della presenza del corpo del martire a sostegno della fede si innesti, in realtà, su strutture antropologiche più profonde relative alla funzione del sacro e della potenza che esso esprime. Una potenza ambivalente che può dare origine alla tabuizzazione come anche, di converso, alla compulsione del *toccare* il corpo del martire alla ricerca di una vera e propria *contaminazione*, contaminazione sugellata dal rito di baciare la propria mano dopo il contatto, in segno di devozione per il dono ricevuto[3].

Ma il rispetto per il resto umano comporta anche lo sforzo di restituirne identità, storia e appartenenza. Una restituzione che è attenzione verso l'uomo che era, per proteggere la sua dignità dallo svilimento della carne e, attraverso lui, per difendere la dignità di ognuno di noi. Restituzione significa anche però, ricomposizione dell'identità culturale, riscatto dalla violenza, dalla *damnatio memoriae*, che con un eclatante passaggio dal simbolico al concreto si manifesta spesso nella violazione e profanazione dei corpi e delle sepolture, nella dispersione dei resti, nella negazione della sacralità del cimitero. Un tentativo di negare proprio la potenza evocativa, immanente e contaminante dei resti umani. Una violenza che, grazie al rinforzo dato dall'identità di gruppo vuole anche condannare la memoria identitaria dell'altro attraverso la profanazione delle tombe e la distruzione dei cimiteri, azione che, di converso, testimonia la funzione strutturale che essi hanno nella cultura umana.

[3] Di Nola 1995.

Una profanazione che non può che riguardare l'Altro, il cui Dio non impone timore: la violazione dello spazio sacro può così essere eseguita senza l'effetto terrifico che tale trasgressione avrebbe avuto se fosse avvenuta nel *proprio* spazio sacro. È il caso della devastazione di diversi cimiteri ebraici cui è seguito un faticoso lavoro di restituzione alla dignità della sepoltura, eventi magistralmente ricostruiti e narrati nella relazione di Valentina Di Stefano e Daniela Rossi: *Pratiche di restituzione di resti umani in contesti funerari ebraici. I casi di Roma e Bologna.* L'intervento è dedicato, in particolare, alle pratiche di restituzione dei reperti umani provenienti dagli scavi dei due cimiteri ebraici di Roma e Bologna: il secondo era stato esposto alla profanazione e distruzione dopo l'allontanamento della comunità ebraica nel Cinquecento. Lo scavo condotto a Roma, ha portato al rinvenimento di un ampio settore del *Campus Iudeorum,* il sepolcreto degli ebrei romani di età medievale conosciuto grazie a fonti documentarie e cartografiche.

Infine, il corpo sacro per eccellenza si realizza nel *sacrum facio* dell'estremo *sacrificio* di sé, nella morte del santo come anche dell'eroe[4]. Un corpo spaventoso e orrido non solo perché testimonianza viva della brutale violenza inflitta, ma perché rievoca inconsapevolmente il martirio e la sua incoercibile valenza simbolica. È il caso di Patrice Lumumba, oppositore del colonialismo belga in Congo, la cui violazione e distruzione del corpo dopo l'uccisione, è un esempio non solo di odio politico, ma dell'eclatante tentativo di negare la potenza quasi sacrale del corpo dell'eroe. Un tentativo di spezzare il complesso mondo ideologico e simbolico che collega il defunto alla sua cultura, legame che emerge con chiarezza nella lucida relazione di Valentino Nizzo *Resti(tuzioni): da Ishi a Lumumba.* La lunga e sofferta lotta per il recupero sia pur parziale del corpo, evidenzia come la restituzione dei resti umani alla comunità di appartenenza sia parte dell'integrità, dignità e forza di un popolo.

Il rispetto sacrale dei resti umani richiede la codifica di comportamenti, di prescrizioni sociali che hanno la funzione di assicurare la corretta transizione del morto, ma al contempo di proteggere i vivi dal maleficio della sua presenza e dal rischio incombente di trasgredire la demarcazione posta

[4] Magli 1986.

tra la vita e la morte. È questo il motivo del confinamento dello spazio della sepoltura al di fuori del mondo dei vivi, oltre le mura della città[5]. L'etica dei resti umani ha il compito di tradurre queste ragioni del rispetto del corpo morto in una sensibilità sostanziale che, al di là dei rituali di contenimento del "mana", riconosca ancora il defunto come *uno di noi*, riconosca che l'umano non è *mai* mero oggetto[6].

Abbreviazioni bibliografiche

Wittgenstein L. 1967, *Ricerche filosofiche*, Torino.

Lévi-Strauss C. 1964, *Il pensiero selvaggio*, Milano.

Di Nola A.M. 1995, *La morte trionfata: antropologia del lutto*, Roma.

Magli I. 1986, *Viaggio intorno all'uomo bianco. Antropologia giorno per giorno*, Milano.

Ariès P. 1978, *Storia della morte in Occidente*, Milano.

Scherer G. 1995, *Il problema della morte nella filosofia*, Brescia.

[5] Ariès 1978.

[6] Scherer 1995.

Resti(tuzioni): da Lumumba a Ishi

Valentino Nizzo
Museo Nazionale Etrusco di Villa Giulia

"Etica" ed "emica" del "restituire"

La ricerca di una regola moralmente, socialmente e giuridicamente condivisa nella restituzione e gestione del patrimonio culturale costituisce senza dubbio un tema di grande attualità sul quale non può essere ulteriormente rimandata una seria riflessione che consenta, in un'ottica per quanto possibile allargata, di affrontare seriamente la questione. La virgolettatura del verbo "restituire" – molto opportunamente proposta nel titolo dagli organizzatori di questo importante incontro – suggerisce sin da subito di calare il problema nella prospettiva polisemica presupposta dal termine che, nella sua evidente derivazione etimologica dal latino *restituĕre* (composto di *re-* e *statuĕre*), può essere interpretato sia nella sua accezione letterale di *collocare al posto di prima* sia in quella traslata di *ripristinare nella condizione originaria*.

Da un lato, dunque, si potrebbe presupporre un discrimine essenzialmente *spaziale*, a cui replicare mediante una mera riconduzione del patrimonio in discussione alla sua sede di provenienza, dall'altro sembrerebbe invece prevalere la dimensione *temporale* dell'atto del restituire, perseguibile attraverso un *restauro* fedele del suo primitivo aspetto e del suo originale significato agli occhi dei fruitori.

L'azione del *restituire* può o dovrebbe ovviamente implicare una effettiva coincidenza tra le coordinate dello *spazio* e del *tempo* entro cui potenzialmente si muove, anche se è evidente che, a fronte del carattere almeno apparentemente oggettivo della prima, la seconda è destinata a rimanere un'utopia non tanto sul piano della possibilità di ripristinare la condizione materiale originaria di un dato oggetto, quanto per ciò che attiene alla ricomposizione del contesto "umano" in cui si inseriva e da cui traeva un determinato "senso".

Sulla base di queste ultime considerazioni si potrebbe essere indotti a concludere il ragionamento prendendo atto della sostanziale inconciliabilità tra

fattori spaziali e temporali connessi alla "restituzione" di "beni archeologici" che, in quanto tali, dovrebbero per definizione presupporre una più o meno netta dissoluzione del *continuum* temporale – e sociologico, culturale, simbolico etc. – tra il momento in cui vennero prodotti e utilizzati e l'atto della loro patrimonializzazione. Dal punto di vista dell'"etica delle restituzioni", dunque, l'unica variabile attendibile sembrerebbe rimanere quella legata al luogo di rinvenimento, inteso come ambito nel quale l'oggetto in questione ha per l'ultima volta assunto un significato e/o una funzione riconosciuti socialmente, giuridicamente, culturalmente, e/o simbolicamente. La teoria, tuttavia, è come sempre ben distante dalla pratica e presuppone un processo di storicizzazione codificato e collettivamente riconosciuto, tale dunque da consentirci di individuare quale sia il momento nel quale la "biografia" di un "bene" si definisce o meno come tale, con tutti i connotati identitari che essa può presupporre. La scelta del *quando* può dunque avere anche un carattere ideologico, legato alla prospettiva di chi – in un determinato momento storico – ha il "potere" di decidere sui criteri di patrimonializzazione che individuano il "destino" di un bene – e con esso la sua "vita sociale"[1] – sia rispetto al *dove* esso può essere legittimamente conservato ed esposto sia al *perché* e al *come* tale esposizione deve avvenire.

La questione è molto complessa e forse un esempio tratto dalla storia recente delle "restituzioni" può aiutarci a comprenderla. Il 4 settembre del 2008 si chiuse l'odissea della stele di Axum con il suo rinnalzamento in Etiopia dopo che si era finalmente stabilito di restituire quanto nel 1935 era stato prelevato dalla sua sede originaria per celebrare la costituzione dell'impero fascista, elevandolo a monumento effimero della conquista di fronte al *Ministero delle Colonie* a Roma, divenuto, al termine della guerra, sede della FAO, la *Food and Agriculture Organization of the United Nations*. Il nobile gesto, tuttavia, fu accompagnato da aspre polemiche, legate anche alle vicende che avevano scandito nel secondo dopoguerra la storia dell'obelisco e quella dei rapporti tra Italia ed Etiopia, fino a renderlo al tempo dell'imperatore Hailé Selassié un "dono" con il quale si provava a sancire la rinnovata amicizia tra i popoli[2]. Il legame del monumento con una pagina oscura e ancora "calda" del passato recente della nazione e la volontà di cancellarne per quanto possibile gli effetti hanno senza dubbio con-

[1] Sul concetto di "social life of things" sia in campo antropologico che archeologico mi permetto di rimandare a Nizzo 2015, *ad indicem s.v.* "social life of things" e a quanto accennato più avanti.

[2] Sulla vicenda cfr. diffusamente Santi 2014.

tribuito a determinare una scelta restitutiva che sarebbe stata invece considerata assurda e astorica qualora fosse stata applicata a un altro dei tanti obelischi romani come quello lateranense, trasferito nel 357 d.C. dall'imperatore Costanzo II per ornare la spina del Circo Massimo, quando l'Egitto era ormai da diversi secoli asservito al dominio di Roma.

In base al caso citato si potrebbe dunque desumere che il discrimine per la legittimità di una restituzione possa dipendere dal tempo trascorso dalla sua decontestualizzazione e dalle circostanze storiche in cui essa è avvenuta. Ma se la seconda guerra mondiale avesse avuto un esito diverso e l'Etiopia fosse ancora parte di un non meglio specificato impero italiano la penseremmo nello stesso modo? Se avessimo voluto prestar fede all'intenzione di dono di Selassié, perché procedere alla restituzione di un bene caricato di un nuovo significato simbolico? Chi ha il potere o la competenza per stabilire quale sia la posizione eticamente più corretta della lancetta del tempo?

In un contesto come quello in cui ci troviamo, tali domande possono forse apparire come provocazioni. Eppure, attraverso di esse, vorrei introdurre un secondo elemento di riflessione che si lega al titolo che ho voluto dare a questo paragrafo e che gioca sull'omofonia tra le due prospettive "etiche" che mi sembra opportuno prendere in considerazione ai fini della nostra discussione: quella propriamente "morale" connessa al sostantivo greco ἦθος e quella antropologica di più recente elaborazione mutuata, come noto, dalla linguistica e priva di qualsivoglia relazione, anche etimologica, con la precedente. Marvin Harris, principale teorico del "materialismo culturale", fu il primo antropologo ad applicare alla propria disciplina i termini *emic* ed *etic* che, negli anni '50, il linguista Kenneth L. Pike aveva coniato a partire dalle desinenze delle parole inglesi *phonemics* e *phonetics* nell'ambito di una più ampia riflessione teorica denominata *tagmemics*[3]. Pike usava *emic* in relazione agli aspetti strutturali e funzionali del linguaggio[4] ed *etic* in relazione alla loro analisi descrittiva e classificatoria[5]. Harris applicò l'aggettivo *etico* alla rappresentazione di una data realtà ottenuta con gli strumenti culturali dell'osservatore esterno, mentre definì *emico* il punto

[3] Harris 1984, pp. 41-54. Sul rapporto contrastato tra la prospettiva linguistica e quella antropologica della questione cfr. Headland, Pike, Harris 1990 e, per una sintesi della sua applicazione alla dimensione archeologica cfr., da ultimo, Nizzo 2018e, con ulteriori riferimenti.

[4] Comprensibili in tutte le loro sfumature solo ai madrelingua.

[5] Propria, dunque, dei linguisti e degli osservatori esterni, sulla base di regole descrittive e classificatorie verificabili e riproducibili.

di vista degli attori sociali, quello interno alla cultura a cui questi appartengono.

A mio avviso, per essere correttamente inquadrato, il problema delle "restituzioni" deve tener conto anche di queste due ultime variabili ermeneutiche proprie del dibattito antropologico, tenendo conto della "doppia" prospettiva "etica" per individuare le regole che possono guidare l'interprete nella definizione – per quanto possibile oggettiva – delle sopra richiamate coordinate del *quando*, del *dove*, del *perché* e del *come* e di quella "emica" per prendere in considerazione fattori altrettanto importanti come quelli identitari e ideologici legati al senso di appartenenza che una data cultura può avere ed esprimere rispetto alla propria eredità materiale e immateriale e che, in quanto tali, non sono costanti ma possono mutare nel tempo per ragioni storiche e/o culturali.

La continuità topografica, infatti, non è di per sé sufficiente a determinare un legame culturale e, dunque, anche patrimoniale tra una comunità e le tracce del passato più o meno prossimo che sopravvivono nel luogo in cui essa risiede. Come ha da tempo magistralmente evidenziato l'antropologo Francesco Remotti e come vedremo meglio più avanti, la scelta tra cosa deve "scomparire, rimanere, riemergere" è parte di un processo antropopoietico universale, per mezzo del quale vengono costruiti culturalmente i confini identitari di un singolo individuo e/o della collettività cui esso appartiene. La distruzione dei Buddha della valle di Bamiyan in Afghanistan nel marzo del 2001 ad opera dei Talebani rientra paradossalmente anch'essa in meccanismi antropopoietici e ideologici volti a cancellare ciò che questi fondamentalisti ritenevano fosse potenzialmente pericoloso e tale da minare le loro credenze religiose nel caso in cui quelle statue fossero tornate ad essere considerate idoli.

L'abbattimento o la rimozione di statue originariamente destinate alla pubblica esposizione non è tuttavia una prerogativa esclusiva della più intransigente iconoclastia islamica, come abbiamo potuto recentemente constatare nelle numerose manifestazioni di protesta portate avanti dal movimento *Black Lives Matter* come reazione all'omicidio dell'afroamericano George Floyd avvenuto a Minneapolis nel maggio del 2020 e che si sono concretizzate in tutto il mondo in azioni volte a cancellare o sfregiare i monumenti ritenuti espressione di un'ideologia razzista.

Se quella storia ha avuto un senso è giusto rimuoverla? Se è legittimo ripudiare un'eredità o una determinata pagina del nostro passato, è altrettanto ammissibile che qualcun altro possa appropriarsene per preservarla?

In questi interrogativi la prospettiva *emica* si fonde inevitabilmente con quella *etica*, nelle sue diverse possibili accezioni. Se una distruzione o una patrimonializzazione possono essere *emiche* all'interno della cultura che le esprime, sul piano *etico* dobbiamo cercare di relativizzarne il senso sia dal punto di vista storico che da quello morale in modo tale da evitare pericolose derive etnocentriche. Come presuppone l'azione di organismi sovranazionali quali l'UNESCO, la dimensione *contestuale* deve nondimeno costituire il punto di partenza per l'elaborazione di regole condivise in grado di superare l'ottica *locale* a favore di una visione *globale* dei diritti e delle responsabilità che ci legano a vario titolo al patrimonio culturale mondiale.

Materialità e immaterialità delle restituzioni

L'Occidente ha maturato solo in tempi relativamente recenti una concezione sufficientemente evoluta della nozione di "patrimonio" e degli strumenti giuridici e tecnici necessari per garantirne la conservazione e la tutela. La riflessione sulla sua dimensione immateriale, tuttavia, si può dire sia stata appena avviata, come testimonia almeno nel nostro paese il dibattito e la lunga trafila che hanno accompagnato la ratifica della *Convenzione quadro del Consiglio d'Europa sul valore del patrimonio culturale per la società* (Faro 2005), conclusasi soltanto il 1° ottobre 2020 con l'approvazione della legge n. 133. La peculiare e precoce attenzione per gli aspetti tangibili e materiali dei beni culturali che caratterizza la legislazione italiana e che è ben esemplificata dalla loro definizione giuridica[6] può aver almeno in parte contribuito a determinare tale ritardo, influenzando, peraltro, anche a livello internazionale il modo stesso nel quale il "patrimonio" viene comunemente percepito. Come tutti i prodotti della cultura, tuttavia, per una sua piena comprensione anche tale concetto ha bisogno di essere relativizzato, in modo tale da lasciare spazio a diverse possibili rappresentazioni della realtà, altrettanto valide, come mostrano, ad esempio, le tecniche di riparazione (*shuri*), restauro (*shufuku*) e conservazione (*hozon*) adottate da secoli in Giappone sostituendo periodicamente – e radicalmente – le parti compromesse dei monumenti lignei:

[6] D.Lgs. 42/2004 ss.mm.ii., art. 2, comma 2 (corsivo mio): "Sono beni culturali le *cose* immobili e mobili che, ai sensi degli articoli 10 e 11, presentano interesse artistico, storico, archeologico, etnoantropologico, archivistico e bibliografico e le altre *cose* individuate dalla legge o in base alla legge quali testimonianze aventi valore di civiltà".

> In Giappone un concetto fondamentale nei cantieri di restauro delle opere patrimonio nazionale è la sistematica periodicità dell'esecuzione degli interventi conservativi. Tale cadenza regolare è strettamente legata a differenti fattori culturali che trovano origine nella filosofia del buddismo e dello scintoismo con il concetto di rinascita e di impermanenza, nonché nello stretto rapporto con le leggi della natura. Tutti questi aspetti costituiscono la base culturale della periodicità d'intervento la cui principale finalità è quella di tramandare le conoscenze che hanno determinato la costruzione del tempio e non necessariamente solo il suo aspetto materico e quindi esteriore. […] quanto si conserva è prima di tutto la tradizione culturale fatta di saperi antichi e poi la materia[7].

In tal caso, quindi, la "restituzione" del *quando* privilegia la componente immateriale di un sapere tecnico che, nel suo continuo rinnovare la materia, sfida il tempo e la conserva – paradossalmente – sostituendola, esattamente come avveniva nella Roma repubblicana e imperiale con presunti monumenti del passato più remoto quali la capanna di Romolo e la nave di Enea.

Ma se la dimensione tangibile di un "bene" perde la sua predominanza e vengono meno i principi dell'autenticità e della preservazione della sua materia, chi può rivendicarne l'eredità? La risposta potrebbe prevedere un salomonico "tutti e nessuno", perfettamente in linea con l'idea di un patrimonio a tutti gli effetti globalizzato. Eppure, il mercato artistico sta cominciando a esplorare nuove frontiere come quella dei cosiddetti *NFT* (*non fungible tokens*) in grado di applicare il principio dell'irriproducibilità e dell'autenticità a beni *digitali* per definizione *immateriali*, oggetto di una vera e propria rivoluzione a partire dalla loro connotazione patrimoniale[8]. Il recente utilizzo di tale tecnica per opere emblematiche come il michelangiolesco *Tondo Doni* degli Uffizi ha fatto tuttavia molto discutere[9] e prefigura scenari finora inediti non solo sul fronte giuridico della gestione della versione digitalizzata di un bene ma, potenzialmente, anche su quello della sua eventuale restituzione[10].

La questione è estremamente delicata e appaiono piuttosto evidenti tutti i suoi risvolti *etici* ed *emici*, laddove una eredità percepita come un bene collettivo possa essere più o meno legittimamente alienata, sebbene soltanto nella sua versione digitale "tokenizzata".

---

7 Niglio 2013, p. 169.

8 Zorloni 2021, cap. 4.

9 Cfr., ad es., Pirrelli 2021, Jacona 2021.

10 Carriere 2021.

Ma il tema più delicato sul quale vorrei provare a concentrare il resto del mio intervento riguarda la dimensione *etica* ed *emica* di un'altra particolare categoria patrimoniale, sospesa anch'essa tra l'*immaterialità* di una esistenza terrena e la *materialità* di quanto di tangibile può sopravviverne, quella dei "resti di umanità", per richiamare il titolo di un importante saggio di Adriano Favole dedicato alla "vita sociale" dei corpi dopo la morte[11].

Si tratta di una questione molto lontana dalle mie specifiche competenze scientifiche e professionali. Da etruscologo direttore del Museo Nazionale Etrusco di Villa Giulia avrei potuto infatti scegliere di soffermarmi sul ruolo avuto da questa istituzione sin dalla sua fondazione nel 1889 nella promozione delle potenzialità dell'archeologia come disciplina storica a partire dalla preservazione – anche dal punto di vista espositivo – dell'integrità dei contesti e dalla tutela della loro dispersione sul mercato antiquario. Avrei potuto a tal proposito riflettere sull'importanza di restituzioni come quella del cratere di Euphronios, rientrato nel 2008 dagli Stati Uniti e dal 2014 trasferito nel museo più vicino al suo luogo di rinvenimento, quello di Cerveteri, interrogandomi retoricamente in merito a quale possa essere considerata la più significativa tra le tappe della sua complessa biografia. Nessuno potrà infatti mai chiedere al vaso e/o al suo artefice dove avrebbe preferito concludere il suo percorso se a New York, Cerveteri, Villa Giulia o Atene, dov'era stato ideato e realizzato oltre 2500 anni fa. Forse il ceramografo avrebbe ceduto alla tentazione di vedere la sua opera ammirata da milioni di persone in una vetrina del Metropolitan, indifferente alle circostanze che l'avevano portata per alcuni anni prima sulla lussuosa tavola di un aristocratico ceretano e poi nella sua tomba. Ma è ovviamente impossibile interpretare emicamente la volontà di un vaso o quella del suo artefice. La sua patrimonializzazione ideale è dunque destinata a coincidere con la tappa in cui la sua funzione è stata per l'ultima volta coerente culturalmente con quella prevista da chi lo aveva realizzato. Resterebbe tuttavia da chiedersi se la scelta della destinazione, pur rimanendo fedele al principio della contestualizzazione, non debba tener conto anche delle eventuali esigenze dei suoi moderni fruitori, ma si entrerebbe in tal modo in un ambito spinoso nel quale le decisioni andrebbero prese caso per caso alla luce di una visione di insieme museograficamente coerente e ben ponderata, in grado di bilanciare le più o meno legittime logiche *centripete* dell'accentramento delle opere in un'unica istituzione con quelle altret-

[11] Favole 2003.

tanto rilevanti legate alla loro redistribuzione *centrifuga* sul territorio che le ha prodotte e/o restituite.

Poiché i vasi non possono parlare, ho scelto di offrire alla discussione e alla riflessione due casi a mio avviso esemplari di "resti(tuzioni)", nei quali il destino di "beni" materiali particolari come un dente e un cervello è stato determinato, non senza difficoltà, da fattori in primo luogo *emici* ancor più che *etici* o, parafrasando quanto è stato accennato dal generale Riccardi in conclusione della sua brillante relazione, dal *cuore* oltre che dalla *mente*.

"Conosci te stesso": dis-umano e iper-umano

Il tema dell'esibizione/esposizione dei resti umani è tornato di grande attualità negli ultimi anni e, in particolare in Italia, si può dire abbia destato un significativo interesse anche grazie alle recenti esposizioni dedicate ai calchi dei morti di Pompei[12], oggetto di un acceso dibattito – soprattutto tra specialisti – in merito all'opportunità o meno della loro presunta spettacolarizzazione in contesti di ampia fruizione pubblica quali mostre e media digitali e tradizionali. Pur non essendo direttamente coinvolte evidenze biologiche ma solo l'impronta in gesso di corpi "sigillati" nel momento drammatico di una catastrofe naturale, la questione ha offerto spunti importanti per dar vita a varie occasioni di confronto sulla gestione e la musealizzazione dei *morti* e/o della *morte*, favorite, forse, anche dalla recente immissione – con l'ultimo concorso del 2016 – nel Ministero della Cultura di una nuova e particolarmente motivata schiera di antropologi fisici[13].

Le questioni etiche in ballo, tuttavia, non sono di facile soluzione, essendo peraltro legate alla sensibilità che ciascuno di noi può avere riguardo la morte e la sua esibizione. Come avviene oggi sui *social* nel caso di immagini scabrose oscurate in automatico dal sistema ma accessibili qualora l'utente espliciti la volontà di vederle, di fondo dovrebbe essere sempre consentito di esercitare un diritto di scelta a fronte, comunque, di regole condivise in merito alle modalità di esposizione/fruizione di resti umani. Nel rispetto di determinati principi, infatti,

[12] Osanna, Caracciolo, Gallo 2015, Osanna, Athanasoulis 2019. Cfr. anche Osanna 2016 e Osanna, Masseroli, Capurso 2021.

[13] Per restare solo in Italia cfr. i seguenti convegni: *Human Remains, Ethics, Conservation, Display*, Pompei 5/2019; *Eticamente Sapiens. Dallo scavo alla valorizzazione dei resti umani*, Bari 6/2019; *Resti umani. Etica, conservazione, esposizione*, Torino 9-10/2019; *Etica e resti umani in campo archeologico. Linee guida e codici deontologici tra ricerca, documentazione, tutela e valorizzazione*, Roma 11/2020.

l'osservazione di un cadavere può essere comunque un'esperienza fortemente educativa sia dal punto di vista scientifico e biologico che nella dimensione umanistica e filosofica del *gnōthi seautón* o delle *larvae conviviales*, i caratteristici scheletri che accompagnavano i banchetti romani. Nella mia personale esperienza rimane indimenticabile il primo confronto dal vivo con una mummia, avvenuto nei Musei Vaticani quando avevo circa 8 anni e credo che lo stesso valga più o meno per tutti quelli che in occasioni come queste hanno avuto l'opportunità di maturare un'embrionale coscienza di ciò che siamo e di ciò che siamo destinati a diventare.

In questa direzione sembrano muoversi alcune recenti e ben più scabrose esibizioni che, a partire dal 2005 ma con antefatti risalenti fino alla metà degli anni '90, hanno cominciato a far circolare in tutto il mondo cadaveri reali regolarmente autorizzati, "plastinati" grazie a un processo brevettato nel 1970 dall'anatomista Gunther von Hagens[14]. Il ricorso a corpi umani – anche di feti o bambini – per motivi di ricerca e per attività di formazione e divulgazione è stato reso possibile dalla legislazione vigente nei luoghi di provenienza dei cadaveri (in particolare la Cina) e dall'assenza di parenti o eredi che potessero reclamarli.

Anche in questo caso, dunque, il tema etico si confronta più o meno direttamente con quello patrimoniale rendendo paradossalmente legittima l'esposizione pubblica di cadaveri in virtù dell'assenza di "eredi" interessati a reclamarli o a esercitare su di essi i "diritti" propri di chi potrebbe rivendicarne l'appartenenza. I resti, letteralmente *deumanizzati* grazie alla privazione della loro identità, diventano di pubblico dominio per essere oggetto di una forma di "valorizzazione" temporanea che, tuttavia, non conferisce loro il requisito e le più o meno conseguenti tutele di un bene culturale, ammesso che esse esistano anche per i resti antropologici.

Eredità reclamata o meno, *identità* e *personalità* sono tutti elementi che contribuiscono a definire lo statuto patrimoniale di ciò che sopravvive della nostra umanità e la percezione che di esso può averne la collettività. Da questo di-

[14] All'esperienza di *Body Worlds* del 1995 sono seguite, a partire dal 2005, tra le altre le mostre *Bodies… The Exhibition*, *Bodies Revealed*, *Our Body: The Universe Within*, *Body Worlds* e *Real Bodies Experience*, facendo di questa realtà espositiva una sorta di vero e proprio *franchising* commerciale in mano a una società quotata in borsa, la *Premier Exhibitions Incorporated*. Cfr. la sitografia dedicata alle esposizioni temporanee, in costante aggiornamento: bodiestheexhibition.com e, per il versante italiano, realbodies.it. Mentre scrivo è in corso una edizione della mostra presso il Palazzo Pallavicini di Bologna.

scrimine culturale e concettuale può dipendere, ad esempio, la propensione a *iperumanizzare* e a fornire di un passaporto la mummia del faraone Ramesse II in occasione del suo trasferimento a Parigi per un accurato restauro. Nel 1974 il governo egiziano, nel rispetto della legislazione francese, rilasciò infatti un regolare documento, valido per 7 anni, con riportata l'anagrafica del deceduto faraone – completa di primo piano fotografico, sesso, professione ("King, deceased") e data di nascita approssimativa ("1303 BC") – il quale, all'arrivo in aeroporto, venne trattato con tutti gli onori spettanti a un vero e proprio capo di Stato[15].

La stessa sorte che gli è stata riservata di recente insieme ad altre 21 mummie faraoniche in occasione del loro trasferimento dal vecchio museo del Cairo al nuovo Museo Nazionale della Civiltà Egizia. *The Pharaohs' Golden Parade*, trasmessa in *streaming* in mondovisione il 3 aprile del 2021[16], è stata concepita come un evento dalle forti valenze identitarie ed emozionali, accuratamente ritualizzato in ogni minimo dettaglio al punto da prestarsi a pericolose strumentalizzazioni ideologiche in virtù della presenza delle massime cariche politiche egiziane, a partire dal presidente Abdel Fattah al-Sisi che, dopo aver accolto i sovrani all'ingresso del museo, ha commentato sul suo profilo *twitter*: "*This majestic scene is evidence of the greatness of the Egyptian people; the guardians of this unique civilization extending deep into the depths of history*"[17].

Una accoglienza senza dubbio meritata che stride, tuttavia, con il destino riservato alle spoglie a lungo *deumanizzate* di un altrettanto importante capo di Stato.

Restituire agli antenati: il destino dell'"eroe senza sepoltura"

Nell'accurato intervento che mi ha preceduto, il prof. Louis Godart, tra le altre cose, ha fatto un rapido cenno alle problematiche della restituzione dei beni etnici della Repubblica Democratica del Congo da parte del governo belga. Tale vicenda introduce piuttosto opportunamente il tema della restituzione di ciò che è sopravvissuto di chi quello Stato ha contribuito a fondarlo, Patrice Lumumba (1925-1961). Il 30 giugno del 2020, in occasione del sessantesimo

[15] Balout, Roubet, Desroches-Nobelcourt 1985.

[16] Il filmato ufficiale è ancora oggi disponibile sul canale yotube *Experience Egypt* all'indirizzo https://www.youtube.com/watch?v=bnlXW7KZl0c e conta al momento oltre 1.500.000 visualizzazioni.

[17] Essam, Marie 2021.

anniversario dell'indipendenza del Congo, Juliana Amato Lumumba indirizzava un'accorata lettera al re Filippo del Belgio, pregandolo di consentire "le juste retour des reliques de Patrice Emery Lumumba sur la terre de ses ancêtres".

La notizia, passata quasi inosservata in Italia, fece rapidamente il giro del mondo e offrì l'occasione per ricordare la drammatica storia dell'alfiere del panafricanismo, eletto nel 1960 primo ministro della neo-indipendente Repubblica Democratica del Congo per essere barbaramente ucciso dopo appena un anno, in seguito a un colpo di stato nel quale furono coinvolti la CIA e il governo belga.

Al centro della lettera della figlia e del conseguente interesse dei media non erano, tuttavia, soltanto le tristi vicende politiche che segnarono la fine di Lumumba quanto le macabre sorti delle sue spoglie mortali, oggetto di un accanimento volto a cancellare non solo le tracce di un assassinio di Stato ma la sua stessa fisicità e, potenzialmente, con essa anche la memoria dell'ingombrante vittima.

Nel 1999 un commissario della polizia belga coinvolto nell'omicidio e nel conseguente occultamento confessò, infatti, di aver preso parte alla riesumazione della salma dello statista congolese avvenuta in tutta fretta poche ore dopo la fucilazione. Il corpo venne squartato con un'accetta e disciolto in un barile di acido solforico e, per non lasciare alcun resto, le ossa superstiti vennero infine disperse dopo essere state macinate e ridotte in polvere. Con la sola eccezione di uno o due denti, caduti dal cadavere e conservati dall'insensibile esecutore come un raccapricciante "trofeo di caccia"[18].

A tali "reliquie" si riferiva l'appello di Juliana, reclamandone la restituzione – pochi mesi dopo accolta – con parole in grado di esemplificare perfettamente lo straordinario valore che può essere attribuito *emicamente* a ciò che sopravvive della nostra materialità corporea e che, per la sua stessa connotazione *affettiva*, *mnemonica* e, in senso più lato, *culturale*, costituisce un aspetto fondamentale e sostanziale della filogenesi dell'essere umano:

> Si les anthropologues affirment que le souci de la sépulture et la ritualisation des funérailles sont des caractéristiques essentielles de l'humanité, chaque année, la RDC, l'Afrique et le monde rendent hommage à Patrice Emery Lumumba, mais comme un héros sans sépulture. Les années passent, et notre Père demeure un mort sans oraison funèbre. 60 ans après, il reste un corps sans ossements.

[18] De Witte 2001.

> Dans notre culture comme dans la Vôtre, le respect de la personne humaine s'étend au-delà de la mort corporelle, au travers des soins prodigués aux corps des défunts et de l'importance attachée au rituel des funérailles pour le dernier adieu. Mais pourquoi, aussitôt après l'avoir effroyablement assassiné, la dépouille de Lumumba a été condamnée à demeurer âme en errance à perpétuité, sans l'ombre d'une tombe pour son repos éternel?
> Dans notre culture comme dans la Vôtre, au travers de la dépouille mortelle, et des soins dont on l'entoure, c'est la personne humaine que l'on respecte. C'est la civilisation humaine que l'on valorise. Mais pourquoi, année après année, Patrice Emery Lumumba est condamné à demeurer un défunt sans inhumation, n'ayant qu'une date comme tombeau : le 17 janvier 1961. […]
> La grandeur de la figure de notre adorable Père comme l'éloquence de son cœur ainsi que le courage de la vérité qui singularisait sa personnalité, ne peuvent nullement resplendir dans nos faits et gestes, et briller dans nos œuvres si tant est que son âme ne repose en paix en un lieu digne de ce qu'il représente.
> Chez nous, dans nos traditions, tout trépas est une naissance, et toute tombe est un berceau. Notre famille ne peut marcher sur ses illustres pas et recevoir le précieux héritage de son génie, de sa piété, de ses vaillantes et patriotiques vertus que si le très regretté disparu aménage dans sa perpétuelle sépulture[19].

Tali parole valgono probabilmente più di tutte le disordinate riflessioni condotte fino a questo punto e rendono con impareggiabile chiarezza quanto possa apparire rilevante per chi ne percepisca il senso e l'appartenenza la restituzione di un "bene" alla sua terra di origine, ancor più se esso è stato un uomo. L'esempio offerto dalla "restituzione" di Lumumba consente di cogliere – seppure in forma esponenzialmente enfatizzata dall'identità e dalla connotazione sociale del defunto – la complessità e la variabilità delle *tensioni* e delle *pulsioni* che un cadavere può continuare a esercitare, anche e soprattutto nel caso in cui venga intenzionalmente negata la possibilità di renderlo oggetto di quelle attenzioni rituali che sono considerate necessarie per garantire, da un lato, la sua transizione in una nuova dimensione e, dall'altro, la sua eventuale reintegrazione nel corpo sociale degli antenati.

Se, infatti, la distruzione della materialità corporea ottenuta, ad esempio, attraverso pratiche come l'incinerazione, l'esposizione del cadavere o il cannibalismo costituisce una prassi comune a molte culture, ciò che nel caso di Lumumba ha forse di più pesato agli occhi dei suoi connazionali ed eredi è la vera e propria *deritualizzazione* che ha investito intenzionalmente e unilateralmente le sue spoglie, privandole del *beneficio* diretto del lutto e del

[19] Lumumba 2020.

cordoglio. Tuttavia, nonostante l'impegno profuso dai suoi carnefici per *deumanizzarli*, il fascino esercitato da quei resti ha contribuito a garantirne una almeno parziale sopravvivenza, dapprima come semplice *trofeo* e poi come *corpo del reato*, per consentire, infine, di restituire loro quella identità che si era provato a sottrarre e negare.

Identità e materialità dei defunti: archeologia e antropologie della morte

È merito in particolare della scuola antropologica che fa capo a Francesco Remotti avere indagato i complessi meccanismi culturali che possono presiedere al rapporto con ciò che sopravvive della nostra corporeità. Purché i luttuati siano posti nella condizione di operare una scelta:

> 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[20].

Il brano citato, tratto da uno dei saggi antropologici più significativi tra quelli dedicati al tema in discussione, condensa in sé i risultati di una più ampia riflessione che, come si è accennato, si è andata sviluppando in merito all'interpretazione dei processi di "antropo-pòiesi" – ossia di *costruzione sociale* della persona – e al loro rapporto con il concetto stesso di *identità* sul quale si è concentrata la critica antropologica negli ultimi decenni, in una prospettiva volta finalmente a decolonizzare e abbattere le barriere proprie dell'etnocentrismo occidentale[21].

---

[20] Favole 2003, p. 22.

[21] Remotti 2006b, 2013, 2019 e i vari contributi raccolti in Remotti 2021.

Come ha ben evidenziato Favole, il cadavere, condensando in sé simultaneamente la condizione umana e 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 attuazione può protrarsi ben oltre l'estinzione della componente individuale che in origine lo aveva connotato e che la morte, 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, conservare la sua connotazione sociale e divenire anch'esso un prodotto della "cultura materiale" o, meglio, della "materialità culturale" è 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 "tanato-morfòsi", ossia "i processi di ordine naturale che aggrediscono il corpo con la morte".

La principale novità di tale approccio consiste appunto nell'analisi dettagliata delle molteplici valenze concettuali insite nei processi di "tanato-metamòrfosi" (ossia la "trasformazione culturale" dei corpi e degli spiriti dei morti), a partire dalla quale è stato possibile sistematizzare e categorizzare i principali atteggiamenti innescati dalla morte e dall'improcrastinabile *problema* del trattamento dei cadaveri. In base a tale teorizzazione i sopravvissuti si trovano dunque di fronte a tre possibili scelte culturali, frutto di una progettazione consapevole in merito a ciò che della nostra corporeità si decide di far *scomparire,* di far *rimanere* o di far *riemergere*. Entro queste alternative per Remotti si attuano le principali strategie culturali attraverso le quali ci si confronta con la morte e, nella fattispecie, con le sue ineluttabili contingenze biologiche, oggetto di un numero limitato di opzioni che dipendono dagli obiettivi che ci si pone sia in relazione al cadavere (e alla sua *sopravvivenza* materiale) che in rapporto alle metamorfosi cui è soggetto (evitandole, accelerandole, dissimulandole, rallentandole o bloccandole)[22].

Il problema del trattamento – rituale o meno – del cadavere costituisce dunque uno degli aspetti più rilevanti della riflessione cha fa capo alla scuola remottiana perché consente di superare molti dei preconcetti ancora oggi

[22] Remotti 2018; Nizzo 2018d, pp. 127-131.

comuni nel campo della critica archeologica, per impostare la questione su basi antropologicamente più solide, volte a inquadrare la negazione o la scelta del rito nel contesto più ampio di una strategia antropopoietica che può avere, tra i suoi *fini* e/o tra i suoi *inneschi*, quello del "controllo culturale della putrefazione".

Grazie a tale approccio, diviene infatti possibile superare quella centralità che la prospettiva tipicamente archeologica tende solitamente (e, quasi inevitabilmente) ad attribuire ai risvolti (gestione e manipolazione del corpo, modalità di seppellimento, processi di mummificazione ecc.) e ai correlati materiali (tipologia delle tombe, delle urne, caratteri e organizzazione del corredo ecc.) delle pratiche funebri per spostare l'attenzione anche sulla sfera concettuale degli scopi che attraverso di esse si tentava di conseguire, dal "grado zero" del *rifiuto* del cadavere, alle tecniche più complesse ed evolute per la sua *conservazione*.

Senza trascurare, tuttavia, quell'universo di alternative correlate alla persistenza più o meno deumanizzata dei "resti di umanità" la cui "reificazione" in qualcosa di diverso da ciò che sono stati in origine (trofeo, corpo del reato, strumento musicale, contenitore, utensile ecc.) può non necessariamente presupporre una volontà di oltraggiare il cadavere, ma può rientrare nella natura stessa del rito o nelle dinamiche che sono solite caratterizzare quella che, a partire dalle riflessioni dell'antropologo indiano A. Appadurai, abbiamo cominciato a definire "Social life of things"[23], con tutti i suoi più recenti sviluppi teorici anche in campo archeologico[24].

L'esplorazione estensiva del paesaggio rituale, da un lato, e, dall'altro, la ricostruzione stratigrafica e archeotanatologica del contesto funerario consentono, infatti, di pervenire a una ricomposizione attendibile delle *performances* che li hanno prodotti, a partire dall'individuazione del discrimine di fondo tra ciò che può essere il prodotto di un gesto "intenzionale" e, quindi, potenzialmente "rituale", e ciò che, invece, può essere il risultato di azioni casuali più o meno perturbanti, antropiche o naturali. Chiarendo interdisciplinarmente le dinamiche di formazione del giacimento si può, dunque, penetrarne in modo critico e, potenzialmente, oggettivo la natura, allargando simultaneamente la trama delle interpretazioni possibili fino a comprendere nell'esegesi i poli

[23] Appadurai 1986.

[24] Cfr. in particolare Malafouris, Renfrew 2010; Olsen 2010; Hodder 2012, 2016, 2018, Nizzo 2018b.

dialettici dell'esito estremo della materialità corporea, sospesa tra *accettazione* e *rifiuto*, tra *umano* e *disumano* e, di conseguenza, tra *sepoltura* e *non sepoltura*[25].

Restituire identità: resti senza identità e identità senza resti

Si è accennato al rapporto concettuale che in determinate culture può legare la percezione dell'identità di un defunto alle modalità di gestione della sua materialità corporea. La cosa di per sé non desta particolare meraviglia se si pensa alle reliquie di un santo o al possibile destino del corpo di un sovrano. Tale constatazione, tuttavia, riguarda potenzialmente l'intera visione che una comunità può avere di sé attraverso le attenzioni che dedica o meno ai suoi defunti, come ha molto bene evidenziato 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)[26].

Le sorti di morti "particolari" come i bambini, i non-iniziati, gli stranieri, gli emarginati, i malati psichici, i condannati, i prigionieri ecc., sotto tale punto di vista, possono essere altrettanto rilevanti per consentire di approssimare l'idea che si ha dei confini identitari dell'umanità e di ciò che, in modo più o meno consapevole, se ne proietta nella "rappresentazione funeraria" a partire dal discrimine di fondo tra chi si decide di *includere* o di *escludere* nella società dei vivi così come nella comunità dei morti, con tutte le ulteriori possibili sfumature esistenti tra *integrazione* e *segregazione*[27].

È bene sempre ricordare, tuttavia, come l'universo funerario possa essere alterato da filtri simbolici volti a mascherare la realtà, invertendone intenzionalmente l'ordine attraverso una sua proiezione ben lontana dal modello teorico dell'equazione isomorfica che siamo spesso indotti a immaginare possa

[25] Duday 2018. Sui principi e le potenzialità dell'archeotanatologia cfr. da ultimo i vari contributi raccolti in Knüsel, Schotsmans 2022.

[26] Remotti 1993, p. 77.

[27] Nizzo 2021.

esistere tra il mondo dei vivi e quello dei morti[28]. Tale circostanza è documentata da numerosi esempi anche nella contemporaneità, talvolta indipendenti dall'eventuale volontà dei defunti e/o dei loro congiunti o dall'effettiva identità e individualità del cadavere. Un caso eclatante è rappresentato dal *milite ignoto* oggetto di una venerazione parossistica e di una sepoltura a dir poco monumentale nel cosiddetto *Altare della patria* di Piazza Venezia a Roma[29] o quello del culto delle *anime pezzentelle* caratteristico della Napoli sotterranea che, almeno sin dal XIX secolo, ha circondato delle proprie attenzioni rituali i resti – in particolare crani – di individui anonimi elevati al rango di reliquie degli antenati e connotate da identità fittizie come *il Capitano*, *il Dottore*, *il Soldato*, *il Cieco* e, a volte, persino da nomi propri come *Maria Domenica*[30].

L'*adozione* di un defunto consente di esprimere un'esigenza affettiva e rituale a vantaggio di una *presenza* corporea, ancorché del tutto priva della sua originaria identità e, in quanto tale, sprovvista di relazioni con chi la rende oggetto delle sue attenzioni. Lo stesso può avvenire anche in totale assenza di resti, attraverso funerali fittizi e cenotafi che possono contribuire almeno in parte a dare ai sopravvissuti il ristoro del lutto per tramite della messa in scena dei suoi meccanismi rituali.

Questi due soli esempi sono forse sufficienti a rendere l'idea dell'essenzialità del culto dei morti quale forma irrinunciabile per esprimere la nostra stessa umanità, come reclamava la figlia di Lumumba e come abbiamo potuto tutti più o meno direttamente sperimentare nelle prime settimane della pandemia che stiamo ancora vivendo, osservando impotenti e increduli la sfilata di carri militari carichi di casse mortuarie allontanarsi nella notte da Bergamo, senza che nessuno potesse accompagnare quei defunti con le consuete pratiche ed espressioni del lutto.

Eppure, tale percezione può non sempre costituire un valore assoluto e condiviso, come avviene negli atti deliberati di oltraggio di cui può essere oggetto un cadavere o come può verificarsi per semplice indifferenza o per ricodificazione semantica e funzionale della sua materialità, come attestano gli *omichicahuaztli* della Mesoamerica preispanica ricavati convertendo dei femori umani in idiofoni[31].

---

[28] Nizzo 2018d.

[29] Martinez, Pizzo 2011; Wittman 2021.

[30] Van Loyen 2020.

[31] Bellomia 2020.

Ritualità, spirito di vendetta o percezione assente o attenuata della connotazione umana dei resti sono solo alcune delle possibili coordinate per spiegare atteggiamenti di questo tipo la cui natura, tuttavia, va sempre esaminata in relazione al contesto storico, sociale e culturale che la esprime e/o alle circostanze specifiche che possono averli indotti o giustificati.

Restituire identità: tombe senza nomi e corpi senza tombe

La nostra mentalità ci induce quasi automaticamente ad assimilare il rinvenimento di resti umani a una sepoltura formale. La storia, anche molto recente, è ricca di tragici esempi che vanno in tutt'altra direzione. Le fosse comuni del massacro di Srebrenica del 1995 sono la dimostrazione eclatante non solo di un genocidio ma anche dell'assoluta assenza di considerazione riservata alle migliaia di cadaveri delle vittime. Assimilati a rifiuti e smaltiti sbrigativamente senza alcun cordoglio, solo a venti anni dall'eccidio le loro salme sono state riesumate e, grazie all'accurato esame degli oggetti personali superstiti e all'analisi del loro DNA, a molte di esse è stato possibile restituire un'identità e, con essa, quella patente mnemonica e materiale che a volte è necessaria per una compiuta espressione del lutto[32] e che, grazie al progressivo affinamento delle tecniche dell'antropologia forense, si cerca di recuperare anche per cadaveri che rischiano altrimenti di rimanere per sempre senza patria e senza volto, come i morti migranti del Mediterraneo[33].

Difficilmente potremmo considerare le fosse di Srebrenica come delle sepolture, pur avendo ospitato per un ventennio dei resti umani. Affinché una tomba risulti tale, infatti, è necessario che sia accompagnata da una certa ritualità. Se le spoglie mortali di un individuo sono di fatto private della loro umanità, non è legittimo parlare di sepoltura. Ma è anche vero il contrario. L'assenza di una sepoltura formale può inscriversi in una precisa prassi rituale, come documentano, ad esempio, i frequenti casi di esposizione intenzionale del cadavere o quelli in cui è prevista una volontaria dispersione dei resti. Il confine è sottile, ma culturalmente è molto chiaro e ben definito, almeno sin da quando l'uomo, divenendo tale, ha sviluppato una qualche

[32] Petrila, Hasanović 2020.
[33] Cattaneo 2018.

sensibilità per la gestione dei resti dei suoi simili elaborando, al contempo, diverse strategie rituali e/o funzionali per la loro gestione.

Il passo dal *disumano* all'*iperumano*, come si è visto, può essere tuttavia piuttosto breve, portando a forme di esasperazione del culto come quelle che hanno avuto e, in parte, ancora hanno per oggetto le reliquie reali o presunte dei santi. Anche in questo caso ci troviamo di fronte a una scelta di tipo antropologico su ciò che si decide di *far rimanere* della corporeità del defunto. Ciò può verificarsi in positivo così come in negativo in relazione a peculiari categorie sociali divergenti dalla norma per funzione, *status* o connotati particolari collettivamente riconosciuti: dai metallurghi agli sciamani, dai sovrani agli ecisti, dai pontefici ai santi, dai condottieri agli artisti e via dicendo, con conseguenze rilevanti anche *post mortem*, correlate alla manipolazione intenzionale delle spoglie per atti rituali, per superstizione, per culto, per studio, per curiosità o per semplice ricerca di reliquie.

Tali circostanze possono essere subordinate sin dall'origine a fattori esterni, correlati all'accessibilità o meno del cadavere o dei suoi residui scheletrici in coincidenza di quell'atto rituale che una determinata comunità può codificare come funerario. La dispersione dei resti funebri per cause accidentali come quelle legate alle morti in guerra, in viaggio o in circostanze che, in generale, rendono impossibile il recupero o il trasporto delle spoglie (come le morti in mare, per intrappolamento o scivolamento in luoghi irraggiungibili, per segregazione volontaria o involontaria ecc.), può infatti dar luogo a surrogati rituali del tradizionale seppellimento, ottenuti mediante la realizzazione di tombe-cenotafio conformi alle consuetudini rituali, lasciate vuote o, in alternativa, "riempite" col ricorso a feticci che avrebbero dovuto in qualche modo supplire alla corporeità del "defunto assente"; questi ultimi potevano essere scelti dai sopravvissuti tra soggetti animati (vegetali, animali o, anche, sostituti umani del morto cui si intendeva rivolgere il rituale) o oggetti inanimati (manufatti di sua proprietà o realizzazione, statuette più o meno esplicitamente evocanti le sue fattezze, proiezioni simboliche e/o rituali variamente conformate della sua identità) le cui caratteristiche venivano comunque ritenute adeguate a placare mediante il rito quello stato di sospensione provocato dall'incapacità o dall'impossibilità di esprimere il cordoglio in mancanza dei resti del congiunto.

Nella fattispecie in discorso possono rientrare tutti quei casi in cui, per scelta rituale o necessità, i resti cadaverici sono oggetto di uno smembramento

intenzionale che, moltiplicandone le spoglie può, al tempo stesso, dar luogo a forme di culto e/o di trattamento funerario variamente articolate; condizioni che si verificano, ad esempio, con pratiche quali quella dell'*os resectum* nell'ambito latino, del culto delle reliquie in quello cristiano, con la mummificazione differenziata del cuore e di alcuni organi interni nell'Egitto faraonico, con la rimozione intenzionale di specifici distretti scheletrici come la mascella tra i baNande del Nord Kivu o il cranio in Oceania, ma che potevano aver luogo anche in quei casi frequenti di morte peregrina e di riconduzione in patria di una parte soltanto dei resti del defunto. Le variabili menzionate dimostrano come la cesura tra un'anomalia rituale volontaria e concreta e quella derivante invece da una situazione deviante accidentale possa risultare estremamente tenue, soprattutto nei suoi risvolti archeologici, legati alla riconoscibilità dei connotati sociali e biologici del defunto e/o dei suoi surrogati, a quella delle circostanze della sua morte e delle pratiche che potevano accompagnarla[34].

Fra i casi appena citati può essere inscritto anche quello con il quale si chiude questa riflessione, legato a un cervello che, secondo una consolidata prassi scientifica, dopo essere stato arbitrariamente separato per motivi di studio dal corpo cui era appartenuto, a distanza di quasi un secolo è stato restituito al suo originario contesto.

Ci vuole il cervello! I dilemmi della patrimonializzazione

La preservazione dell'identità del cadavere è uno degli aspetti essenziali per una compiuta espressione del lutto ma, come si è visto, non mancano casi estremi nei quali può essere sufficiente una percezione dell'umanità dei resti perché essi possano essere oggetto di un culto o, almeno, di un'attenzione rituale. Il nostro senso di appartenenza alla specie umana fa sì che anche le tracce più esili della nostra corporeità possano essere meritevoli di attenzione portandoci a estendere – nei fatti o in potenza – tale sentimento a tutto ciò che è stato dotato di vita o l'ha idealmente incamerata in quanto prodotto della natura, della cultura, dell'arte o dell'ingegno. Ogni cosa, anche inanimata, può avere avuto e continuare ad avere una sua *vita sociale* e ogni cosa può, quindi, prestarsi potenzialmente ad essere *patrimonializzata* in virtù

[34] Cfr. in generale Nizzo 2015, pp. 511-542.

della memoria che custodisce e/o della *Storia* e delle *storie* degli uomini con cui essa è entrata in contatto e di cui è stata o è ancora partecipe.

Lo stesso vale, naturalmente, anche per i residui estremi della nostra corporeità che, una volta sopravvissuti al disfacimento del tempo, possono continuare a esprimere valori mnemonici, culturali ed emozionali, come i guanti di Napoleone o i riccioli di Lucrezia Borgia o gli ancor più *rari* – in quanto *radi* – capelli di Camillo Benso Conte di Cavour conservati in una vetrina della Biblioteca Ambrosiana di Milano, in merito alla cui esposizione nessuno, probabilmente, potrebbe immaginare di porre particolari problemi etici.

L'archeologia, al di là dei suoi obiettivi storici ed euristici, può configurarsi come un atto estremo di riconoscimento e individuazione di identità altrimenti destinate a scomparire con l'attenuarsi della loro evidenza materiale e della memoria ad essa correlata. Ragion per cui, negli ultimi anni, sulla scia dei progressi registrati nel campo dell'antropologia forense, si sono andate sviluppando nuove tecniche di ricostruzione facciale e corporea – analogica e digitale – volte a restituire anche visivamente vitalità e una più compiuta riconoscibilità alle spoglie musealizzate del nostro passato[35].

Il modo in cui tali resti o le loro eventuali *effigi* sono *restituiti* alla fruizione collettiva può tuttavia far discutere o evocare problematiche di tipo etico a seconda della percezione che ciascuna cultura può avere della dimensione materiale del suo passato o di singole fasi storiche di esso. Qualunque processo di patrimonializzazione, infatti, per quanto eticamente accorto, prevede l'esercizio di scelte che presuppongono un diritto di proprietà su ciò che si decide o meno di esporre e su come si ritiene di poterlo fare. Se, da un lato, vi è il nobile scopo di condividere e trasmettere la conoscenza del pezzo di storia/memoria/emozioni/arte che quel determinato *resto* ha incamerato e può continuare a esprimere in virtù dell'*agency* che lo caratterizza, dall'altro è abbastanza evidente che ciò avviene senza poter conoscere la volontà *di chi* quel resto un tempo è stato, della collettività cui apparteneva o, anche, di quella che può sentirsene più o meno legittimamente erede.

La questione potrebbe essere risolta unilateralmente a partire da un diritto universale alla conoscenza, ma non è detto che ciò che un determinato *resto* può esprimere o che ciò che ne viene percepito sia sempre classificabile come tale. Il problema di fondo è che, almeno nel mondo Occidentale, un

[35] Skinner, Cock 2018.

cadavere o quanto ne sopravvive può generare in chi lo osserva curiosità e pulsioni morbose ben distanti da quei legittimi processi di apprendimento e/o di interazione emozionale che la loro esposizione voleva suscitare. Naturalmente, in questo sommario discorso rientrano anche ulteriori delicate questioni etiche, collegate alle problematiche ideologiche dell'esercizio di un "controllo sul corpo"[36] che possono essere ovviamente estese anche alla sua dimensione cadaverica, reclamando unilateralmente diritti di *scelta* sul destino di quei resti di umanità a partire da esigenze di tipo scientifico/patrimoniale. Questi ultimi aspetti si intrecciano inestricabilmente con le delicatissime conseguenze del colonialismo che hanno riempito i nostri musei di resti ancora pulsanti di un'umanità priva di relazioni filogenetiche dirette con chi, in un momento della sua storia, ha esercitato su di essa un qualche diritto di proprietà, appropriandosi della sua materialità per studiarla/collezionarla/esporla e penetrarne i meccanismi identitari.

Le ricordate rivendicazioni del movimento *Black Lives Matter* hanno avuto conseguenze rilevanti seppure indirette anche sul fronte museale, inducendo la direzione del British Museum – tra il clamore della stampa internazionale[37] – a ricollocare il busto del suo fondatore Sir Hans Sloane colpevole di aver avuto anch'egli – come molti suoi contemporanei – un disdicevole passato schiavista. La violenza esercitata all'esterno sulle effigi pubbliche di personaggi connessi più o meno direttamente al colonialismo e allo schiavismo, incluso Cristoforo Colombo, veniva, dunque, a ripercuotersi anche sulle forme e i modi della narrazione museale, con il rischio, tuttavia, di tradursi in un'acritica opera di censura di un passato che, comunque, "è stato" e che, in quanto tale, merita di essere narrato nel suo contesto, senza giudizi né, tanto meno, inappropriati pregiudizi. Il dibattito suscitato da questa vicenda, le conseguenti reprimende del segretario per la cultura O. Dowden e le successive precisazioni date dal British Museum[38] non hanno fatto altro che evidenziare l'attualità di una questione che non può risolversi con la rimozione dall'esposizione e/o con la restituzione ai legittimi proprietari dei *beni* – umani o meno – collezionati per

[36] Il *biopouvoir* teorizzato da M. Foucault in relazione a cliniche, carceri, manicomi e alle varie possibili forme organizzate e legalmente riconosciute di repressione/costrizione (Paltrinieri 2013), sulle quali si è di recente tornato a discutere per effetto delle misure di costrizione legate all'esigenza di contenere e curare la pandemia da COVID-19: cfr. ad es. Roudinesco 2021.

[37] Ad esempio White 2020.

[38] Cfr. ad esempio Stubley 2020.

essere musealizzati, come è avvenuto nel Pitt Rivers Museum di Oxford con le teste umane rimpicciolite – *tsantsa* – provenienti dal Perù e dall'Ecuador[39]. Se lo scopo di un intervento di questo tipo su un allestimento storico è quello di decolonizzarlo e di attualizzarlo rispetto alla sensibilità dei contemporanei, quanto è corretto, tuttavia, "oscurare" i reperti che concorrono a documentare un tema delicato e antropologicamente importante per la comprensione di una data cultura come quello del "Treatment of Dead Enemies" affrontato nelle vetrine oggetto della controversia?

Se gli uomini nei loro processi storici hanno concorso alla *de/iper-umanizzazione* dei resti di un loro simile, tramutandoli in un trofeo, in una reliquia, in un utensile o in un qualcosa di diverso – indipendentemente dalla negatività o meno della sua connotazione – quale utilità può avere sottrarre alla fruizione tale *trasformazione* solo perché essa può apparire a posteriori immorale o lontana dalla nostra sensibilità?

Come mostra la storia di Lumumba, il problema è esattamente questo e il rischio è che la *patrimonializzazione* possa divenire a sua volta un nodo del medesimo processo di *de/iper-umanizzazione* dei "resti di umanità", cosa particolarmente grave nel caso in cui vi sia qualcuno che di essi possa sentirsi ancora erede reclamandone la restituzione. Tema, quest'ultimo, delicatissimo e ancora oggi estremamente controverso, come dimostrano le polemiche suscitate dalla recente edizione di un volume[40] nel quale viene trattata in modo provocatorio la questione della restituzione dei resti scheletrici (e non solo) alle comunità indigene cui sono stati sottratti, contestando sia gli esiti teorici che quelli normativi[41] di una riflessione volta a rimediare con azioni concrete a "un passato di dominazioni e soprusi"[42].

Ad ogni modo, al di là del delicato problema della rivendicazione dei resti e di chi è legittimato o meno a compiere una determinata scelta in merito alla loro patrimonializzazione, se le cose hanno un determinato senso nel contesto che le ha prodotte, per capirlo – e farlo capire – nella sua complessa dimensione storica dobbiamo necessariamente *riproporlo criticamente* e non *negarlo* solo per assecondare una sensibilità che, in quanto tale, può essere anch'essa in continua evoluzione. Le

---

[39] Batty 2020.

[40] Weiss, Springer 2020.

[41] In particolare la legge federale statunitense del 1990 nota come *Native American Graves Protection and Repatriation Act – NAGPRA*.

[42] Sperduti 2020.

riflessioni sviluppate in apertura dal prof. Giovanni Maria Flick in merito ai rischi connessi a una "musealizzazione rigida" e poco attenta alla dimensione umana sono, sotto quest'ultimo punto di vista, perfettamente opportune e condivisibili.

Un discorso diverso riguarda invece la volontà, almeno in parte sottesa al riallestimento del Pitt Rivers Museum, di aggiornare un'esposizione per adeguarla alle più recenti acquisizioni in merito a temi che, almeno nell'opinione pubblica, risultano purtroppo ancora controversi e divisivi come quelli razziali, nonostante la riflessione scientifica abbia finalmente raggiunto posizioni ben chiare e definite sull'argomento[43]. Ma se tali pregiudizi – insieme a quelli correlati all'evoluzionismo e al primitivismo – sono stati a lungo e, purtroppo, ancora oggi sono un motore in grado di innescare processi di discriminazione più o meno violenti, nella missione dei Musei rientra senza dubbio anche la loro esplicazione storica e antropologica, per tramandare ciò che è stato in modo per quanto possibile oggettivo, nella speranza che non si ripeta.

Ammesso che sia mai possibile raggiungere un'impostazione oggettiva in qualsiasi forma di narrazione, inclusa quella museale, visto che in ballo vi è una scelta in merito a ciò che si vuole o si può raccontare di un articolato processo antropopoietico nel corso del quale quanto resta di un corpo è stato prima un individuo con una sua specifica "identità in trasformazione" fino a che le circostanze della morte non ne hanno cristallizzato il destino.

Ciò che abbiamo di fronte è, dunque, inevitabilmente l'esito di quest'ultimo processo, filtrato attraverso il *rito* (e le sue scelte) e/o il *contesto* in cui la morte si è verificata, come avviene nel caso di una guerra, di un disastro naturale, di un sacrificio o di un omicidio, per citare solo alcuni dei fattori che possono rendere una "morte atipica"[44]. Le circostanze peculiari o tragiche di un decesso possono infatti prendere il sopravvento sulle modalità di narrazione/percezione dei resti umani, portandoci a enfatizzare e/o spettacolarizzare l'atto stesso del morire ancor di più dell'individuo morente, qualora il suo stato di conservazione/documentazione consenta, come nel caso citato dei calchi pompeiani, di documentare anche visivamente quella che è l'unica esperienza che possiamo conoscere soltanto attraverso il "morire degli altri", per dirla in termini heideggeriani[45].

---

[43] Da ultimo Aime 2020.

[44] Nel senso tracciato in Nizzo 2015, pp. 527-530.

[45] Galimberti 2007, pp. 254-255.

Se vi può essere un'etica nell'esibizione pubblica della morte, del morto o del morire è fondamentale, a mio avviso, che ciò avvenga sempre cercando di preservarne la connotazione *umana* e, ove possibile identitaria, storica e contestuale, evitando le morbosità spesso ascientifiche che caratterizzano il proliferare dei cosiddetti *Musei della tortura*. Se è opportuno che la morte di un individuo, anche la più violenta e drammatica, sia mostrata al pubblico al fine di rendere comprensibile quello che è un momento fondamentale e inconoscibile della nostra esistenza è tuttavia necessario che ciò avvenga sempre con il tatto e la profondità che, ad esempio, caratterizzano l'esposizione del "Grauballe man" nel Moesgaard Museum di Aarhus in Danimarca, uno tra i *bog bodies* meglio conservati e meglio patrimonializzati del nord Europa[46].

La consuetudine maturata nel nostro paese con le reliquie e i corpi più o meno intatti dei santi, esposti da secoli all'ammirazione dei fedeli nelle chiese, quasi inevitabilmente fa sì che la nostra sensibilità per i resti scheletrici risenta di un certo grado di assuefazione e sia, anche per questo, alterata rispetto a quanto accade in altre nazioni. Monumenti alla nostra caducità terrena realizzati componendo e scomponendo più o meno disinvoltamente i distretti scheletrici di centinaia o migliaia di individui, per quanto macabri e destabilizzanti, ricorrono piuttosto frequentemente nei luoghi di culto cattolici, dalla cripta dei Cappuccini di Via Veneto a Roma al santuario degli 800 martiri di Otranto, dalla chiesa di San Bernardino alle ossa di Milano al cimitero delle Fontanelle di Napoli, dalle catacombe dei Cappuccini di Palermo alla chiesa di Santa Maria dell'Orazione e Morte di Roma[47]. Non deve stupire, quindi, che una disinvoltura affine possa caratterizzare l'esposizione dei "resti di umanità" nei nostri musei o, ancor di più, la loro gestione nei depositi. I resti scheletrici, infatti, diversamente dagli altri oggetti ordinariamente patrimonializzati, non si può dire beneficino della medesima cura e attenzione, per ragioni forse connesse alle specializzazioni prevalenti tra chi gestisce i nostri luoghi della cultura e i loro magazzini. Il carattere peculiare di tali *reperti*, infatti, fa sì che possano non essere oggetto di specifica inventariazione con tutte le conseguenze che l'assenza di una puntuale repertoriazione può avere sia sul loro statuto patrimoniale che sulle loro modalità di conservazione e gestione. La peculiare connotazione dei resti scheletrici, infatti, può facilmente comportare una loro

[46] Asingh, Lynnerup 2016.

[47] Cfr., anche per gli ampi e dettagliati apparati fotografici, Koudounaris 2011, 2013, 2015.

separazione fisica da quel contesto che – paradossalmente – era stato realizzato per contenerli/accompagnarli/significarli o può far sì che, dopo lo studio, essi vengano letteralmente *smaltiti* senza particolari cure, come un qualsiasi prodotto *industriale* privo di valenze artistiche o storiche che, data la sua serialità, non è ritenuto meritevole né di esposizione né di conservazione né, tantomeno, di delicate operazioni di consolidamento volte a preservarlo nel tempo.

In assenza di adeguate norme etiche estese anche alla loro gestione nei depositi[48], i resti patrimonializzati, esaurite le esigenze di ricerca e documentazione, possono spesso subire un'estrema e definitiva deumanizzazione, tale da escludere la loro materialità sia dal processo di fruizione/valorizzazione che da qualunque altra forma di culto/devozione/attenzione.

Può essere emblematico in tal senso richiamare in chiusura la nota e mirabile storia di Ishi, l'ultimo sopravvissuto della tribù amerindiana degli Yahi, divenuto celebre dopo essere riemerso dal nulla, nel 1911, per trascorrere i suoi ultimi anni come dipendente *patrimonializzato in vita* del neoistituito museo di antropologia di San Francisco[49]. La vicenda destò l'interesse di tutti i rotocalchi del tempo, ansiosi di raccontare al pubblico l'inconsueta storia di un uomo dell'età della Pietra divenuto, grazie alla sua consensuale *musealizzazione*, una straordinaria finestra temporale sul passato di una umanità ancora incontaminata, pur essendo sopravvissuta nascosta a pochi passi dalla modernità. Per i visitatori che affollavano le sue esibizioni era un modo per toccare con mano ciò che gli etnografi faticosamente cercavano di osservare sul campo; per gli studiosi fu letteralmente una rivoluzione sia in campo linguistico che etnoarcheologico.

L'antropologo Alfred Kroeber fu il protagonista di questa incredibile esperienza anche in virtù del legame personale che fu in grado di costruire con quell'indigeno, maturando al tempo stesso una riflessione originale e profonda in merito ai risvolti etici di quella vicenda, testimoniata con grande sensibilità dalla moglie[50].

---

[48] Sulle quali, tuttavia, come si è accennato in precedenza si è cominciato a riflettere anche nel nostro paese costituendo, su iniziativa dell'*Istituto Centrale per il Catalogo e la Documentazione* e dell'*Istituto Centrale per l'Archeologia* nell'ambito del *Ministero della Cultura*, un gruppo di lavoro interdisciplinare incaricato della definizione delle "Buone Pratiche per la tutela e lo studio dei resti umani provenienti da scavo archeologico": cfr. Rossi 2021.

[49] Cazaux Sackman 2010.

[50] Kroeber 1963.

Ishi, infatti, fu artefice del suo destino, conscio, peraltro, che la sua esperienza e la sua collaborazione con gli scienziati avrebbero contribuito a ridare vita e voce alla sua comunità estinta. I prodotti artigianali delle sue esibizioni pubbliche andavano ad arricchire le raccolte del museo che lo ospitava, accanto ai reperti già musealizzati del popolo cui apparteneva e che lo stesso Ishi si prestava volentieri a interpretare *emicamente*:

> Grazie a una rievocazione continua, minuta, infaticabile, egli, Ishi, e il suo popolo scomparso avrebbero seguitato a vivere. Tecnologia, geografia, religione, tutto ciò che sapeva dell'antica vita, egli lo confidò ai suoi amici, affinché anche gli Yahi divenissero parte dell'immenso arazzo, in perenne incessante trasformazione, che è la storia del genere umano[51].

Cosciente di questa missione, Ishi aveva accettato con entusiasmo il suo nuovo e fondamentale ruolo nella modernità, chiedendo soltanto che alla sua morte il suo corpo fosse seppellito secondo i riti della sua tribù e non diventasse un "pezzo da museo". Fu così che il 15 marzo del 1916 Ishi, stroncato dalla tubercolosi, venne cremato secondo il rito Yahi, accompagnato da "un arco, cinque frecce, un cesto di farina di ghiande, dieci pezzi di dentalio, una scatola piena di perline d'osso […], una borsa di tabacco, tre anelli, qualche scheggia di ossidiana"[52].

L'unico compromesso alla modernità che Kroeber e gli altri suoi amici furono costretti ad accettare fu l'asportazione del suo cervello, inviato in dono allo Smitshonian Institution. Per protesta contro questo inutile gesto Kroeber non scrisse più nulla di "scientifico" su Ishi. La questione rimase a lungo una ferita aperta finché, il 10 agosto del 2000, in attuazione del *NAGPRA*, il cervello non venne definitivamente restituito e riportato nella sua terra di origine per essere sepolto insieme alle sue ceneri in un luogo segreto vicino a Oroville, avvolto in una pelle di cervo[53].

La vicenda di Ishi è unica poiché difficilmente possono replicarsi casi di consapevole consenso alla propria musealizzazione. Ma la sua storia può fornire importanti spunti di riflessione sulla liceità di una patrimonializzazione che miri realmente a restituire dignità e voce a un pezzo di umanità altrimenti

---

[51] Kroeber 1963, p. 255.

[52] Kroeber 1963, p. 282.

[53] Starn 2005.

destinata a scomparire e perdersi per sempre, purché da tale voce sia possibile cogliere un messaggio che ci consenta di comprendere meglio il senso della nostra stessa natura:

> [Ishi] è stato un'apparizione unica, un ultimo uomo, l'ultimo del suo mondo, e unica fu pure l'esperienza del suo trapasso istantaneo, senza transizioni, dall'età della pietra all'era dell'acciaio. Ishi è stato altresì una dimostrazione vivente del credo degli antropologi per i quali l'uomo moderno, l'*homo sapiens*, sia esso un americano contemporaneo o un ateniese dell'età di Pericle, è semplicemente e inconfondibilmente umano sia sotto il profilo biologico, sia per la capacità ad apprendere nuove arti e nuovi aspetti di vita quando il mutare dell'ambiente che lo circonda lo esige, sia infine nelle sue discriminazioni etiche e morali. È appunto basandosi su questa panumanità dell'uomo che scienziati e umanisti sostengono concordi che un vero progresso sarà possibile soltanto se ci sposteremo definitivamente dalle forze istintive, primordiali e subumane della nostra natura[54].

Abbreviazioni bibliografiche

Aime M. 2020, *Classificare, separare, escludere. Razzismi e identità*, Torino.

Appadurai A. (ed.) 1986, *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge.

Asingh P., Lynnerup N. 2016, "Bog bodies: the Grauballe Man", in *Technè* [on line], 44, 2016 http://journals.openedition.org/techne/1134; DOI: https://doi.org/10.4000/techne.1134.

Balout L., Roubet C., Desroches-Nobelcourt Ch. (edd.) 1985, *La Momie de Ramsès II; Contribution scientifique à l'égyptologie*, Paris.

Batty D. 2020, "Off with the heads: Pitt Rivers Museum removes human remains from display", in *Theguardian* 13/9/2020 https://www.theguardian.com/culture/2020/sep/13/off-with-the-heads-pitt-rivers-museum-removes-human-remains-from-display.

Bellomia V. 2020, *Ascoltare un osso umano. L'omichicahuaztli, dalla Mesoamerica preispanica alla vetrina di un museo*, Manocalzati.

[54] Kroeber 1963, p. 275.

Carriere P. 2021, "La "cripto-arte" e i non-fungible tokens (NFTs): tentativi di inquadramento giuridico", in *DirittoBancario* 2/8/2021 https://www.dirittobancario.it/art/la-cripto-arte-e-i-non-fungible-tokens-nfts-tentativi-di-inquadramento-giuridico/.

Cattaneo C. 2018, *Naufraghi senza volto. Dare un nome alle vittime del Mediterraneo*, Milano.

Cazaux Sackman D. 2010, *Wild Men: Ishi and Kroeber in the Wilderness of Modern America*, Oxford.

De Witte L. 2001, *The Assassination of Lumumba*, London, New York.

Duday H. 2018, "Sépulture ou non-sépulture ? Sépultures «anormales» («anomales»), morts d'accompagnement, dépôts de relégation, privation de sépulture, cadavres perdus..., ou les difficultés de la notion de norme dans l'archéologie de la Mort", in Nizzo 2018a, pp. 101-124.

Essam A., Marie M. 2021, "Egypt's Pharaohs' Golden Parade: A majestic journey that history will forever record", in *EgyptToday* 4/4/2021 https://www.egypttoday.com/Article/4/100469/Egypt%E2%80%99s-Pharaohs-Golden-Parade-A-majestic-journey-that-history-will.

Favole A. 2003, *Resti di umanità. Vita sociale del corpo dopo la morte*, Roma-Bari.

Galimberti U. 2007, *Il corpo*, Milano [ed. or. 1983].

Harris M. 1984, *Materialismo culturale. La lotta per una scienza della cultura*, Milano (ed. or. 1979).

Headland T. N., Pike K. L., Harris M. (edd.) 1990, *Emics and etics: The insider/outsider debate*, Newbury Park, Ca.

Hodder I. 2012, *Entangled: An Archaeology of the Relationships Between Humans and Things*, Malden 2012.

Hodder I. 2016, *Studies in Human-Thing Entanglement*, [s.l.].

Hodder I. 2018, *Where Are We Heading? The Evolution of Humans and Things*, Yale.

Jacona A. 2021, "Dal Colosseo a Michelangelo, ora gli Nft interessano anche al ministro Franceschini", in *Italian.Tech* 6/10/2021 https://www.italian.tech/2021/11/02/news/vendiamo_l_nft_del_colosseo_-319810383/.

Knüsel C. J., Schotsmans E. M. J. (edd.) 2022, *Routledge Handbook of Archaeothanatology*, London.

Koudounaris P. 2011, *The Empire of Death: A Cultural History of Ossuaries and Charnel Houses*, London.

Koudounaris P. 2013, *Heavenly Bodies: Cult Treasures & Spectacular Saints from the Catacombs*, London.

Koudounaris P. 2015, *Memento Mori: The dead among us*, London.

Kroeber T. 1963, *Il selvaggio in vetrina*, Milano (ed. or. 1961).

Lumumba J. A. 2020, "Une lettre ouverte de la famille Lumumba", in *La République* 1024, 22 luglio 2020, p. 8 http://www.nyota.net/wp-content/uploads/2020/07/Copie-1024.pdf.

Malafouris L., Renfrew C. (edd.) 2010, *The cognitive life of things: Recasting the boundaries of the mind*, Cambridge.

Martinez E., Pizzo M. (edd.) 2011, *Il Milite Ignoto. Da Aquileia a Roma. 4 novembre 1921-4 novembre 2011*, Catalogo della mostra, Roma.

Niglio O. 2013, "Il restauro dei templi in Giappone. Tra tangibilità ed intangibilità", in A. Filipovic, W. Troiano (edd.), *Strategie e programmazione della conservazione e trasmissibilità del patrimonio culturale*, Roma, pp. 164-171.

Nizzo V. 2015, *Archeologia e Antropologia della Morte: storia di un'idea. La semiologia e l'ideologia funeraria delle società di livello protostorico nella riflessione teorica tra antropologia e archeologia* (Bibliotheca Archaeologica, 36), Bari.

Nizzo V. (ed.) 2018a, *Archeologia e antropologia della morte: 1. La regola dell'eccezione*, Atti del 3° Incontro Internazionale di Studi "Antropologia e archeologia a confronto" (Roma, 20-22 maggio 2015), vol. 1, Roma.

Nizzo V. (ed.) 2018b, *Archeologia e antropologia della morte: 2. Corpi, relazioni e azioni: il paesaggio del rito*, Atti del 3° Incontro Internazionale di Studi "Antropologia e archeologia a confronto" (Roma, 20-22 maggio 2015), vol. 2, Roma.

Nizzo V. (ed.) 2018c, *Archeologia e antropologia della morte: 3. Costruzione e decostruzione del sociale*, Atti del 3° Incontro Internazionale di Studi "Antropologia e archeologia a confronto" (Roma, 20-22 maggio 2015), vol. 3, Roma.

Nizzo V. 2018d, "«*'A morte 'o ssajeched'è?*»: strategie e contraddizioni dell'antropo-pòiesi al margine tra la vita e la morte. Una prospettiva archeologica", in Nizzo 2018c, pp. 91-235.

Nizzo V. 2018e, "La prospettiva 'emica' tra antropologia e archeologia. Un approccio possibile?", in V. Nizzo, A. Pizzo, E. Chirico (edd.), *Antico e non antico. Scritti multidisciplinari offerti a Giuseppe Pucci*, Sesto San Giovanni, pp. 437-448.

Nizzo V. 2021, "La «costruzione» del paesaggio funerario: dinamiche di integrazione e filtri funerari nella necropoli di Pithekoussai", in R.-M. Bérard (éd.), *Droit à la sépulture dans la Méditerrannée antique*, Collection de l'École française de Rome, Roma, pp. 33-76.

Olsen B. 2010, *In Defense of Things: Archaeology and the Ontology of Objects*, Lanham.

Osanna M. 2016, "«Rapiti alla morte». I primi calchi delle vittime di Pompei realizzati da Giuseppe Fiorelli", in M. Osanna, R. Cioffi, A. Di Benedetto, L. Gallo (edd.), *Pompei e l'Europa*, Atti del Convegno, Milano, pp. 144-161.

Osanna M., Athanasoulis D. (edd.) 2019, *Pompei e Santorini. L'eternità in un giorno*, Catalogo della mostra (Roma 2019-2020), Napoli.

Osanna M., Caracciolo M. T., Gallo L. (edd.), *Pompei e l'Europa (1748-1943),* Catalogo della mostra (Napoli, Pompei 2015), Milano.

Osanna M., Masseroli S.M., Capurso A. (edd.) 2021, *Rapiti alla morte. I calchi di Pompei da Fiorelli ad oggi*, Roma.

Paltrinieri L. 2013, "Biopouvoir, les sources historiennes d'une fiction politique", in *Revue d'histoire moderne & contemporaine* 60-4(4), pp. 49-75, https://doi.org/10.3917/rhmc.604.0049.

Petrila A., Hasanović H. 2020, *Voices from Srebrenica: Survivor Narratives of the Bosnian Genocide*, Jefferson.

Pirrelli M. 2021, "Gli Uffizi sdoganano il Tondo Doni in versione NFT", in *IlSole24Ore* 18/5/2021 https://www.ilsole24ore.com/art/gli-uffizi-sdoganano-tondo-doni-versione-nft-AEuiMFK?refresh_ce=1.

Remotti F. 1993, *Luoghi e corpi. Antropologia dello spazio, del tempo e del potere*, Torino.

Remotti F. (ed.) 2006a, *Morte e trasformazione dei corpi. Interventi di tanatometamòrfosi*, Milano.

Remotti F. 2006b, "Tanato-metamòrfosi", in Remotti 2006a, pp. 1-34.

Remotti F. 2013, *Fare umanità: I drammi dell'antropo-poiesi*, Roma-Bari.

Remotti F. 2018, "Categorie mortuarie: «ciò che scompare», «ciò che rimane», «ciò che riemerge»", in Nizzo 2018a, pp. 69-99.

Remotti F. 2019, *Somiglianze: Una via per la convivenza*, Roma-Bari.

Remotti F. (ed.) 2021, *Sull'identità*, Milano.

Rossi P.F. 2021, "Le Buone Pratiche per la tutela e lo studio dei resti umani provenienti da scavo archeologico", https://www.ostiaantica.beniculturali.it/it/ostia-racconta/le-buone-pratiche-per-la-tutela-e-lo-studio-dei-resti-umani-provenienti-da-scavo-archeologico/.

Roudinesco E. 2021, "Le «biopouvoir» ou la gouvernance des corps vue par Michel Foucault", in *Le Monde* 16/6/2021 https://www.lemonde.fr/idees/article/2021/06/16/le-biopouvoir-ou-la-gouvernance-des-corps-vue-par-michel-foucault_6084307_3232.html.

Santi M. 2014, *La stele di Axum da bottino di guerra a patrimonio dell'umanità. Una storia italiana*, Milano.

Skinner P., Cock E. (edd.) 2018, *Approaching Facial Difference: Past and Present*, London 2018.

Sperduti A. 2020, "Quando i muri vengono alzati dai libri", https://museocivilta.beniculturali.it/quando-i-muri-vengono-alzati-dai-libri/.

Starn O. 2005, *Ishi's Brain: In Search of America's Last "wild" Indian*, New York.

Stubley P. 2020, "Museums risk funding cuts if they remove controversial objects, culture secretary warns", in *Independent* 27/9/2020 https://www.independent.co.uk/news/uk/politics/statues-british-museum-government-funding-black-lives-matter-oliver-dowden-b651318.html.

Van Loyen U. 2020, *Napoli sepolta. Viaggio nei riti di fondazione di una città*, Roma.

Weiss E., Springer J.W. 2020, *Repatriation and Erasing the Past*, Gainesville.

White A. 2020, "British Museum removes bust of slave-owning founder Sir Hans Sloane: «We have pushed him off the pedestal»", in *Independent* 25/8/2020 https://www.independent.co.uk/arts-entertainment/art/news/british-museum-hans-sloane-removed-bust-black-lives-matter-protests-slavery-a9686891.html.

Wittman L. 2021, *Il Milite ignoto. Storia e mito*, Gorizia.

Zorloni A. 2021, *Il mercato dell'arte: Guida pratica per consulenti finanziari e private banker*, Milano.

Pratiche di restituzione di resti umani in contesti funerari ebraici. I casi di Roma e Bologna

Valentina Di Stefano
Soprintendenza ABAP per la Città Metropolitana di Bologna e le province di Modena, Reggio Emilia e Ferrara
Daniela Rossi
Soprintendenza Speciale Archeologia Belle Arti e Paesaggio di Roma

Il tema dell'etica della ricerca archeologica, grazie a interventi normativi quali la Convenzione di Faro e ai preziosi contribuiti portati da una sempre crescente partecipazione alla riflessione sul significato e sul valore del patrimonio culturale, sta assumendo una rilevanza sempre maggiore sia nel settore della valorizzazione sia in quello delle indagini sul campo. La Convenzione di Faro, anche se ancora si riscontra una certa riluttanza nell'applicazione e nel recepimento di alcuni dei principi ivi enunciati, offre nuove opportunità di approfondimento delle tematiche archeologiche e nuove prospettive di ricerca, soprattutto in relazione alla costruzione di innovativi percorsi partecipati di valorizzazione e di elaborazione di nuovi paradigmi narrativi per la diffusione della conoscenza del patrimonio culturale.

La disciplina archeologica è in continua evoluzione così come la società nella quale e per la quale viene praticata: ciò determina una corrispondente evoluzione delle domande e il dovere di mettere in discussione e innovare le pratiche della ricerca.

Tale dinamismo intercetta anche l'esercizio della tutela, inteso come quel complesso processo di attività messo in campo dalle Istituzioni preposte al fine di conoscere, conservare e tramandare non solo i resti materiali del patrimonio archeologico italiano, ma anche i valori e i significati che da esso derivano. Dunque proprio tra chi opera in campo archeologico ricoprendo ruoli istituzionali è sempre più sentita l'esigenza di un confronto che vada al di là dei dibattiti strettamente inerenti agli aspetti scientifici specialistici. La ricerca archeologica non è mai unidirezionale, poiché ogni contesto, per essere compreso a fondo, non può che essere affrontato con un approccio multidisciplinare nel tentativo di affrontare i molteplici quesiti che uno studio approfondito solleva.

In questa sede verranno presentati alcuni casi concreti, tra Roma e Bologna, in cui la collaborazione tra istituzioni e comunità locali e la messa in discussione ciascuno delle proprie posizioni hanno permesso di mettere in atto pratiche innovative di mediazione e negoziazione culturale. Casi in cui, allo stesso tempo, tale approccio ha comportato anche una dura messa alla prova delle norme vigenti e delle disposizioni e procedure derivanti dalle istituzioni che tali norme partecipano ad emanare. A rendere ancora più complessi questi interventi è stato il fatto che i casi degli scavi e delle ricerche condotte in contesti funerari ebraici di Roma e Bologna si inseriscono in un panorama di pratiche e di studi non supportato da molti confronti né a livello normativo né a livello scientifico.

Il tema dell'etica della ricerca archeologica chiaramente si fa più cogente quando si interviene in contesti funerari a identità religiosa riconosciuta. Un'identità religiosa, nel caso di quella ebraica, con una strutturazione a livello politico, religioso e culturale ben definita e che esplica la propria interazione con le istituzioni repubblicane attraverso accordi che definiscono nettamente competenze e ruoli.

L'articolo 16 dell'Intesa tra la Repubblica Italiana e l'Unione delle Comunità Israelitiche Italiane (1996) regola il rapporto di collaborazione istituzionale per la tutela e la valorizzazione del patrimonio culturale ebraico, anche attraverso la costituzione di una Commissione mista a cui viene affidato un incarico specifico di partecipazione "alla conservazione e alla gestione delle catacombe ebraiche e le condizioni per il rispetto in esse delle prescrizioni rituali ebraiche".

Come dimostrano i casi che qui verranno illustrati, è evidente che bisognerebbe rendere più operativa e rispondente alle reali esigenze della tutela e della ricerca l'attività di tale Commissione, di cui è membro anche il Ministero della Cultura, estendendone la partecipazione a chi ha gestito interventi e ricerche sul campo.

La gestione diretta di casi come quelli presentati in questa sede pone molte domande in merito ai resti umani derivanti da indagini archeologiche, in particolare riguardo al trattamento, alle condizioni di conservazione, alle procedure e alle modalità di una eventuale restituzione.

Il necessario punto di partenza da cui avviare una riflessione in tal senso è l'apparato di leggi che norma i Beni Culturali ed il ruolo che in esse è riservato ai resti umani. Come si sa il Codice dei Beni Culturali è uno strumento

rigoroso che costituisce una sintesi aggiornata e ragionata delle consolidate esperienze normative italiane in materia di patrimonio culturale. Se, però, da un lato sono precisamente disposte tutte le procedure per la conduzione di un'indagine archeologica, per la definizione e la tutela di un bene culturale, dall'altro la legge manifesta delle lacune che, in casi concreti come quello bolognese o quelli romani, la prassi sta rendendo sempre più evidenti.

Nel caso di un contesto funerario, la norma indica con chiarezza tutti i passaggi per condurre correttamente dal punto di vista procedurale lo scavo archeologico: è ben chiaro come trattare eventuali rinvenimenti di strutture murarie, come procedere alla rimozione e conservazione dei corredi, ma resta ancora in un evidente limbo normativo il trattamento dei resti umani, affidato prevalentemente al buon senso e alle disponibilità di spazi e fondi delle Soprintendenze territoriali.

I resti umani non sono citati nell'elenco di tutte le cose indicate come Beni Culturali, contenuto nell'articolo 10 del Codice. Devono essere considerati di proprietà statale poiché sono ritrovati nel sottosuolo e indirettamente sono beni culturali poiché provengono da contesti in cui rappresentano elementi che partecipano a definirne la caratterizzazione e il valore storico e archeologico.

Allo stesso modo, i resti umani non sono citati nella Convenzione Unesco di Parigi del 1970, nonostante l'accurato elenco di tipologie di beni culturali, redatto specificando che tali beni "…a titolo religioso o profano, sono designati da ciascuno Stato come importanti per l'archeologia, ecc…".

Una maggiore attenzione è stata dedicata ai resti umani esposti o conservati presso i musei, in merito ai quali è tuttora vivace il dibattito scientifico, a cui partecipano antropologi fisici *in primis* e tutte le professionalità operanti nei musei. A riguardo si è espresso anche l'ICOM nel suo codice etico, definendoli "materiali culturalmente sensibili" e specificando che "Le collezioni di resti umani o di oggetti che hanno significato sacro devono essere acquisite solo se possono essere collocate in luogo sicuro e trattate con rispetto. Ciò va fatto in conformità con gli standard professionali e con le credenze e gli interessi, se conosciuti, dei membri delle comunità, dei gruppi etnici o religiosi da cui gli oggetti provengono".

È, dunque, sul versante dell'archeologia da campo che la discussione andrebbe approfondita e ampliata rispetto alle molteplici varianti in cui ci si trova ad operare.

A cominciare dal quesito apparentemente più banale ma ancora parzialmente irrisolto: come andrebbero trattati i resti umani dal punto di vista normativo?

L'esigenza di un intervento normativo specifico e definitivo è ancor più stringente quando a rivendicare il valore religioso di cui parla la Convenzione di Parigi è una comunità strutturata e quando a dover sciogliere questi nodi sono le soprintendenze territoriali che si trovano a gestire sul campo richieste culturalmente sostenibili ma scarsamente supportate dalle norme, con il dovere di mantenere un approccio conciliante con la controparte. Da parte dell'Amministrazione centrale e delle istituzioni di ricerca si impone uno sforzo che, andando al di là dell'affidarsi al buon senso dei soggetti coinvolti, deve muoversi nel solco dell'innovazione delle pratiche di mediazione culturale e nella capacità di costruire équipes interdisciplinari per metterle in atto.

Il caso bolognese può essere rappresentativo in questo senso, dal momento che la Soprintendenza ha promosso un progetto condiviso in ogni passaggio dalle istituzioni laiche e religiose coinvolte, dall'Università e dalla cittadinanza.

Tra il 2012 e il 2014 la Soprintendenza di Bologna ha diretto lo scavo di quello che è stato poi riconosciuto come il cimitero medievale ebraico della città, in uso tra la fine del XIV secolo e il 1569, il più grande attualmente indagato in Italia con oltre 400 sepolture e secondo solo a quello di York[1]. Uno scavo in cui sono state riconosciute le tracce dilanianti delle sofferenze imposte al popolo ebraico nel corso del XVI secolo che, oltre all'istituzione dei ghetti e all'imposizione dei segni di riconoscimento, a Bologna hanno colpito una delle sfere più sacre e private della tradizione ebraica. Le indagini archeologiche hanno riportato alla luce i segni indelebili della violenza mirata e organizzata che ha determinato la profanazione delle sepolture, la distruzione della memoria della presenza ebraica per giungere infine alla cacciata dalla Penisola.

Uno scavo che ha generato profonde riflessioni sulle implicazioni etiche delle indagini condotte e sul valore culturale e politico dello studio intrapreso. Implicazioni che hanno reso necessario un tempo piuttosto lungo di sedimentazione del processo di elaborazione dei dati e la necessità di sviluppare un progetto di ampio respiro che avesse come obiettivo la ricomposizione della memoria di una pagina tra le più drammatiche della storia della città.

[1] Curina, Di Stefano 2019.

La Soprintendenza, insieme alla Comunità Ebraica di Bologna e all'Università di Bologna ha realizzato diversi progetti di valorizzazione del patrimonio culturale ebraico bolognese, tra cui pubblicazioni scientifiche e divulgative, una mostra presso il locale Museo Ebraico, una mappa turistica dei luoghi ebraici della città e percorsi didattici tematici.

Sotto la preziosa guida del Rabbino Capo di Bologna Alberto Sermoneta, con la consulenza dell'antropologa Valentina Rizzo e il contributo del Comune, la Soprintendenza ha predisposto il più vasto processo di restituzione di resti umani mai realizzato in Italia, che ha condotto alla risepoltura in terreno consacrato della quasi totalità degli individui rinvenuti durante lo scavo.

Un progetto innovativo che ha saputo costruire la restituzione come intenso processo di mediazione culturale, fondato su un continuo dialogo alla cui base è lo studio e la ricerca di un equilibrio tra il sistema legislativo vigente, i regolamenti internazionali in materia di patrimonio, le legittime esigenze della ricerca scientifica, le norme religiose, le esigenze della comunità.

Chiaramente prima della risepoltura sono stati estratti dei campioni di materiale, per permettere la prosecuzione delle ricerche e garantire anche in futuro la possibilità di effettuare indagini con nuove tecnologie.

Un processo lungo, molto intenso, condotto da tutti i soggetti coinvolti partendo da un reciproco riconoscimento, con grande rispetto e con la consapevolezza del valore tanto significante quante simbolico del comune obiettivo finale.

I resti umani recuperati sono stati dunque trattati come materiali aventi valore sia scientifico sia religioso in modo da ridurre il più possibile approcci monodimensionali[2].

Il processo di restituzione è stato velocizzato, rispetto a quanto preventivato, dall'intervento di due associazioni ultraortodosse, una statunitense e una israeliana, che si occupano del recupero dei corpi degli ebrei defunti. Il nostro gruppo di lavoro, tutto composto da donne, aveva compiuto l'atto sacrilego di violare la sacralità della sepoltura: avevamo profanato le tombe scavandole, toccandone i resti e rimuovendo i defunti. Impossibile negare la difficoltà di gestire la pressione esercitata da queste associazioni e le ingerenze subite, soprattutto perché è stata negata qualunque opportunità di confronto e scambio, a cominciare dal fatto che in quanto ultraortodossi non rivolgevano la parola

[2] Rizzo 2019.

alle donne. Dopo anni di complessa ma proficua collaborazione, di sforzi per andare al di là della mera applicazione della norma al fine di costruire un progetto condiviso e innovativo di restituzione dei resti umani che potesse soddisfare sia le esigenze di tutela e ricerca sia le aspettative religiose, lo scontro con la chiusura e il rifiuto del dialogo di matrice ultraortodossa è stato destabilizzante. Resta il dato acquisito della validità di un percorso di conoscenza e reciproco riconoscimento, almeno per la parte costruita all'interno delle istituzioni bolognesi e che ha condotto ad ottenere il risultato prefissato. Il gruppo di ricerca è rimasto coeso e convinto della correttezza delle intenzioni e delle pratiche, ma l'esperienza ha lasciato segni indelebili in tutte le persone coinvolte.

Il progetto di Bologna, dallo scavo alla restituzione, si offre in tal senso come modello, come caso riuscito di concretizzazione di un equilibrio tra applicazione della norma in materia di tutela del patrimonio culturale, libera ricerca scientifica e rispetto della norma religiosa, nel quale la restituzione si afferma anche come rito riparatore del disseppellimento delle esequie dei defunti.

Non è più rimandabile la costituzione di un tavolo interistituzionale, che sappia raccogliere tutte le esperienze e le buone pratiche messe in campo in Italia e in Europa, che abbia come obiettivo l'elaborazione di un protocollo e di procedure per regolamentare gli interventi archeologici almeno nei contesti funerari ad identità religiosa riconosciuta, prevedendo un percorso che, rendendo partecipi istituzioni, enti di ricerca, comunità religiose e comunità locali, conduca dallo scavo archeologico alla restituzione dei resti umani, come consapevole processo di conoscenza, riconoscimento e costruzione di una memoria di comunità condivisa.

V.D.S.

Oltre al caso bolognese, a conferma della complessità e condivisione dell'esperienza, prendiamo in considerazione altri tre episodi romani in cui la ricerca scientifica si è trovata in difficoltà nei confronti della delicata materia del rituale giudaico legato al trattamento delle ossa umane e nella condizione di dover "restituire".

Il primo, in ordine di tempo, è legato alla scomparsa Catacomba di Monteverde. La consapevolezza della presenza dell'antico impianto catacombale ebraico nelle viscere del quartiere romano e la sua localizzazione nella collina di Monteverde Vecchio ha pesato non poco durante un lungo inter-

vento di archeologia preventiva alla realizzazione di un parcheggio interrato effettuato in via Monti nel 2006 e, anche se, di fatto, in quel caso non emerse alcuna reale presenza della rete ipogea, fu però l'occasione per intraprendere un importante studio sul monumento scaturito in una pubblicazione[3] che ha stimolato molta curiosità e ritorni di richiesta di sopralluoghi di verifica da parte della comunità ebraica ortodossa internazionale.

Inoltre lo scavo di alcune tombe terragne prive di identità di riferimento ebraico ma situate all'interno dell'area interessata dall'ipotetico reticolo subdiale della catacomba sono state oggetto delle prime interferenze della comunità ortodossa in relazione al trattamento degli scheletri (Fig. 1).

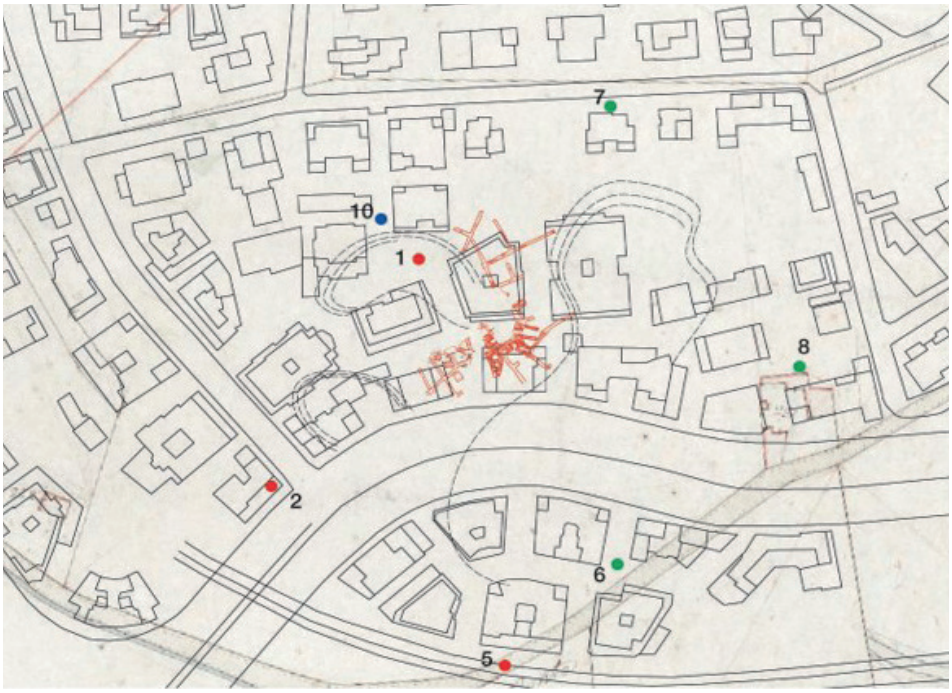


Fig. 1: Catacomba Monteverde: reticolo gallerie sovrapposte a cartografia moderna (da Rossi, Di Mento 2013, Tav. 8)

[3] Rossi, Di Mento 2013. Lo studio sulla Catacomba ebraica di Monteverde, promosso e diretto dalla Soprintendenza Speciale dei Beni Archeologici di Roma, è stato patrocinato dalla Presidenza del Consiglio Provinciale di Roma e dal Municipio Roma XVI (attuale XII), e ha previsto lo spoglio completo, in Italia e all'estero, dei documenti di archivio e bibliografici, il reperimento e l'analisi delle mappe, delle carte storiche e delle fotografie aeree riguardanti l'area della collina di Monteverde, oltre al riesame delle circa duecentocinquanta epigrafi e suppellettili funerarie provenienti dalla catacomba.

In seguito, sempre nell'area del Trastevere, nel corso di indagini preventive alla ristrutturazione di Palazzo Leonori situato in via delle Mura Portuensi, venne individuata un'area necropolare il cui parziale scavo mise in luce trentotto sepolture ad inumazione in fossa terragna.

Dalla ricerca su fonti documentarie e topografiche è noto che dal XIV al XVI secolo sull'area immediatamente alle spalle della Porta Portese aveva sede un'area cimiteriale denominata *Campus Iudeorum*[4].

I resti scheletrici, contraddistinti dalle medesime caratteristiche deposizionali, vennero messi in luce per lo più in giacitura primaria ed in buone condizioni di conservazione, anche se spesso lacunosi di alcuni distretti anatomici.

Si specifica che le tombe erano prive di oggetti di corredo se non per la presenza di due scheletri appartenenti ad individui di sesso femminile che conservavano al dito due anellini in verga d'oro ed un terzo che conservava nella mano sinistra un elemento riferibile ad una stadera. Nessun simbolo identitario e nessuna epigrafe di riferimento specifica, pur emersa in altri casi nel territorio trasteverino. In pratica nulla che facesse risalire le sepolture ad individui di fede ebraica se non il dato topografico e la cronologia d'uso del sepolcreto compresa tra gli inizi del XIV ed almeno tutto il XVI secolo.

Ma il confronto dell'area di indagine con la cartografia storica di età moderna[5] permetteva comunque di riconoscere nel terreno di Palazzo Leonori parte del *Campus Iudeorum*, appartenente alla *Ghemiluth Chasadim*, la Compagnia della Morte degli Ebrei (Fig. 2).

Dal contesto si sarebbero potute desumere importanti indicazioni a beneficio della comunità scientifica in relazione alla tipologia di un campione sia pur piccolo di popolazione dell'epoca, giudaica o no.

Ma la notizia del rinvenimento trapelò poi sui media e, oltre a ricevere costanti visite sul cantiere da parte della comunità ebraica con lo scopo di concordare la giusta misura tra esigenze scientifiche e religiose, alla fine pre-

[4] Si fa riferimento al *Campus Iudeorum* per la prima volta nello Statuto cittadino nel 1363, che indica un terreno adiacente alla chiesa di S. Francesco a Ripa come il luogo deputato alla sepoltura degli ebrei a Roma (*De Iudeis non seppelliendis nisi in campis eorum* in Re 1880, *liber II*, p. 191. Cfr. Esposito 2009, p. 90; Esposito 2010, p. 328; Gigli 1982, pp. 179-182; Lanciani 1998, p. 285; Tomassetti 1977, p. 324).

[5] Pianta di Leonardo Bufalini del 1551 (Frutaz 1962, II, tav. 208); di Giovanni Battista Nolli del 1748 (fig. 31) 160 e alla mappa 57 del Catasto Gregoriano, agro romano del 1816 (mappale 357 di proprietà della "Comunità di Ghetto").

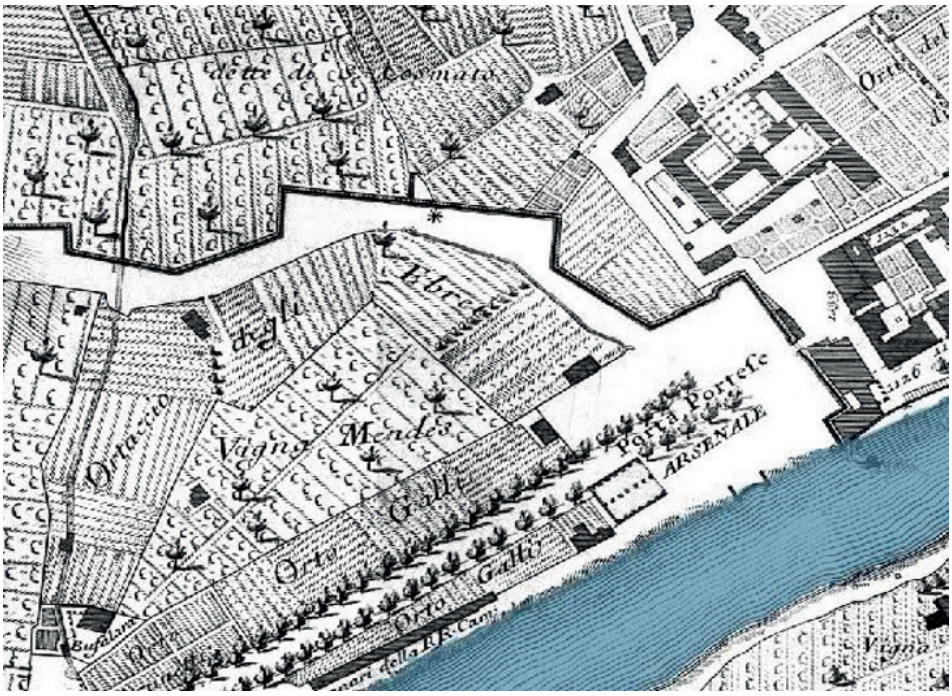


Fig. 2: *Campus Iudeorum*, Ortaccio degli Ebrei;
dettaglio dalla pianta di Giovanni Battista Nolli del 1748 (da FRUTAZ 1962, III, tav. 406)

valse la logica della comunità rabbinica ortodossa che richiese la restituzione dei resti umani ai fini di un riseppellimento rituale nel cimitero di Prima Porta in un'area apposita messa a disposizione dal Comune di Roma, con protezioni atte ad evitare la contaminazione con terreno moderno.

Dal punto di vista scientifico, oltre ai dati di scavo, rimane la documentazione desunta dagli antropologi presenti alle fasi di scavo.

Ma un terzo sito è stato occasione di vere e proprie annose conflittualità: le catacombe ebraiche di Villa Torlonia (Fig. 3).

Si trovano lungo il tracciato dell'antica via Nomentana, a circa 1 km di distanza da Porta Pia, da cui si dipartiva un diverticolo stradale ricalcato oggi da via Lazzaro Spallanzani e da cui si accede al complesso catacombale. Si compongono di due ipogei distinti, con genesi e sviluppo indipendenti, che si articolano su un'area di 13.200 mq, e ospitano più di 4000 sepolture disposte in loculi sovrapposti in file verticali chiusi da spezzoni di tufo intonacati o da mattoni posti in verticale.

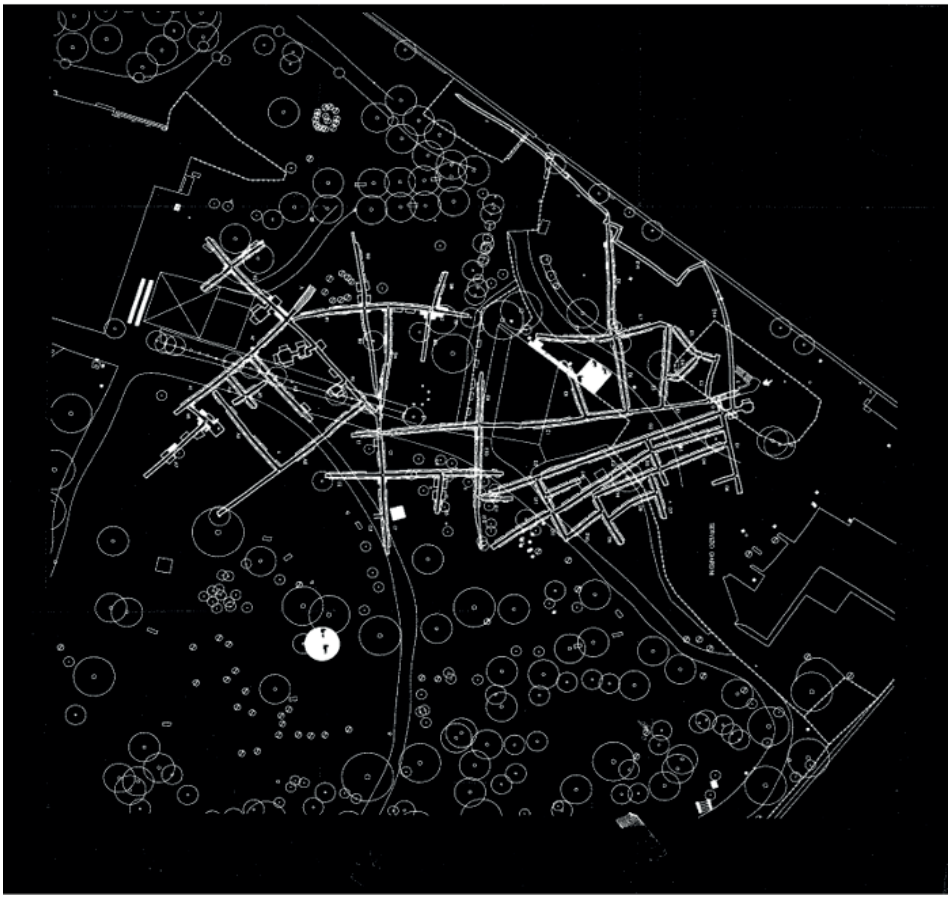


Fig. 3: Catacombe Torlonia: reticolo delle gallerie
(cartografia SSABAP Roma)

Sulle pareti e sulle chiusure sono presenti simboli e iscrizioni dipinte o graffite e notevolissimi sono gli affreschi rinvenuti nell'ambiente A e negli arcosoli II e IV (Fig. 4).

Nelle prime descrizioni della catacomba e del suo stato di conservazione al momento della scoperta[6] si riscontravano discrete condizioni delle gallerie, perché ricavate in un tufo litoide piuttosto compatto, mentre le tombe erano in larga parte già manomesse da scavatori clandestini e i resti

[6] La prima rete catacombale emerse per puro caso nel 1919 durante lavori di consolidamento dei locali delle Scuderie progettate da Giuseppe Valadier.



Fig. 4: Catacombe Torlonia: arcosolio dipinto IV
(foto autore)

umani, quindi, in parte compromessi nella loro integrità. I simboli identitari giudaici e le numerose iscrizioni greche presenti costituivano sicuramente dei *markers* inequivocabili (Fig. 5).

Gli antichi cimiteri ebraici, come quelli cristiani per effetto dei Patti Lateranensi (art. 33 del Concordato) al tempo erano sotto la giurisdizione della Commissione di Archeologia Sacra ma, in sede di revisione del Concordato fra Stato Italiano e Santa Sede (art. 12), nel 1984 quest'ultima conservava la disponibilità delle sole catacombe cristiane esistenti nel suolo di Roma e nelle altre parti del territorio italiano.

Su richiesta dell'Unione delle Comunità Israelitiche Italiane, le catacombe ebraiche passavano, quindi, di fatto allo Stato Italiano e quelle romane nel 1988, al Ministero per i Beni Culturali e in seguito, per competenza territoriale, alla Soprintendenza Archeologica di Roma.

L'Istituto, conscio della delicatezza della materia anche in termini di conservazione, iniziò quasi subito una storia di studi e indagini scientifiche

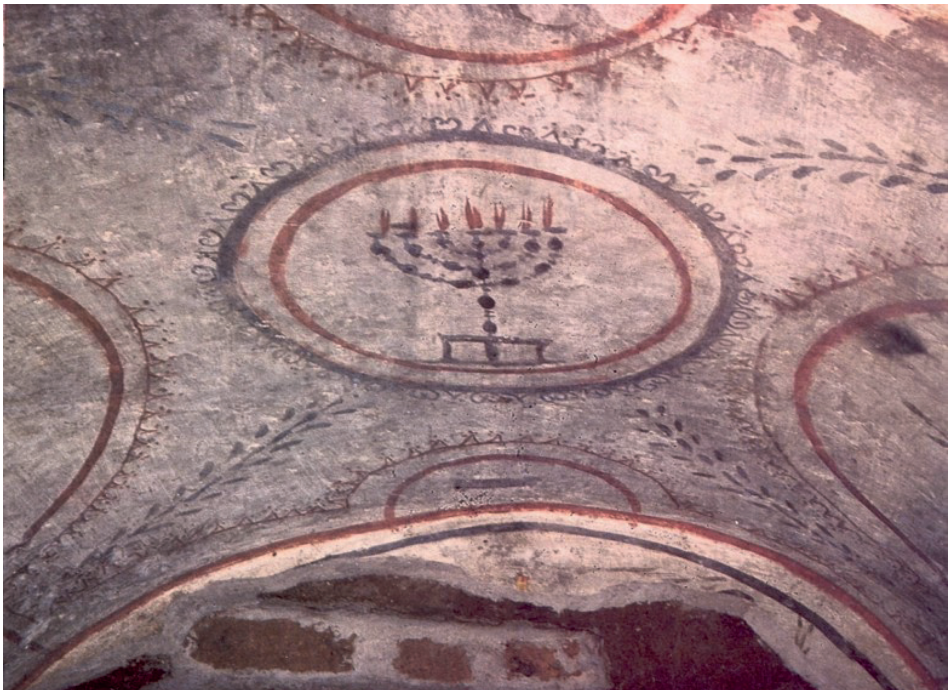


Fig. 5: Catacombe Torlonia: menorah dipinta nel cubicolo A
(foto autore)

multidisciplinari finalizzate alla redazione di un progetto di consolidamento e restauro della struttura, finalizzato ad una sua valorizzazione e fruizione.

Nel 2005 venne redatto dalla Soprintendenza Statale un progetto articolato che teneva conto delle esigenze strutturali ed archeologiche, nonché di risanamento ambientale[7]. Venne anche stanziato un cospicuo finanziamento per la realizzazione dell'intervento grazie anche alla sinergia con gli esperti della comunità ebraica in Roma.

Purtroppo già in questa fase si inserirono le prime interferenze religiose da parte della compagine ortodossa legate al divieto di manipolare resti ossei di defunti ebraici da parte di operatori non abilitati quali gli archeologi di Soprintendenza.

[7] Si procedette quasi subito a realizzare alcuni presidi di prima sicurezza, quali l'impianto elettrico ed antintrusione, la riapertura di uno dei due accessi, quello verso via Spallanzani, con l'installazione di una rampa di scale in ferro. In alcuni locali delle ex Scuderie adiacenti all'ingresso della catacomba, consegnati in comodato d'uso dal Comune di Roma, furono installate le strumentazioni tecniche di controllo degli impianti elettrici.

La situazione già conflittuale di per sé come testimoniata dall'ampio carteggio fra i responsabili dello Stato e l'Unione delle Comunità Ebraiche in Italia e all'estero, peggiorò con il progetto scientifico dell'indagine antropologica progettata dalla Soprintendenza. Sarebbe stata, infatti, una occasione ottimale per uno studio approfondito a vasto campo sulle caratteristiche fisiche e sociali dell'antica comunità giudaica in Roma. Inoltre l'Istituto di Patologia Umana dell'Università di Chieti, chiedeva la possibilità di effettuare una ricerca su alcune forme di predisposizione genetica a importanti malattie ereditarie riscontrate con elevata frequenza in comunità ebraiche attuali. La ricerca delle origini su campioni di individui cosiddetti "fondatori", vissuti nel periodo vicino alla diaspora avrebbe consentito forse la messa a punto di strategie di prevenzione.

Purtroppo, in questo caso, il fitto carteggio e il braccio di ferro si tradussero in posizioni assai rigide da entrambe le parti che produssero un inutile procrastinare di dichiarazioni bilaterali di intenti e divieti senza di fatto riuscire a trovare un ragionevole compromesso. Nel frattempo trascorrevano oltre dieci anni, il monumento non si avvantaggiava del ritardo mentre il finanziamento decadeva.

In sintesi si giunge all'anno 2016 quando, riacquisita la copertura economica necessaria, la vicenda riprese vita. Anche in questo caso si ripresentarono le richieste della comunità ebraica ortodossa sia pur sotto forma di diversi soggetti[8]. Consapevoli tutti delle circostanze pregresse, in questa nuova occasione si decise per una soluzione di accettabile compromesso: l'intervento archeologico sarebbe stato possibile dopo il passaggio rituale da parte del rabbinato ortodosso.

Nel 2017, finanziati da questi ultimi, sono quindi iniziati i lavori per la messa in sicurezza rituale sotto l'alta sorveglianza della Soprintendenza.

L'intervento ha previsto in una prima fase la rimozione del terriccio residuale sul pavimento delle gallerie in quanto frammisto ad ossa precipitate dai loculi funerari. Il terreno così delocalizzato è stato provvisoriamente concentrato alla fine di alcuni bracci ciechi di gallerie scegliendo quelle più lesionate e pericolose dal punto di vista statico e, quindi, per il momento non destinate a visite.

[8] L'Istituto di rappresentanza ortodossa, in questo caso, è stato l'Europäisches Komitee für den SchutzJüduscherFriedhöfe, composto da esperti internazionali di lavoro in catacomba ed accreditati presso la comunità ebraica come soggetti abilitati al trattamento rituale delle salme.

Alcuni loculi, dove le ossa umane risultavano meglio conservate e dove appariva più critica la situazione statica nonostante i pesanti interventi di consolidamento effettuati in anni passati dalla Pontificia Commissione, sono stati oggetto di richiusura rituale con materiale fittile scelto con la collaborazione del servizio restauro del Museo Nazionale Romano, armonici con la struttura ma riconoscibili. Su questi dovrà essere apposto un segno di riconoscimento indicante l'anno di intervento al fine di non creare confusione con le chiusure originali ancora in posto (Fig. 6).

Questa scelta, piuttosto sofferta a livello di parziale resa dal punto di vista della conoscenza archeologico-antropologica, inevitabilmente ha procurato molte critiche rivolte alla Soprintendenza da parte di ampie fasce della comunità scientifica internazionale.

Purtroppo, in mancanza di una prescritta normativa, riteniamo si sia proceduto nel migliore dei modi possibili tentando di trovare il giusto equilibrio fra rigore scientifico e rispetto per le prescrizioni rituali nell'unico interesse di preservare il monumento da ulteriore degrado e di renderlo fruibile.

L'intervento non è ancora concluso ma si spera di poter riaprire in breve tempo il monumento sia alla comunità scientifica sia al pubblico.

Quello che emerge dai singoli episodi e dalle complessive esperienze è la carenza drammatica di una base legislativa certa cui fare riferimento che potrebbe scaturire dall'istituzione in tempi brevi di un tavolo di coordinamento, quantomeno a livello nazionale, a partecipazione allargata, cui sottoporre i vari casi inserendoli in una griglia normativa che consenta di evitare future conflittualità e garantisca il corretto svolgimento degli interventi scientifici[9].

D.R.

[9] Nel 1977 l'Unione ha preso contatti col Ministero dei Beni Culturali e con organismi scientifici stranieri allo scopo di fondare un comitato di patrocinio per le catacombe ebraiche, ma solo con la firma dell'intesa fra lo Stato e l'Unione delle Comunità Ebraiche Italiane (U.C.E.I.), legge 101/1989 è stata ufficialmente prevista una commissione paritetica finalizzata a promuovere lo studio, la valorizzazione e la tutela del patrimonio culturale ebraico. Di fatto la Commissione dovrebbe divenire maggiormente operativa.



Fig. 6: Catacombe Torlonia: loculo tamponato
(foto autore)

Abbreviazioni bibliografiche

Curina R., Di Stefano V. (edd.) 2019, *Il cimitero ebraico medievale di Bologna: un percorso tra memoria e valorizzazione*, Firenze, 2019.

Esposito A. 2009, *Gli ebrei di Roma nel Medioevo e nel Rinascimento*, in R. Padovan (ed.), *La presenza ebraica a Roma e nel Lazio dalle origini al ghetto*, Padova, pp. 89-142.

Esposito A. 2010, "Gli abitanti di Trastevere nel Rinascimento (con particolare riguardo ai Corsi e agli Ebrei)", in L. Pani Ermini, C. Travaglini, *Trastevere, un'analisi di lungo periodo* I, Convegno di studi, Roma 13-14 marzo 2008, Roma, pp. 319-328.

Frutaz A.P. 1962, *Piante di Roma*, Roma.

Gigli L. 1982, *Trastevere,* Guide Rionali 3.

Lanciani R. 1998, *Storia degli scavi di Roma e intorno le collezioni romane di antichità (1000-1530)*, I, Roma.

Re C. 1880, *Statuti della città di Roma*, II, Roma.
Rizzo V. 2019, "Ricollocazione della memoria e processi di condivisione patrimoniale", in Curina, Di Stefano 2019, pp. 141-143.
Rossi D., Di Mento M. (edd.) 2013*, La catacomba ebraica di Monteverde. Vecchi dati e nuove scoperte,* Roma.
Tomassetti G. 1977*, La Campagna romana antica, medievale e moderna VI*, edizione a cura di L. Chiumenti, F. Bilancia, Roma.

“Restituire” corpisanti: da scheletri a reliquie. Appunti sulla genesi di una tipologia espositiva

Massimiliano Ghilardi
Istituto Nazionale di Studi Romani

Pur nella “esplosione” di studi che negli ultimi anni ha analizzato a fondo il fenomeno reliquiale, è rimasta nell’ombra, ad eccezione di qualche accenno in contributi di più ampio respiro, una tipologia di reliquie – i corpisanti in ceroplastica – che a partire dalla fine del XVIII secolo iniziò ad essere realizzata a Roma per poi diffondersi rapidamente in ogni angolo della cristianità[1]. L’uso di rivestire le ossa dei martiri con la cera dando sembianze umane allo scheletro, tuttavia, non dovette essere un’invenzione del tutto romana, anche se a Roma si perfezionò raggiungendo in breve tempo un livello artistico di patetismo e verosimiglianza ineguagliabili. Si dovette trattare del perfezionamento di una tecnica – concepita nell’ambito del *Klosterarbeit*[2] – già sperimentata nei *Katakombenheiligen* inviati nella Baviera e in Svizzera a partire dalla fine del Cinquecento[3]: ai corpisanti al di là dell’arco alpino, infatti, nella prima metà del XVIII secolo si era già cercato di dare un aspetto più “vivo”, ottenuto applicando al cranio un sottile strato di cera che creava un volto scarnito e, con l’inserimento di paste vitree nei bulbi oculari, uno sguardo fisso e assente[4] (Fig. 1). Il più antico esempio di scheletro ricomposto a Roma in ceroplastica sembrerebbe essere quello della presunta martire Felicissima, estratto, nel marzo del 1769, presso il cimitero di Ciriaca sulla via Tiburtina e giunto, nell’ottobre del 1772, a Sorano in Toscana. A volere le reliquie fu un abitante

[1] Per un maggiore approfondimento sui corpisanti in ceroplastica, con bibliografia, mi sia perdonato rimandare a Ghilardi 2019a.

[2] Bernasconi 2018.

[3] Litaker 2019; Litaker 2020.

[4] Per una cospicua carrellata fotografica sui *Katakombenheiligen* – pur a fronte di testi molto modesti – si veda quanto raccolto da Koudounaris 2013 per la Germania e Alkabes 2018 per la Svizzera.



Fig. 1: Reliquie di san Coronato. Heiligkreuztal, Museo dell'Abbazia (foto da internet)

di Sorano, Giuseppe Leandri, che si servì a Roma dell'aiuto di un conterraneo, Antonio Magnani, al tempo giovane medico chirurgo e cameriere del principe Alessandro Ruspoli[5]. Fu, dunque, grazie alle entrature maturate presso palazzo Ruspoli che il giovane medico soranese riuscì ad ottenere, circa due anni dopo averne fatto richiesta presso i canali ufficiali, i resti mortali di un individuo di cui non si poté immediatamente comprendere il sesso: l'iscrizione che accompagnava il corpo, infatti, stando a quanto testimoniato da Magnani in una lettera inviata a Leandri, era frammentaria e mutila – vi si poteva infatti leggere ricomponendo i frammenti, *Hic iacet corpus s. Fel* –, pertanto non era possibile sapere con certezza se il nome completo del defunto andasse integrato in

[5] Ghilardi 2019b.

Felice, Felicissimo oppure Felicita o Felicissima. Alla fine si decise, tuttavia, che si fosse trattato di una defunta di sesso femminile e che il nome andasse completato in Felicissima, "nome aggettivo" particolarmente suggestivo nel caso di una presunta martire. Dopo otto mesi di lavoro sui resti ossei – lavoro reso ancora più complesso e delicato dallo stato precario di conservazione delle ossa – il corpo della martire, vestito all'antica, fu finalmente ricomposto in connessione anatomica dal Magnani ed esposto a Palazzo Ruspoli, dove rimase per tre settimane ricevendo un numero altissimo di visite di uomini e donne di ogni ceto sociale desiderosi di vedere le spoglie di un martire delle antiche persecuzioni. Stando a quanto Magnani scrisse a Leandri il 22 agosto del 1772, doveva trattarsi di un'opera d'arte mai vista prima. Il costo complessivo per la realizzazione dell'impresa, in parte sostenuto dalle collette dei fedeli di Sorano e in parte sostenuto dalla munificenza della principessa Ruspoli, fu piuttosto elevato per l'epoca e ben superiore al preventivo in un primo momento elaborato dal Magnani: in totale, infatti, furono spesi 27 scudi e 61 baiocchi. Il costo, tuttavia, era giustificato dal grande numero di artigiani specializzati che lavorarono alla realizzazione del corposanto restituito dalle catacombe alla devozione dei fedeli: un falegname per la realizzazione dell'urna, un indoratore per la dipintura in oro di alcune parti della cassa, un vetraio per la produzione di lastre vitree che chiudessero la teca lasciando in vista il corpo, un tappezziere per il rivestimento interno dell'urna, un materassaio che si occupasse di allestire il lettino e i cuscini sui quali sarebbe stato adagiato il corposanto e un sarto che provvedesse a fornire e cucire la stoffa per vestire il simulacro[6].

Il sorprendente successo dell'operazione rappresentò certamente una svolta per la vita di Antonio Magnani: trasferitosi a vivere con la moglie Paola e la figlia Maria a Via dei Carbonari, come documentato dagli *Status animarum* della parrocchia di Santa Maria in Campo Carleo[7], il chirurgo di Sorano, anche grazie alle conoscenze vaticane un tempo acquisite presso la residenza dei principi Ruspoli, si impose presto quale referente per le questioni martiriali, svolgendo la propria attività alle dipendenze del Sacrista Pontificio in qualità di «Ristauratore de' Corpi Santi della Cappella Pontificia», carica vaticana ufficiale

---

[6] Selvi 1931.

[7] Archivio Storico del Vicariato di Roma, Parrocchia di Santa Maria in Campo Carleo, *Status animarum*, 1788, foglio non numerato. Lo spoglio delle *Rubricelle delle strade di Roma*, conservate presso l'Archivio di Stato di Roma, consente di individuare con precisione la casa del chirurgo soranese, sita ai numeri 16-17 di Via dei Carbonari: Archivio di Stato di Roma, *Presidenza delle Strade*, b. 424.

per lui appositamente creata. Figura, quella di Antonio Magnani, oggi completamente dimenticata; ma di sicuro, a cavaliere tra XVIII e XIX secolo, figura chiave nella politica pontificia di restituzione della santità martiriale in ceroplastica. Il suo nome infatti, come provato dal *Diario ordinario di Roma*, appare spesso nelle cronache del tempo come ricompositore di corpi di santi, non solo antichi: è, ad esempio, il caso del corpo di san Leonardo da Porto Maurizio, ricomposto da Magnani nel 1796 e morto solo 45 anni prima; oppure, è il caso della ricognizione del venerabile servo di Dio Crispino da Viterbo, morto nel 1750 e ricognito dal Magnani nel 1805; o, ancora, il caso del corpo del beato Giacomo l'Elemosiniere, morto nel 1304 e canonizzato nel 1806; o quello del cardinale Giuseppe Maria Tomasi, morto nel 1713 e beatificato da Pio VII nel 1803. Ma è soprattutto ai martiri antichi delle catacombe romane che si dedicò Antonio Magnani. E le sue realizzazioni, a metà tra l'essere reliquie in senso stretto e mirabili opere d'arte, destarono sempre la meraviglia dei fedeli, che ne richiesero la pubblica ostensione prima della destinazione definitiva: è, ad esempio, il caso, come documentato ancora dal *Diario ordinario di Roma*, del corpo di san Vittore martire che venne ricomposto «in figura somigliantissima» dal Magnani e rimase esposto alla pubblica venerazione per quattro giorni a Roma prima di essere inviato a Monte San Savino, in Toscana[8]. Nel corso degli anni, peraltro, Magnani, prendendo sempre più confidenza con la materia da ricomporre e plasmare, modificò la tipologia del simulacro reliquiale, passando dal corpo semidisteso sul gomito (di derivazione etrusca e già ben noto nel mondo dei *Katakombenheiligen* germanici) al corposanto completamente disteso su un letto piano, secondo una tipologia barocca di probabile ispirazione e derivazione berniniana[9] (Fig. 2).

Dalle mani esperte di Magnani e dal suo laboratorio artigianale – una vera e propria bottega specializzata nella costruzione della santità martiriale – uscirono in un quarantennio circa di attività un grande numero di corpisanti, tutti sostanzialmente molto simili tra loro nei volti, nelle pose, nelle urne lignee con zampe leonine dipinte ad imitazione del porfido per esaltare la regalità del martirio, nei materassi e nei cuscini, nei reliquiari lignei dorati per esporre i vasi di sangue e nelle vesti, quasi si fosse trattato di una produzione seriale prodotta

[8] Cfr. *Diario ordinario*, numero 2262, 3 settembre 1796, pp. 16-17.

[9] Penso ad esempio, come è evidente, all'*Estasi della Beata Ludovica Albertoni*, scultura conservata a Roma nella chiesa di San Francesco a Ripa.



Fig. 2: Corposanto di san Prospero. Dolcedo,
Collegiata di San Tommaso apostolo (foto M. Scagliola)

su scala industriale. Unica variante, in base al sesso dei martiri, le vesti: vestiti "all'eroica", immaginati quali *milites Christi*, con elmo piumato, lunga sciabola con guardia dell'elsa a esse e *lorica squamata*, gli uomini (Fig. 3); concepite quali



Fig. 3: Busto del corposanto di san Fedele. Montefiore dell'Aso,
Chiesa di San Filippo Neri (foto D. Grenci)

sponsae Christi, con vesti rosa antico decorate da motivi floreali e intessute con perle e pietre preziose, le donne (Fig. 4). Simili a quest'ultime nel vestiario, sia maschi che femmine, i bambini. Tutti i corpisanti, uomini, donne e bambini, indossano un manto azzurro cielo decorato da stelle metalliche applicate e bordato da un merletto di filo dorato intessuto a palmette. Una produzione, dunque, pressoché seriale, così che ai corpisanti di sicuro attribuibili per fonti o documentazione d'archivio al Magnani – mi riferisco, tra i tanti, a santa Agape venerata a Chiari –, è possibile assegnare al suo operato quei reliquiari – di fatto si tratta di reliquiari antropomorfi in scala 1:1 – che tipologicamente risultano identici alle realizzazioni da lui certamente eseguite: penso, ad esempio, ai corpisanti "gemelli" di Giustino, conservato nella Chiesa Collegiata di San Silvestro Papa a Fabrica di Roma, e di Hermión, venerato nella Parroquia de Nuestra Señora de la Asunción, a Lagos de Moreno, in Messico (Fig. 5). Le ricomposizioni realizzate dal medico soranese, tutte simili tra loro, dovettero essere numerose nella Roma di fine Settecento – ad oggi ne ho potute indivi-



Fig. 4: Busto del corposanto di santa Colomba. Bari,
Cattedrale di San Sabino (foto G. Nestori)

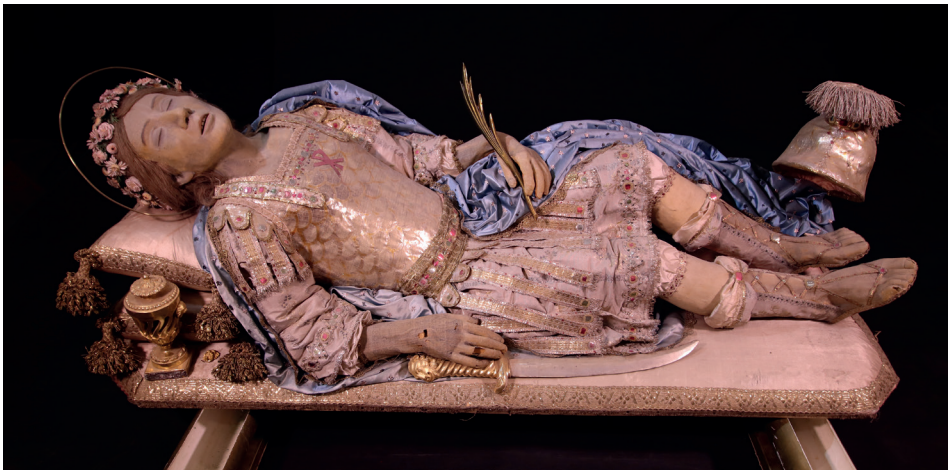


Fig. 5: Corposanto di san Hermión. Lagos de Moreno, Jalisco, Messico, Parroquia de Nuestra Señora de la Asunción (foto G. Huerta)

duare circa cinquanta –, così che il suo laboratorio può essere considerato una vera e propria "fabbrica dei martiri"[10].

Magnani, inoltre, fece anche qualcosa di più, non limitandosi solo a ricomporre in connessione anatomica gli scheletri delle catacombe: sfruttando le proprie conoscenze mediche si trasformò in modo piuttosto disinvolto in un paleopatologo, cercando di interpretare, ovviamente deviandole e certificandole in senso martiriale, le cause dei decessi degli anonimi scheletri che si trovava a ricomporre. È, ad esempio, il caso del corpo del presunto martire Feliciano, rinvenuto nelle catacombe della via Salaria nel 1666 e poi traslato nel 1795 a Giugliano in Campania, nel feudo dei principi di Stigliano Colonna. L'assenza di due denti e la frattura di tre costole sarebbero state, secondo Magnani, la prova eloquente del martirio subito da Feliciano, ucciso, secondo la ricostruzione del medico, a colpi di "piombarole"[11], strumento di martirio – le *plumbatae* – già ben analizzato dal celebre *Trattato de gli instrvmenti di martirio* del 1591 di Antonio Gallonio[12].

Sarebbe interessante conoscere in modo più approfondito il modo di lavorare del chirurgo toscano nel ricomporre le spoglie dei presunti martiri e sapere quante ossa si conservano realmente all'interno delle statue reliquiario

[10] Ghilardi 2019c.
[11] Paoli 1796, pp. 45-62.
[12] Gallonio 1591.

da lui realizzate. Osservando i corpisanti, in effetti, rimane il dubbio se all'interno dei "manichini" si trovino scheletri interi, oppure solo quelle poche ossa visibili in trasparenza nelle parti nude dei corpi al di sotto di un sottile strato di garza di seta inamidata e ricoperta di cera liquida (Fig. 6); rivestimento in alcuni casi completamente andato perduto nel tempo lasciando in vista le ossa. La risposta al quesito – al quale oggi si sta rispondendo anche con gli strumenti tecnologici offerti dalla radiologia digitale[13] – può venire, dall'analisi di un caso di studio di un corposanto realizzato dal Magnani, santa Fortunia, ancora oggi venerata a Poggio Cinolfo, in Abruzzo[14].



Fig. 6: Dettaglio della mano destra del corposanto di san Paolino. Montelparo, Chiesa dei Santi Pietro e Silvestro (foto G. Mariucci)

[13] Il riferimento è alle indagini, vere e proprie "autopsie virtuali", da poco avviate e coordinate in Messico da Gabriela Sánchez Reyes, che ringrazio per avermi coinvolto nella *équipe* di studiosi da lei coordinata. Una prima presentazione del progetto di ricerca e un'anticipazione dei risultati che possono essere ottenuti con l'impiego della radiologia digitale si veda in Sánchez Reyes, Velázquez Ramírez, Montes Marrero 2016; ulteriori riflessioni si vedano ancora in Sánchez Reyes, Velázquez Ramírez, Montes Marrero 2018.

[14] Devo tutta la documentazione inedita d'archivio sulla martire Fortunia citata in questo contributo all'amico Terenzio Flamini, che ringrazio per la sempre cordiale e preziosa collaborazione. A lui, peraltro, si deve un utile volumetto fuori commercio, intitolato *Fortunia il corpo di una Santa dalle Catacombe a Poggio Cinolfo*, pubblicato nel 2008 in occasione del secondo centenario della traslazione della presunta martire Fortunia da Roma a Poggio Cinolfo.

Nell'abbondante documentazione manoscritta che si conserva presso il locale archivio parrocchiale, il nome del medico toscano emerge con frequenza. Al principio del 1807 don Giuseppe Segna, arciprete di Poggio Cinolfo, volendo dotare il proprio paese del corpo di un martire prese contatti a Roma con un canonico di Santa Maria Maggiore, Giuseppe Fochetti, che sembrava potesse rappresentare il giusto canale per l'ottenimento di una così preziosa reliquia. Il 18 giugno del 1807 Fochetti, dopo aver ottenuto molto denaro per iniziare la pratica, annunciò con gioia al proprio interlocutore di aver individuato il giusto canale per ottenere la reliquia: ci si sarebbe dovuti indirizzare a «quello che il Papa ha dato la privativa di accomodare detti Corpi Santi del Sacro Palazzo Apostolico, Sig. Antonio Magnani». Ricevuto, nel settembre del 1807, lo scheletro, pressoché integro come indicato nei documenti, Fochetti avanzò richieste di denaro sempre più pressanti e continue. Per comporre il corpo, come è scritto in una lettera, Magnani aveva bisogno di un mese e mezzo di lavoro. Anche nel caso di Fortunia, come è scritto nella stessa lettera, Magnani, analizzando le ossa, riconobbe nei resti scheletrici i segni del martirio cruento[15]. I costi sempre crescenti, pur nelle fasi ancora preliminari, spinsero l'arciprete di Poggio Cinolfo a suggerire al Fochetti di cambiare fornitore, di rivolgersi cioè ai canali gestiti dal Custode dei Cimiteri e delle Reliquie piuttosto che a quelli, molto costosi, coordinati dal Sacrista Pontificio[16]. La risposta del canonico romano, datata 27 gennaio 1808, è l'en-

[15] «Dalla frattura però della testa si desume che abbia patito molto sul corpo, e dai segni ivi rimasti e visibili, come ha ritrovato detto Magnani, che nè professore sembra che oltre il tormento di ferri infuocati l'abbino uccisa con qualche colpo di mazza».

[16] Non è questa la sede per entrare in dettaglio sulla questione, ma non è inutile chiarire in breve quali fossero i canali attraverso i quali fosse possibile ottenere le reliquie cimiteriali nella prima età moderna. Solitamente infatti, e in modo del tutto improprio, si tende a generalizzare sui "produttori" delle reliquie catacombali, individuando nelle più ampie e generiche gerarchie ecclesiastiche i creatori e dispensatori dei sacri antichi resti ossei. In verità, dopo un primo momento – nei decenni finali del Cinquecento e nella prima metà del Seicento – in cui la ricerca e la successiva distribuzione delle reliquie conobbe canali di casualità e dispersività e venne gestita in apparente autonomia da diversi ordini religiosi, a partire dal pontificato di Clemente X – autore di un breve apostolico dedicato a tale materia (*Diversae Ordinationes circa extractionem Reliquiarum ex Coemeteriis Urbis, & Locorum circumvicinorum, illarumque custodiam, & distributionem*) – si volle accentrare l'incombenza dell'estrazione e della dispensa delle reliquie, cavate secondo i criteri distintivi identificati dalla *Congregatio indulgentiarum et sacrarum reliquiarum*, nella figura del Cardinale Vicario, che aveva la facoltà di nominare un suo ministro – il Custode delle Sacre Reliquie e dei Cimiteri – che sovraintendesse a tutte le operazioni di esumazione e conservazione dei resti ossei dei martiri dalle catacombe romane. Tuttavia, a norma del breve di Clemente X, una parte delle reliquie cavate dai fossori del Custode sarebbe dovuta

nesima conferma dei contrasti continui che in materia di reliquie esistevano a Roma nei due organismi preposti alla loro gestione. Secondo Fochetti, infatti, il Custode si serviva di religiosi di dubbia onestà, che peraltro avevano creato non pochi imbarazzi diplomatici alla Santa Sede; Magnani, invece, era persona onesta e garantita dal Sacrista, e utilizzava per la realizzazione dei corpi santi scheletri interi, non fantocci in cartone[17]. I costi, però, erano piuttosto elevati e talora riguardavano materiali preziosi da impiegare in modo invisibile alla vista nella ricomposizione delle sacre ossa: è il caso, ad esempio, del filato d'argento che Magnani aveva impiegato «per incatenare le sacre ossa, e formare lo scheletro» e del quale, con una lettera del 1 aprile 1808, Fochetti richiedeva all'arciprete di Poggio Cinolfo immediato rimborso.

Nel 2006, in previsione del secondo centenario della traslazione, nel restaurare l'urna reliquiario si è proceduto alla ricognizione dei resti della presunta martire romana. Aperta la teca e rimossi i preziosi tessuti in seta liscia e damascata che rivestivano il corpo della santa, è apparso un manichino in cartone pressato, cucito con spago nelle articolazioni principali e riempito con ovatta e paglia, al cui interno erano presenti solo parte delle ossa lunghe di un individuo di sesso femminile, alto circa 1,65 m e morto tra il 25esimo ed il 30esimo anno di età[18]. Rimuovendo i materiali di riempimento del mani-

---

andare al *Praefectus Sacrarii Apostolici*, il Sacrista Pontificio, che le avrebbe dovute custodire e gestire direttamente per conto del Pontefice. Riconosciuta presto la poca praticità di questo metodo che implicava un difficile riconoscimento delle rispettive autorità in materia di reliquie ed un non sempre chiaro ed immediato passaggio di consegne, si stabilì che anche il Sacrista Pontificio possedesse una propria squadra di cavatori ed autonome autentiche prestampate – uscite, come quelle della Custodia, dai torchi della Stamperia Apostolica – sulle quali apporre il proprio sigillo di autentica. La confusione non dovette essere poca, soprattutto agli inizi, anche perché spesso le squadre di cavatori si servirono degli stessi cimiteri, veri e propri giacimenti di santità. E i contrasti tra Custodi e Sacristi furono spesso molto accesi. Alle ricerche ufficiali, visto l'indotto economico derivato dalla sempre crescente richiesta di resti ossei dei martiri delle persecuzioni, vanno poi aggiunte quelle illecite, non meno infrequenti di quelle riconosciute dalle autorità competenti, almeno a giudicare dai numerosi documenti d'archivio relativi a processi intentati ai danni di falsari e cercatori non autorizzati di reliquie. Per la figura del Custode si perdoni il rimando a Ghilardi 2019d, mentre per il Sacrista si veda Ticchi 2016.

[17] «Ella mi dice di un frate di S. Agostino; questo è dei Scalzi, e che serviva àppunto il Card. Vicario, non già il Sacrista, ma questo appunto per essere un pasticcione, e che poche ossa metteva dentro un fantoccio di cartone gl'è stato interdetto, ed il Card. Vicario ci ha fatto una pessima figura stante che questi corpi santi ò sieno fantocci per ordine del Arcivescovo sono stati bruciati nella publica piazza di Madrid, e la corte se nè lagnata con quella di Roma».

[18] La *Relazione sulle operazioni di Restauro e Conservazione delle reliquie*, stesa da Luigi Capasso e Ruggero D'Anastasio, è pubblicata Flamini 2008, pp. 36-47.

chino è tornata alla luce l'intelaiatura in filo di ferro che costituiva una gabbia a supporto del busto, al quale – tramite un tirante in ferro che lo attraversava *in toto* seguendo il percorso teorico della colonna vertebrale – era unito il cranio, parzialmente rivestito da finti capelli. Lungo il tirante, tutte ancorate con spago comune – e, si badi, non c'è traccia del costoso filato d'argento presuntamente impiegato dal Magnani (Fig. 7) –, erano inserite l'atlante, l'epistrofeo, le vertebre cervicali C3, C4 e C5 e le prime quattro vertebre toraciche. Le coste, ricoperte da uno strato di vernice giallo ocra, erano inserite su una piastra in cartone, anch'essa verniciata, che evocava lo sterno. La rimozione dei materiali di riempimento del busto ha, altresì, rivelato l'esistenza, al centro della cavità addominale del manichino, di un sacchetto in cotone chiuso con spago e ancorato con cordini al telaio in ferro. All'interno vi erano conservati cinque denti, un frammento di clavicola, due ossa metatarsali, il calcagno sinistro, la rotula destra e pochi altri frammenti di difficile identificazione. Complessivamente, ad ogni modo, ben pochi frammenti ossei, non certamente uno scheletro intero come si diceva nelle lettere di Fochetti. Altre ossa, quelle



Fig. 7: Dettaglio delle vertebre del corposanto di santa Fortunia tenute assieme da spago e filo di ferro. Poggio Cinolfo, Chiesa di Santa Maria Assunta (foto T. Flamini)

del cranio, delle mani, degli avambracci e dei piedi, rivestiti da calzari, erano ricoperte ed intuibili sotto un sottile telo retato, inamidato e sovradipinto con colori a cera.

La santa, con grandi festeggiamenti, arrivò a Poggio Cinolfo il 12 maggio del 1808. I costi per la realizzazione del simulacro furono altissimi, molto maggiori dei costi per la realizzazione del simulacro di Felicissima dal quale è partita la nostra indagine. Nel 1773, solo trentacinque anni prima, per allestire il corposanto di Felicissima le maestranze di cui si serviva Magnani richiesero un impegno economico complessivo pari a 27 scudi. Fortunia costò ai fedeli di Poggio Cinolfo 51 scudi, poco meno del doppio del costo di Felicissima. Un vero e proprio *business* cresciuto esponenzialmente nel corso degli anni.

Antonio Magnani morì a Roma il 19 giugno del 1808 a sessantacinque anni, e fu sepolto presso la chiesa di Santa Caterina dei Senesi a Via Giulia[19]. Fortunia, manichino in cartone pressato rivestito in tela dipinta, fu con tutta probabilità l'ultima sua realizzazione. Scompariva con lui la carica istituzionalizzata di «Ristauratore de' Corpi Santi della Cappella Pontificia», ma ancora per qualche anno, sino al 1851, proseguirono le esumazioni di presunti martiri dalle catacombe romane e, con esse, il traffico incontrollato di reliquie di dubbia natura. Medici e ceroplasti, ciascuno con le proprie competenze[20], proseguirono per qualche decennio l'attività di creatori del sacro in ceroplastica iniziata da Antonio Magnani, restituendo identità corporee a martiri senza agiografie[21].

Le statue reliquiario in cera destarono allora – sempre di più per il coinvolgimento emotivo che erano in grado di suscitare visto il realismo patetico raggiunto dagli artisti che le eseguivano – lo stupore e la commozione di coloro che si trovavano ad ammirarle e venerarle. Paradigmatico in tal senso, è il caso del corpo di san Clemente – venerato a Verrières, località frutto della fantasia – evocato nel romanzo di Stendhal *Le rouge et le noir*, pubblicato nel 1831. Secondo quanto narrato nel capitolo XVIII del capolavoro stendhaliano, Julien Sorel – protagonista del romanzo – riuscì ad accedere, raro privilegio, alla cappella reale nella quale era conservata la reliquia del martire roma-

[19] Archivio Storico del Vicariato di Roma, Parrocchia di Santa Maria in Campo Carleo, *Morti dal 1773 al 1810*, foglio non numerato.

[20] Sul binomio medici~ceroplasti nella realizzazione della santità martiriale rimando a Ghilardi 2017.

[21] Ghilardi 2018.

no. La vista della statua in ceroplastica impressionò Julien e le poche persone ammesse con lui alla venerazione delle sacre spoglie, sino a provocare in tutti uno stato di commozione incontrollabile[22].

«L'artiste s'était surpassé»: l'artista aveva superato se stesso. Il mercato della santità in ceroplastica, grazie alla stretta collaborazione tra medici e ceroplasti, dopo le prime sperimentazioni di Magnani, esplose nella prima metà dell'Ottocento, favorendo lo sviluppo di una fiorentissima economia reliquiale ancora oggi ignorata dagli storici dell'economia dell'età moderna. I corpisanti delle catacombe romane – scheletri, il più delle volte anonimi, senza alcuna agiografia ma che simulavano nella cera l'imputrescibilità della carne associata alla santità martiriale[23] – conquistarono così in modo prepotente una tangibile identità visiva[24], rappresentando nelle comunità dei fedeli che li richiesero e li accolsero quali santi patroni una presenza materiale dell'età eroica del primitivo cristianesimo e un legame imprescindibile con Roma, centro indiscusso dell'apostolicità della Chiesa antica e moderna.

Abbreviazioni bibliografiche

Alkabes C. 2018, *Martyrs. Les reliques oubliées*, Lausanne.

Bernasconi G. 2018, "Pour une histoire technique de l'artisanat conventuel: fabrication et échange des *Klosterarbeiten* (XVIII^e^-XIX^e^ siècles)", in *Archives de Sciences Sociales des Religions* 183, pp. 143-166.

Durand M. 2014, "Les saints venant des catacombes, quelques exemples", in B. Berthod (ed.), *Reliques et reliquaires. L'émotion du Sacré*, Paris, pp. 25-47, 66-71.

Flamini T. 2008, *Fortunia il corpo di una Santa dalle Catacombe a Poggio Cinolfo*, Roma.

---

[22] Stendahl 1831, I, p. 189: «L'artiste s'était surpassé; ses yeux mourants, mais pleins de grâce, étaient à demi-fermés. Une moustache naissante ornait cette bouche charmante, qui à demi-fermée avait encore l'air de prier. A cette vue, la jeune fille voisine de Julien pleura à chaudes larmes; une de ses larmes tomba sur la main de Julien».

[23] Cfr. Durand 2014, p. 34: «Les ossements étaient alors arrangés de manière à donner à ces saints sans passé, non pas une hagiographie, mais une identité visuelle, une présence réelle. [...] Simulant la chair, la cire évoquait l'imputrescibilité définitivement associée à la sainteté».

[24] Cfr. Mocholí Martínez 2013, p. 383.

Gallonio A. 1591, *Trattato de gli instrvmenti di martirio, e delle varie maniere di martoriare vsate da' Gentili contro Christiani*, Roma.

Ghilardi M. 2017, "«L'artiste s'était surpassé». Medicina e reliquie in ceroplastica nella prima metà del XIX secolo", in I. Fiumi Sermattei, R. Regoli, M.P. Sette (edd.), *Antico, conservazione e restauro nell'età di Leone XII*, Ancona, pp. 193-209.

Ghilardi M. 2018, "Le simulacre du martyre. Fabrication, diffusion et dévotion des corps saints en céroplastie", in *Archives de Sciences Sociales des Religions* 183, pp. 167-187.

Ghilardi M. 2019a, *Il santo con due piedi sinistri. Appunti sulla genesi dei corpisanti in ceroplastica*, Città di Castello.

Ghilardi M. 2019b, "Antonio Magnani and the invention of *corpisanti* in ceroplastic", in R. Ballestriero, O. Burke, F.M. Galassi (edd.), *Ceroplastics. The Art of Wax*, Roma, pp. 59-66.

Ghilardi M. 2019c, "La fabbrica dei martiri nella Roma di fine Settecento", in *StRom* n.s. I, 2, pp. 307-342.

Ghilardi M. 2019d, "Il Custode delle Reliquie e dei Cimiteri", in *StRom*, n.s. I, 1, pp. 175-210.

Koudounaris P. 2013, *Heavenly Bodies. Cult Treasures & spectacular Saints from the Catacombs*, New York.

Litaker N. 2019, "Hoc Est Corpus Meum: Whole-Body Catacomb Saints and Eucharistic Doctrine in Baroque Bavaria", in W.S. Melion, E. Carson Pastan, L. Palmer Wandel (edd.), *Quid est sacramentum? Visual Representation of Sacred Mysteries in Early Modern Europe, 1400-1700*, Leiden-Boston, pp. 154-183.

Litaker N. 2020, "Lost in Translation? Constructing Ancient Roman Martyrs in Baroque Bavaria", in *Church History* 89, pp. 801-828.

Mocholí Martínez Mª E. 2013, "El cuerpo en la imagen, la imagen del cuerpo. Reliquias y relicarios", in A. Martínez Pereira, I. Osuna, V. Infantes (edd.), *Palabras, símbolos, emblemas. Las estructuras gráficas de la representación*, Madrid, pp. 375-385.

Paoli P. 1796, *Notizie spettanti al corpo di S. Feliciano martire scoperto nel cimitero di Priscilla l'anno MDCLXVI e trasportato da Roma in Giugliano, feudo de' Signori Principi di Stigliano Colonna*, Roma.

Sánchez Reyes G., Velázquez Ramírez J.L., Montes Marrero A.L. 2016, "La radiología digital para relicarios de ceroplástica: estudio interdisciplinar para identificar el sistema constructivo y la ubicación de los restos óseos", in *Ge-Conservación* 10, pp. 54-65.

Sánchez Reyes G., Velázquez Ramírez J.L., Montes Marrero A.L. 2018, "Sanctity through the Light of Science: Radiographic Images of Ceroplastic Reliquaries", in M. Van Strydonck, J. Reyniers, F. Van Cleven (edd.), *Relics @ the Lab. An Analytical Approach to the Study of Relics*, Leuven-Paris-Bristol, pp. 131-152.

Selvi A. 1931, "Santa Felicissima martire compatrona di Sorano. Traslazione del corpo da Roma e feste del decennio 1772-1781", in *Maremma. Bollettino della Società Storica Maremmana* 2-3, pp. 79-111.

Stendahl 1831, *Le rouge et le noir. Chronique du XIX^e^ siècle*, I-II, Paris.

Ticchi J.-M. 2016, "Mgr Sacriste et la distribution des reliques des catacombes dans l'espace italien", in St. Baciocchi, Ch. Duhamelle (sous la direction de), *Reliques romaines. Invention et circulation des corps saints des catacombes à l'époque moderne*, Roma, pp. 175-223.

La Tomba XI della necropoli di Colle del Forno: il ritrovamento, il recupero e lo studio dei materiali

Alfonsina Russo
Parco archeologico del Colosseo
Paola Santoro
Consiglio Nazionale delle Ricerche

Un Accordo internazionale di restituzione

La dispersione del patrimonio archeologico a causa degli scavi clandestini, perpetrata fin dagli anni Sessanta del secolo scorso sul territorio italiano, ha determinato un grave danno per il patrimonio culturale nazionale.

Il grave fenomeno criminale è stato costantemente contrastato con grande energia dalle forze dell'ordine. Una complessa attività di investigazione ha consentito, tra i principali risultati, già nel 1995, grazie all'azione congiunta dell'allora Ministero per i Beni e le attività Culturali, del Comando Carabinieri Tutela Patrimonio Culturale, della Procura della Repubblica di Roma e dell'Avvocatura Generale dello Stato, la confisca di oltre 3000 reperti archeologici, nascosti nei caveaux del porto franco di Ginevra in Svizzera da Giacomo Medici, assestando un grave colpo al mercato internazionale di opere d'arte[1]. Questi oggetti recuperati a Ginevra sono stati successivamente esposti in una serie di mostre temporanee organizzate dalla Soprintendenza Archeologica dell'Etruria meridionale, oltre che nel Museo Etrusco di Villa Giulia – allora sede della Soprintendenza – anche nei luoghi di provenienza, in cui furono scavati illegalmente (Vulci, Viterbo, Cerveteri), fino ad arrivare all'allestimento permanente presso alcuni spazi del Comune di Cerveteri[2].

---

[1] Sulla rete internazionale di traffico di reperti archeologici trafugati in Italia tra la fine degli anni '60 e la metà degli anni '90 del Novecento, il cui principale riferimento in Italia erano i mercanti Giacomo Medici (per il centro Italia) Gianfranco Becchina (per il sud e la Sicilia) e per l'estero Robert Hecht e Robin Symes vedi Watson, Todeschini 2006; Isman 2009; Felch, Frammolino 2010.

[2] L'esposizione ceretana conclude infatti un tour della mostra partito dal Museo Etrusco di Villa Giulia, con una seconda tappa a Vulci presso il Museo Archeologico Nazionale Vulcente ed è corredata da un catalogo: Russo, Rizzo, Cosentino 2017 con bibliografia precedente.

A partire dalla fine degli anni Ottanta del Novecento, grazie alla mobilitazione internazionale contro i "Predatori dell'Arte", la situazione, sotto il profilo della collaborazione anche tra Istituti Museali, si è notevolmente evoluta con risultati davvero eclatanti. Già nel 1988 due tra i più importanti musei di arte antica del mondo, il British Museum di Londra e l'Antikenmuseum di Berlino, riconoscendo la loro specifica responsabilità nella dispersione del patrimonio archeologico conseguente al commercio illegale di reperti provenienti in primo luogo dai paesi del Mediterraneo, hanno pubblicato a Berlino una risoluzione nota come "Dichiarazione di Berlino", in cui si propone un nuovo modello: lo scambio internazionale di prestiti[3]. Con l'incedere dei procedimenti penali e delle rogatorie internazionali avviate dalla magistratura italiana, con il supporto costante e imprescindibile del Comando Carabinieri Tutela Patrimonio Culturale, ma anche con il dialogo con le varie istituzioni museali internazionali, molti musei europei e americani hanno proceduto a restituire all'Italia importanti opere d'arte esportate illecitamente[4].

In questo senso di particolare importanza è un accordo siglato il 5 luglio 2016 tra Mibact e Ny Carlsberg Glyptotek di Copenhagen, che ha previsto la restituzione di reperti archeologici, che il museo danese aveva acquistato, a caro prezzo, negli anni '70 del secolo scorso dai più spregiudicati mercanti d'arte di quegli anni, il già citato Giacomo Medici e i trafficanti internazionali Robert Hecht e Robin Symes. Si pensi che per il solo corredo detto "del carro di Eretum", oggetto di questo contributo,

[3] La Dichiarazione di Berlino sui prestiti e sugli acquisti di reperti archeologici da parte di musei è stata redatta nel 1988 in occasione del XIII Congresso Internazionale di Archeologia Classica, nello spirito della Convenzione UNESCO del 1970, documento internazionale volto al contrasto del traffico illecito, che definisce le misure da adottare per impedire la illecita esportazione, importazione e trasferimento di beni culturali.

[4] Nel 1995 venne sottoscritta la Convenzione UNIDROIT sul ritorno internazionale dei beni culturali rubati o illecitamente esportati proprio per favorire la diffusione nelle diverse legislazioni nazionali un approccio più uniforme verso la tematica del traffico illecito di beni culturali. Parallelamente organismi internazionali, quali l'ICOM, lavoravano per codificare i principi di gestione responsabile delle collezioni museali con la messa a punto di un Codice Etico professionale (1986), cui è seguito nel 2008 un Ethic Code da parte dell'Association of Art Museum Directors degli Stati Uniti. La restituzione da parte di importanti musei internazionali, tra cui il Metropolitan Museum di New York che a seguito di un accordo siglato nel 2006 riconsegnò all'Italia nel 2008 il famoso cratere di Eufronio (oggi finalmente ritornato nel luogo di rinvenimento, a Cerveteri), di una serie di capolavori dell'arte greca e romana è dunque il risultato di un lungo percorso di cooperazione e di collaborazione internazionale (cfr. la grande esposizione al Quirinale: AA.VV. 2007).

trafugato nel comune di Montelibretti, venne staccato nel 1971 dal museo danese, un assegno di 1.264.752 franchi svizzeri[5]. Per anni la Ny Carlsberg, nel timore di perdere attrattività con la cessione di reperti particolarmente significativi, si era opposta alla restituzione, ma grazie all'accordo del 2016, frutto, non solo del cambiamento di approccio dei vari musei internazionali verso le restituzioni di opere d'arte trafugate, ma anche grazie a un lungo dialogo diplomatico e, in ultimo, alla collaborazione tra archeologi italiani e danesi[6], sono stati recuperati al patrimonio culturale italiano veri e propri capolavori dell'archeologia italica, come il corredo proveniente da Eretum e un complesso di raffinate decorazioni architettoniche e di lastre dipinte da Cerveteri.

Le lastre dipinte di Copenhagen, peraltro, sono del tutto analoghe ad alcuni frammenti di lastre recuperate a Ginevra, nei caveaux del trafficante Robin Symes al porto franco di Ginevra, proprio all'inizio dello stesso anno 2016 dai Carabinieri del Comando Tutela Patrimonio Culturale.

L'insieme dei materiali sono stati oggetto, dall'allora Soprintendenza per l'Archeologia del Lazio ed Etruria meridionale, di un tempestivo inter-

---

[5] I reperti della tomba XI di Colle del Forno, venuta alla luce e trafugata durante i lavori di costruzione della sede del CNR di Montelibretti, presero la via dell'estero attraverso la rete di "mercanti d'arte" più spregiudicati di quegli anni, Robert Hecht con base a Parigi e Giacomo Medici a Ginevra. E finirono a Copenaghen, al Ny Calsberg Glyptotek, nel 1971.

[6] Il 21 aprile 2015 il curatore della Gliptoteca di Copenhagen Jan Kindberg Jacobsen mi chiese un colloquio presso la sede della Soprintendenza del Lazio e dell'Etruria meridionale, nel corso del quale venne esplicitata in modo chiaro la volontà del Museo di Copenhagen di arrivare al più presto ad un accordo culturale tra Ministero dei Beni e delle attività culturali e del turismo e Ny Carlsberg Glyptotek. La Gliptoteca si dichiarò disposta a soprassedere, in accordo con le autorità italiane, ad una precedente bozza di accordo penalizzante per l'Italia in quanto la restituzione del carro prevedeva che la parte italiana sarebbe così stata appagata astenendosi dal reclamare ulteriori restituzioni da parte della Ny Carlsberg Gliptotek. Invece, in occasione di quell'incontro, Jacobsen dichiarò che la Ny Carlsberg Gliptotek sarebbe stata disposta, in cambio di lunghi prestiti (almeno 10 anni), a restituire non solo il carro di Eretum, che costituiva il primo atto di detto accordo di restituzione, ma anche altri reperti trafugati da aree archeologiche italiane, come le terrecotte di Cerveteri di cui la Soprintendenza dell'Etruria possedeva i frammenti che con esse si ricongiungevano e un gruppo di importanti oggetti trafugati a Francavilla Marittima in Calabria. Pertanto, anche in vista di una riprogettazione del nuovo allestimento della Ny Carlsberg Gliptotek da avviarsi nella primavera 2016, si chiedeva di preventivare la restituzione del carro, a seguito della elaborazione di una nuova bozza di accordo e contestualmente lavorare per individuare i corredi tombali da prestare per 10 anni in sostituzione del carro di Eretum, da restituire all'Italia definitivamente. Era previsto per settembre 2015 un primo consiglio di amministrazione in cui l'Italia avrebbe dovuto proporre la documentazione fotografica dei pezzi da prestare a lungo termine e la bozza di accordo.

vento di restauro corredato da un'ampia gamma di analisi scientifiche[7]; ciò ha permesso di restituire alla collettività, in tempi brevissimi dal recupero, gli importanti risultati dello studio condotto attraverso una serie di esposizioni, prima nel Castello di Santa Severa e poi a Roma nella Centrale Montemartini[8]. Proprio la sezione finale della mostra romana inoltre è stata riservata all'esposizione di un sistema frontonale con un fregio di cavalieri, restituito sempre dalla Ny Carlsberg, con accanto, frammenti dello stesso fregio rintracciati tra i materiali del sequestro ginevrino e ulteriori frammenti individuati tra reperti provenienti da scavi clandestini a Cerveteri e conservati presso i depositi della Soprintendenza. Ciò dimostra come un unico evento di scavo clandestino abbia avuto quale effetto la totale dispersione di un contesto archeologico nell'ambito di traffici internazionali facenti capo al porto franco di Ginevra e poi con diramazioni nei diversi musei del mondo.

Sempre l'accordo del 2016 con il Museo danese ha consentito anche di avviare un progetto scientifico di particolare interesse, in quanto ha consentito di ricomporre, per la prima volta in assoluto, l'intero corredo della tomba principesca di Eretum (Montelibretti), sinora disperso tra i reperti in precedenza esposti a Copenhagen e quelli appartenenti alla stessa sepoltura e rinvenuti nel 1972 da Paola Santoro, già Direttrice del CNR-ISMA, nella tomba semidistrutta dagli scavi clandestini e portati all'epoca nel vicino Museo Civico Archeologico di Fara Sabina (Rieti).

Il progetto avviato da chi vi parla, dalla stessa Paola Santoro, dal dott. Jan Jacobsen, conservatore della Ny Carlsberg Glyptotek e dal Comando Carabinieri Tutela Patrimonio Culturale prevedeva, dopo una serie

[7] Il complesso progetto di restauro delle lastre dipinte e riposizionamento su supporti, coordinato da chi scrive e affidato all'archeologa Rossella Zaccagnini e alla restauratrice Marina Angelini per la parte operativa (condotto sul campo, attraverso appositi contratti, dal Consorzio Kavaklik per ciò che riguarda il restauro e da Claudio Falcucci per le analisi sui materiali, cui si sono aggiunti i risultati dello studio operato nell'ambito del programma di ricerca dell'Università di Catania - Dipartimento di Scienze Biologiche, geologiche e Ambientali diretto dai Professori Germana Barone e Paolo Mazzoleni in collaborazione con la Soprintendenza) è stato effettuato nella sede di via Anicia del Comando Carabinieri Tutela Patrimonio Culturale. L'attività, che ha visto il confronto di migliaia di frammenti provenienti sia dal recupero di Ginevra (avvenuto 2016), sia dalla restituzione da parte della Ny Carlsberg Gliptotek (accordo 2016 - restituzione 2017), sia dai depositi della Soprintendenza, si è conclusa in brevissimo tempo, tanto da consentire di inaugurare la mostra a Santa Severa, con relativo convegno di studi, nel giugno del 2018.

[8] Russo, Cosentino, Zaccagnini 2018; Agnoli et al. 2019.

di mostre temporanee, l'esposizione permanente presso il Museo Civico di Fara Sabina[9].

Un ultimo cenno, infine, all'altro aspetto fondante dell'accordo di cooperazione culturale con la Danimarca siglato nel 2016, che, oltre alla restituzione dei reperti trafugati dall'Italia, prevede, quale contropartita, il prestito a lungo termine, dall'Italia, di significativi contesti archeologici che, in sostituzione di quelli restituiti, saranno esposti a rotazione nel museo Ny Carlsberg di Copenhagen.

Quale esito della ricognizione di reperti archeologici appartenenti a contesti unitari e quindi "parlanti", conservati nei depositi, sono stati proposti in prestito di lunga durata dalla allora Soprintendenza per i Beni archeologici del Lazio ed Etruria meridionale, e inseriti nell'Accordo del 2016, tre nuclei che potessero meglio rappresentare la produzione dell'artigianato etrusco-italico, ma anche la ritualità funeraria e devozionale: la cd. Tomba delle Mani d'argento di Vulci, rinvenuta nel 2013 nella necropoli dell'Osteria, tempestivamente restaurata e studiata e oggetto di esposizioni in Musei diversi ed in sequenza, per tutto il 2014[10]; la Tomba 7 della Necropoli di Celle a Falerii (V-III sec. a.C.) scavata nel 1988; infine, alcuni depositi votivi sempre dalla città etrusca di Vulci[11].

In conclusione, l'accordo del 2016 tra Italia e Danimarca sintetizza, in modo emblematico, le potenzialità che la cooperazione culturale può apportare: 1) restituire all'Italia importanti testimonianze del proprio patrimonio culturale disperso; 2) evitare ulteriori acquisizioni illecite di reperti archeologici italiani da parte di musei stranieri, in precedenza tra i più importanti terminali dei traffici clandestini di opere d'arte; 3) infine, promuovere in contesti internazionali il patrimonio culturale italiano attraverso programmi di ricerca comuni ed esposizioni incentrate su prestiti di lungo temine concessi dal MiC attraverso le sue articolazioni territoriali.

A.R.

---

[9] Vedi *ultra*.

[10] Dapprima al Museo di Villa Giulia (aprile-luglio 2014), poi a Vulci, all'interno del Museo Nazionale del Castello dell'Abbadia (luglio-settembre 2014), in seguito a Bruxelles, nel Musée du Cinquantenaire (ottobre 2014-febbraio 2015).

[11] La selezione dei reperti da inserire nell'Accordo con la Ny Carlsberg Glyptotek è stata effettuata dalla dott.ssa Simona Carosi con la scrivente nel corso del 2016.

Alfonsina Russo, Paola Santoro

La lunga storia della tomba XI

La storia della Tomba XI della necropoli di Colle del Forno rappresenta nell'ambito della tematica di questo Convegno un importante esempio del recupero da parte dello Stato italiano di un complesso di materiali di notevolissima importanza per la definizione della cultura dell'insediamento sabino di Eretum, del quale Colle del Forno costituisce una delle necropoli. Lo scavo della tomba, l'identificazione dei corredi trafugati ed acquisiti dalla Ny Carlsberg Glyptotek di Copenaghen, il ritorno in Italia, il restauro, l'esposizione al pubblico e l'avvio di un attento studio filologico sono stati risultati perseguiti nel tempo e resi possibili grazie alla sinergia di diverse istituzioni: il CNR, il Ministero della Cultura e più specificamente le Soprintendenze territoriali, il Comando dei Carabinieri nucleo per la tutela del Patrimonio Culturale, il Museo Nazionale Romano in particolare il Laboratorio di restauro del museo, l'Assessorato alla cultura della provincia di Rieti, il Comune di Fara in Sabina con il Museo civico archeologico, la Fondazione Varrone e la Ny Carlsberg Glyptotek.

Il CNR ha eseguito gli scavi nella necropoli di Colle del Forno in due periodi diversi: negli anni 1971-1977 (Centro di Studio per l'Archeologia etrusco italica) e 2003-2009 (ISCIMA). La tomba XI fu individuata e scavata nella campagna di scavo del 1972 nell'area sudorientale del pianoro di sommità della collina, destinata a necropoli nel corso del VII secolo a.C. periodo nel quale l'insediamento di Eretum raggiungeva una dimensione urbana, come gli altri insediamenti della Sabina Tiberina. Lo scavo mise in luce una tomba a camera, preceduta da un vestibolo rettangolare sul quale affacciavano due camerette con banchine ricavate sul pavimento e dove immetteva un *dromos* di proporzioni monumentali (Fig. 1). Apparve subito evidente che la tomba era stata svuotata con un mezzo meccanico, della cui utilizzazione restavano inconfondibili segni nel tufo, che aveva asportato completamente il soffitto e il limite superiore delle pareti della camera principale e distrutto le cellette laterali e gran parte del riempimento originario. Dalla terra, che riempiva la camera, furono recuperati frammenti di vasi d'impasto con decorazione excisa e graffita, *oinochoai* in bucchero, sottili laminette d'oro di diverse dimensioni, pendenti in argento ed oro, elementi decorativi in bronzo e ferro, parti di carri. La tipologia architettonica, i materiali recuperati, pur nella loro

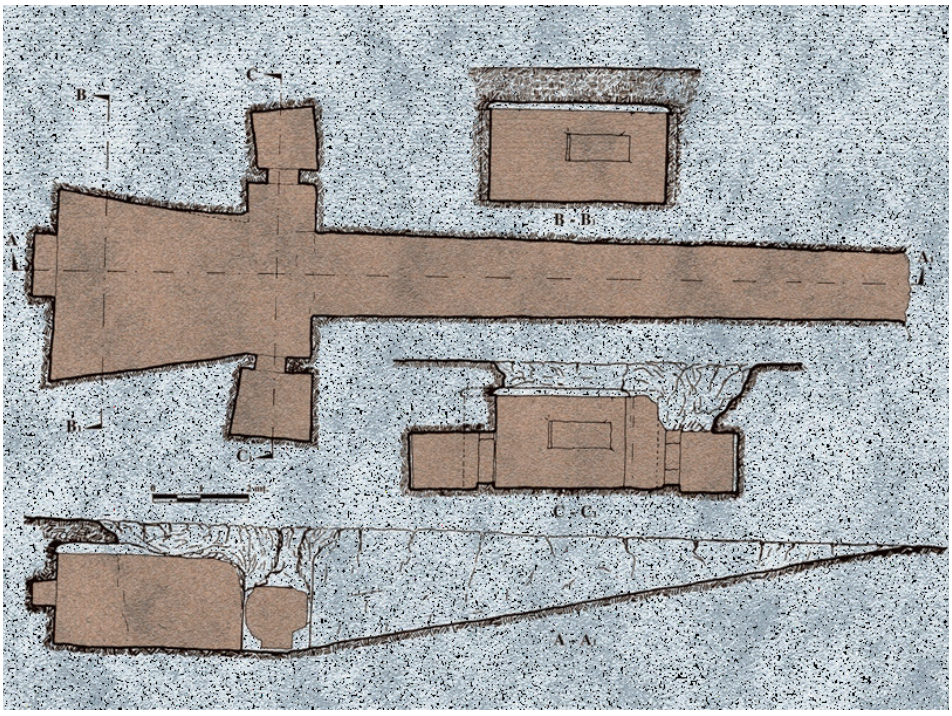


Fig. 1: Necropoli di Colle del Forno. Tomba XI
(elaborazione grafica: Marcello Bellisario)

frammentarietà, e la posizione topografica nell'ambito della necropoli, che gli scavi andavano definendo, fecero presumere che la tomba doveva essere attribuita ad un personaggio eminente della società sabina e che comunque doveva essere stata utilizzata in periodi diversi considerata la cronologia dei materiali che lo scavo aveva permesso di recuperare. Dopo la pubblicazione in Notizie degli scavi[12] dei risultati delle prime campagne di scavo, considerato lo scempio che della tomba aveva fatto l'intervento clandestino, presumendo che quello che era stato recuperato rappresentava una minima parte del corredo della deposizione principale, si avviarono una serie di accurate ricerche, nell'ambito delle linee tematiche dell'Istituto per l'Archeologia etrusco italica, che permisero di ripercorrere la storia dell'intervento che aveva sconvolto la tomba. I materiali trafugati, entrati nel circuito del commercio delle opere d'arte trafugate, furono venduti alla Ny Carlsberg Glyptotek di Copenaghen,

[12] Santoro 1977, pp. 259-270.

come illustrato da Alfonsina Russo[13]. Il lotto acquistato comprendeva una serie di lamine in bronzo decorate a rilievo, parti strutturali di carri in ferro, lamine d'oro, e altri manufatti in bronzo e ceramica[14]. Il controllo autoptico sui materiali, possibile grazie a ripetuti contatti con il Direttore della Fondazione Ny Carlsberg Glyptotek, permise di affermare con certezza che i materiali esposti al Museo danese facevano parte del corredo della tomba XI di Colle del Forno: tra questi si imponevano una serie di lamine di bronzo decorate ad incisione con animali fantastici del bestiario orientalizzante e le bardature in lamina di bronzo dei due cavalli.

Nell'ambito delle ricerche dell'ISCIMA del CNR, grazie ad un finanziamento dell'Assessorato alla cultura della Provincia di Rieti, fu possibile avviare uno studio filologico dei materiali di Copenaghen, pertinenti al rivestimento della cassa del calesse, le cui strutture portanti in ferro erano con-

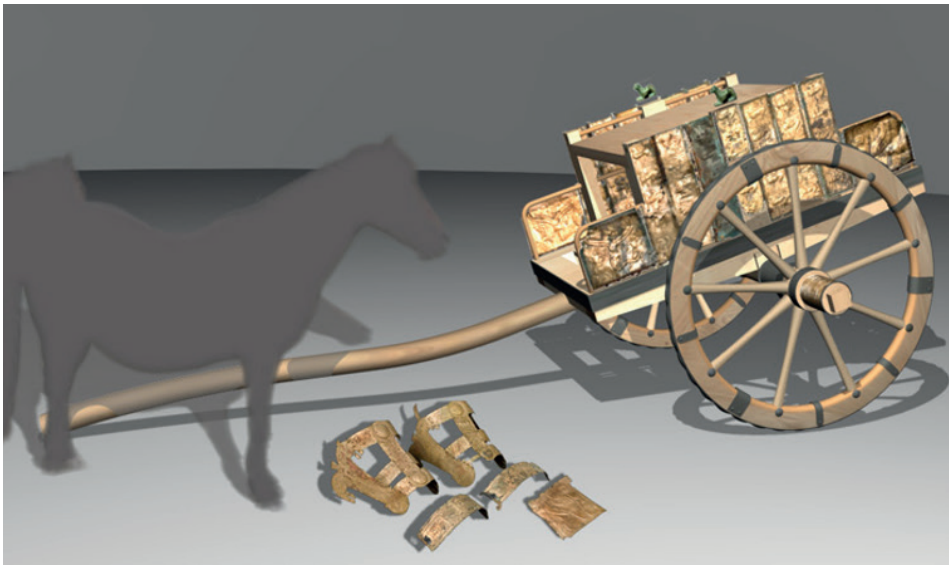


Fig. 2: Necropoli di Colle del Forno. Tomba XI: ricostruzione virtuale del calesse realizzata nell'ambito attività dell'ISCIMA-CNR (dal sito: www.principisabini.it)

[13] Per approfondimenti sulla storia dello scavo clandestino, dell'apparizione sul mercato e sulla trattativa dell'acquisto da parte della Ny Carlsberg Glyptotek, oltre quanto illustrato da Alfonsina Russo *supra* vedi anche Betori, Licordari 2021a, pp. 15-17. Si sottolinea ancora una volta che l'esame del dossier in possesso della Fondazione danese ha portato ad espungere dai materiali di corredo delle deposizioni della tomba l'anfora del Pittore della Sfinge Barbuta che ancorava la sepoltura del principe agli inizi del VI secolo a.C. Szilágyi 1982.

[14] Johansen 1979, pp. 67-89.

servate presso il Museo di Fara in Sabina per realizzarne una ricomposizione virtuale[15] (Fig. 2).

Nel corso dello studio fu chiaro che oltre al calesse era stato deposto nella tomba un *currus*[16].

Nel 2006 il nuovo allestimento della sezione greco-romana della Ny Carlsberg Glyptotek offrì l'occasione di esporre i materiali della tomba XI, come unico complesso, il progetto sostenuto da Jette Christiansen fu reso possibile grazie alla sinergia tra ricercatori dell'Istituto CNR e ricercatori e tecnici della Fondazione nell'ambito di un accordo di collaborazione tra l'Istituto, l'Assessorato alla cultura della Provincia di Rieti e la Fondazione danese con il benestare della Direzione generale alle Antichità del Ministero. In questa occasione venne presentata una ricostruzione del calesse (Fig. 3), realizza-

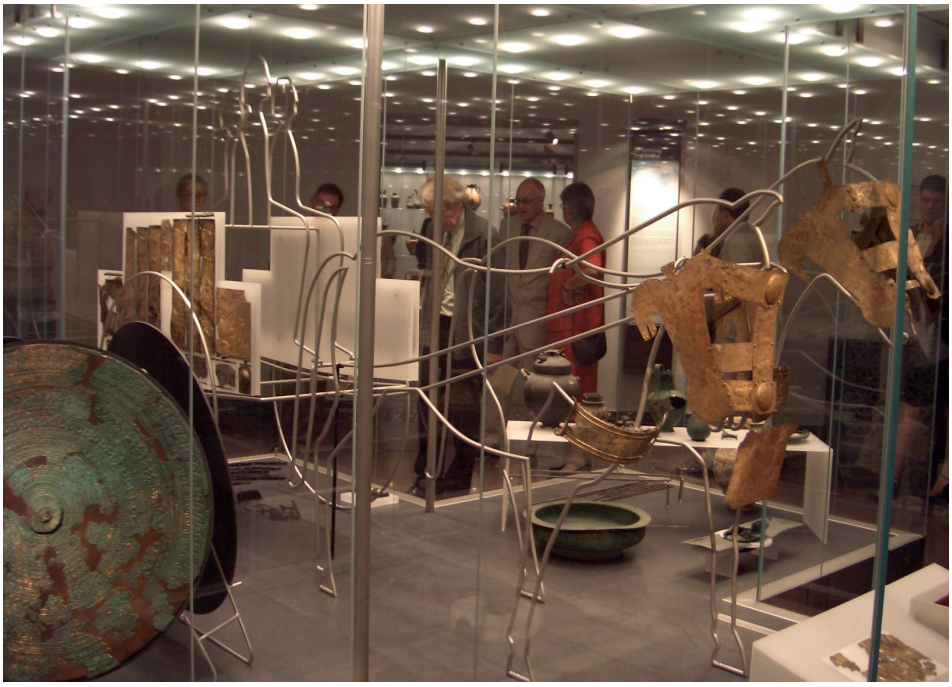


Fig. 3: Ny Carlsberg Glytptotek: l'allestimento della vetrina della Tomba del Principe di Eretum (foto: Ny Carlsberg Glyptotek di Copenaghen)

[15] Lo studio è pubblicato in Santoro, Moscati, Emiliozzi 2007, pp. 143-162 mentre la visualizzazione del processo di costruzione del calesse era stata pubblicata nel sito www principisabini.it.

[16] Emiliozzi, Santoro 1997, pp. 291-300.

ta dall'équipe di tecnici del Museo danese sulla base dei risultati raggiunti dallo studio filologico e virtuale. Da questo momento si può affermare che il calesse ha assunto una posizione centrale tra i materiali della tomba, che, seppure di notevole importanza e valore documentario sono passati in secondo piano e considerati tout court come corredo della deposizione del principe. Nell'anno 2016 è finalmente divenuto realtà l'auspicato ritorno del complesso dei materiali della Ny Carlsberg Glyptotek a Roma, grazie all'impegno della dott.ssa Alfonsina Russo (in veste di responsabile del Ministero dei Beni Culturali) e del Comando dei Carabinieri per la tutela del Patrimonio culturale. L'alta qualità artistica della decorazione delle lamine di rivestimento del calesse è stata apprezzata dal pubblico in due esposizioni aperte al pubblico sia al Museo degli Uffizi di Firenze (Firenze, dicembre 2016-febbraio 2017) sia a Roma a Montecitorio alla Mostra "Testimoni di Civiltà" (Roma, gennaio-aprile 2018) dedicate all'attività di recupero di beni archeologici ed artistici da parte del Comando dei Carabinieri nucleo per la tutela del Patrimonio culturale.

La riunificazione di tutti i materiali sia quelli della Ny Carlsberg come quelli del Museo di Fara Sabina, voluta da Alfonsina Russo, presso il Laboratorio di restauro del Museo Nazionale Romano, ha costituto un momento fondamentale nella storia della tomba XI[17]. Nel Laboratorio è iniziato un lungo e minuzioso lavoro di riesame di tutti i materiali[18], provenienti dalla tomba, sia quelli di scavo, conservati al Museo di Fara in Sabina, come quelli della Ny Carlsberg e questa accurata disamina ha avuto come risultato sia nuove letture di alcuni oggetti, sia una nuova ipotesi ricostruttiva del calesse e la ricomposizione del *currus*. Contemporaneamente è iniziato un attento studio filologico dei materiali, con l'obiettivo di ricostruire la storia di questa tomba, con l'intento di risarcire il *vulnus* portato all'intero complesso dallo scavo clandestino. Le condizioni di ritrovamento dei materiali di scavo, la probabile distruzione di una quantità indeterminabile di materiali fragili (soprattutto di bronzi

[17] La riunificazione dei materiali ha permesso finalmente una lettura completa del complesso permettendo di isolare tre deposizioni di cronologia differente ma tutte attribuibili a personaggi eminenti. In quell'occasione per volontà ed impulso di Alfonsina Russo fu elaborato un progetto scientifico che prevedeva la realizzazione di una esposizione dei materiali della tomba al Museo Nazionale Romano nel quadro delle sepolture con carro dell'Italia antica.

[18] Il restauro dei materiali prese l'avvio con la direzione di Marina Angelini, che ha svolto l'incarico con competenza e perseveranza nonostante le difficoltà e le battute d'arresto. I lavori di restauro hanno ricevuto un nuovo impulso con il nuovo Direttore del Museo Nazionale Romano Stéphane Verger. Angelini 2021, pp. 69-74.

laminati), e la dispersione di alcuni oggetti esclusi dal lotto acquistato dalla Fondazione, rendono molto difficile l'opera di ricostruzione della storia di questo complesso funerario. I risultati raggiunti, in questa prima fase di lavoro sono stati illustrati nella Mostra "Strada facendo: il lungo viaggio del carro di Eretum" (Rieti maggio 2021-febbraio 2022)[19], nata dalla collaborazione della Fondazione Varrone, la Soprintendenza archeologia, Belle Arti, Paesaggio per l'area metropolitana di Roma e la provincia di Rieti, il Museo Nazionale Romano ed il CNR. Ma il lungo viaggio del carro di Eretum, come recita il titolo dell'esposizione, non è ancora terminato: si prevede l'esposizione dell'intero complesso della tomba in una mostra al Museo Nazionale romano prima della sistemazione definitiva dei corredi della Tomba presso la sede del Museo civico archeologico di Fara in Sabina.

Lo studio[20] sui materiali ha messo in evidenza come la fondazione della tomba XI sia da porre nell'ambito della prima metà del VII secolo a.C., quindi un'epoca molto più antica di quanto ipotizzato dopo lo scavo, e dato più importante sarebbe stata costruita per un personaggio femminile di alto lignaggio. La defunta era deposta, probabilmente sul pavimento, su una lettiga lignea con una veste riccamente decorata in lamine d'oro, ed una cintura articolata, egualmente rivestita in lamine d'oro, secondo modelli di abbigliamento ben documentati nelle coeve deposizioni femminili nelle tombe di Narce, Capena come in quelle delle necropoli laziali Castel di Decima e Laurentina. L'abbigliamento comprendeva inoltre una collana d'oro con pendenti in piccole bulle in lamina d'oro e cilindretti, dischi traforati in ferro (Fig. 4) con intarsi d'ambra, che riportano all'area aquilana e anelli cosiddetti "di sospensione" in bronzo, ben documentati in area laziale. Del corredo dovevano far parte: un "vassoio-incensiere" in bronzo (Fig. 5) che è testimoniato nelle sepolture femminili eminenti di area laziale ed una patera sbaccellata in impasto bruno. La presenza di tre scudi in lamina di bronzo (Fig. 6), databili, come attestato dalla tipologia della decorazione nell'ambito della prima metà del VII secolo a.C.

[19] La Mostra fortemente voluta dalla Soprintendente Paola Refice con il supporto finanziario della Fondazione Varrone di Rieti ha dato la possibilità di mostrare al pubblico l'importanza della tomba e dare conto nel catalogo dei primi risultati di studio e di nuove elaborazioni tecniche

[20] Lo studio dei materiali è di competenza della sottoscritta e di Enrico Benelli, al quale è stata da tempo affidata anche la pubblicazione delle campagne di scavo nella necropoli di Colle del Forno degli anni 2003-2009. Le considerazioni presentate in questa sede relative ai corredi della tomba sono frutto di un confronto e di uno studio comune. Cfr. anche Benelli, Santoro c.s. e Benelli, Santoro 2021, pp. 35-45 e pp. 81-85.



Fig. 4: Necropoli di Colle del Forno. Tomba XI:
i materiali di corredo della deposizione femminile
(foto: Marcello Bellisario)

suggerirebbe di attribuirli a questa prima deposizione, considerando anche la presenza di scudi nelle sepolture femminili di rango elevato proprio in associazione con "vassoi-incensieri" e con anelli "di sospensione". Gli elementi del corredo mettono in evidenza come questa principessa sabina sia stata celebrata attraverso una scelta significativa di alcuni oggetti, caratterizzanti sepolture femminili di rango, desunti da ambiti culturali diversi: l'area aquilana e quella laziale.





Figg. 5-6: Necropoli di Colle del Forno. Tomba XI:
i materiali di corredo della deposizione femminile
(foto 5: autore; foto 6: Ny Carlsberg Glyptotek di Copenaghen)

Nell'ultimo quarto del VII secolo a.C. la tomba accolse le spoglie del "principe", titolare dei celebri carri[21]. L'insieme dei materiali disegnano la figura di un personaggio eminente, forse il capo politico di Eretum, nell'ultimo quarto del VII secolo, ovviamente legato da vincoli di parentela alla donna per la quale la tomba era stata costruita. Secondo il modello di un rituale eroico questo individuo venne incinerato; i suoi resti furono raccolti in una casetta lignea rivestita da lamine di bronzo decorate a sbalzo (Fig. 7), il cui programma iconografico esalta il ruolo rivestito dal defunto durante la sua vita nella società di Eretum attraverso modelli iconografici, quello della teoria di carri e quello della caccia mitica, ben noti in altri manufatti di epoca orientalizzante ma che qui trovano una realizzazione unica[22]. Fu deposto nella sepoltura il calesse, che per la ricca decorazione costituisce un unicum e che già M. Cristofani definì un esempio eccellente di arte italica ed un *currus*[23]. All'armamento del "principe" vanno riferite una spada lunga in ferro, una punta di lancia ed un elmo, rintracciato al Museo di Mainz. Il corredo vascolare comprendeva almeno due *oinochoai* in lamina

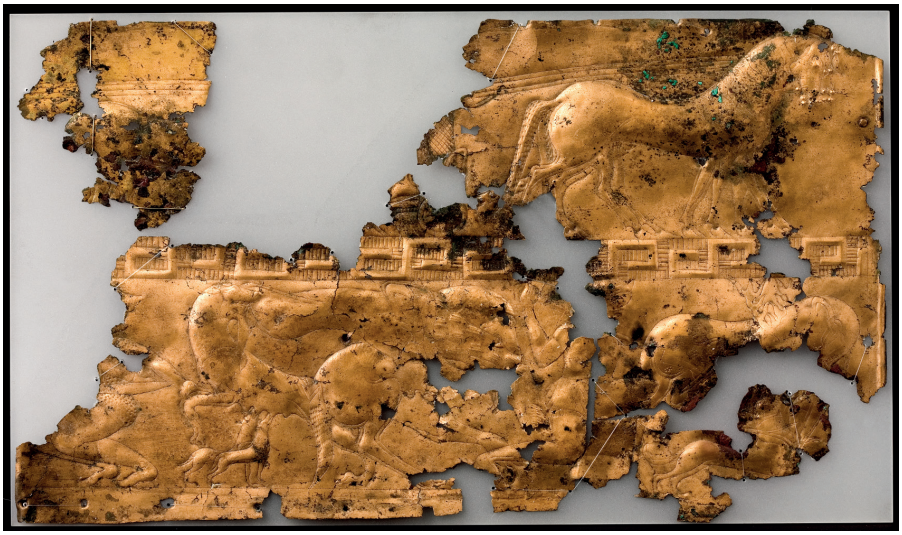


Fig. 7: Necropoli di Colle del Forno. Tomba XI:
i materiali di corredo della deposizione del Principe
(foto: Ny Carlsberg Glyptotek di Copenaghen)

[21] Emiliozzi 2021, pp. 47-55.

[22] Verger 2021, pp. 65-67; Santoro 2006, pp. 267-273.

[23] Verger 2021, pp. 55-67; sulla tecnica di lavorazione Arrighi 2021, pp. 77-79. Cfr. anche Bellisario, Santoro 2001, pp. 307-321.

di bronzo di tipo rodio, un raro piatto biansato in bronzo con anse mobili con decorazione interna con fregio di palmette e fiori di loto, e un elaborato servizio in ceramica composto da vasellame in impasto rosso (olle), in impasto bruno decorato (ollette stamnoidi, pissidi con coperchio, piatti su piede, *karkhesia*) e in bucchero: calici su alto piede, coperchi di pissidi decorati con fitte strigilature sulla calotta e presa a pantera retrospiciente. Le caratteristiche della deposizione del "principe", con l'eccezionale ricorso all'incinerazione e la presenza dei veicoli, mostrano l'adesione a un modello culturale eroico, che onorava il defunto enfatizzandone il duplice ruolo di capo politico e religioso della comunità. La tomba fu di nuovo aperta alla fine del VI secolo per accogliere una deposizione: si tratta di una deposizione maschile che comprende oggetti riferibili al



Fig. 8: Necropoli di Colle del Forno. Tomba XI:
materiali del corredo della deposizione aristocratica di fine VI secolo a.C.
(foto: Ny Carlsberg Glyptotek di Copenaghen)

banchetto. Fra questi un ampio bacile in bronzo ad orlo piatto con decorazione a treccia sul quale rimangono i fori per l'attacco delle anse; una piccola *olpe* in bronzo con corpo a sacco e bocca trilobata, due alari in ferro con terminali configurati a testa di anatra schematizzata, cinque spiedi, ugualmente in ferro, a punta lanceolata ed una punta di lancia a foglia di salice[24] (Fig. 8).

Questa breve relazione costituisce il risultato di un esame approfondito ma ancora preliminare dei materiali della tomba, che ha permesso di isolare alcuni corredi, che si impongono per la loro importanza nel quadro culturale delle necropoli della Sabina tiberina. Il prosieguo dello studio permetterà forse di tracciare con maggiore precisione la storia di questo importante complesso; riparare però il grave danno che l'intervento clandestino ha arrecato non sarà mai possibile, considerato anche il fatto che molti oggetti, esclusi dal lotto di Copenaghen, sono andati dispersi, acquisiti da altri musei o finiti in collezioni private o distrutti durante il recupero.

P.S.

Abbreviazioni bibliografiche

AA.VV. 2007, *Nostoi. Capolavori ritrovati*. Catalogo della mostra, 21 dicembre 2007-2 marzo 2008, Roma.

Agnoli N., Bochicchio L., Maras D.F., Zaccagnini R. (edd.) 2019, *Colori degli Etruschi. Tesori di terracotta alla Centrale Montemartini*, Roma.

Angelini M. 2021, "Il restauro dei materiali", in Betori, Licordari 2021a, pp. 69-74.

Arrighi C. 2021, "Le tecniche delle lamine di bronzo", in Betori, Licordari 2021a, pp. 77-79.

Bellisario M., Santoro P. 2001, "Elaborazioni grafiche compiuterizzate nello studio della decorazione di un gruppo di lamine in bronzo da Eretum", in *Archelogia e Calcolatori* 12, pp. 307-321.

Benelli E., Santoro P. c.s., "La tomba XI della necropoli di Colle del Forno. Alcune note sulle prime deposizioni", in V. Acconcia, A. Piergrossi, I. van Kampen (edd.), *Gli etruschi e gli altri popoli dell'Italia centrale tra storia,*

[24] Benelli, Santoro 2021, pp. 81-85.

cultura materiale e modelli di autorappresentazione. Scritti in onore di Gilda Bartoloni, in corso di stampa.

Benelli E., Santoro P. 2021, "La Tomba XI: Storia di uno scavo, di una ricerca, di una riscoperta"; "I materiali della deposizione principesca"; "I materiali più tardi", in Betori, Licordari 2021a, pp. 35-39, 41-44, 81-84.

Betori A., Licordari F. (edd.) 2021a, *Strada Facendo, il lungo viaggio del Carro di Eretum*, Catalogo della mostra, Rieti, maggio-ottobre 2021, Foligno.

Betori A., Licordari F. 2021b, "Il lungo viaggio del carro di Eretum", in Betori, Licordari 2021a, pp. 19-21.

Emiliozzi A., Santoro P. 1997, "Eretum: i veicoli dalla tomba XI di Colle del Forno", in A. Emiliozzi (ed.), *Carri da guerra e principi etruschi*. Catalogo della Mostra, Viterbo, 1997-1998, Roma, pp. 291-300.

Emiliozzi A. 2021, "I carri nelle tombe etrusco-italiche", in Betori, Licordari 2021a, pp. 47-54.

Felch J., Frammolino R. 2010, *Chasing Aphrodite: The Hunt for Looted Antiquities*, Boston.

Isman F. 2019, *I Predatori dell'Arte perduta. Il saccheggio dell'archeologia italiana*, Milano 2009.

Johansen F. 1979, "Etruskiske bronzerelieffer i Glyptoteket", in *Meddelelser fra ny Carlsberg Glyptotek* 36, pp. 67-89.

Martelli M. 2005, "Rivisitazione delle lamine di rivestimento dei carri nella Ny Carlsberg Glyptotek di Copenaghen", in *Prospettiva* 117-119, pp. 122-130.

Russo A., Cosentino R., Zaccagnini R. (edd.) 2018, *Pittura di terracotta. Mito e immagine nelle lastre dipinte di Cerveteri*, Roma.

Russo A., Rizzo D., Cosentino R. (edd.) 2017, *Il Patrimonio ritrovato a Cerveteri. I predatori dell'arte e le storie del recupero*, Roma.

Santoro P. 1977, "Colle del Forno (Roma). Loc. Montelibretti. Relazione di scavo sulle campagne 1971-1974 nella necropoli", in *NSc*, pp. 211-298.

Santoro P., Moscati P., Emiliozzi A. 2007, "The princely cart from Eretum", in P. Moscati (ed.), *Virtual Museums and Archaeology. The Contribution of the Italian National Research Council*, *Archeologia e Calcolatori*, Suppl. 1, Firenze, pp. 143-162.

Santoro P. 2006, "Tomba XI di Colle del Forno: simbologie funerarie nella decorazione di una lamina di bronzo", in B. Adembri (ed.), *AEI MNESTOS. Scritti in onore di Mauro Cristofani*, Firenze, pp. 267-273.

Szilágyi J.G. 1982, "An etruscan late-orientalizing amphora", in *StEtr* 50, pp. 3-22.

Verger S. 2021, "Dalle regole della natura primitiva a quelle della società umana: animali, uomini, vegetali ed esseri ibridi sulle lamine decorate della tomba XI di Colle del Forno", in Betori, Licordari 2021a, pp. 57-67.

Watson P., Todeschini C. 2006, *The Medici conspiracy: the Illicit Journey of looted antiquities*, New York.

Gli *Zemí* di Torino: un percorso biografico

Cecilia Pennacini
Università di Torino

Le traiettorie degli oggetti

La percezione del patrimonio artistico, archeologico e antropologico extraeuropeo conservato nei musei occidentali sta mutando: molte voci si sono di recente levate a denunciare talune pratiche di acquisizione ed esposizione dei cosiddetti musei "universali", chiedendo la restituzione di reperti in essi conservati. In effetti tra il XIX e il XX secolo queste prestigiose istituzioni avevano accumulato ingenti quantità di reperti delle più diverse origini acquisiti tramite varie modalità: dall'acquisto legittimo su mercati nazionali o internazionali alla donazione di *souvenir* raccolti da viaggiatori, amministratori coloniali o missionari, dalla commessa ad artisti e ad artigiani all'acquisto a prezzi non congrui reso possibile da relazioni diseguali fino al furto, al saccheggio e al bottino di guerra. Oltre ad aver subito l'espropriazione massiccia e violenta di risorse umane e naturali, le società colonizzate subirono così la perdita di parti del loro patrimonio culturale migrate nei musei o nelle collezioni private.

A partire dagli anni Novanta del secolo scorso numerose istituzioni museali europee ed americane si sono decise ad avviare processi di trasformazione radicale degli impianti espositivi e delle pratiche museali. In alcuni casi ci si sta orientando anche alla restituzione di reperti entrati a far parte delle collezioni attraverso operazioni illecite o violente. Come sottolineato da Felwine Sarr e Bénédicte Savoy in un rapporto commissionato nel 2018 dal Presidente Emmanuel Macron[1], l'obiettivo di queste operazioni non è tanto quello di una compensazione materiale dei danni subiti dal colonialismo

[1] Sarre, Savoy 2018.

quanto l'introduzione di una nuova "etica relazionale", in grado di sanare le ferite di un passato che impedisce tuttora ad alcune società di accedere a documenti importanti appartenenti alla loro memoria storica.

Lo scenario tuttavia è estremamente eterogeneo, sia per quel che riguarda i percorsi con cui opere di diverso tipo sono entrate a far parte delle collezioni sia in relazione alle posizioni assunte dalle istituzioni museali e dai ricercatori. Il dibattito è aperto e la riflessione sulle politiche da adottare in quest'ambito certamente urgente. Nella varietà delle posizioni e delle situazioni emerge un elemento comune da cui è opportuno partire, e cioè la necessità di studiare attentamente le diverse fasi della storia delle collezioni e dei reperti in modo da far luce sul contesto delle acquisizioni e sulle traiettorie seguite dagli oggetti. L'archeologo inglese Dan Hicks, conservatore presso il Pitt Rivers Museum di Oxford, descrive questa esigenza usando una metafora efficace:

> Abbiamo bisogno di aprire e scavare nelle nostre istituzioni, dissotterrare i nostri passati ancora in corso con tutti gli strumenti archeologici che possiamo utilizzare, a volte un cucchiaino da thè o uno spazzolino da denti, altre volte un piccone o un martello pneumatico[2].

In primo luogo, come suggerito da Hicks, è dunque necessario affrontare la storia e la biografia dei reperti conservati nei musei per cercare di comprendere il percorso e i diversi significati che hanno progressivamente assunto nel tempo. Cosa rappresentavano all'interno del loro contesto di produzione? Quali erano gli utilizzi sociali e culturali originari? Qual era il loro valore estetico o religioso all'interno della comunità che li ha prodotti? Altrettanto importante è collocare gli oggetti nel flusso degli scambi interni ed esterni al gruppo di origine, ricostruendo le visioni e le interpretazioni che hanno suscitato nello sguardo degli altri. Più in generale è necessario sottolineare il fatto che gli oggetti sono sempre stati al centro dei rapporti tra le culture. Acquisiti in varie forme – acquistati, scambiati, talvolta predati, eventualmente collezionati e musealizzati – essi si spostano spesso all'interno di vasti circuiti in cui assumono progressivamente valori e significati diversi nell'ambito delle relazioni sociali che di volta in volta li coinvolgono. Lo studio della "biografia degli oggetti" può dunque illuminare la complessità dei

[2] Hicks 2020, pp. XIII-XIV.

processi di ri-significazione incorporata nel corso dei secoli dai manufatti, secondo la prospettiva inaugurata dal volume *The social life of things* curato da Arjun Appadurai nel 1986.

Il significato attuale degli oggetti è dunque il risultato di percorsi spesso secolari, che li hanno portati a viaggiare nello spazio e nel tempo fino a giungere a noi. Queste traiettorie conferiscono loro complesse e affascinanti "storie di vita", segnate da fasi diverse che ne vedono mutare il valore. Un oggetto sacro dotato di un'aura o addirittura di una vera e propria presenza spirituale può ad esempio trasformarsi in un bene di lusso nel mercato internazionale dell'arte. Nella prospettiva di Appadurai sono proprio gli scambi a creare il significato e il valore degli oggetti, trasformando allo stesso tempo le relazioni sociali all'interno delle quali essi circolano. Oggetti inanimati possono dunque acquisire un'*agency*, una capacità di agire e modellare le situazioni che li vedono protagonisti (Gell 2021). In questo senso è fondamentale studiarne le "biografie culturali" (Kopytoff 1986) e ricostruire i complessi intrecci di relazioni di cui sono stati protagonisti. Visti in questa luce, anche gli oggetti extraeuropei presenti nelle collezioni occidentali possono assumere il ruolo di ambasciatori delle culture che li hanno prodotti e di testimoni della storia spesso drammatica che hanno attraversato. Essi possono aiutarci a riallacciare relazioni tra mondi lontani comunicando a pubblici diversi, per mantenere viva la memoria e la consapevolezza del passato.

Gli *Zemí* taino

Questo contributo si concentra su due preziosi reperti provenienti dalla Repubblica Dominicana, oggi conservati presso il Museo di Antropologia ed Etnografia dell'Università di Torino (d'ora in avanti MAET), che ben esemplificano la complessità delle traiettorie degli oggetti. *Zemí* - o *Cemí* nella traslitterazione spagnola - è un termine utilizzato nelle lingue antillane del ceppo arawak e in particolare dai Taino per indicare un potere mistico contenuto in artefatti sacri di varia forma e fattura, che venivano usati nei rituali associati al culto dei capi e degli antenati. I Taino – definizione non priva di problematicità riferita a un mosaico di gruppi diversi – furono i primi indigeni ad accogliere nel 1492 la flotta capitanata da Cristoforo Colombo al suo arrivo nell'isola da lui ribattezzata Hispaniola (oggi divisa tra Haiti e Repubblica

Dominicana). Nell'arco di pochi decenni questi antichi coltivatori organizzati in società centralizzate (Oliver 2009) si estinsero a causa delle epidemie e del brutale sistema di sfruttamento proto-capitalistico delle risorse umane e naturali che i coloni avevano introdotto. Lo "zemismo", cioè il culto degli *Zemí*, era il fondamento di una complessa visione religiosa e cosmologica che impregnava la vita sociale e politica taino e si manifestava in rituali in cui gli specialisti religiosi detti *behique* assumevano un'erba allucinogena, la *cohoba*[3], per entrare in trance e dare voce alle entità spirituali contenute negli oggetti sacri che in questo modo prendevano vita.

Nel contesto della prima colonizzazione gli *Zemí* andarono in gran parte distrutti. Tuttavia alcuni sopravvissero, inviati in Europa come doni a nobili e prelati per entrare successivamente nelle collezioni di diverse istituzioni museali che li conservano tuttora. Varie tipologie di *Zemí* in pietra e legno sono dunque sopravvissuti a testimonianza della scomparsa civiltà dei Taino, ma quello conservato a Torino è l'unico esemplare del tipo in cotone contenente reliquie umane. Lo *Zemí* del MAET contiene infatti la porzione di un cranio deformato secondo una pratica tradizionale presso i Taino (come presso molte altre culture), probabilmente appartenuto a un *cachique*. Il reperto è stato sottoposto a datazione al radiocarbonio che ha indicato un range probabile tra A.D. 1439 e 1522. Un altro *Zemí* in cotone è conservato presso il Museo delle Civiltà di Roma: si tratta di un manufatto certamente posteriore al contatto con gli Europei come si evince da alcuni dei materiali utilizzati per realizzarlo (specchi, pasta di vetro, corno di rinoceronte africano). Lo *Zemí* di Torino non presenta invece alcun materiale spurio ed è dunque molto probabilmente di epoca precolombiana.

Un'eccezionale testimonianza di prima mano ci consente di comprendere l'utilizzo e il significato degli *Zemí* nei rituali che i Taino dedicavano loro. L'autore è il monaco catalano Ramon Panè, giunto sull'isola con Cristoforo Colombo per poi soggiornare presso i Taino tra il 1494 e il 1498, apprendendo la lingua e raccogliendone – su indicazione dell'Ammiraglio – le tradizioni religiose, che descrisse in una quarantina di pagine contenute nel volume sulla vita di Colombo pubblicato dal figlio Fernando[4]. Secondo Panè, i Taino non

[3] *Anandanthera.*

[4] *Historie del S.D Fernando Colombo nelle quali s'ha particolare e vera relatione della vita e de fatti dell'Ammiraglio D. Christoforo Colombo, suo padre,* Venezia 1571.

praticavano l'idolatria. Egli assimila piuttosto le pratiche rivolte agli *Zemí* al culto cristiano dei santi, dal momento che ogni capo ne possedeva uno incarnato in un oggetto in legno, pietra o cotone, dotato di uno o più nomi e di una personalità specifica:

> Idolatria o altra setta non ho potuto trovare in essi, anche se tutti i loro re, che sono molti, sia alla Spagnola sia nelle altre isole e terra ferma, hanno ciascuno una capanna, separata dal villaggio, in cui ci sono solo alcune immagini di legno scolpito, che chiamano cemí. In quella capanna ci si riunisce unicamente per il servigio dei cemí, con cerimonie e preghiere che vi fanno, come noi nelle chiese. In questa capanna hanno un tavolo ben tagliato, di forma rotonda, come un ceppo da macellaio, su cui stanno certe polveri che essi mettono sulla testa dei cemí secondo una certa cerimonia; e poi, con una canna doppia che si infilano nel naso, aspirano questa polvere. Le parole che dicono non le conosce nessuno dei nostri. Con questa polvere perdono il senno, delirando come ubriachi. Danno un nome a questa statua; io credo sia quello del padre, del nonno o di entrambi, perché ne hanno più di una, e altri più di dieci, in memoria, come ho già detto, di qualche loro avo[5].

Ci si rivolgeva allo *Zemí* per ottenere diverse cose: far nascere i bambini, far piovere o avere raccolti abbondanti, guarire gli ammalati, ecc. I *behique* celebravano cerimonie nelle case degli *Zemí* dove utilizzavano la *cohoba* tritata con appositi pestelli e poi posta su vassoi, talvolta incorporati negli *Zemí* di legno, e da questi inalata attraverso un'apposita canna. In questo modo entravano in trance parlando per bocca degli *Zemí*.

Le descrizioni di Panè lasciano intendere che gli *Zemí* rappresentassero entità spirituali incarnate negli oggetti, che prendevano vita nel corso delle cerimonie officiate dagli specialisti rituali. La loro natura antropomorfa era rafforzata dalla presenza fisica in alcuni *Zemí* di resti umani, come ricordato dal monaco: "Taluni contengono le ossa del padre o della madre, e dei parenti, e deli loro avi"[6]. Gli *Zemí* rientrano dunque senza dubbio in quella particolare categoria di rappresentazioni che l'antropologo Carlo Severi ha definito "oggetti-persona"[7]: oggetti inanimati, presenti in ogni società, in grado di assumere la capacità di agire e interagire con gli esseri umani all'interno del contesto relazionale in cui sono implicati. Severi parla appunto di "antro-

[5] Pané 1992, p. 74.
[6] Pané 1992, p. 30.
[7] Severi 2018.

pomorfismo" degli oggetti, riferendosi alla loro agentività che li fa percepire come se fossero delle persone. Tale capacità di agire emerge in maniera particolarmente evidente all'interno dei contesti rituali, proprio come doveva avvenire nel caso degli *Zemí* taino.

Lo *Zemí* di cotone del MAET



Fig. 1: Lo *Zemí* di cotone del MAET (cotone, ossa umane, legno, conchiglia, pietra, fibre ed elementi vegetali, resine, pigmenti, peli animali, AM 393; per gentile concessione del MAET)

Lo *Zemí* di cotone del MAET è citato in un articolo dell'antropologo statunitense Walter J. Fewkes del 1891 che ne descrive il ritrovamento, avvenuto in una grotta dell'attuale Repubblica Dominicana. Il disegno (fornitogli dal Capitano Appleton di Boston) pubblicato da Fewkes nell'articolo comprende un secondo *Zemí* in legno anch'esso conservato presso il MAET, più antico di quello in cotone in quanto datato A.D. 1028-1173 (Ostapkowicz, Bronk Ramsey, Brock, Higham, Wiedenhoeft, Ribechini, Lucejko, Wilson, 2012).

È probabile che i due reperti siano entrati insieme nelle collezioni del museo. Un manoscritto conservato presso gli Archivi della Smithsonian Institution di Washington descrive a sua volta la scoperta dello *Zemí* e il suo acquisto, avvenuto nel 1882 da parte di Giovan Battista Cambiaso[8], ben noto commerciante genovese considerato uno dei fondatori della Marina dominicana. L'oggetto sarebbe stato temporaneamente preso in consegna dal Municipio di Santo Domingo per essere poi riconsegnato a Cambiaso che l'avrebbe portato a casa sua[9]. Fewks si recherà di persona a Santo Domingo nel 1903: nelle sue note di viaggio – anch'esse conservate presso l'archivio dello Smithsonian – racconta che si recò a casa dei Cambiaso per vedere l'oggetto dove gli fu detto che era stato spedito ai parenti di Genova.

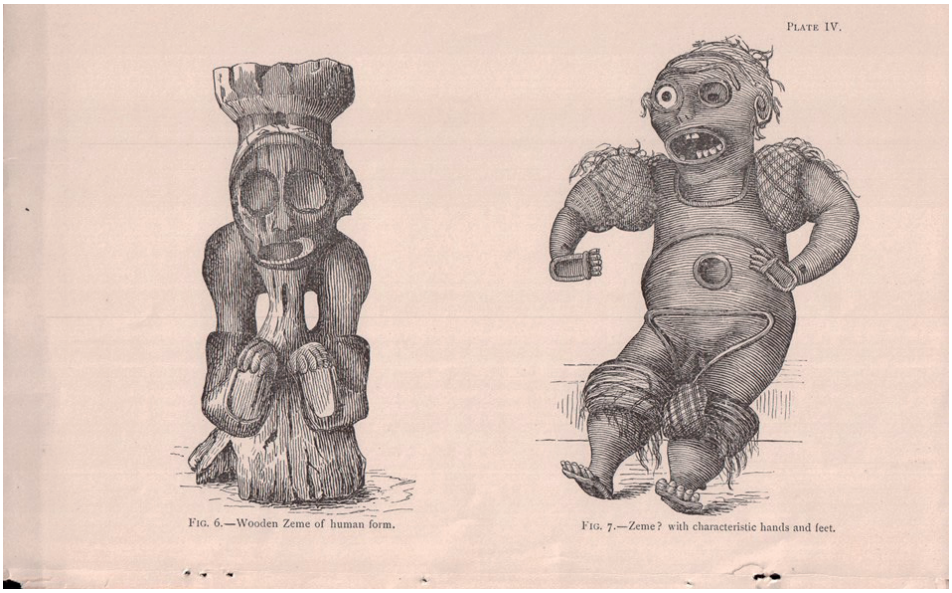


Fig. 2: Schizzo dei due *Zemí* del MAET in FEWKES 1891, Plate IV

Giovan Battista Cambiaso è stato il primo console italiano nella Repubblica Dominicana. Nato a Genova il 12 settembre 1820 era giunto giovanissimo nell'isola (dove già si era trasferito il padre Giacomo[10]), partecipando attivamen-

[8] Comunicazione personale di Joanna Ostakpowicz. Si tratta di un manoscritto il cui autore sarebbe uno degli otto figli di Giovan Battista Cambiaso, il collezionista e studioso Rodolfo Cambiaso Sosa (GUERRA SANCHEZ 2021, p. 54).

[9] Ostakpowicz, comunicazione personale.

[10] GUERRA SANCHEZ 2021, pp. 53-54.

te agli avvenimenti politici dell'epoca. Si distinse in particolare nella guerra dominicano-haitiana, fondando la marina domenicana e addestrandone gli ufficiali, per poi partecipare a numerose battaglie navali tra cui la famosa battaglia del Tortuguero, nella quale condusse la flotta alla vittoria. Il suo impegno fu riconosciuto da Pedro Santana, primo presidente della Repubblica, che lo promosse generale di divisione[11]. Nominato console del Regno di Sardegna nell'aprile del 1856 ottenne l'*exequatur* e nominò Giuseppe Fontana suo procuratore a Genova e, successivamente, suo fratello Luigi viceconsole[12]. A partire dalla nomina consolare si ritirò dagli incarichi ufficiali nello stato dominicano per dedicarsi alle attività diplomatiche e commerciali. Tuttavia, mantenne relazioni strette con le autorità del paese, come testimoniato da una lettera del 2 settembre del 1858 indirizzatagli dal Presidente Santana, che informa attraverso di lui il governo del Regno Sabaudo della situazione dell'isola e della volontà di perpetuare i rapporti amichevoli tra i due stati[13]. Divenuto nel 1861 console del Regno d'Italia seguirà in questa veste i complessi avvenimenti della neonata repubblica mentre in Italia si compie il processo di unificazione. Considerato "il grande orchestratore dei rapporti tra l'Italia e la Repubblica Dominicana"[14], Cambiaso fu insignito Cavaliere dell'Ordine della Corona del Regno d'Italia nel 1869[15], un anno dopo la sua istituzione. Mantenne sempre, come suo fratello Luigi, rapporti stretti con l'Italia dove trascorse lunghi periodi soprattutto nell'ultima parte della sua vita, per morire infine a Santo Domingo il 22 luglio del 1886. La sua tomba è collocata nel Pantheon della Patria accanto agli eroi della Repubblica Dominicana.

Come abbiamo visto, l'invio in Italia dello *Zemí* da parte della famiglia Cambiaso avvenne in una data antecedente il 1902 e presumibilmente posteriore al 1891, quando Rudolph Cronau lo vide a casa dei Cambiaso per pubblicarne poi uno schizzo nel suo volume *Amerika*[16]. Non è stato possibile reperire documentazione successiva all'arrivo in Italia fino alla data del 1928, quando un documento recentemente ritrovato presso l'Archivio della Soprin-

[11] Balcacer 2021, p. 150.

[12] Archivio Storico Ministero Affari Esteri e della Cooperazione, Dir. Gen. dei Consolati e del Commercio. Protocolli Anni 1856-1875.

[13] Archivio Storico Ministero Affari Esteri e della Cooperazione, Fondo Moscati (Ministero Affari Esteri Regno d'Italia), Busta 904, Consolato di Sardegna in Santo Domingo (1861-1868).

[14] Sang Ben 2021, p. 163.

[15] Archivio Storico Ministero Affari Esteri e della Cooperazione, Dir. Gen. Dei Consolati e del Commercio. Protocolli Anni 1856-1875.

[16] Cronau 1892, I, p. 263.

tendenza Archeologia, Belle Arti e Paesaggio di Torino attesta il dono dei due *Zemí* al Museo di Antichità di Torino da parte dell'Avvocato Cesare Buscaglia di Genova. Si tratta di una nota datata 30 marzo 1928 recante il titolo "dono di antichità americane" con cui il Soprintendente Pietro Barocelli comunica all'Avvocato Buscaglia che "Il Ministro della Pubblica Istruzione ha gradito il cortese dono fatto a questo r. museo dei due oggetti antichi proveniente dall'isola di San Domingo e mi incarica di porgerle i più vivi ringraziamenti". Lo stesso anno la rivista *Historia. Studi storici per l'Antichità Classica* (gennaio-marzo 1928) pubblica nel Notiziario archeologico la seguente notizia: "Torino R. Museo di Antichità. L'Avvocato Cesare Buscaglia di Genova ha donato al Regio Museo di Antichità di Torino due antichi e pregevoli idoli delle popolazioni indie dell'isola di Santo Domingo, già donati nel 1848 dal Generale Pedro Santana al Console G.B. Cambiaso". Quest'ultima fonte contraddice la datazione attestata nel documento dello Smithsonian e appare piuttosto improbabile, tuttavia ribadisce la stretta relazione tra Cambiaso e Santana già attestata altrove, inquadrando la traiettoria dello *Zemí* nell'ambito di una storia di relazioni di amicizia e collaborazione tra l'Italia e la Repubblica Dominicana.

A Torino i due *Zemí* passano immediatamente dal Museo di Antichità a quello di Antropologia, dal momento che le due istituzioni si scambiavano regolarmente oggetti sulla base delle reciproche competenze. Una foto del primo allestimento del MAET a Palazzo Carignano[17] (Fig. 3) mostra in effetti entrambi gli *Zemí* esposti. Nell'inventario del museo vengono erroneamente catalogati come idoli peruviani (*sic!*). Per molto tempo il significato e il valore dei due reperti sembrano sfuggire al personale del MAET. Soltanto negli anni Settanta, lo studioso dominicano Bernardo Vega ripercorre le fonti bibliografiche e si mette alla ricerca dello *Zemí* di cotone, rinvenendolo fortunosamente al MAET grazie alla collaborazione dell'allora direttore Brunello Chiarelli (Vega 1971-72). Da quel momento in poi gli studi sull'oggetto si susseguono sia in ambito italiano sia internazionale, come è documentato tra l'altro da un volume pubblicato dall'Academia de Historia Dominicana nel 2014 che fa il punto sulle conoscenze relative al reperto, presentando articoli molti dei quali scritti da studiosi italiani e tradotti per l'occasione in spagnolo.

[17] Il MAET ebbe sede a Palazzo Carignano tra il 1926 e il 1936, per poi spostarsi nell'antico Ospedale San Giovanni Battista.

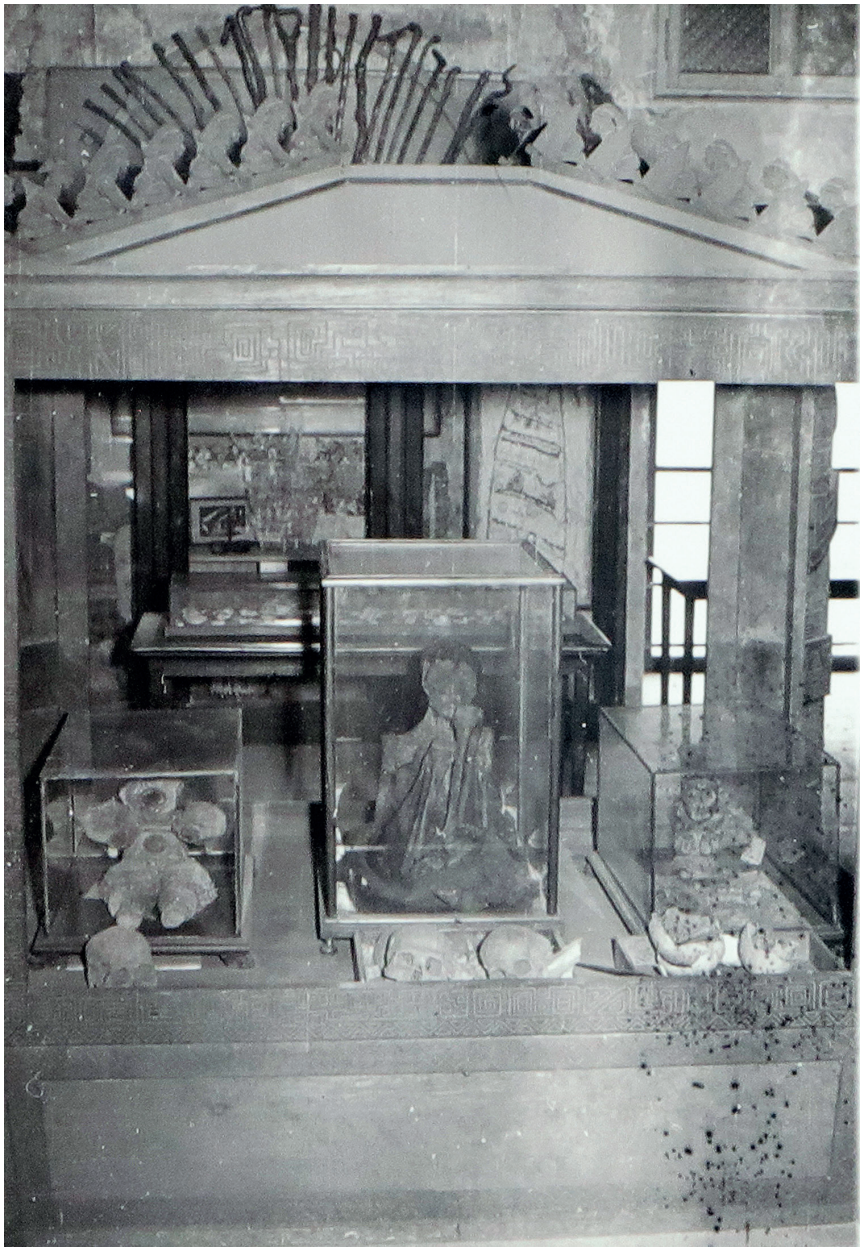


Fig. 3: Palazzo Carignano, prima sede del MAET (1926-1936).
Ricostruzione di un tempietto con all'interno i due *Zemí* e una mummia peruviana
(per gentile concessione del MAET)

Nonostante il Museo sia chiuso dal 1984 a causa delle normative di sicurezza e agibilità dei locali, lo *Zemí* di cotone è stato ripetutamente esposto in Italia e all'estero in diverse mostre, a partire dalle *Colombiadi* di Genova del 1992 (Palazzo Ducale), alla mostra del Petit Palais di Parigi del 1994, *L'art des sculptures Tainos, chefs-d'œuvre des grandes Antilles précolombiennes* (a cura di Jacques Kerchache), a quella di Monaco di Baviera del 2009, *Die Wittelsbacher und das Reich der Mitte,* e in molte altre occasioni fino all'ultima esposizione del 2017 a Torino (Palazzo Madama) intitolata *Odissee. Diaspore, migrazioni, viaggi e Pellegrinaggi*. Inoltre, numerosi ricercatori italiani e stranieri hanno approfondito lo studio del reperto utilizzando metodologie innovative, che ne hanno messo in luce le diverse componenti costitutive e il complesso e raffinato processo di manifattura[18].

Una nuova fase

Nel 2020 la Repubblica domenicana ha manifestato ufficialmente, attraverso la sua rappresentanza presso l'UNESCO, il desiderio di negoziare un possibile ritorno in patria dello *Zemí* di cotone. Dopo questo primo contatto si è sviluppato un dialogo tra l'Ateneo di Torino e le autorità dominicane favorito dall'intervento diplomatico del Ministero degli Affari Esteri e della Cooperazione Internazionale (MAECI). La questione è stata inoltre discussa nel Comitato Interministeriale per il Recupero e la Restituzione delle opere d'arte. In questo processo è emersa sia da parte italiana sia da parte dominicana la volontà di avviare una collaborazione scientifica e culturale nella prospettiva dello studio e della valorizzazione condivisa di questo prezioso reperto, approfondendo la sua storia antica e recente per offrire occasioni di conoscenza al pubblico internazionale come a quello dominicano[19].

Un primo risultato di questa collaborazione è costituito dalla mostra

[18] Si veda tra gli altri: AA.VV. 2001; AA.VV. 2014; Doro Garetto et al. 1993; Guaraldo, Thiemer-Sachse 2013; Guidi 1990; Martina et al. 2010; Masali, Pia 1991; Ostapkowicz, Newsom 2012; Ostapkowicz et al. 2012.

[19] La notizia dell'apertura del dialogo intorno allo *Zemí* ha provocato nei mesi di gennaio-febbraio 2021 una campagna mediatica dai toni talvolta accesi, in cui parte dell'opinione pubblica dominicana rivendicava la restituzione dello *Zemí* alla patria degli scomparsi Taino, riecheggiando recenti manifestazioni mirate a una revisione talvolta anche violenta dell'eredità coloniale e più in particolare della figura di Cristoforo Colombo. Al di là delle posizioni ideologiche amplificate dai media, le autorità dominicane si sono impegnate insieme a quelle italiane nella prospettiva di un progetto di cooperazione internazionale.

"Il mondo in una stanza. Preziose testimonianze di culture extraeuropee dalle collezioni dell'Università di Torino" (Reggia di Venaria, 8 ottobre 2021 - 9 gennaio 2022) che presenta una selezione di oggetti del MAET con al centro i due *Zemí*, contestualizzati in un percorso che ne ricostruisce il contesto originario e la biografia (Fig. 4). Il Museo de l'Hombre dominicano ha collaborato all'esposizione prestando un pestello antropozoomorfo taino in pietra di epoca precolombiana. Accanto a questa mostra si sviluppa l'esposizione foto-



Fig. 4: Locandina mostra "Il mondo in una stanza. Preziose testimonianze di culture extraeuropee dalle collezioni dell'Università di Torino" (Reggia di Venaria, 8 ottobre 2021 - 9 gennaio 2022).

grafica "L'eredità italiana nella Repubblica Dominicana. Storia, Architettura, Economia, Società" curata da Andrea Canepari, che consente di inquadrare il percorso degli *Zemí* nella storia dei rapporti italo-dominicani e di approfondire la figura di Giovan Battista Cambiaso. Queste prime iniziative si inquadrano in un protocollo di intesa tra l'Ateneo torinese e la Repubblica Dominicana che ha portato alla firma di un accordo di cooperazione tra l'Università di Torino e l'Università Autonoma di Santo Domingo.

Il quadro di cooperazione internazionale che si sta delineando potrà favorire lo studio e la conoscenza condivisa di questi importanti reperti e, più in generale, delle collezioni americanistiche presenti in Italia. In questa prospettiva è stato delineato in équipe con altri atenei e istituzioni scientifiche italiane il progetto "Knowledge of Things: Reassessing the Indigenous American Heritage in Italy (KNOT)", candidato al finanziamento PRIN 2021[20], che intende sviluppare una piattaforma di condivisione digitale delle conoscenze sulle collezioni attraverso un museo virtuale cui studiosi e pubblico internazionale possano liberamente accedere. La cooperazione scientifica e museale internazionale costituisce dunque una prospettiva concreta in grado di produrre un salto di qualità oltre le angustie del dibattito sulla restituzione degli oggetti, favorendo una loro più ampia fruizione e circolazione nelle diverse forme che le tecnologie comunicative oggi ci consentono.

Abbreviazioni bibliografiche

AA.VV. 2001, *Zemí a Torino*, Museo di Antropologia ed Etnografia dell'Università di Torino, Torino.

AA.VV. 2014, *El zemí de algodón taíno*, Academia Dominicana de Historia, vol. CXXII, Santo Domingo.

Appadurai A. (ed.) 1986, *The social life of things. Commodities in cultural perspective*, Cambridge.

Balcacer J.D. 2021, "Giovanni Battista Cambiaso (1820-1886). Fondatore della Marina Militare e primo Ammiraglio della Repubblica" in A. Cane-

[20] Il progetto ha come capofila l'Università di Roma La Sapienza e comprende équipe delle Università di Roma Tor Vergata, Bologna e Torino oltre all'Istituto di Scienze del Patrimonio Culturale del CNR.

pari (ed.), *L'eredità italiana nella Repubblica Dominicana. Storia, Architettura, Economia e Società*, Torino, pp. 147-153.

Christillin E., Greco C. 2021, *Le memorie del futuro. Musei e ricerca*, Torino.

Cronau R. 1892, *Amerika. Die Geschichete seiner Entdeckung von der altesten bis auf die neueste Zeit*, Leipzig.

Colombo F. 1575, *Historie del S.D Fernando Colombo nelle quali s'ha particolare e vera relatione della vita e de fatti dell'Ammiraglio D. Christoforo Colombo, suo padre et dello scoprimento, ch'egli fece dell'Indie Occidentali, dette mondo nuovo, hora possedute dal sereniss. re catolico.* Nuouamente di lingua spagnuola tradotte nell'italiana dal s. Alfonso Vlloa. In Venetia: appresso Francesco de' Franceschi sanese.

Doro Garetto T., Ligabue Stricker F., Masali M., Scala A. 1993, "Studio con metodologie avanzate e classiche di un reperto museale: lo Zemí de Algodón (collezione Marro – Torino)", in *Antropologia contemporanea* 16 (1-4), pp. 111-114.

Gell A. 2021, *Arte e agency. Una teoria antropologica*, Milano (ed. originale *Art and Agengy. An Anthropological Theory*, Oxford, 1998).

Grechi G. 2021, *Decolonizzare il Museo. Mostrazioni, pratiche artistiche, sguardi incarnati*, Milano.

Guaraldo A, Thiemer-Sachse U. 2013, "A proposito del "cemí di cotone di Torino". Cemí: che cosa significa questa parola taíno? E quello custodito a Torino è veramente un cemí?", in *Bollettino della Società Piemontese di Archeologia* 61-62, pp. 33-62.

Guerra Sanchez A.J. 2021, "Immigrazioni italiane a Santo Domingo nel Sud e nell'Est della Repubblica Dominicana" in A. Canepari (ed.), *L'eredità italiana nella Repubblica Dominicana. Storia, Architettura, Economia e Società*, Torino, pp. 50-67.

Guidi A. 1990, "Les zemis des Antilles. Palazzo Carignano, Turin", in *Primitifs* 1, pp. 41-53.

Hicks D. 2020, *The Brutish Museum. The Benin Bronzes, Colonial Violence and Cultural Restitution*, London.

Kerchache J. (ed.) 1994, *L'art des sculptures Tainos, chefs-d'œuvre des grandes Antilles précolombiennes,* Paris.

Kopytoff I. 1986, "The cultural biography of things: commoditization as process" in A. Appadurai (ed.), *The social life of tings. Commodities in cultural perspective*, Cambridge, pp. 64-91.

Lattanzi V. 2021, *Musei e antropologia. Storia, esperienze, prospettive*, Roma.

Martina M.C., Cesarani F., Boano R., Rabino Massa E., Venturi C.C., Gandini G. 2010, "Scenes from the Past: Multidetector CT of an Antillean Zemí Idol", in *Radiographics* 30, pp. 1993-1999.

Masali M., Pia G.E. 1991, "I materiali taíno del Museo di Antropologia di Torino: lo Zemí di cotone", in *Gli Indios di Hispaniola prima della colonizzazione europea. L'Universo*, supp. al n. 1, pp. 85-90.

Oliver J. 2009, *Caciques and Cemí Idols: The Web Spun by Taíno Rulers Between Hispaniola and Puerto Rico,* Alabama.

Ostapkowicz J., Newsom L. 2012, "Gods... Adorned with the embroiderer's needle: The materials, making and meaning of a taino cotton reliquary", in *Latin American Antiquity* 23 (3), pp. 300-326.

Ostapkowicz J., Bronk Ramsey C., Brock F., Higham T., Wiedenhoeft A.C., Ribechini E., Lucejko J.J., Wilson S. 2012, "Chronologies in wood and resin: AMS ^{14}C dating of pre-Hispanic Caribbean Wood Sculpture", in *Journal of Archaeological Science*, pp. 3349-3362.

Panè R. 1992, *Relazione sulle antichità degli indiani*, a cura di Morino A., Palermo.

Pennacini C. 2021, "I musei del patrimonio altrui" in *Doppiozero* (https://www.doppiozero.com/users/cpennacini).

Sann Ben M.K.A. 2021, "Le relazioni diplomatiche tra l'Italia e la Repubblica Dominicana" in A. Canepari (ed.), *L'eredità italiana nella Repubblica Dominicana. Storia, Architettura, Economia e Società*, Torino, pp. 163-171.

Sarr F., Savoy B. 2018, *Rapport sur la restitution du patrimoine culturel africain. Vers une nouvelle éthique relationnelle* (http://restitutionreport2018.com/sarr_savoy_fr.pdf).

Vega B. 1971-72, "Descubrimiento de la actual localización del único zemí de algodón antillano existente", in *Revista Dominicana de Arqueología e Antropología*, Anno II, num. 2-3, pp. 88-101; ripubblicato in AA.VV. 2014.

La restituzione tra diritto italiano e internazionale

Ilja Richard Pavone
Centro Interdipartimentale per l'Etica e l'Integrità nella Ricerca - CNR

L'Italia, con i suoi 53 siti culturali e 5 siti naturali inseriti nella *World Heritage List* dell'UNESCO, è lo Stato che vanta il maggior numero al mondo di beni considerati come patrimonio comune dell'umanità.

La nostra penisola e le nostre isole, disseminate di patrimoni artistici e bellezze naturali, sono state oggetto di razzie nel passato (si pensi alle spoliazioni Napoleoniche delle opere d'arte romane nel corso della sua prima campagna bellica).

Il tema dell'illecita appropriazione dei beni culturali, della loro restituzione e della loro qualifica come patrimonio comune dell'umanità (c.d. *droit de l'art*), tutti concetti poi ripresi dal diritto internazionale dei beni culturali, è presente nel dibattito filosofico a partire dal XIX secolo e dalla Rivoluzione Francese. L'archeologo e storico francese Quatrèmere de Quincy nella sua nota opera *Lettere a Miranda* (1796) criticò la prassi della spoliazione delle opere d'arte sulla base del c.d. *diritto di conquista*. In particolare, egli espresse un concetto poi ripreso dal diritto internazionale secondo il quale l'umanità intera avrebbe uno specifico interesse alla tutela del patrimonio culturale nel luogo in cui è stato creato ('teoria del contesto').

Il moderno diritto internazionale sulla protezione del patrimonio culturale ha avuto un particolare sviluppo a partire dalla fine della Seconda Guerra Mondiale con l'istituzione dell'UNESCO, Istituto Specializzato dell'ONU con una competenza specifica nel settore della cultura. Il tema della tutela dei beni culturali ha le sue origini, tuttavia, nel diritto umanitario (le Convenzioni dell'Aja del 1899 e del 1907), in quanto vi è un esplicito riferimento a tale categoria di beni nella Convenzione per la protezione di beni culturali in caso di conflitto armato (1954), cui sono seguiti due

protocolli addizionali (1954 e 1999). L'art. 3 di tale Convenzione stabilisce che «Le Alte Parti Contraenti s'impegnano a predisporre, in tempo di pace, la salvaguardia dei beni culturali situati sul loro proprio territorio contro gli effetti prevedibili di un conflitto armato, prendendo tutte le misure che considerano appropriate».

Nel contesto dell'UNESCO si è poi sviluppato un *corpus* normativo *ad hoc* sulla rimozione e la restituzione dei beni culturali in tempo di pace. Tra i principali atti in materia ricordiamo la Convenzione sull'Illecita Importazione, Esportazione e Trasferimento di Proprietà dei Beni Culturali (1970), la Convenzione per la Protezione del Patrimonio Mondiale Culturale e Naturale (1972), la Convenzione sulla Protezione del Patrimonio Culturale Subacqueo (2001), la Convenzione sulla Salvaguardia del Patrimonio Culturale Immateriale (2003).

La sezione intitolata *La restituzione tra diritto italiano e internazionale* fornisce una breve narrazione dell'evoluzione e dello stato dell'arte del diritto nazionale e internazionale relativo alla protezione del patrimonio culturale e apporta un contributo all'attuale dibattito giuridico sulla circolazione e sulla restituzione dei beni culturali.

L'analisi giuridica è delimitata ad un ambito specifico e ben definito, ossia l'esame degli strumenti internazionali di restituzione ad oggi in vigore per il recupero dei beni culturali oggetto di furto o illecita esportazione.

Le riflessioni del dr. Vitantonio Bruno e della prof.ssa Elisa Baroncini dimostrano la complessità dei problemi giuridici esistenti a livello nazionale ed internazionale sulla protezione dei reperti archeologici, evidenziando l'importanza del ruolo sia del *Comitato per il recupero e la restituzione dei beni culturali* istituito dal Ministero della Cultura, sia dell'UNESCO.

L'attività del Comitato per il recupero e la restituzione dei beni culturali tra gli aspetti etico-giuridici e la diplomazia culturale

Vitantonio Bruno
Ministero della Cultura

L'organo collegiale del Ministero della Cultura a cui è devoluto il compito di coordinare le attività volte a recuperare dall'estero beni culturali rubati o illecitamente esportati o, viceversa, a restituire a un paese straniero beni rubati all'estero o illecitamente importati in Italia, è il *Comitato per il recupero e la restituzione dei beni culturali.*

Nel 2008 il Ministro pro tempore, prendendo spunto da un Comitato istituito dal Capo di Gabinetto pro tempore (2005), che si occupava di gestire "le problematiche afferenti all'esercizio di restituzione di beni culturali, sulla base di documentazioni e relazioni fornite dai competenti uffici, che vedono coinvolto lo Stato Italiano sia in veste di Stato richiedente sia in veste di Stato richiesto di fornire direttive, indirizzi interpretativi e consulenza tecnico-giuridica alle Direzioni Generali competenti in sede di istruttoria dei singoli casi", con Decreto Ministeriale 18.6.2008 formalizzò composizione e finalità di *un Comitato per il recupero dei beni culturali.*

I compiti del Comitato erano così individuati:

"a) di procedere all'esame di tutte le questioni relative alle domande di restituzione dei beni culturali, sulla base di documentazioni e relazioni fornite dagli uffici interessati e dal Comando Carabinieri tutela del patrimonio culturale, nonché dagli altri corpi investigativi, che vedano coinvolto lo Stato italiano sia in qualità di organismo richiedente, sia in qualità di organismo richiesto, ai sensi degli artt. 75 ss. del codice dei beni culturali e del paesaggio;

b) di fornire direttive, indirizzi interpretativi e consulenza tecnico-giuridica alle direzioni generali competenti per l'istruttoria delle singole fattispecie;

e) di partecipare ai negoziati per la restituzione dei beni culturali illecitamente sottratti al patrimonio culturale nazionale e di svolgere tutte le necessarie attività operative connesse".

Il Comitato era composto da: Capo dell'Ufficio legislativo, con funzione di coordinatore; Segretario Generale del Ministero; Consigliere diplomatico del Ministro; Comandante del Comando Carabinieri Tutela Patrimonio Culturale; un rappresentante dell'Avvocatura Generale dello Stato; un consulente del Ministro. A seconda dei punti all'ordine del giorno, il Comitato poteva essere integrato dai Direttori Generali e dai Soprintendenti competenti per materia.

Tale decreto è stato successivamente innovato per aggiornarne la composizione dei suoi membri con DM 21.1.2010, DM 31.1.2013, DM 12.9.2014.

Nel 2017 "ravvisata la necessità di istituire un nuovo organismo per il coordinamento delle diverse attività svolte dai competenti Uffici del Ministero per ciò che riguarda l'esercizio dell'azione di restituzione dei beni culturali usciti illecitamente dal territorio italiano, la cooperazione con gli altri Paesi europei per la restituzione di beni illecitamente usciti dal territorio di Stati membri dell'Unione, la restituzione di beni culturali in forza di convenzioni internazionali, al fine di assicurare l'uniformità dell'azione amministrativa anche attraverso l'esame congiunto delle problematiche del settore, l'interpretazione della normativa statale, comunitaria e internazionale che disciplina la materia e l'individuazione delle procedure ottimali finalizzate al conseguimento dei migliori risultati in tale ambito; ritenuta l'opportunità di attribuire tale compito ad un apposito Comitato, definendone la composizione, le attribuzioni e la collocazione, in ragione delle esigenze di coordinamento sopra esposte, di razionalizzazione, semplificazione e di celerità dei procedimenti amministrativi relativi sia al recupero dei beni culturali illecitamente trasferiti fuori dei confini nazionali, sia la restituzione dei beni culturali richiesti nei confronti dell'Italia dagli altri Stati membri dell'Unione Europea o da altri soggetti o Paesi in forza di convenzioni o trattati internazionali " con DM 27.1.2017 si è proceduto a istituire il *Comitato per il recupero e la restituzione dei beni culturali* composto da: Vice Capo di Gabinetto con compito di Coordinatore; Segretario generale; Capo dell'Ufficio Legislativo; Consigliere diplomatico del Ministro; Comandante del Comando Carabinieri Tutela Patrimonio Culturale; Direttore generale della Direzione generale Archeologia, belle arti e paesaggio; Direttore generale del-

la Direzione generale Musei; un rappresentante dell'avvocatura dello Stato; il Consulente del Ministro.

Con DM 22.5.2019 "al fine di porre in essere un'azione coordinata sia dal punto di vista diplomatico che dal punto di vista giudiziario" il Comitato si è allargato a comprendere anche i rappresentanti del Ministero degli Affari Esteri e della Cooperazione Internazionale e del Ministero della Giustizia.

L'ultima innovazione del Comitato è avvenuto con il DM 30.10.2019 che ha allargato la composizione del Comitato anche al Direttore generale della Direzione generale Biblioteche e istituti culturali (adesso Direzione generale Biblioteche e diritto d'autore) e al Direttore generale della Direzione generale Archivi.

La segreteria della Commissione è svolta dal Servizio III del Segretariato generale.

***

Gli strumenti giuridici di diritto internazionale di cui si avvale il Comitato nell'espletamento della propria attività sono essenzialmente tre:

- la *Convenzione Unesco del 1970 concernente le misure da adottare per interdire e impedire l'illecita importazione, esportazione e trasferimento di proprietà dei beni culturali del 1998;*
- la *Convenzione UNIDROIT del 1998 sui beni culturali rubati o illecitamente esportati*;
- la *Direttiva UE 2014/60/UE del Parlamento europeo e del Consiglio, del 15 maggio 2014, relativa alla restituzione dei beni culturali usciti illecitamente dal territorio di uno Stato membro, che ha proceduto alla rifusione della Direttiva 93/7/CEE del Consiglio, del 15 marzo 1993, relativa alla restituzione dei beni culturali usciti illecitamente dal territorio di uno Stato membro.*

Convenzione Unesco 1970

Ratificata in Italia nel 1978, sottoscritta da 132 Stati, la Convenzione è il primo documento internazionale rivolto a contrastare il traffico illecito di beni culturali. Ha avuto il grande merito di porre all'attenzione dell'opinione pubblica dei paesi membri il tema della protezione del proprio patrimo-

nio culturale dalle spoliazioni dovute ai traffici illeciti. Inoltre ha introdotto i principi etici a cui i diversi attori in campo – "(*direttori di musei, collezionisti, antiquari, ecc.*) art. 5 lettera e della Convenzione – devono attenersi nella loro attività. Tuttavia, come segnalato dalla dottrina più avvertita, la Convenzione non offre strumenti operativi per contrastare efficacemente *l'illecita importazione, esportazione e trasferimento di proprietà dei beni culturali* a cui fa riferimento nel titolo. Per limitarci solo ad alcuni esempi, la Convenzione impegna gli Stati parte, art. 7 lettera a "*ad adottare tutte le misure necessarie, in conformità con la legislazione nazionale, per impedire l'acquisizione, da parte di musei e altre istituzioni similari dislocate sul proprio territorio, di beni culturali provenienti da un altro Stato parte della Convenzione, beni che sono stati esportati illecitamente dopo l'entrata in vigore della Convenzione*" lasciando intendere che tale obbligo non si estende a tutti gli altri protagonisti del commercio dei beni culturali (privati, case d'aste, antiquari, ecc.); art 7, lettera b, i) "*a proibire l'importazione dei beni culturali rubati in un museo o in un monumento pubblico civile o religioso, o in una istituzione similare, situati sul territorio di un altro Stato parte della presente Convenzione dopo l'entrata in vigore di quest'ultima nei confronti degli Stati in questione, a condizione che venga provato che tale o tali beni fanno parte dell'inventario di tale istituzione*" lasciando intendere che la tutela non si estende a privati o altri soggetti, e soprattutto richiedendo che i beni facciano parte degli inventari delle istituzioni summenzionate di fatto esclude dal novero dei beni di cui è proibita l'importazione quelli provenienti da scavi clandestini, per l'ovvia ragione che essendo illecitamente scavati non possono far parte di alcun inventario. Se si considera che circa l'ottanta per cento del traffico dei beni culturali illecitamente usciti dal nostro paese riguarda reperti archeologici si ha la plastica rappresentazione del ristretto campo di applicazione della Convenzione per il nostro patrimonio culturale.

Convenzione Unidroit 1998

Mentre la Convenzione UNESCO 70 si focalizza sulle procedure amministrative e sulle iniziative degli stati membri per contrastare il traffico illecito dei beni culturali (in questo senso il Comitato Intergovernativo per la promozione della restituzione dei beni culturali – ICPRCP – che opera in seno alla Convenzione agisce prevalentemente a livello diplomatico) la Convenzione UNIDROIT prevede l'accesso al giudice di uno Stato membro da

parte del proprietario di un bene culturale rubato o di uno Stato dal quale è stato illecitamente esportato.

La Convenzione, ratificata dall'Italia nel 1999, è stata firmata a Roma il 24 giugno 1995 e in proposito mi sia consentita una breve annotazione personale: la Conferenza diplomatica che, dopo due settimane di lavoro, portò alla firma della Convenzione in un sabato di un giugno già allora assai caldo, si svolse nella sala dello Stenditoio del San Michele e la delegazione italiana, capeggiata dal Ministro Plenipotenziario Giorgio Radicati, era composta dal Professor Umberto Leanza, Capo del Contenzioso Diplomatico, Trattati e Affari legislativi del Ministero degli Esteri e, in rappresentanza del Ministero per i beni e le attività culturali, dal sottoscritto.

Diversamente dalla Convenzione Unesco, la Convenzione Unidroit prende in considerazione anche i reperti archeologici illegalmente scavati, oltre, naturalmente, a quelli rubati *(Articolo 3: 1) Il possessore di un bene culturale rubato deve restituirlo. 2) Ai sensi della presente Convenzione, un bene illecitamente scavato o scavato lecitamente ma illecitamente trattenuto è considerato come rubato, compatibilmente con la legislazione dello Stato nel quale tale scavo sia stato effettuato).*

Il possessore di un bene culturale rubato ha diritto ad un equo indennizzo a condizione che possa provare d'aver *"agito con la dovuta diligenza in occasione dell'acquisto"* (art. 4 primo comma). In tal modo si viene a determinare l'inversione dell'onere della prova che per il codice civile italiano è sempre presunta (art. 1147, terzo comma *"La buona fede è presunta e basta che vi sia stata al tempo dell'acquisto").*

La Convenzione (art. 5, comma 1) prevede anche la possibilità che uno Stato parte possa *"richiedere al giudice o ad ogni altra autorità competente di un altro Stato contraente che sia ordinato il ritorno di un bene culturale illecitamente esportato dal territorio dello Stato richiedente"* a condizione che (comma 5) *"lo Stato richiedente dimostri che l'esportazione del bene comporta un significativo pregiudizio all'uno o all'altro dei seguenti interessi: a) la conservazione fisica del bene o del suo contesto; b) l'integrità di un bene complesso; c) la conservazione dell'informazione, in particolare di natura scientifica o storica, relativa al bene; d) l'uso tradizionale o rituale del bene da parte di una comunità autoctona o tribale; oppure dimostri che il bene abbia per detto Stato un'importanza culturale significativa".*

Pur con le limitazioni riportate qui sopra, la Convenzione Unidroit ha il merito di offrire strumenti operativi per recuperare beni culturali rubati o

illecitamente esportati, e tuttavia presenta lo stesso inconveniente di cui si parlerà a proposito della Direttiva UE 2014/60 trattata qui di seguito, vale a dire gli alti costi processuali da sostenere nei procedimenti davanti al giudice di un paese straniero.

Direttiva UE 2014/60

La Direttiva UE 2014/60 ha proceduto alla rifusione della Direttiva CEE 1993/7 la quale, come specificato dall'art. 13, riguardava non a caso "*unicamente i beni culturali usciti illecitamente dal territorio di uno Stato membro a decorrere dal 1 gennaio 1993*". In tale data, infatti, è entrato in vigore il mercato unico europeo che come si legge nelle premesse della Direttiva CEE succitata "*comporta uno spazio senza frontiere interne nel quale è assicurata la libera circolazione delle merci, delle persone, dei servizi e dei capitali secondo le disposizioni del Trattato*" e pertanto gli Stati membri, avendo ribadito *"il diritto di definire il proprio patrimonio nazionale e di prendere le misure necessarie per garantirne la protezione all'interno delle frontiere interne*" avevano messo a punto "*un sistema che permetta agli Stati membri di ottenere la restituzione nel proprio territorio dei beni culturali che sono classificati come beni del patrimonio nazionale*" usciti illecitamente da uno Stato membro.

La Direttiva 2014/60 ha lasciato invariata la struttura della Direttiva CEE limitandosi ad apportare alcune modifiche: la qualificazione di "bene culturale "che viene riferita alla legislazione nazionale; l'estensione da due a sei mesi del termine per la notifica che il bene ritrovato nel paese richiesto è da considerarsi un bene culturale; l'estensione da uno a tre anni del termine per agire in giudizio al fine di ottenere il rientro del bene; l'imprescrittibilità dell'azione estesa anche ai beni di "altre istituzioni religiose" oltre alle istituzioni ecclesiastiche; il ricorso al sistema di informazione del mercato interno (IMI) per facilitare la cooperazione tra le Autorità centrali degli Stati membri.

La Direttiva in parola prevede essenzialmente due procedure volte al recupero dei beni illecitamente sottratti:

- art. 5 ("*Le autorità centrali degli Stati membri cooperano e promuovono la consultazione tra le autorità competenti del Stati membri*"), che disciplina la cosiddetta "collaborazione amministrativa", ovvero l'attività di intermediazione da parte dello Stato richiesto tra lo Stato richiedente e il possessore/detentore del bene;

- art. 6 ("*Lo Stato membro richiedente può proporre contro il possessore e, in mancanza di questo, contro il detentore, davanti al giudice competente dello Stato membro richiesto, l'azione di restituzione del bene culturale uscito illecitamente dal suo territorio")* che disciplina il ricorso dello Stato richiedente presso un'autorità giudiziaria dello Stato richiesto – che può variare a seconda della normativa vigente nello Stato richiesto; in Germania, ad esempio, è il tribunale amministrativo, in Italia il tribunale civile - che dà l'avvio a un procedimento giudiziario.

L'esperienza maturata in quasi tre decenni ha dimostrato che il ricorso alla "collaborazione amministrativa" ex art. 5 della Direttiva è stato di gran lunga lo strumento più efficace per il recupero dei beni culturali illecitamente sottratti, laddove ovviamente ne sussistano le condizioni.

Al contrario il ricorso al procedimento giudiziario ex art. 6 della Direttiva è stato disatteso per via degli alti costi che il procedimento giudiziario comporta in un paese straniero. Là dove sussistono istituzioni come la nostra Avvocatura generale dello Stato è possibile avvalersi della loro assistenza legale e tuttavia può anche succedere – ne abbiamo fatto esperienza diretta – che anziché difendere la posizione del Ministero l'Avvocatura generale del paese richiesto sostenga le ragioni della controparte. Inoltre spesso la normativa sul possesso di buona fede degli Stati membri è sbilanciata a favore del possessore (in alcuni casi la mancanza di un certificato di esportazione al momento dell'acquisto del bene, o di un certificato di provenienza, non viene considerata una negligenza da minare la buona fede del possessore) per cui sorge la necessità di corrispondere indennizzi spesso ingenti per rientrare in possesso di beni illecitamente esportati o finanche rubati.

Infine va considerato che l'art. 14 della Direttiva (che riprende l'art. 13 della Direttiva CEE) prevedendo che "*La presente direttiva riguarda unicamente i beni culturali usciti illecitamente dal territorio di uno Stato membro a decorrere dal primo gennaio 1993*", è difficilmente applicabile per i beni archeologici illecitamente scavati. In questi casi la prova che essi siano stati scavati ed esportati dopo il 1° gennaio 1993 è di fatto impossibile proprio perché scavati ed esportati illecitamente. In tali situazioni dovrebbe far fede la mancanza di una regolare licenza di esportazione dopo il 1° gennaio 1993, ma diversi paesi membri ritengono tale condizione non sufficiente.

Da quanto si è fin qui succintamente riportato, il quadro normativo a livello internazionale non offre strumenti di facile operabilità per rientrare in possesso di beni culturali rubati o illecitamente esportati. Inoltre va tenuto presente che accanto all'attività sopra descritta, vi è l'azione della magistratura che, laddove lo ritenga necessario, può promuovere procedimenti penali e attraverso rogatorie internazionali disporre il sequestro o la confisca dei beni rubati o illecitamente esportati. Spesso le due attività procedono in parallelo e "la minaccia" di un eventuale confisca del bene in questione da parte della magistratura costituisce un argomento in più in mano al Comitato per spingere la controparte a stringere un accordo per il recupero del bene perduto - fine ultimo di entrambe le attività.

Naturalmente, in virtù della separazione dei poteri che vige nel nostro ordinamento giuridico, il Ministero non può interferire con l'azione della magistratura qualora questa decida di procedere nella sua azione, e tuttavia è assai frequente che sia quest'ultima a chiedere al Ministero di agire con gli strumenti che gli sono propri quando i procedimenti penali si concludono con l'archiviazione. Si ricorda in proposito che la maggiore spoliazione del patrimonio archeologico italiano è avvenuta negli anni '70 e '80 quando, ricettatori senza scrupoli, hanno commerciato sul mercato mondiale i frutti dei saccheggi posti in essere da stuoli di tombaroli. I reati allora commessi sono andati in prescrizione come accaduto per Gianfranco Becchina e Edoardo Almagià, due noti trafficanti che con Giacomo Medici – l'unico a essere condannato – hanno visto tuttavia confiscati parte dei reperti trafugati in loro possesso e i rispettivi archivi fotografici. Questi ultimi meritano una breve annotazione: si tratta in prevalenza di foto Polaroid – chi ha la mia età sa di cosa sto parlando – che ritraggono l'oggetto a volte ancora con tracce di terra a significare la recente estrazione. Tutte insieme le foto costituivano un "catalogo" da mostrare agli acquirenti di un munifico mercato clandestino che ha riempito i maggiori musei del mondo. Va da sé che la corrispondenza di un reperto esposto nella vetrina di un museo con una foto degli archivi succitati ne prova inequivocabilmente l'illecita provenienza. E quando tutti gli altri strumenti giuridici risultano inapplicabili - vuoi perché il resto è estinto, vuoi perché ci si trova fuori dal perimetro della Direttiva UE 2014/60, vuoi perché è scattata l'usucapione, eccetera – allora sorge quell'obbligo etico sancito dalla Convenzione Unesco 70 a spingere – o almeno dovrebbe – i possessori del reperto in parola alla loro restituzione.

Il Comitato per il recupero e la restituzione di beni culturali, per rendere più "appetibile" la restituzione dei beni illecitamente esportati da parte dei musei che li hanno incautamente acquistati, negozia degli "accordi culturali" in cui, al riconoscimento della proprietà italiana dei detti reperti e al loro rimpatrio, viene affiancata la concessione di prestiti di altri reperti, di analogo valore, perseguendo così un duplice vantaggio: i musei non restano con le vetrine vuote, anzi, ogni quattro anni – il termine previsto dall'art. 67 del Codice dei beni culturali per l'uscita temporanea dei beni culturali, rinnovabile una sola volta – possono aggiornare le loro esposizioni organizzando appositi "eventi" di larga risonanza culturale; il Ministero vede consolidata la presenza della cultura italiana nei maggiori musei del mondo.

Tale *modus operandi* è stato definito "diplomazia culturale", una prassi che negli anni ha portato a diversi successi. Un esempio di tale pratica virtuosa è l'accordo concluso con la Ny Carlsberg Glyptotek di Copenaghen. Da anni la richiesta di restituzione del Ministero di diversi e importanti reperti archeologici si trascinava senza sbocchi concreti. Cambiata la dirigenza del museo danese – come in qualsiasi altro campo dell'agire umano è la sensibilità dei singoli a determinare svolte fino ad allora impensabili – in poco tempo si è trovata un'intesa che il 5 luglio 2016 ha portato alla firma dell'accordo culturale che ha visto, tra l'altro, il recupero della Tomba XI della necropoli di Colle del Forno (la cosiddetta "Biga Etrusca") e l'invio a Copenaghen della mostra "Mani d'argento" su importanti reperti etruschi provenienti da Vulci.

Anche con i musei americani si sono raggiunti importanti accordi culturali. Il capofila è quello stipulato con il Metropolitan Museum of Art di New York il 20 gennaio 2006 che ha portato al recupero di numerosi reperti archeologici tra cui il Cratere di Eufronio e gli Argenti Ellenistici provenienti da Morgantina (l'accordo è stato sottoscritto anche dalla Regione Siciliana).

Un altro accordo di rilievo è quello del 2007 firmato con il Getty Museum di Malibù che ha restituito un ingente lotto di reperti archeologici illecitamente esportati. Per completezza d'informazione va segnalato che, per volontà di entrambe le parti, la questione del cosiddetto "Atleta di Fano" (o "Atleta vittorioso" attualmente al Getty Museum) è stata tenuta fuori dall'accordo. In proposito si ricorda che la statua in parola, scoperta da alcuni pescatori italiani nelle acque al largo della costa di Pedaso, portata a Fano e, dopo diversi passaggi, acquistata nel luglio del 1977 dal Getty Museum da una

società con sede a Londra per 3.950.000 dollari, è stata oggetto di un giudizio davanti al Tribunale di Pesaro conclusosi il 20 febbraio 2012 con un provvedimento di confisca - confermato dalla Corte di Cassazione con sentenza del 2 gennaio 2019 - avverso al quale il museo americano ha presentato di recente ricorso alla Corte Europea dei Diritti dell'Uomo.

Come può evincersi da quanto fin qui riportato, i negoziati con musei o istituzioni analoghe, per quanto complessi e spesso annosi, il più delle volte – non sempre, certo – giungono a un esito positivo. Diverso è il caso in cui il possessore del bene culturale illecitamente esportato o rubato sia un privato che si trovi nella condizione di godere delle tutele dell'ordinamento dello stato richiesto – perché, come sopra riportato, il reato è estinto, non è possibile ricorrere alla Direttiva UE 2014/60, è scatta l'usucapione, eccetera – configurando delle situazioni difficili da accettare a livello etico: la necessità, ad esempio, di pagare un equo indennizzo per la restituzione di un'opera rubata. In tali circostanze l'esercizio della "diplomazia culturale" viene esercitata al più alto livello.

È ciò che è avvenuto per il quadro di Van Huysum, rubato a palazzo Pitti da un militare delle truppe naziste nel 1943. Il dipinto dell'importate pittore olandese, dopo anni di silenzio, ricompare nel 1991 quando una casa d'aste londinese lo offre in vendita all'allora Soprintendente della Toscana. Come è facile immaginare, il Ministero rifiuta di comprare un'opera rubata e per di più difficilmente vendibile sul mercato dell'arte in quanto notoriamente di provenienza illecita. Di nuovo il dipinto scompare da ogni radar fino al 2008 quando un avvocato tedesco, nelle vesti di mediatore per conto del "proprietario" del quadro, cerca più volte di stringere un accordo con il Ministero per la restituzione del dipinto dietro il pagamento di un corrispettivo in denaro che spazia dai 250 mila euro ai 2 milioni di euro. Lo stesso avvocato nel 2014 contatta l'Ambasciata d'Italia a Berlino chiedendo *solo* 500.000 euro. La nostra Ambasciata, oltre al Ministero dei beni culturali, interpella sulla questione anche il Ministero degli Esteri tedesco il quale esclude qualsiasi tipo di pagamento da parte della Repubblica Federale tedesca al "proprietario" del dipinto e consiglia la parte italiana di pagare secondo i prezzi di mercato. Alla stessa conclusione giunge l'Avvocatura Generale dello Stato in un parere sollecitato dal Ministero. La situazione sembra senza vie di uscita. Ma come nei romanzi di appendice di una volta, s'impone a questo punto un passo

indietro. Nel 2011 succede un episodio assai curioso: l'avvocato mediatore in una delle sue visite a palazzo Pitti per battere cassa dimentica sul tavolo del direttore una cartella zeppa di documenti che, dopo essere opportunamente fotocopiati, vengono spediti al distratto mediatore. Passa qualche anno e quelle fotocopie arrivano sul tavolo del Nucleo Carabinieri Tutela Patrimonio Culturale di Firenze che le studia e scopre che i detentori del quadro sono gli eredi per diritto ereditario del militare che lo aveva rubato. Qualcuno finora ha mentito e tutta la vicenda viene vista in una luce diversa, anche da parte delle Autorità tedesche. Il Comitato coinvolge nella questione anche il Ministero degli Affari Esteri che si interfaccia con l'omologo tedesco e il 29 luglio 2019 il Ministro degli Esteri Tedesco, in una cerimonia che si volge a palazzo Pitti, restituisce il quadro all'Italia alla presenza del Ministro dei Beni e le Attività Culturali e del Turismo.

Un altro – l'ultimo – passo indietro per ricordare come alla vicenda del Van Huysum si sia intrecciata quella della statua di Maria Maddalena di Della Robbia, in considerazione del principio del "do ut des" implicito in ogni negoziato che si rispetti. Al "do" da parte tedesca – il quadro di Van Huysum – si è contrapposto il "des" da parte italiana – la scultura di Della Robbia. Questa era stata sottratta nel 1936 a un mercante d'arte ebreo a seguito della legislazione vessatoria attuata dal regime nazista nei confronti degli ebrei. Giunta in Italia per errore dal collecting-point di Monaco di Baviera dove gli Alleati avevano raccolto le opere trafugate dai nazisti nei paesi occupati, l'opera era stata assegnata erroneamente alle Gallerie degli Uffizi. Pur potendo lo Stato italiano rivendicarne la proprietà in virtù dell'usucapione, agendo nello spirito della "diplomazia culturale" l'opera è stata restituita agli eredi in una cerimonia che si è svolta a Berlino il 22 febbraio 2020, presenti i rispettivi Ministri della Cultura.

Diritto internazionale e restituzione dei beni archeologici: l'azione dell'UNESCO

Elisa Baroncini
Università di Bologna Alma Mater Studiorum
Ilja Richard Pavone
Centro Interdipartimentale per l'Etica e l'Integrità nella Ricerca - CNR

Introduzione

L'argomento della relazione è nella prima parte incentrato sui reperti archeologici e sulla loro tutela nel diritto internazionale. Verrà poi messo in evidenza il ruolo molto importante che l'UNESCO ha nella costruzione di tutti i principi che in oltre 70 anni di vita dell'Organizzazione sono stati posti nel diritto internazionale proprio per definire il patrimonio culturale e gli elementi della sua tutela e della sua promozione. L'Italia ha 58 siti UNESCO e detiene, quindi, il primato di beni riconosciuti come patrimonio dell'umanità, potendosi definire, a pieno titolo, una potenza mondiale di bellezza e di cultura. Il Presidente Flick nel suo intervento ha fatto il paragone con il petrolio, sottolineando l'aspetto improprio di questa comparazione, perché la cultura produce solo bellezza, solo sapere e senso d'identità, e quindi non ha nessun tipo di effetto inquinante. Conoscere e studiare sempre di più le regole giuridiche che ci permettono di preservare l'eredità che abbiamo ricevuto, che è così ricca e unica al mondo, dovrebbe essere uno degli elementi principali della formazione della classe dirigente italiana. E invece molto spesso non è così, perché si dà per scontato che ci sia conoscenza sufficiente; e, invece, bisognerebbe costantemente considerare e rafforzare la preparazione sul diritto, anche internazionale, dei beni culturali.

Occorre, innanzitutto, stabilire che cosa intendiamo nel diritto internazionale con l'espressione di reperto archeologico. Il reperto archeologico, così come tutelato nel diritto internazionale, deriva dallo scavo della

terra o comunque dal prelevamento di un bene, testimonianza del passato, dal fondo marino.

Il tipo di reperto archeologico che necessita, in particolar modo, di essere tutelato dall'ordinamento internazionale è essenzialmente quello che deriva da uno scavo clandestino, perché non è documentato, non è inventariato. In precedenza è già stata sottolineata la tematica su come riuscire a ottenere la restituzione di un bene che non è documentato; ci sono diverse regole del diritto internazionale che si occupano proprio di questo. Al reperto archeologico è stato riconosciuto valore pubblico, quindi lo *status* di bene pubblico[1] ('Common Public Good'); esso non è semplicemente una testimonianza artistica del passato, ma è, più in generale, una testimonianza della cultura, dello stile di vita del passato, dell'economia, del tipo di scambi e di commerci, di socialità delle epoche precedenti. Dopo il secondo conflitto mondiale si è posto l'accento sulla natura di bene pubblico dei reperti archeologici; i reperti archeologici che provengono dagli scavi clandestini, e sono quindi frutto di un'attività illecita, hanno formato, come è stato già sottolineato, un fiorente mercato internazionale illecito. Questo perché i reperti archeologici non documentati clandestini sono l'investimento migliore per il finanziamento di numerose attività criminali, non essendo in alcun modo repertoriati ed essendo così difficile documentarne la riconducibilità ad uno Stato. Sono quindi leve di finanziamento molto importanti per attività come il terrorismo, i conflitti armati, e anche per il riciclaggio del denaro sporco.

La tutela dei beni culturali in tempo di guerra

Il codice italiano dei beni culturali e del paesaggio ha norme giuridiche molto importanti ed è molto ben formulato e costruito[2]. Tradizionalmente l'Italia ha sempre avuto una legislazione, sui beni culturali, che è stata pioniera e guida per gli altri Paesi, data l'ampiezza e la bellezza incontrastate del patrimonio italiano e, conseguentemente, la disciplina che, nel corso dei secoli, ha fatto da apripista nella materia. Nel codice dei beni

[1] Sulla nozione di 'Common Public Good', Francioni 2017.

[2] Decreto Legislativo 22 gennaio 2004, n. 42, Codice dei beni culturali e del paesaggio, ai sensi dell'articolo 10 Legge 6 luglio 2002, n. 137. Per approfondimenti, cfr. Angiuli, Caputi Jambrenghi 2005.

culturali abbiamo l'articolo 10 che fornisce una definizione estremamente ampia di cosa si debba intendere per bene culturale: sono sia le cose immobili sia le cose mobili appartenenti allo Stato, alle regioni, ad altri enti pubblici territoriali e a persone giuridiche private senza fine di lucro, ivi compresi gli enti ecclesiastici civilmente riconosciuti, che presentano un interesse artistico, storico, archeologico o etnoantropologico[3].

Per quanto riguarda i reperti archeologici, l'articolo 88 riserva al Ministero dei beni culturali il compito di autorizzare qualunque tipo di ricerca archeologica[4]. E ancora, l'articolo 89 afferma che è soltanto il Ministero a poter dare in concessione ad enti sia privati sia pubblici l'esecuzione delle ricerche per procedere agli scavi[5]. Tutto quello che si trova sotto la superficie o sul fondo marino, afferma l'articolo 90, è chiaramente di proprietà dello Stato: chi scopra in maniera fortuita cose immobili o mobili e di cui all'articolo 10, che costituiscono secondo il codice un bene culturale, deve entro 24 ore portarlo al Soprintendente o al Sindaco, comunque ad un'autorità di pubblica sicurezza che identifichi l'oogetto sul luogo nel quale è stato rinvenuto[6]. Gli oggetti che sono stati così ritrovati e risultano riconducibili all'articolo 10, in base all'articolo 91 del nostro Codice, appartengono allo Stato e, a seconda che siano immobili o mobili, fanno parte del demanio o del patrimonio indisponibile. Questa è la legislazione tipica dei cosiddetti Paesi di origine dei beni culturali, dei reperti archeologici. Ma vi sono anche i cosiddetti 'Market States', o 'Market Countries', cioè Paesi di mercato, che sono caratterizzati dal fatto di avere un fioren-

---

[3] L'art. 10, par. 1, del Codice recita "Sono beni culturali le cose immobili e mobili appartenenti allo Stato, alle regioni, agli altri enti pubblici territoriali, nonché ad ogni altro ente ed istituto pubblico e a persone giuridiche private senza fine di lucro, ivi compresi gli enti ecclesiastici civilmente riconosciuti, che presentano interesse artistico, storico, archeologico o etnoantropologico".

[4] L'art. 88, par. 1, del Codice prevede "Le ricerche archeologiche e, in genere, le opere per il ritrovamento delle cose indicate all'articolo 10 in qualunque parte del territorio nazionale sono riservate al Ministero.".

[5] L'art. 89, par. 1, del Codice afferma "Il Ministero può dare in concessione a soggetti pubblici o privati l'esecuzione delle ricerche e delle opere indicate nell'articolo 88 ed emettere a favore del concessionario il decreto di occupazione degli immobili ove devono eseguirsi i lavori".

[6] L'art. 90, par. 1, del Codice sostiene "Chi scopre fortuitamente cose immobili o mobili indicate nell'articolo 10 ne fa denuncia entro ventiquattro ore al soprintendente o al sindaco ovvero all'autorità di pubblica sicurezza e provvede alla conservazione temporanea di esse, lasciandole nelle condizioni e nel luogo in cui sono state rinvenute. Della scoperta fortuita sono informati, a cura del soprintendente, anche i carabinieri preposti alla tutela del patrimonio culturale".

te mercato internazionale di reperti archeologici, e molti loro cittadini o società che basano la loro attività su questo tipo di commercio. Tali Stati sono in primo luogo gli Stati Uniti e il Regno Unito. Prima è già stato accennato ad una sensibilità sempre crescente anche di questi Paesi verso la tutela dei beni culturali e la restituzione di questi beni allo Stato di origine. Ciò ha iniziato faticosamente a prendere i primi passi nella giurisprudenza di questi paesi negli anni 70. Risale al 1974 la prima sentenza della Corte d'appello degli Stati Uniti nel caso *United States v. Hollinshead*[7], che riguardava il trafugamento di una stele maia dal Guatemala – successivamente questa giurisprudenza è stata confermata nel caso *United States v. Schultz*[8]. Nel caso in questione, i giudici statunitensi hanno affermato che il bene, proprietà di uno Stato straniero in base ad una disciplina nazionale, che sia stato rimosso da questo territorio nazionale senza il permesso della pubblica autorità di quel Paese, debba essere considerato come un oggetto rubato, anche se lo Stato straniero non è preventivamente entrato in possesso di questo oggetto[9]. Pertanto, ai fini della tutela e della restituzione del bene al Paese di origine, è sufficiente che vi sia una legge pregressa dello Stato sede del territorio dal quale il reperto archeologico è stato trafugato, che indichi chiaramente la proprietà del governo su ogni manufatto archeologico e su ogni bene archeologico, unitamente alla prova che il bene sia stato illecitamente esportato dal suo Stato, quindi senza alcun tipo di autorizzazione. Naturalmente la via preferibile è quella riportata dal dottor Bruno nella relazione precedente, quindi quella della conciliazione. Lo stesso tipo di approccio hanno iniziato a seguire anche i giudici del Regno Unito. Molto interessante una sentenza pronunciata a seguito di un ricorso dell'Iran contro le gallerie Barakat (situate a Londra), in cui queste ultime avevano trafugato e messo in commercio una serie di reperti archeologici iraniani[10].

---

7 *United States v. Hollinshead*, 495 F. 2d 1154 - Court of Appeals, 9th Circuit 1974., v. https://sherloc.unodc.org/cld/case-law-doc/criminalgroupcrimetype/usa/1974/united_states_v._hollinshead.html.

8 *United States v. Schultz*, 178 F. Supp. 2d 445, 448 [S.D.N.Y. 2002] aff'd, United States v. Schultz, 333 F. 3d 393 [2d Cir. N.Y.] 2003.

9 In merito, cfr. Yasaitis 2005.

10 *Government of the Islamic Republic of Iran v. The Barakat Galleries Ltd.* [2007] EWHC 705 QB; Chechi, Contel, Renold.

Nel riconoscere il diritto di agire in giudizio e il diritto di proprietà dell'Iran, i giudici inglesi hanno superato la 'tradizionale riluttanza' affermata nel noto caso *Ortiz* ad intervenire in questioni di traffico illecito di beni archeologici. Tale posizione era basata sulla considerazione per cui i tribunali domestici non avessero alcuna giurisdizione per intraprendere un'azione per l'attuazione, diretta o indiretta, di una norma di legge di uno Stato straniero[11].

La Corte di appello ha basato le sue conclusioni sul dato che vi è un crescente riconoscimento internazionale del fatto che gli Stati dovrebbero assistere gli altri Paesi che abbiano subito una illecita sottrazione di antichità e di reperti archeologici. E proprio per far questo, la Corte ha richiamato l'art. 13, lect. (*d*), della Convenzione dell'UNESCO sul traffico illecito dei beni culturali, che obbliga gli Stati Parti, "to recognize the indefeasible right of each State Party to this Convention to classify and declare certain cultural property as inalienable which should therefore ipso facto not be exported, and to facilitate recovery of such property by the State concerned in cases where it has been exported"[12].

La Corte ha affermato che, sebbene queste disposizioni non siano direttamente applicabili, però indicano chiaramente un accoglimento da parte della comunità internazionale della necessità di proteggere il patrimonio nazionale e del bisogno per gli Stati di tutto il mondo di apprestare una assistenza reciproca a tutela di questo patrimonio. Il professor Godart ha evocato come sino alla fine del XIX secolo esistesse il diritto di preda (o diritto di saccheggio). Quindi il fatto di saccheggiare e trafugare i beni culturali in un conflitto armato faceva parte della strategia bellica.

In passato queste depredazioni hanno spesso avuto una sorta di riconoscimento giuridico anche *ex post*, mediante l'inserimento di clausole specifiche nei trattati di pace o negli armistizi che prevedevano un vero e proprio obbligo a carico degli sconfitti di risarcire i vincitori (*ius predae*) delle spese di guerra[13]. Si pensi all'esposizione dei quattro cavalli di bronzo come 'bottino di guerra' sul portale della basilica di S. Marco a Venezia in

---

[11] Attorney General of New Zealand v. Ortiz [1982] 3 QB 432, rev'd, [1984] A.C. 1, add'd, [1983] 2 All E.R. 93.

[12] Convenzione concernente le misure da adottare per interdire e impedire l'illecita importazione, esportazione e trasferimento di proprietà dei beni culturali, Parigi, 14 novembre 1970.

[13] Per approfondimenti, Frigo 1998.

seguito al saccheggio di Costantinopoli nel 1204 da parte dei Crociati. La prassi delle razzie di beni culturali sono state continuamente praticate nel corso della storia – ricordiamo anche le campagne napoleoniche[14] come pure i tesori d'arte rubati dai nazisti durante la Seconda Guerra Mondiale.

Invece all'inizio del '900 iniziano a formarsi le prime regole pattizie, i primi accordi internazionali che tutelano i beni culturali. L'espressione bene culturale non esisteva ancora e quindi nell'art. 56 del Regolamento alla IV Convenzione dell'Aja del 1907 sulle leggi e gli usi della guerra terrestre tuttora considerato tra le principali fonti normative primarie sulla protezione dei beni culturali[15], si afferma che – in tempo di guerra – i beni dei comuni, i beni degli istituti consacrati ai culti, alla carità, all'istruzione, alle arti e alle scienze, anche se appartenenti allo Stato, saranno trattati come la proprietà privata, rispetto alla quale era stabilito il divieto di saccheggio e di confisca[16]. Quindi ogni distruzione, sequestro, danneggiamento intenzionale di tali istituti, di monumenti storici, di opere di scienza ed arte è proibito e deve essere punito. Questo nel contesto bellico. Per la prima volta abbiamo questo tipo di normativa, di diritto positivo. Poco prima del secondo conflitto mondiale, le potenze alleate adottano una dichiarazione molto ambiziosa con la quale volevano stabilire una collaborazione per la restituzione dei beni trafugati durante il secondo conflitto mondiale: la Dichiarazione di Londra del 1943[17]. Con tale atto gli alleati avevano considerato nulle le compravendite fatte da gerarchi, musei e varie autorità tedesche, perché ritenute frutto di indebite pressioni, disponendo la restituzione delle opere ai Paesi di provenienza, ma non ai venditori.

---

[14] Le conquiste militari di Napoleone Bonaparte furono caratterizzare da una molteplicità di furti (i c.d. «furti napoleonici») e di spoliazioni (le c.d. «spoliazioni napoleoniche») nel settore dei beni culturali, a danno delle nazioni vinte, anche attraverso l'appropriazione di opere d'arte dai luoghi di culto e da collezioni private trasferite nel palazzo del Louvre di Parigi dove venne realizzato nel 1795 il *Musée des Monuments Français*; cfr. Wescher 1988.

[15] Panzera 1993, p. 31.

[16] L'art. 56 del Regolamento annesso alla Convenzione recita "The property of municipalities, that of institutions dedicated to religion, charity and education, the arts and sciences, even when State property, shall be treated as private property. All seizure of, destruction or wilful damage done to institutions of this character, historic monuments, works of art and science, is forbidden, and should be made the subject of legal proceedings".

[17] Inter-Allied Declaration against Acts of Dispossession committed in Territories under Enemy Occupation and Control, London, 5 January 1943.

Questa dichiarazione era molto ambiziosa e non si riuscì a metterla in pratica per l'enorme difficoltà di stabilire questioni evocate prima, cioè se effettivamente ci fosse o meno il possesso in buona fede, se si potesse parlare di diligenza da parte dei mercanti d'arte o meno. L'impianto così strutturato di principi di questa dichiarazione fu comunque molto utile all'attività del Tribunale di Norimberga, che adottò una serie di decisioni per contrastare il traffico illecito di beni culturali che aveva preso piede durante il secondo conflitto mondiale[18]. Questa dichiarazione è stata una fonte di grande ispirazione anche per le prime convenzioni dell'Unesco a tutela dei beni culturali. Si parte sempre dalla tutela del bene culturale durante il contesto bellico e quindi la prima convenzione UNESCO che noi abbiamo è quella del 1954 che parla di tutela dei beni culturali nei conflitti armati; praticamente c'è un obbligo di prevenire ogni tipo di danneggiamento dei beni culturali durante il conflitto, cioè l'obbligo di non considerarli come obiettivo militare e di non distruggerli, quindi di preservarli[19]. Va tuttavia sottolineato che la presenza di una necessità militare permette di sottrarsi alla responsabilità internazionale che scaturirebbe dagli obblighi della Convenzione del 1954.

La tutela dei beni culturali in tempo di pace

Dove il bene culturale inizia ad avere una tutela assolutamente piena anche in tempo di pace è nella Convenzione dell'UNESCO sul patrimonio mondiale del 1972. La Convenzione ha istituito i 'world heritage sites', che sono esempi di patrimonio culturale o naturale di "outstanding universal value" e che necessitano, pertanto, di essere preservati "as part of the world heritage of mankind as a whole"[20]. La Convenzione dell'UNESCO sottolinea che "the sovereignty of the States on whose territory the cultural and natural heritage […] is situated" deve essere rispettata, e pure che "it is the duty of the international community as a whole to co-ope-

[18] International Military Tribunal, Nuremberg, Germany, Office of the U.S. Chief Counsel for the Prosecution of Axis Criminality. (1946). Nazi Conspiracy and Aggression, USGPO, Washington DC, 8 volume.

[19] Cfr. Greppi 2001, p. 88.

[20] V. Preambolo della Convenzione dell'UNESCO per la protezione del patrimonio mondiale culturale e naturale (1972); per approfondimenti, cfr. Baroncini 2021.

rate" nella preservazione e protezione di questi siti (Art. 6), in particolare se i rispettivi Paesi sono incapaci di procurarsi le necessarie risorse economiche, scientifiche e tecnologiche per la protezione dei loro siti. Con la Convenzione abbiamo questo salto intellettuale importantissimo che è un grande contributo della dottrina internazionalistica e dell'attività dell'UNESCO alla Comunità e alla civiltà internazionali, dato che si afferma la nozione di bene culturale come patrimonio mondiale, come patrimonio dell'umanità; pertanto, il bene culturale non è semplicemente un patrimonio per lo Stato che lo esprime ma è, essendo di eccezionale valore universale, un bene che è un'eredità per l'umanità intera, e quindi perderlo è una ferita per l'umanità intera[21]. Per cui un monumento di eccezionale valore universale, un centro storico, una cattedrale, anche un paesaggio naturale – perché il 1972 è molto vicino all'inizio della sensibilità internazionale verso il tema dell'ambiente[22] – possono essere dichiarati patrimonio mondiale. Sono beni che la Comunità internazionale nel suo complesso deve tutelare. Quindi la Convenzione del 1954 che vieta ogni tipo di sequestro, di confisca, di commercio dei beni culturali – dunque anche dei reperti archeologici – viene successivamente sviluppata nei primo protocollo del 1954[23] e nel secondo protocollo del 1999[24].

Quest'ultimo, in particolare, ha introdotto il concetto di 'enhanced protection' del patrimonio culturale[25], e infine trova una codificazione anche negli statuti del Tribunale per la ex Jugoslavia[26], e della Corte Penale

---

[21] Sul concetto di patrimonio comune dell'umanità nel diritto internazionale, cfr. Wolfrum 1983.

[22] Risale sempre al 1972 la Dichiarazione di Stoccolma sull'ambiente umano.

[23] First Protocol to the Convention for the Protection of Cultural Property in the Event of Armed Conflict, 14 May 1954.

[24] Second Protocol to the Hague Convention of 1954 for the Protection of Cultural Property in the Event of Armed Conflict. (1999), aperto alla firma dal 17 maggio al 31 dicembre 1999.

[25] L'art. 10 del Secondo Protocollo recita "Cultural property may be placed under enhanced protection provided that it meets the following three conditions: a. it is cultural heritage of the greatest importance for humanity; b. it is protected by adequate domestic legal and administrative measures recognizing its exceptional cultural and historic value and ensuring the highest level of protection; c. it is not used for military purposes or to shield military sites and a declaration has been made by the Party which has control over the cultural property, confirming that it will not be so used".

[26] Ai sensi dell'art. 3 dello Statuto del Tribunale *ad hoc* per l'ex-Jugoslavia, "violations of the laws or customs of war include 'seizure of, destruction or wilful damage done to institutions dedicated to religion, charity and education, the arts and sciences, historic monuments and works of art and science".

Internazionale, che disciplinano in dettaglio come crimine internazionale il saccheggio di beni pubblici e privati durante le attività belliche[27].

Il trattato che si preoccupa espressamente di iniziare a definire un processo di ritorno, di restituzione dei reperti archeologici, dei beni culturali, agli Stati di appartenenza, agli Stati di origine, è la Convenzione UNESCO del 1970 che è intitolata alle misure da adottare per impedire e per vietare l'illecita importazione ed esportazione e il trasferimento di proprietà di beni culturali[28]. Una Convenzione che ha un alto numero di Parti Contraenti (141)[29] ed è un trattato che, come si dice, non è direttamente applicabile ('non self-executing'), cioè pone norme generali che devono essere poi adattate e declinate dagli Stati Parti. Tuttavia non ci sono obblighi stringenti sul tipo di normativa che gli Stati Parti alla Convenzione devono adottare; ecco perché c'è una divergenza tra discipline rispetto alla proprietà, rispetto al possesso e quindi può ancora distinguersi tra Stati di origine e *Market States*[30]. Gli Stati di origine hanno generalmente una disciplina molto rigida, che attribuisce loro la proprietà di tutti i reperti archeologici, a differenza dei *Market States* che tutelano molto di più il detentore in buona fede. I capisaldi della Convenzione UNESCO del 1970 sono tre: le Parti Contraenti devono istituire dei servizi nazionali di protezione del patrimonio artistico, quindi un adeguato apparato normativo, amministrativo; devono predisporre dei certificati di esportazione per legittimare l'uscita di un bene culturale dal territorio dello Stato di origine; e devono anche adottare un mutuo riconoscimento tra gli Stati delle varie leggi per la tutela del patrimonio culturale. Quali sono i limiti di questa Convenzione del 1970, dove però gli Stati iniziano a cooperare per la restituzione dei beni agli Stati di origine? I limiti sono innanzitutto quello della irretroattività, cioè questa Convenzione inizia ad essere operativa rispetto a fatti che

---

[27] L'artt. 8(2)(*b*)(*ix*) dello Statuto classifica tra i crimini di guerra "Intentionally directing attacks against buildings dedicated to religion, education, art, science or charitable purposes, historic monuments, hospitals and places where the sick and wounded are collected, provided they are not military objectives;" e l'art. 8(2)(*e*)(*iv*) (nel contesto di un conflitto non internazionale) "intentionally directing attacks against buildings dedicated to religion, education, art, science or charitable purposes, historic monuments, hospitals and places where the sick and wounded are collected, provided they are not military objectives; of the Statute directly protect certain types of cultural heritage". Sul concetto di 'cultural heritage crimes', v. Francioni 2004.

[28] *Supra*, nota 13.

[29] V. lista Stati Parti nel sito https://en.unesco.org/fighttrafficking/1970.

[30] Gerstenblith 2017.

sono accaduti successivamente alla sua entrata in vigore per ciascuna Parte Contraente. Inoltre, la natura interstatuale dell'accordo: ci sono principi generali che non sono declinati puntualmente, per cui c'è un ampio margine di discrezionalità nell'attuare i principi di questa Convenzione. È stato criticato in dottrina l'art. 7, lett. b, della Convenzione, in quanto limita la procedura per restituire i manufatti agli Stati di origine, ai manufatti rubati[31]; per 'manufatto rubato' si intende un manufatto la cui esistenza sia stata inventariata, documentata con certezza prima del furto, per cui rimangono fuori dalla portata di questa disposizione i patrimoni non documentati, ossia, in particolare, i reperti archeologici che provengono da scavi illegali, da scavi clandestini.

La lacuna giuridica della Convenzione del 1970 appena esposta viene superata dalla Convenzione UNIDROIT del 1995 che è dedicata ai beni culturali rubati o illegittimamente esportati[32], di cui però fanno parte soltanto 51 Stati[33], per ovvi motivi: perché prevede dei principi molto puntuali e che riguardano anche le vicende tra i privati, non semplicemente degli Stati; e perché ha una portata molto ampia. Infatti, l'art. 3, par. 2, della Convenzione UNIDROIT tutela come bene, anche un bene illecitamente scavato, o scavato lecitamente ma illecitamente trattenuto, considerandolo equivalente ai beni rubati. Quindi abbiamo finalmente la tutela piena di reperti archeologici provenienti da scavi clandestini[34]. Questa Convenzione prevede una procedura *ad hoc* per la restituzione dei beni e il ritorno dei beni. È una Convenzione di diritto privato uniforme, e si occupa di definire in presenza di quali situazioni un possessore possa essere considerato un possessore legittimo, per cui non può essere costretto a restituire un bene senza alcun tipo di indennizzo.

Considerazioni conclusive

Il quadro giuridico che si è delineato ci fa vedere il grande contributo che il sistema UNESCO ha dato alla tutela dei beni culturali in generale e dei reperti archeologici in particolare, perché ormai si può dire che sia un principio di diritto consuetudinario internazionale il divieto di appropria-

[31] Veres 2014.

[32] UNIDROIT Convention on Stolen or Illegally Exported Cultural Objects, adottata il 24 giugno 1995, ed entrata in vigore il 1° luglio 1998.

[33] https://www.unidroit.org/instruments/cultural-property/1995-convention/status/.

[34] Schneider 2016.

zione e trasferimento di beni culturali dai territori che sono stati occupati militarmente[35]. Di conseguenza, c'è anche un obbligo internazionale di restituzione di questi beni illecitamente trafugati al Paese di origine. Questo tipo di impostazione è presente anche nelle risoluzioni del Consiglio di sicurezza dell'ONU, che sono l'esempio più evidente della prassi che poi ha dato origine a questi principi consuetudinari, perché dalla prima guerra del Golfo, passando per l'invasione Anglo-Americana dell'Iraq del 2003, per poi arrivare alla Risoluzione n. 2347 del 2017 del Consiglio di sicurezza[36], si stabilisce l'obbligo per tutti gli Stati membri delle Nazioni Unite di attivarsi e di cooperare per la restituzione dei beni che siano stati trafugati durante i conflitti armati. In particolare, la Risoluzione n. 2347, fortemente voluta da Italia e Francia, stabilisce che la distruzione e il saccheggio, il traffico di beni culturali durante i conflitti armati è una nuova minaccia per la pace e la sicurezza internazionali. È la prima volta che viene fatta questa affermazione dal Consiglio di sicurezza nella storia del sistema delle Nazioni Unite[37]. Tale Risoluzione si inserisce nella prassi recente del Consiglio volta ad ampliare la nozione di minaccia alla pace a 'minacce non convenzionali', quali le malattie infettive, il traffico illecito di avorio o le armi di distruzione di massa[38].

La Risoluzione del 2017 stabilisce che le missioni di *peace-keeping* possano avere come mandato anche quello della protezione dei beni culturali. In riferimento a questo aspetto, si sottolinea la costituzione dei cosiddetti caschi blu della cultura, realizzata proprio dall'Italia in seguito ad un accordo concluso con l'UNESCO nel 2016[39].

In conclusione possiamo osservare che nel diritto internazionale siamo passati dal diritto di preda all'obbligo di restituzione e dal divieto di trafugamento all'obbligo di restituzione dei beni culturali allo Stato di origine. Il sistema UNESCO ha dato un enorme contributo alla protezione dei beni culturali, reperti archeologici inclusi. Grazie all'attività di cooperazione promossa dall'Organizzazione nei suoi oltre 70 anni di vita, sono state redatte le convenzioni che hanno scolpito in maniera sempre più articolata

---

35 Come è stato puntualmente e autorevolmente affermato in dottrina: cfr. Francioni 2007, pp. 3-33.

36 Resolution 2347/2017, 24 March 2017.

37 Hausler 2018.

38 Si v. ad esempio, la nota Risoluzione 2177/2014 che qualificò l'epidemia di Ebola in Africa Occidentale come una minaccia alla pace e alla sicurezza internazionali; cfr. Pavone 2017.

39 Montuoro 2017.

e approfondita la nozione di patrimonio dell'umanità, la quale ormai comprende sia la dimensione materiale sia immateriale della cultura, mettendo al centro la tutela della diversità culturale. L'attività dell'UNESCO sta inglobando anche la Convenzione UNIDROIT del 1995, che formalmente ha poche parti contraenti; in particolare è stato definito nel 2014 un modello redatto congiuntamente dall'UNIDROIT e dall'UNESCO e si è chiaramente stabilito che gli oggetti culturali non scoperti, quindi i reperti archeologici, sono proprietà dello Stato, posto che non sia dimostrabile che ci sia stata una preventiva proprietà. Quindi il ruolo dell'UNESCO, in particolare il ruolo dell'Italia presso questa Organizzazione (ricordiamo che il nostro Paese ha una Rappresentanza *ad hoc* presso l'UNESCO), unitamente alle discipline interna ed internazionale sui beni culturali devono continuare ad essere oggetto di analisi sempre più frequenti e approfondite, ispirandosi all'iniziativa intrapresa con questo importante Convegno.

Abbreviazioni bibliografiche

Angiuli A.M., Caputi Jambrenghi V. (ed.) 2005, *Commentario al Codice dei beni culturali e del paesaggio*, Torino.

Baroncini E. (ed.) 2021, *Tutela e valorizzazione del patrimonio culturale mondiale nel diritto internazionale,* Bologna.

Chechi A., Contel R., Renold M.A., "Case Jiroft Collection – Iran v. The Barakat Galleries Ltd," in Art Law Centre University of Geneva.

Francioni F. 2004, "Beyond State Sovereignty: The Protection of Cultural Heritage as a Shared Interest of Humanity", *Michigan Journal of International Law* 25(4), pp. 1209-1228.

Francioni F. 2007, "La protezione internazionale dei beni culturali: un diritto consuetudinario in formazione?", in P. Benvenuti, R. Sapienza (edd.), *La tutela internazionale dei beni culturali nei conflitti armati*, Milano.

Francioni F. 2017, "Sovranità statale e tutela della salute come bene pubblico globale", in L. Pineschi (ed.), *La tutela della salute nel diritto internazionale ed europeo tra interessi globali e interessi particolati*, XXI Convegno SIDI, Napoli, pp. 51-66.

Francioni F., Vrdoljak A. (edd.) 2020, *Oxford Handbook of Cultural Heritage Law*, Oxford.

Frigo M. 1998, "Questioni in tema di rivendicazione e restituzione di beni culturali di proprietà privata al termine di conflitti armati", in *Diritto del commercio internazionale*, pp. 327-356.

Gerstenblith P. 2017, "Implementation of the 1970 UNESCO Convention by the United States and other market nations", in *The Routledge Companion to Cultural Property*, London, pp. 48-74.

Greppi E. 2001, *I crimini di guerra e contro l'umanità nel diritto internazionale. Lineamenti generali*, Torino.

Hausler K. 2018, "Cultural heritage and the Security Council: Why Resolution 2347 matters" in *QIL, Zoom-in* 48, pp. 5-19, http://www.qil-qdi.org/wp-content/uploads/2018/03/02_UNSCCultural-Heritage_Hausler_FIN.pdf.

Montuoro U. 2017, "Sull'impiego dei Caschi blu della cultura", in *Rivista di studi politici internazionali*, pp. 298-302.

Panzera A.F. 1993, *La tutela internazionale dei beni culturali in tempo di guerra*, Torino.

Pavone I.R. 2017, "Ebola and the Securitization of Health: United Nations Security Council Resolution 2117/2014 and Its Limits", in *The Governance of Disease Outbreaks. International Health Law: Lessons from the Ebola Crisis and Beyond*, Berlino, pp. 301-326.

Sandholtz W., 2010, "Plunder, Restitution, and International Law", in *International Journal of Cultural Property*, pp. 147-176.

Schneider M. 2016, "The 1995 UNIDROIT Convention: An Indispensable Complement to the 1970 UNESCO Convention and an Inspiration for the 2014/60/EU Directive", in *Santander Art and Culture Law Review*, pp. 149-164.

Veres Z 2014, "The Fight Against Illicit Trafficking of Cultural Property: The 1970 UNESCO Convention and the 1995 UNIDROIT Convention", in *Santa Clara Journal of International Law*, pp. 93-114.

Wescher P. 1988, *I furti d'arte. Napoleone e la nascita del Louvre*, Torino.

Wolfrum R. 1983, "The Principle of Common Heritage of Mankind", in *Zeitschrift für ausländisches* öffentliches *Recht under Völkerrecht*, pp. 312-337.

Yasaitis K.E. 2005, "National Ownership Laws as Cultural Property Protection Policy: The Emerging Trend in United States v. Schultz", in *International Journal of Cultural Property*, pp. 95-113.

“Restituire” il patrimonio alla comunità

Ida Oggiano
Istituto di Scienze del Patrimonio Culturale - ISPC-CNR

Una delle missioni del CNR e della Università, accanto alla ricerca scientifica e alla formazione, è, ormai da tempo, quella di informare la società e di comunicare, e quindi dialogare con essa[1]. L’ANVUR chiama “terza missione culturale e sociale” “la produzione di beni pubblici che aumentano il generale livello di benessere della società, aventi contenuto culturale, sociale, educativo e di sviluppo di consapevolezza civile”[2]. Si tratta, alla fine, di “restituire il patrimonio alla comunità” come recita il titolo di questa sezione. Nel caso specifico di restituire alla comunità una “antichità” intesa non come “un’entità quasi sovra-storica e a-temporale che attraversa i percorsi terreni e umani come un destino ineluttabile”[3], ma un’antichità declinata in tutte le sue variegate forme, nei diversi contesti spazio temporali.

Se, pertanto, il termine *communicatio* indica “rendere partecipi” gli altri di ciò che è proprio[4], il titolo della sessione, restituire il patrimonio alla comunità, sottolinea come il passato non appartenga solo alla comunità scientifica che lo studia, ma anche alla comunità sul cui territorio geografico “l’antico” insiste. La domanda resta sempre quella che si posero Colin Renfrew e Paul Bahn nel loro noto volume *Archeologia*: A chi appartiene il passato?[5]

---

1 Nell’articolo 6 della legge quadro sulla comunicazione (Legge 150/2000) si fa riferimento al diverso carattere che ha l’informazione, unidirezionale, e la comunicazione che è bidirezionale. Si veda Veronica Neri http://hdl.handle.net/11568/877410.

2 https://www.scienzainrete.it/articolo/terza-missione-dell%E2%80%99universit%C3%A0/redazione/2015-03-14.

3 Musio 2010, p. 62.

4 Neri 2017, p. 36 con riferimento a Manetti, Fabris 2012, pp. 15 ss.; Gensini 2006, pp. 17-18.

5 Renfrew, Bahn 1995, pp. 473-495.

La difficoltà di comunicare l'antico è oggi resa ancora più complessa dal fatto che viviamo in un'era di comunicazione "totale", in cui chi informa può essere anche colui che tradizionalmente viene informato. Da tale circuito comunicativo si possono generare stimoli di ricerca molto interessanti (è il caso delle sperimentazioni di comunicazioni attraverso l'uso di strumenti come il Museo virtuale o i videogiochi), ma anche situazioni molto complicate e a volte quasi pericolose (è il caso dell'uso distorto della archeologia e della storia per finalità politiche e "identitarie").

A questi due temi sono indirizzati gli interventi della sessione: protagonisti sono tre ricercatori dell'ISPC (Massimo Cultraro, Maja Gori e Augusto Palombini) e uno studioso (Alfonso Stiglitz) che viene dalla Sardegna, considerata, insieme ai Balcani, come caso studio emblematico di un uso poco "etico" della comunicazione del dato scientifico, restituito alla comunità alterato, se non completamente distorto.

L'Istituto di Scienze del Patrimonio Culturale svolge in questo contesto un ruolo importante, perché racchiude esperienze di ricerca molto diverse tra loro, che, interagendo, raccolgono la sfida di rendere il racconto della storia "vera" (quella ricostruita sulle fonti scritte e archeologiche) ancor più affascinante di quello della storia "inventata". Nell'uso dei termini "storia vera" e "storia inventata" faccio riferimento al libro di Mario Liverani *Oltre la Bibbia,* dove la storia inventata è quella ricostruita dagli estensori del testo biblico con finalità evidentemente ideologiche[6]. Non diversamente avviene oggi, in contesti più prossimi sia geograficamente che cronologicamente, quando la storia vera forma una sorta di fondale stinto sul quale vengono fatti recitare i Nuragici o gli antichi popoli dei Balcani, secondo un copione che ha l'unico scopo di inventare un passato che sostanzi una inesistente identità "etnica" e politica di novelli popoli eletti.

Se gli Ebrei lottarono contro i Filistei, nella moderna narrazione di certi pseudo-storici i Sardi lottano, metaforicamente, contro i Fenici che, oltre a non esistere, sono con malafede sponsorizzati, come fossero una squadra di calcio, da conniventi studiosi, che a loro attribuiscono invenzioni di prodotti, oggetti, materiali, sottraendo ai Nuragici primati e gloria (dal vino al vetro etc.). Nel far ciò, ci si avvale di affermazioni e di espressioni come "prima di", "meglio di", che esprimono valenze qualitative e compara-

[6] Liverani 2003.

tive che dovrebbero essere estranee allo studio della storia antica e di quella contemporanea.

Il "prima di", di cui le tracce materiali del passato, e quindi l'archeologia, sono preziose prove indiziarie, si connota come valore di "primato" anche nell'area balcanica. Nuove identità fondano sul passato, anche archeologico, la pretesa della propria "legittimità etnica" in una regione nella quale il limite teorico del concetto di identità è ampiamente dimostrato dal termine stesso "Balcani", che esprime più un'idea inafferrabile che un'area geografica abitata da gruppi etnici immobili nel tempo e nello spazio[7].

Le favole sono, peraltro, bellissime, piene di suggestioni, di magia (la Bibbia non è forse, col suo intreccio di storie vere e inventate, un libro meraviglioso?). Nella comunicazione della storia vera ci si può, e forse ci si deve, ispirare alla tecnica narrativa della fiaba, al fine di raggiungere un pubblico vasto e variegato, per età e contesti sociali e culturali. In questo l'aspetto della scrittura della storia è importante, ma anche lo sono i nuovi mezzi che la tecnologia mette a diposizione, come ben illustra Augusto Palombini, che attribuisce alle restituzioni digitali un ruolo attivo nella ricostruzione del passato, una modalità di ricerca diversa ma efficace e corretta, quindi etica. Gli strumenti che la tecnologia mette a disposizione diventano infatti essi stessi motori di ricerca sulle modalità di rappresentazione dell'antico. La necessità di proporre, attraverso una ricostruzione virtuale, una e non molte versioni del passato, che è poi quella che si restituisce alla comunità, carica sulle spalle di chi sceglie cosa e come narrare una grande responsabilità. Lo costringe, infatti, ad esporsi a livello interpretativo, senza perdere di vista la correttezza del dato, gravandolo della responsabilità etica di farsi portavoce di una immagine del passato che è poi quella che raggiungerà il maggior numero di persone e non solo la stretta cerchia di studiosi esperti del dominio.

Etico è anche il ruolo che hanno i musei virtuali nei momenti in cui la situazione politica e di guerra mettono in pericolo il passato di una intera regione (e oggi, al riguardo, si aprono nuovi scenari tragici). Un passato che viene preservato virtualmente per essere trasportato nella rete dove tutti possono accedere e continuare a farlo vivere, talvolta anche quando esso è scomparso fisicamente. È il caso del Museo virtuale dell'Iraq presentato da Massimo Cultraro. Qui il messaggio della restituzione valica i confini nazio-

[7] Sull'uso improprio del concetto di identità si vedano tra gli altri Remotti 2010; Fabietti 2012.

nali e delle comunità locali per diventare strumento di politica estera dell'Italia. Rispetto ad altri paesi europei, la presenza dell'Italia nei paesi colpiti dalla guerra e da gravi crisi economiche si caratterizza per una forte attenzione alla rinascita culturale attraverso la costruzione e ricostruzione di musei, il recupero di materiali trafugati, le attività di formazione e valorizzazione, che si affiancano alla diffusione della lingua e della cultura italiana attraverso gli Istituti Italiani di Cultura. Nulla di più etico si può sperare che avvicinare i paesi attraverso le loro rispettive "culture", in una ottica di scambio tra chi è rimasto, chi torna, chi è lontano e straniero e chi è lontano perché fuggito. Nulla di più etico che rendere vicino, attraverso la realtà virtuale, ciò che è ormai fisicamente remoto.

Abbreviazioni bibliografiche

Fabietti U. 2012, *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, Roma.

Gensini S. (ed.) 2006, *Manuale della comunicazione*, Roma.

Liverani M. 2003, *Oltre la Bibbia*, Roma-Bari.

Manetti G., Fabris A. 2012, *Comunicazione*, Brescia.

Musio A. 2010, *Il potere della parola. Il caso della comunicazione della scienza*, in A. Autiero (ed.), *Annali di studi religiosi*, pp. 61-86.

Neri V. 2017, "Etica e comunicazione scientifica", in V. Neri, E.-M. Ferdeghini (edd.), *Etica, responsabilità e comunicazione pubblica: dalla teoria alla prassi della comunicazione scientifica*, Pontedera.

Remotti F. 2010, *L'ossessione identitaria*, Roma-Bari.

Renfrew C., Bahn P. 1995, *Archeologia. Teorie, metodi, pratica*, Bologna.

Le restituzioni digitali: quale apporto epistemologico e deontologico allo studio del passato?

Augusto Palombini
Istituto di Scienze del Patrimonio Culturale - ISPC-CNR

1. Premessa: quale restituzione?

Il termine "restituzione" è assai ricco semanticamente e quindi denso di spunti e di possibili sviluppi che vale la pena esplorare. "Restituzione" come operazione di riscatto della memoria e resurrezione del passato nella forma della conservazione e della valorizzazione del Patrimonio. "Restituzione" come corrispettivo offerto alla Società a fronte del contributo economico della fiscalità generale. Ma "restituzione" anche dal punto di vista più tecnico della computer grafica, entrando quindi più direttamente nel dominio di quella che ormai è una vera e propria disciplina: l'archeologia virtuale.

L'idea di un servizio reso alla comunità, in termini di comunicazione culturale, solleva però una problematica rilevante: che cosa venga recepito del messaggio inviato, cioè quali siano gli strumenti necessari all'utenza per decodificare e fruire pienamente la restituzione pianificata.

Per fare un esempio, se una persona di qualunque livello culturale osserva un sito archeologico in condizioni di conservazione più o meno buone, avrà in ogni caso una percezione "oggettiva" di una realtà concreta che è incontestabile. Se la stessa persona è di fronte a contenuti informativi supplementari (ivi compresa una diversa apparenza, cioè un'anastilosi virtuale) di quella realtà, tenderà ad accoglierla con la stessa naturalezza e fiducia della realtà concreta, di conseguenza l'attendibilità dell'informazione (o delle diverse informazioni) dovrà essere in qualche modo gestita o a valle, grazie al possesso di una cultura critica e di una capacità di approccio analitico da parte del pubblico; oppure a monte, con una selezione da parte del soggetto erogante di ricostruzioni totalmente fedeli alla situazione originale. Poiché la

seconda soluzione è cosa impossibile sia sul piano pragmatico, data la frammentarietà del dato archeologico, sia su quello teorico, poiché un monumento cambia aspetto nel corso della propria esistenza, e dunque una ricostruzione, per quanto corretta, "fotografa" in un momento ideale una realtà mutevole, la generalizzazione di una ricostruzione immersiva totale dei contesti ha da subito suscitato dubbi e perplessità.

In questo contesto, un'occasione come quella rappresentata dalla presente trattazione consente di mettere in fila riflessioni sviluppate negli anni e tentare una breve storia, almeno per quanto riguarda l'Italia, di un filone di ricerca giovane come l'archeologia virtuale, che si può far partire dalla metà degli anni novanta. Tale percorso può condurci a spunti di portata più ampia del singolo campo di studio, fino a riflessioni di ordine generale sull'assetto della cultura scientifica nella comunità globale di oggi.

2. Breve storia di una giovane disciplina

Come si è detto, i primi esempi di applicazione all'archeologia della Realtà Virtuale, si possono fare risalire alla metà degli anni novanta[1], con una serie di progetti che trovano poi una cornice teorica nella sistematizzazione dei primi anni 2000[2]. Sebbene anche a livello internazionale si avvertisse la necessità della formalizzazione di un protocollo operativo che distinguesse un approccio scientifico dalle tante operazioni commerciali che già iniziavano a proliferare[3], in Italia il dibattito assunse una dimensione decisamente più complessa, legata non tanto e non solo a definire requisiti di qualità degli autori e del loro processo di elaborazione, ma alla possibilità di rendere conto dei diversi livelli di attendibilità dei singoli aspetti del ricostruito: cioè un approccio che partiva dal basso, e anziché preoccuparsi, come altrove, dell'attendibilità del creatore, si concentrava sulla capacità di discernimento del fruitore.

Attorno alla metà degli anni duemila, infatti, in una fase cioè in cui i progetti di archeologia virtuale iniziavano a essere significativi, la dialettica fra chi si occupava di questo tipo di approccio in modo scientifico e le istituzioni (in primo luogo le soprintendenze), era spesso caratterizzato da una certa dif-

[1] Si veda al riguardo la rassegna storica in Caravale, Moscati 2021, pp. 96-99 e pp. 130-133; nonché il lavoro pionieristico di Forte 1996.

[2] Forte, Williams 2003.

[3] Esigenza culminata con l'elaborazione del *London Charter*: Beacham et al. 2006.

fidenza nel confronti della ricostruzione virtuale. Una diffidenza spesso multiforme che poteva riassumersi nel concetto "si può rappresentare/ricostruire solo ciò di cui siamo certi", e che aveva dunque come corollario "ciò di cui non siamo certi non va rappresentato".

È evidente che un approccio di questo tipo confligge decisamente con la natura stessa dell'applicazione della realtà virtuale in archeologia: l'obiettivo di questa è infatti quello di ricondurre a unità i frammenti, a visibile il non più visibile, restituendo anche a livello gestaltico la pienezza di una percezione sensoriale che il tempo ci ha sottratto. Di conseguenza, la funzione dell'archeologia virtuale sta anche nel rappresentare l'incerto, come completamento di ciò che è noto e acclarato. Considerando poi l'ampia quantità di dati sui quali non si ha certezza in archeologia, ricostruire una villa romana (per fare un esempio) con simili criteri significherebbe in molti casi mostrare una serie di pareti bianche, di architetture incomplete o anonime, etc.

Riflettendo oggi su quell'atteggiamento, la sensazione è che vi fossero diversi fattori concorrenti a questa diffidenza, su cui mi soffermerò nella seconda parte di questa trattazione. Di fatto, alla metà degli anni duemila, la neonata archeologia virtuale si trovava stretta in un'empasse, fra la volontà di un approccio immersivo e totalizzante (cui l'hardware dell'epoca non riusciva ancora a fornire mezzi ottimali ma che comunque era visto come un traguardo cui puntare), che comportava la completezza ricostruttiva e la più alta qualità fotorealistica possibile, e le istanze del mondo accademico e delle soprintendenze (queste ultime principale committente delle creazioni), che temevano si perdesse il confine fra il certo, l'incerto e l'ignoto.

Questo problema, tuttavia, non era inedito, ma rappresentava la riproposizione del dibattito già sviluppato e risolto nell'ambito della teoria del restauro[4], che aveva affrontato a suo tempo il tema della distinzione dell'anastilosi dall'originale, e sancito la possibilità di distinguere gli elementi integrati attraverso una chiara apparenza che li distaccasse dai reperti, cioè esasperando le differenze, effetto che si otteneva generalmente (anche se non esclusivamente) sul piano cromatico, colorando le parti integrate in modo evidentemente peculiare.

È proprio alla teoria del restauro che si ispirarono le prime proposte di ricostruzioni virtuali dotate di un apparato di gestione dell'attendibilità, con la

[4] Brandi 1963.

particolarità che, a differenza dell'anastilosi concreta, quella virtuale ha molte più possibilità, poiché le modalità di visualizzazione di un paesaggio digitale sono potenzialmente infinite e possono essere mutate in tempo reale. Si comprese quindi che a fianco della ricostruzione principale, quella immersiva e fotorealistica, che doveva essere il più possibile verosimile per coinvolgere l'utente a livello emozionale, era possibile prevederne altre, il cui impatto visivo rendesse conto dei diversi livelli di certezza.

Fu probabilmente Maurizio Forte il primo a porre il problema della trasparenza nel processo comunicativo della ricostruzione[5], mentre ritengo si debba a Stefano Borghini e Raffaele Carlani la prima soluzione concreta in questo senso, con il lavoro di ricostruzione virtuale della *Domus Aurea*[6], che propose, parallelamente a una restituzione in computer grafica fortemente fotorealistica, una visualizzazione che distingueva con diversi colori i livelli di certezza del ricostruito.

Da quel momento le soluzioni di questo genere iniziarono a moltiplicarsi: nel 2007 si inaugura il Museo Virtuale della Via Flaminia, con la ricostruzione virtuale della Villa di Livia (Fig. 1) a Prima Porta[7], in cui i livelli di attendibilità di diversi aspetti strutturali (architetture e decorazione) sono indicati con delle stellette in etichetta nel paesaggio immersivo, senza rompere la continuità del processo emotivo, e, su richiesta, con dei riferimenti ai confronti utilizzati; nel 2008 viene presentata la ricostruzione della Villa di Faragola[8], in cui visioni parallele del ricostruito e della relativa fase stratigrafica dello scavo forniscono un'impressione immediata (ancorché un po' tecnica) dell'entità del lavoro di ipotesi; l'anno successivo vede la luce l'anastilosi virtuale della Torre di Vendicari[9] nella quale si riprende l'approccio cromatico della *Domus Aurea*, ma con colori riferiti esplicitamente alle categorie del codice del restauro. Gli anni successivi vedranno l'apparizione di diverse soluzioni integrate per il medesimo fine: nel 2011 viene presentato il progetto "Teramo una città vestita di virtuale"[10], in cui l'attendibilità è indicata sia con l'ormai classica visualizzazione cromatica (Fig. 2) che con un espediente di *storytelling*, cioè introiettando

5 Forte et al. 2006, Dell'Unto et al. 2007, p. 222.

6 Viscogliosi et al. 2006.

7 Forte 2008.

8 De Felice 2012.

9 Borra 2009.

10 Pietroni et al. 2011.

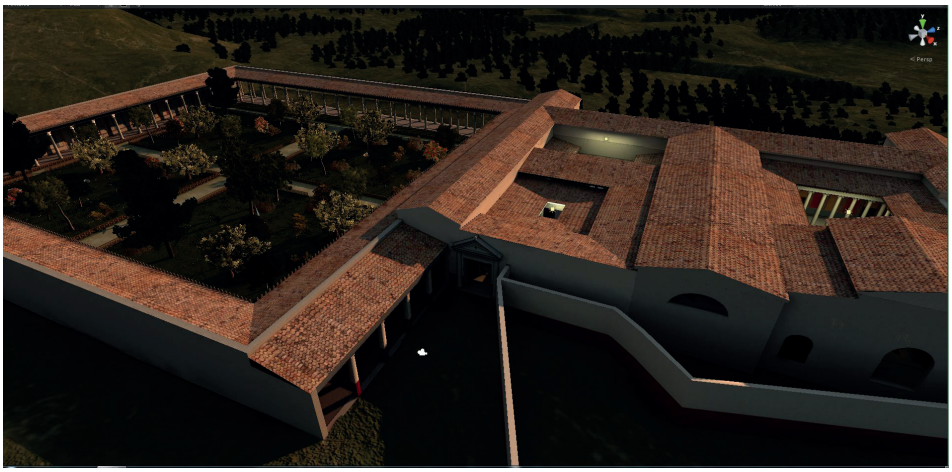


Fig. 1: Panoramica della ricostruzione virtuale della Villa di Livia, nell'ambito del progetto "Museo virtuale della via Flaminia antica", del 2007 (da: Forte 2008)

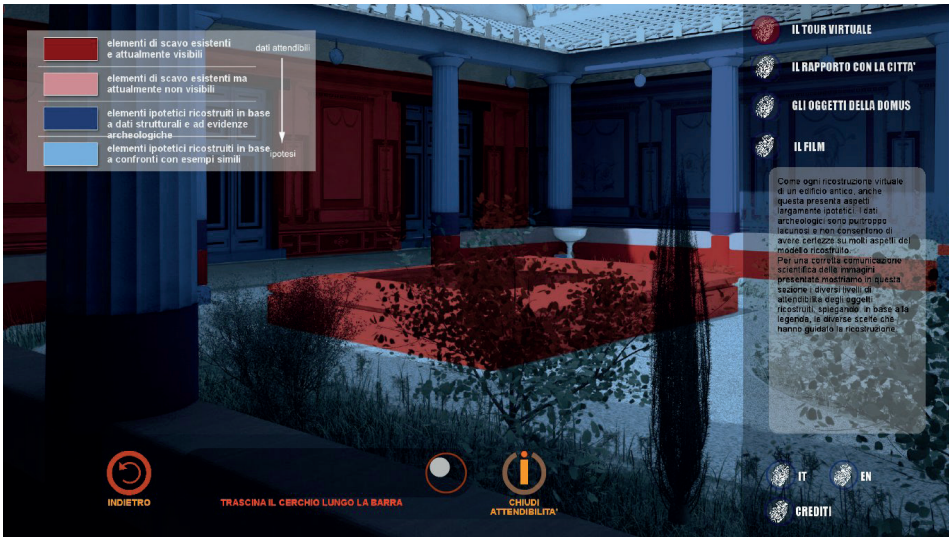


Fig. 2: Esempio di utilizzo della fattore cromatico per distinguere i livelli di attendibilità di una ricostruzione, nell'ambito del progetto "Teramo, una città vestita di virtuale"

nella stessa narrazione del progetto, tramite le parole di un personaggio specifico (l'architetto "virtuale" *Virtuvius*), la spiegazione del tema dell'aleatorietà nella ricostruzione digitale del passato. Nella nuova versione della Villa di Livia *"reloaded"*, un paio d'anni dopo[11], per la definizione dei livelli di incertezza viene implementata la funzione di visualizzazione delle fonti, con l'attivazione nello spazio immersivo di pannelli che illustrano i riferimenti utilizzati per la ricostruzione (edifici coevi di analoga funzione. Fig. 3), aprendo la strada a vere e proprie bibliografie virtuali, che evolveranno nella proposta, attraverso l'uso dei graph database, di un vero e proprio codice formale delle forme di integrazione del reperto archeologico con la ricostruzione digitale[12].



Fig. 3: Utilizzo della visualizzazione contestuale delle fonti utilizzate per la ricostruzione vertuale nell'applicazione "Villa di Livia reloaded" (2015). Nella finestra in basso l'utente in fase di interazione fisica (tramite movimenti del corpo) con l'applicazione

3. La rappresentazione virtuale fra epistemologia e percezione

Negli ultimi anni, un'accelerazione delle possibilità tecnologiche e l'aumento dei soggetti impegnati nel rilievo e nella modellazione digitale hanno

[11] Pietroni et al. 2015.

[12] Demetrescu 2015, 2018; Fanini, Demetrescu 2019.

fatto sì che l'Archeologia Virtuale (precedentemente identificabile nelle applicazioni museali interattive con una dimensione narrativa improntata alla descrizione analitica dei contesti) si ramificasse, germogliando in altri generi multimediali esistenti, quali i *videogame*, le *docu-fiction*, o le guide interattive su piattaforme *mobile*, e rendendo sempre più rara la sua dimensione iniziale e "pura". Ciò ha messo in disparte il tema della trasparenza e della gestione delle incertezze nelle ricostruzioni virtuali, in favore di esperienze più focalizzate su specifiche finalità, con meno spazio per gli approfondimenti paralleli. Questo aspetto può essere letto in positivo o in negativo, è però d'interesse chiedersi le ragioni per cui la nascita dell'archeologia virtuale, in Italia, si sia caratterizzata per quella meticolosa necessità di rigore metodologico e trasparenza che non ha molti paralleli fuori dai nostri confini.

Questa spiegazione passo a passo, oggetto per oggetto, del livello di certezza presunta, a guardare indietro, suona un po' come una giustificazione abnorme, forse l'espiazione di una sorta di senso di colpa, ed è difficile allontanare l'impressione che sia stata dovuta a un'iniziale ostilità che il digitale si è trovato di fronte, da parte del mondo accademico e dei funzionari delle soprintendenze. Una diffidenza da vincere dimostrando quella serietà scientifica forse messa in dubbio all'origine.

A ben pensare, qualunque informazione possiamo ricevere vive di un'intrinseca aleatorietà: l'attendibilità è determinata dalla serietà della fonte e dalla capacità di discernimento del soggetto ricevente, ma tale situazione non comporta il bisogno di argomentare passo per passo, rigo per rigo, le affermazioni di un articolo o di un libro. Se leggiamo un manuale di storia non c'è bisogno (ed è anzi estremamente ostacolante) che l'autore ci spieghi, per ogni oggetto citato nella narrazione, il livello di certezza di quella singola asserzione: se essa è frutto di una mole di documenti concordanti, o se è ragionevolmente ipotizzata sulla base di circostanze. Perché allora questa meticolosa esegesi è stata richiesta alle ricostruzioni digitali?

Vi furono probabilmente diversi elementi concomitanti. Il primo è generazionale. Le scelte politiche italiane della prima metà degli anni duemila, con il congelamento delle assunzioni nel Pubblico Impiego e il proliferare di contratti temporanei, hanno di fatto temporaneamente escluso dai ruoli di responsabilità nell'Amministrazione Pubblica una generazione intera che aveva avuto familiarità dall'adolescenza con il mondo digitale e i computer. Ciò

ha fatto sì che a fronteggiare l'avvento della Realtà Virtuale fosse una classe di dipendenti in età non giovanissima, presi in contropiede dalla rivoluzione digitale e che ancora ne stavano valutando gli aspetti.

Vi è poi un aspetto meno contingente e più ricco di implicazioni teoriche. L'archeologia virtuale ha apportato un elemento assolutamente innovativo alla disciplina archeologica nel suo complesso, a mio avviso un importante contributo epistemologico: la necessità della rappresentazione.

In una trattazione tradizionale la rappresentazione non è necessaria. Si possono certo corredare gli articoli con disegni ricostruttivi, ma oltre a non essere obbligatorio, ciò è limitato a particolari aspetti o punti di vista, che l'autore può scegliere a sua discrezione. Ciò fa sì che l'elemento interpretativo possa prevedere l'equidistanza da diverse ipotesi senza prendere una posizione: si possono formulare sullo stesso piano più opzioni ricostruttive, eventualmente legate a scuole di pensiero, senza schierarsi in favore di una di esse. Al contrario, la necessità di rappresentare costringe a scegliere un'apparenza fra le tante possibili, a mostrare ogni aspetto dell'oggetto in analisi e a non eludere la responsabilità di una presa di posizione. Naturalmente, come si è visto, è possibile indicare il livello di certezza o approssimazione del dato, ma la scelta fra le diverse interpretazioni va fatta e motivata. Forse, in futuro, nuove scoperte la smentiranno, ma fa parte del gioco, ed è ciò che può avvicinare l'archeologia alla dimensione delle scienze empiriche. È quindi possibile che un altro motivo di perplessità consistesse nella preoccupazione ad assumere la responsabilità di una scelta (che in ambito accademico può divenire anche politica) fra diverse proposte, dello schierarsi.

Ma vi è probabilmente, un terzo elemento, anch'esso degno di approfondimento. La necessità di rappresentazione porta con sé anche la preoccupazione di rappresentare il falso, e l'aspetto accattivante della *computer graphic* è un'esca che può essere apparsa in questo senso assai tentatrice. Il dubbio è che responsabile della diffidenza fosse anche il timore che il pubblico potesse scambiare la bellezza estetica di una ricostruzione con la sua affidabilità. Può sembrare bizzarro ma in effetti, benché le possibilità della grafica digitale fossero all'epoca assai inferiori a oggi, proprio la minore dimestichezza col pc poteva amplificare una certa sudditanza psicologica di fronte a una ricostruzione digitale, confondendo i concetti di accuratezza grafica e di esattezza filologica, due aspetti in realtà assolutamente indipendenti: una ricostruzione

può essere graficamente di straordinario impatto ma totalmente frutto di fantasia, come in molti prodotti multimediali commerciali; oppure di assai più modesta parvenza ma frutto di accurata attenzione e studio. Ma al tempo, la consapevolezza di questa demarcazione era probabilmente meno accentuata, o almeno si riteneva che lo fosse. E da un lato si temeva di trasmettere falsi messaggi sotto forma di opere emozionanti, dall'altro – data anche la differenza negli strumenti *software* (soprattutto, nei motori di *rendering*) delle produzioni scientifiche rispetto al mondo commerciale – rendere evidente il livello di attendibilità era un modo di rivendicare un lavoro di documentazione altrimenti non percepibile al grande pubblico, ma solo a una ristretta cerchia di specialisti.

Proprio questa distinzione tuttavia – il grande pubblico e gli specialisti – ci porta a una nuova domanda su chi fossero, o chi si intendeva che potessero essere, i fruitori dell'archeologia virtuale.

4. Verso una cultura dell'incertezza

La scelta di distinguere, in modo più o meno evidente, i diversi livelli di attendibilità di una ricostruzione è sicuramente un merito da riconoscere storicamente agli iniziatori di quella che è stata chiamata "archeologia virtuale". Tale scelta contribuì a dare alla disciplina uno status scientifico, e a farla evolvere. Tuttavia, essa è figlia della teoria del restauro nel voler distinguere anziché fondere. La letteratura, ad esempio, scelse una via diversa: nel dibattito sul romanzo storico, sin dalla posizione di Manzoni[13], ci si orientò verso il *continuum* narrativo fra il documento e la creazione, sebbene le posizioni contrarie fossero significative.

Si possono certo muovere molte obiezioni a questo parallelo: le epoche diverse, la diversa ambizione scientifica, le diverse destinazioni di pubblico, ma esso ha senso nel momento in cui ci si sofferma non sullo strumento

[13] Ci si riferisce al trattato *"Del romanzo storico"* di Alessandro Manzoni (1850), nel quale è interessante notare la denuncia delle stesse posizioni che caratterizzeranno il dibattito sulle rappresentazioni virtuali: se evidenziare la differenza fra il dato certo e l'invenzione romanzesca, o se dissimularla, in favore del *continuum* narrativo. Manzoni considera inevitabile il secondo orientamento. U. Eco riprenderà in un certo modo questo tema, sostanzialmente con lo stesso orientamento e sottolineando l'importanza dell'elaborazione, nel romanzo storico, di ciò "che nessun libro di storia ci aveva mai detto con tanta chiarezza" (Eco 1980).

ma sul fine (la ricostruzione e divulgazione corretta di un panorama storico). L'archeologia virtuale rivendicò una posizione nel contesto scientifico e una vocazione didattica esplicita, ma si trovò di fronte a una scelta, in realtà mai completamente compiuta, fra queste ambizioni e quella di una dimensione di intrattenimento divulgativo di massa (sia pure di alto profilo). Quale fosse la destinazione socialmente più degna, fra quelle descritte, non è affatto scontato: ciascuno di noi potrebbe infatti chiedersi se abbia imparato e assimilato più cognizioni, sul nostro passato, dai libri di storia o dai romanzi storici ben scritti. In quella fase storica si cercò – più o meno consapevolmente – di non scegliere, pensando che fosse possibile unire le due vocazioni. Se lo sia stato è difficile da dirsi. Certamente oggi, che vi è molta più osmosi fra i diversi generi multimediali digitali, che gli strumenti a disposizione per produzioni di forte impatto grafico sono disponibili in forma assai più capillare a costo basso o nullo, il tema del pubblico di riferimento e della complessità filologica del messaggio da veicolare assume un aspetto del tutto diverso, e cioè quello, di assai più vasta portata, relativo al bagaglio di consapevolezza e di cultura analitica che viene richiesto a chiunque, nel mondo dell'informazione globalizzata.

Fino a trent'anni fa la "pubblicazione" (in senso letterale di trasmissione a un pubblico potenzialmente illimitato) di informazioni era il privilegio di una ristretta cerchia di individui, selezionati dalle industrie editoriali mediatiche. Ciò non costituiva ovviamente una garanzia assoluta di qualità dell'informazione, ma operava comunque un filtro significativo. In pochi decenni siamo però passati a una situazione assai diversa, in cui qualunque essere umano che abbia accesso alla Rete può creare contenuti culturali e renderli fruibili potenzialmente dall'intera popolazione mondiale. Questa situazione crea la conseguenza, forse non ancora avvertita in tutto il suo peso, che per tutta la comunità dei potenziali fruitori (ormai coincidente con quella dei potenziali creatori) di informazione sarà necessario dotarsi di quegli strumenti di educazione alla lettura, all'analisi bibliografica, al vaglio filologico del dato, che precedentemente erano considerati una necessità esclusiva del mondo degli studiosi e dei ricercatori. Una forma di nuova alfabetizzazione "informatica" in senso lato (non legata ai computer ma alla scienza dell'informazione) come premessa di una cultura dell'incertezza della qualità del dato e di capacità di gestione di apparati informativi complessi, in un oceano di asserzioni del quale l'archeologia virtuale è ormai semplicemente una delle innumerevoli manifestazioni.

Abbreviazioni bibliografiche

Beacham R., Denard H., Niccolucci F. 2006, "An Introduction to the London Charter", in M. Ioannides, D. Arnold, F. Niccolucci, K. Mania (edd.), *The e-volution of Information Communication Technology in Cultural Heritage: where hi-tech touches the past: risks and challenges for the 21st century,* Short papers from the joint event CIPA/VAST/EG/EuroMed, Budapest, pp. 263-289.

Borra D. 2009, "L'anastilosi virtuale della Torre di Vendicari" in G. Susan (ed.) *La Torre di Vendicari, un'architettura che nasce e si sviluppa dal mare*, Siracusa.

Brandi C. 1963, *Teoria del restauro*, Torino.

Caravale A., Moscati P. 2021, *La bibliografia di informatica archeologica nella cultura digitale degli anni novanta*, Firenze.

De Felice G. 2012, *Una macchina del tempo per l'archeologia. Metodologie e tecnologie per la ricerca e la fruizione virtuale del sito di Faragola,* Bari.

Dell'Unto N., Pietroni E., Rufa C., "La comunicazione" in Forte 2008, pp. 218-233.

Demetrescu E. 2018, *Virtual Reconstruction as a Scientific Tool: The Extended Matrix and Source-Based Modelling Approach.* In S. Münster, K. Friedrichs, F. Niebling, A. Seidel-Grzesińska (edd.), *Digital Research and Education in Architectural Heritage,* Proceedings of the 5th Conference, DECH 2017, pp. 102-116.

Demetrescu E. 2015, "Archaeological Stratigraphy as a formal language for virtual reconstruction. Theory and practice", in *Journal of Archaeological Science* 57, pp. 42-55.

Eco U. 1980, *Postille a "il Nome della Rosa"*, Milano.

Fanini B., Demetrescu E. 2019, "Carving Time and Space: A Mutual Stimulation of IT and Archaeology to Craft Multidimensional VR Data-Inspection", in A. Luigini (ed.), *Proceedings of the 1st International and Interdisciplinary Conference on Digital Environments for Education, Arts and Heritage*, pp. 553-565.

Forte M.(ed.) 1996, *Archeologia: percorsi virtuali nelle civiltà scomparse*, Milano.

Forte M. (ed.) 2008, *La Villa di Livia. Un percorso di ricerca di Archeologia Virtuale,* Roma.

Forte M., Pescarin S., Pietroni E. 2006, "Transparency, interaction, communication and open source in Virtual Archaeology", in M. Forte, S. Campana (edd.), *From Space to Place*, Proceedings of the 2nd International Conference on Remote Sensing in Archaeology, Rome, December 4-7 2006, *BAR International Series* 1568, Oxford, pp. 535-540.

Forte M., Williams P.R. (edd.) 2003, *The Reconstruction of Archaeological Landscapes Through Digital Technologies*. Proceedings of the Italy-United States Workshop, Boston, Massachusetts.

Pietroni E., Borghini S., Carlani R., Palombini A. 2011, *Teramo project: toward the creation of a Virtual Heritage Network in urban and in cybernetic space,* in J. Al-Qawasmi, M.A. Chiuni, S. El-Hakim (edd.), *Digital Media and its Applications in Cultural Heritage,* CSAAR, Amman.

Pietroni E., Forlani M., Rufa C. 2015, "Livia's Villa Reloaded: An Example of Re-use and Update of a Pre-existing Virtual Museum, Following a Novel Approach in Storytelling Inside Virtual Reality Environments", in *Proceedings of Digital Heritage International Congress 2015*, IEEE.

Viscogliosi A., Borghini S., Carlani R. 2006, "L'uso delle ricostruzioni tridimensionali nella storia dell'architettura: immaginare la Domus Aurea", in *Journal of Roman Archaeology*, Supplementary Series n. 61, pp. 207-219.

Decolonizzare l'archeologia nei Balcani e in Sardegna

Maja Gori
Istituto di Scienze del Patrimonio Culturale - ISPC-CNR
Alfonso Stiglitz
già Museo Civico di San Vero Milis

L'archeologia nasce come scienza nazionalista legata al sorgere degli stati nazionali, strumento ideologico per la costruzione dell'identità. Ruolo che si è amplificato con il colonialismo e con la sua declinazione più moderna, l'imperialismo, di cui è stata strumento ideologico e operativo, dalla spedizione di Napoleone in Egitto a oggi[1]. In altre parole, l'archeologia non è una scienza innocente – nessuna scienza lo è – ma sin dalle sue origini si configura come azione 'politica'.

In questo contributo vengono presentati due casi studio: i Balcani occidentali e la Sardegna. Attraverso la storia dello sviluppo dell'archeologia come disciplina scientifica, l'etica del racconto archeologico, ovvero la restituzione dell'archeologia alla società, viene esplorata seguendo le linee del rapporto fra scienza e politica.

1. Balcani occidentali

Archeologia e identità nei Balcani occidentali

Nei Balcani occidentali l'archeologia cominciò a strutturarsi come disciplina scientifica a partire dalla fine del XIX secolo, in un territorio occupato dai due grandi imperi del tempo, quello Ottomano e soprattutto quello Austroungarico. Uno degli esempi dell'influenza austroungarica sullo sviluppo dell'archeologia è la fondazione nel 1888 dello *Zemaljski Muzej Bosne i Hercegovine* (Museo Nazionale della Bosnia ed Erzegovina), la più antica istituzione culturale e scientifica in stile occidentale del paese. L'idea di istituire un museo risale già alla metà del XIX se-

[1] Trigger 1989, Moro-Abadía 2006, Habu, Fawcett, Matsunaga 2008.

colo, quando l'odierna Bosnia-Erzegovina faceva ancora parte dell'Impero Ottomano come Eyalet di Bosnia. Nel 1878 l'Eyalet fu posto sotto il protettorato dello Stato austro-ungarico, che portò con sé nuovi obiettivi, costumi e valori politici e sociali che includevano la promozione della scienza attraverso la ricerca e lo sviluppo accademico e istituzionale. La scoperta casuale avvenuta nel 1880 sull'altopiano di Glasinac della tomba di un sacerdote dell'età del Ferro e del famoso carro di Glasinac (Fig. 1) suscitò l'interesse degli studiosi per questo settore e contemporaneamente segnò l'inizio della ricerca archeologica sistematica in tutto il territorio della Bosnia-Erzegovina[2]. Nel caso della Bosnia, si può osservare come l'introduzione quasi coloniale dell'archeologia, intesa come disciplina moderna – quindi europea, non ottomana – presupponesse anche un nuovo modo "occidentale" di guardare al passato. Uno dei primi grandi investimenti nel processo di occidentalizzazione di questa ex provincia turca fu infatti proprio la costruzione del museo, che fu posto sotto la direzione del consigliere del governo Kosta Hörmann e per più di due decenni rimase in gran parte controllato da personale di Vienna (Fig. 2)[3]. La presenza austro-ungarica fu anche causa di numerosi danni al patrimonio archeologico bosniaco. Ritenuta un paese balcanico selvaggio ed inesplorato, la Bosnia-Erzegovina suscitò l'interesse non solo degli studiosi e degli intellettuali austro-ungarici (e anche britannici), ma attirò un gran numero di pseudo-studiosi e cacciatori di tesori, che con varie modalità depredarono il paese di molti oggetti di valore archeologico.

L'influenza della cosiddetta archeologia germanica[4] – termine che indica un ambito di pratica archeologica di lingua tedesca – fu molto forte anche negli altri paesi facenti parte del Regno di Jugoslavia prima, e della Federazione Socialista di Jugoslavia poi. Tra il 1870 e il 1945 quasi l'80% di tutti gli archeologi professionisti in Slovenia, Croazia, Serbia, Bosnia e Macedonia si laurearono all'Università di Vienna. Dalla fine della Grande Guerra fino alle guerre Jugoslave si mantiene lo stesso legame.

Per quanto riguarda la comprensione dello sviluppo dei paradigmi interpretativi dell'archeologia nei Balcani occidentali, la ben nota sequenza archeologia "tradizionale", archeologia processuale, archeologia postprocessuale, contribuisce poco o per nulla alla comprensione della storia della disciplina nell'Europa

[2] Govedarica 2017.
[3] Novaković 2008.
[4] Novaković 2012.



Fig. 1: Carretto cultuale (800-600 a.C.) appartenente alla cultura di Glasinac, custodito al Naturhistorisches Museum di Vienna. Secondo il libro di inventario l'oggetto fu portato presso l'allora *K.k. Naturhistorisches Hofmuseum* dal sig. I. Lexa, k.k. tenente nel Genie-Regiment n. 1 di Gorazda (Goražde), e inviato al sig. Hofrath Ferdinand von Hochstetter nel marzo 1880

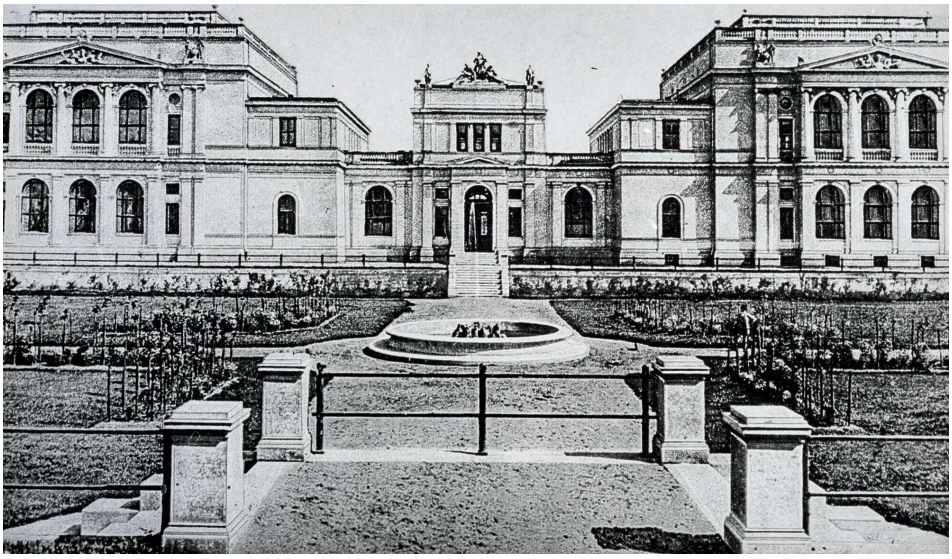


Fig. 2: Nel 1909 iniziò la costruzione dell'edifico destinato ad ospitare lo Zemaljski Muzej Bosne i Hercegovine, fondato nel 1888. Il complesso museale è composto da quattro padiglioni e da un giardino botanico. La struttura è stata completata e inaugurata nel 1913. Rimarrà a lungo l'unico complesso museale nell'ex Jugoslavia appositamente costruito per tale scopo

sud-orientale. Questa sequenza si è infatti sviluppata nel discorso archeologico occidentale, principalmente anglo-americano, con solo pochi riferimenti agli sviluppi nell'Europa centrale e sud-orientale. Nella Jugoslavia invece, l'archeologia storico-culturale di tradizione tedesca si combina con l'ideologia socialista ed un forte interesse per l'etnogenesi. Fino al tramonto dell'epoca socialista, le vestigia archeologiche di epoca romana non godettero della stessa attenzione scientifica come la Preistoria e il Medioevo, entrambi periodi che invece vennero privilegiati dall'accademia in quanto ritenuti direttamente connessi alle identità etniche presenti e quindi rilevanti per lo studio dell'etnogenesi. Esempio dell'importanza dell'approccio etnogenetico applicato all'archeologia sono due convegni sul rapporto fra illiri e albanesi[5]. Il primo fu organizzato nel 1972[6] dall'Accademia delle Scienze della Repubblica Popolare d'Albania e replicato nel 1985[7]. Le due edizioni dei *Colloque des Ètudes Illyriennes* furono usate per dare legittimità scientifica archeologica e linguistica alle teorie etnogenetiche che considerano gli albanesi come gli unici autentici (e diretti) discendenti degli antichi illiri. La conferenza organizzata nel 1986 dall'Accademia Serba delle Scienze e delle Arti e che precedette di alcuni anni le guerre jugoslave è una risposta alle sopracitate conferenze. Nelle note conclusive M. Garašanin[8], uno dei più grandi archeologi preistorici della Repubblica Socialista Federale di Jugoslavia (Socijalistička Federativna Republika Jugoslavija, SFRJ) spiega chiaramente che la conferenza organizzata dall'Accademia Serba delle Scienze aveva il compito di contrastare con argomentazioni scientifiche la propaganda albanese in Kosovo e nelle altre regioni jugoslave abitate da popolazione di etnia albanese.

Lo scoppio delle guerre Jugoslave negli anni Novanta, infatti, vide un ampio ricorso alle tracce materiali del passato per tracciare confini, legittimare la prevalenza di una etnia rispetto ad un'altra su un dato territorio, e usare il passato per costruire nuove identità presenti[9]. La drammatica distruzione del patrimonio culturale di Sarajevo e le parole di un miliziano serbo, "ricostruiremo Dubrovnik più bella e antica di prima", durante il bombardamento delle mura di Dubrovnik ne sono esempi paradigmatici[10]. La narrativa nazionalista infatti usa e si

[5] Gori 2012.
[6] Korkuti 1972.
[7] Islami et al. 1985.
[8] Garašanin 1988.
[9] Gori 2012, 2017.
[10] Novaković 2007.

sviluppa sull'approccio teorico più largamente adottato nei Balcani, l'archeologia cosiddetta storico-culturale e l'etnogenesi, traendone legittimazione scientifica[11]. Durante il conflitto molti archeologi si rifugiano in quello che S. Babić[12] definisce "atheoretical retirement", ovvero un modo di fare archeologia il più possibile legato al dato materiale e staccato da qualsiasi riflessione teorica, come le tipologie della ceramiche e la cronologia relativa, che dette a molti archeologi l'illusione di una maggiore oggettività delle proprie interpretazioni e consentì una sorta di distacco dall'orrore della guerra, ma che causò anche l'amarezza di non essere stati in grado di influenzare il discorso archeologico e di intervenire nel dibattito su questioni etniche e identitarie[13].

Alla fine delle guerre jugoslave nascono nuove identità politiche, molte costruite sulla base del discorso archeologico, ma rispetto al periodo socialista cambiano le epoche di riferimento. L'importanza relativa delle diverse epoche storiche cambia, come dimostra un interesse crescente per quella ellenistica e quella romana. L'approccio teorico e il paradigma interpretativo invece cambiano più lentamente, complici anche le sponsorizzazioni di organizzazioni e istituzioni internazionali che finanziano progetti archeologici con l'intento di usare il passato come strumento di riconciliazione, senza rendersi però conto di ottenere l'effetto contrario, dato che si continuano a usare gli stessi paradigmi e gli stessi approcci, ma applicati ad epoche diverse[14], ottenendo di fatto l'effetto opposto, ovvero il perpetuarsi di narrative identitarie fortemente nazionaliste basate sul discorso archeologico. Accanto a queste nuove narrative si rafforza anche il filone della fantarcheologia. Le cosiddette piramidi del sole bosniache, un complesso collinare naturale di aspetto piramidale propagandato come delle antiche costruzioni risalenti a 12.000 anni fa, hanno portato nella cittadina di Visoko numerosi appassionati, soprattutto provenienti dagli Stati Uniti, che hanno pagato grosse cifre per poter scavare il sito.

Restituire l'archeologia balcanica

Guardare le archeologie dell'Europa sud-orientale attraverso la prospettiva occidentale della storia e del progresso della disciplina in un certo

[11] Novaković 2002, 2011.

[12] Babić 2002.

[13] Gori, Ivanova 2017.

[14] Voss 2015.

senso ripete l'atteggiamento generale tradizionale dell'Europa occidentale nei confronti dei Balcani. Dalla sua stessa concettualizzazione (alcuni direbbero invenzione), il termine Balcani era molto più di una semplice etichetta geografica. Spesso indicava l'altro, culturalmente "diverso", non europeo, "orientale".

Nella sua opera pionieristica *Imagining the Balkans*, M. Todorova ha introdotto la natura polisemica del termine "balcanico", ricordandoci che "nello stesso periodo in cui il termine Balcani veniva accettato e ampiamente utilizzato come area geografica, questo si stava già saturando di significati sociali e culturali che ne hanno ampliato il senso ben oltre il suo significato immediato e concreto"[15].

Il termine Balcani significa un'idea piuttosto che un'area geografica, e questa idea influenza sia la percezione della regione sia quella del racconto archeologico che viene restituito alla società da archeologi balcanici nei Balcani. Si è sempre guardato con una certa accondiscendenza all'archeologia prodotta nei Balcani, che è stata descritta come non esatta scientificamente e intrisa del peggior nazionalismo. Questo giudizio tradisce però un atteggiamento coloniale nei confronti di queste restituzioni. Todorova ha chiamato questo discorso "Balcanismo" come omaggio all'"Orientalismo" di Edward Said – un termine applicato alla copertura altrettanto esotica e altamente stilizzata dell'"Oriente" da parte di studiosi, scrittori e artisti dell'"Occidente".

Molti archeologi che studiano il colonialismo e il suo rapporto con l'archeologia si sono interrogati sull'approccio che mette in risalto la persistenza e la continuità culturale in contesti in cui l'etnogenesi è usata come tattica di resistenza tra le comunità subalterne portando a una generale negligenza di come le pratiche di identità etnica sono invece usate nell'esercizio del potere. Questo approccio è molto radicato per esempio nell'archeologia del Nuovo Mondo, dove l'enfasi sulla continuità negli studi di etnogenesi penalizza invece ogni tipo di aspetto trasformativo proprio della costruzione delle identità. Voss[16] pone anche l'accento su come la sempre più diffusa pratica di cercare prove bioarcheologiche nella ricerca etnogenetica, sollevi più di un problema etico ed epistemologico relativo al rapporto tra corpo e identità.

Discutere di etica di restituzione del racconto archeologico nei Balcani presuppone partire da una discussione sul modo in cui noi archeologi dei Bal-

[15] Todorova 1997, p. 21.

[16] Voss 2015.

cani concepiamo il processo formativo delle identità presenti come di quelle passate. Riconoscere che l'archeologia nei Balcani – al pari di tutte le altre archeologie europee – è stata fin dalla sua nascita usata anche come strumento politico oltre che come strumento per la conoscenza del passato è anche essa un'azione 'politica'.

M.G.

2. Sardegna

Cosa significa essere archeologi in Sardegna? Una terra percorsa da un forte sentimento identitario – seppure sotto le diverse sfumature, da quella autonomista a quella più apertamente indipendentista – che nasce dalla consapevolezza diffusa di un peculiare cammino storico rispetto allo Stato di appartenenza, l'Italia e di una storia recente di dominazione, sotto forma di neo-colonialismo interno italiano, tema già avanzato da Antonio Gramsci[17]. Quale etica è possibile nel nostro essere archeologi in Sardegna, a fronte del paradosso di una scienza dalle radici nazionaliste e colonialiste praticata in una 'nazione senza Stato'[18]? Non basta, quindi, porsi il problema di "restituire il passato alla comunità", ma è necessario e più efficace affrontare i complessi temi del: 'chi restituisce', 'che cosa', 'come' e 'a chi'[19]. Ma, soprattutto, affrontare il problema di un'archeologia decoloniale nel terzo millennio[20] all'interno di una «critica della ragione coloniale in Sardegna»[21]. Per problemi di spazio mi limito ad alcune osservazioni sintetiche.

Chi restituisce che cosa?

L'archeologia è praticata da persone che, compiuto un percorso accademico formale, svolgono il loro ruolo in una pluralità di modi in agenzie statali (Università, Soprintendenze e Cnr) e locali (Regione e Comuni) oppure, nella maggior parte dei casi, senza affiliazione specifica, tra cui i liberi professionisti. Questo pone il problema dell'autonomia dell'archeologo dai condizionamenti derivanti dalla sua afferenza, diretta o indiretta, ad agen-

[17] Testi in Melis 2008, pp. 70-77; Sabino 2021.

[18] «Nazione fallita storicamente» la definisce Emilio Lussu (1938).

[19] Shepherd 2007, p. 99.

[20] Bruchac 2014, Marín Aguilera 2011.

[21] Ghisu, Mongili 2021, p. 8.

zie riferibili a strutture di potere esterne o sub-egemoni locali e quanto da quelli della Comunità locale. Il ruolo dell'archeologia nella costruzione dello stato-nazione Italia, infatti, ha comportato per molti versi la fuorviante e anacronistica incorporazione scientifica dell'archeologia della Sardegna in quella dell'Italia con le ovvie distorsioni di elaborazione, non del tutto consapevoli.

Allo stesso modo, incide nella pratica archeologica nell'isola l'ottica egemonica e centralista della prassi politica del Ministero della Cultura (MiC) che comporta, da una parte, l'assenza di archeologi nei ruoli apicali degli uffici periferici in Sardegna, in grado di gestire la presenza sul territorio delle imprescindibili attività di tutela, oggi evidentemente considerate residuali e, dall'altra, le nomine negli istituti autonomi di studiosi di chiara competenza archeologica, ma privi di quelle specifiche sull'archeologia sarda. Che ruolo queste Istituzioni possono avere in rapporto alle Comunità locali e quale narrazione di questa possono veicolare?

Dall'altro lato, andrebbe valutata quale tipo di elaborazione scientifica comporta la presenza nell'isola di un nutrito numero di missioni di scavo italiane e non, in maggioranza universitarie, a seconda che siano integrate con comunità locali che svolgono un ruolo attivo e non di mera accoglienza o che si tratti di spedizioni in 'terra straniera', della quale talvolta ignorano anche le lingue e la storia. Stesso discorso, ovviamente, vale per il crescente numero di missioni delle Università sarde all'estero, soprattutto nel Nord Africa, prevalentemente indirizzate verso la romanità. Manca allo stato attuale un censimento e uno studio specifico su questo tema delle 'missioni' (*nomen omen*), attività etichettate normalmente sotto la forma della 'cooperazione internazionale' che può, in realtà, nascondere forme di neocolonialismo in assenza di partnership tra uguali[22].

Questo quadro incide anche sulla qualità dell'informazione che viene trasmessa, in campo scientifico, da parte delle agenzie egemoni che, in modo poco critico e più aderente a visioni essenzialistiche della storia e della cultura sarda, spesso propongono processi di primitivizzazione nei quali l'isola e gli isolani sono rigidamente ancorati in un tempo ancestrale, nell'ottica del buon selvaggio. Con derive preoccupanti di alto valore ideologico, in ambito accademico: faccio l'esempio, delle recenti proposte genetiche, acriticamente e talvolta entusiasticamente accolte in campo archeologico, con le quali si

[22] González-Ruibal 2010, pp. 44-45.

contrabbanda il presunto ritrovamento del 'puro' DNA sardo (Fig. 3), attraverso metodi di campionamento discutibili e fortemente intrisi di essenzialismo cultural-biologico e modelli culturali e storici ampiamente superati; messaggio che viene trasmesso nell'opinione pubblica, ma anche in quella scientifica, attraverso l'esaltazione del DNA puro di cui saremmo dotati noi sardi (Fig. 4)[23].

Sono tutti problemi che si incardinano nell'etica dell'agire archeologico e sui quali nessuna riflessione è stata ancora fatta, ma che è urgente avviare: discorso sulle strutture, sui processi, sui modelli utilizzati e sui risultati, non sulle singole persone, ovviamente.

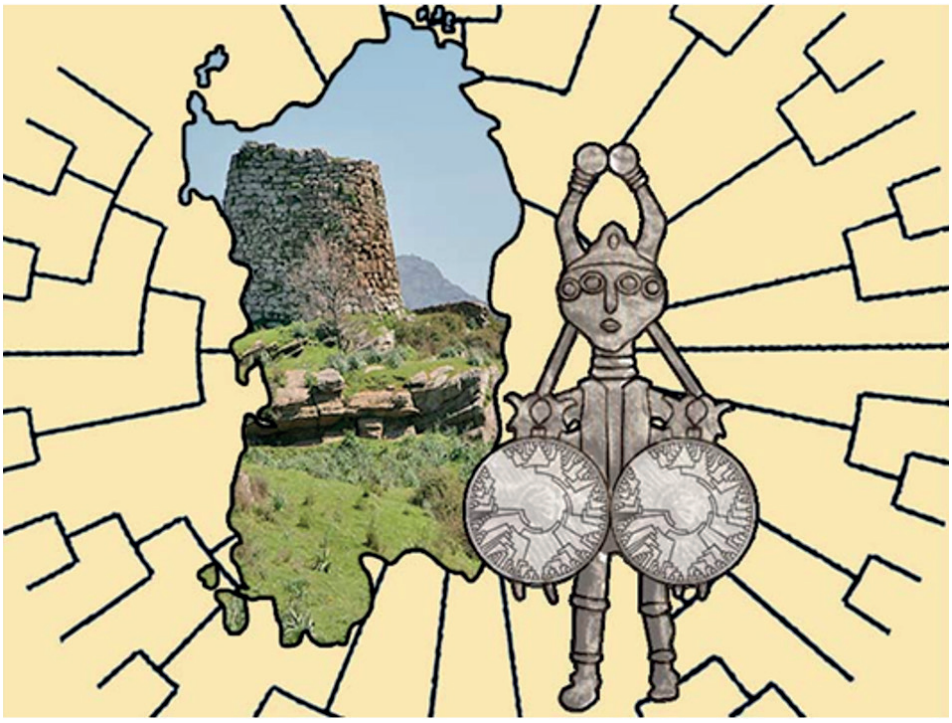


Fig. 3: "Photo of the Nuraghe Pauli in Seulo together with the Nuragic sculpture depicting the Sardinian warrior 'Shardana'" (http://news.unipv.it/?p=19096). Logo elaborato dall'Università di Pavia per gli studi genetici sul DNA sardo. Esempio di una visione essenzialista della storia sarda, rimasta immobile dalla preistoria ai giorni nostri, molto diffusa negli studi genetici (Stiglitz 2012; c.s.a.)

[23] Stiglitz 2012, Stiglitz c.s.a.



Fig. 4: La Nuova Sardegna del 3 maggio 2018, p. 7.
L'articolo riporta il trasferimento dei risultati di un'indagine dell'Università di Bologna alla comunità, attraverso l'idea della purezza genetica

A chi e come restituire

La richiesta di conoscenza del proprio percorso storico è un fenomeno in forte crescita, a fronte della grave e quasi totale assenza della storia sarda nel normale percorso didattico della scuola pubblica. Richiesta che pone in discussione in maniera decisa il nostro ruolo. Nel nostro agire ci rivolgiamo a una pluralità di comunità: da quella più ampia e de-territorializzata, alla quale sono diretti i nostri lavori pubblicati nei media scientifici o in quelli sociali, a quelle più legate nel territorio. Non facilita questo percorso l'uso sempre più esclusivo, anche in archeologia, del monolinguismo anglosassone a dispetto delle plurisecolari tradizioni pluraliste della nostra disciplina, che allontanano dal potenziale controllo diffuso i testi, ormai redatti nella lingua dei chierici di lontana memoria medievale, in una straordinaria riedizione dell'utilizzo del latino che, da lingua di diffusione delle conoscenze si è presto trasformato in strumento di gruppi sempre più chiusi: la lingua come ulteriore strumento coloniale, principale veicolo di modelli di indagine e interpretazione[24]; fenomeno al quale si aggiunge la cronica disparità di accesso

[24] Chapman 2008, pp. 144-145.

alle informazioni che ha sempre caratterizzato la ricerca nell'isola, anche se parzialmente moderato dall'attuale diffusione del web.

Nel nostro agire, da una parte ci rivolgiamo alle comunità che vivono nei luoghi dove è presente il sito archeologico e che sempre con maggiore vigore reclamano un ruolo come, ad esempio, il caso del "manifesto dei paesi dell'archeologia" creato attraverso un processo partecipato tra vari soggetti[25]. Dall'altra ci rivolgiamo a comunità di appassionati che svolgono la propria partecipazione alle conferenze e nella visita degli scavi, dei musei locali, ma soprattutto nei media come *Facebook*, *Twitter*, *Instagram*, ecc. In questo caso il rapporto tra informazione scientifica e comunità è quello tradizionale *top-down*: io trasmetto quello che sto facendo attraverso un mezzo di informazione popolare e ti permetto di esserne partecipe, con inevitabili aspetti paternalistici.

Infine, in Sardegna, più che altrove, il diffuso sentimento nazionalista – privo di risposte adeguate da parte di noi archeologi – vede il proliferare di cosiddette 'archeologie alternative' che si alimentano dell'archeologia 'ufficiale', troppo spesso con l'appoggio diretto o lo sguardo benevolo e paternalistico di chi si occupa del discorso scientifico. Sono i casi che, in un crescendo parossistico, portano la Sardegna al centro del mondo: da Atlantide, all'*Omphalos* creatore della civiltà etrusca, agli Shardana dominatori del mondo[26]. Un crescendo, non esente da aspetti grotteschi, che diventa preoccupante per le profonde implicazioni politiche ed accademiche di stampo vetero-nazionalistico. È significativo il caso dell'appoggio palese, da parte di agenzie archeologiche egemoni e di accademici, alle teorie sull'isola platonica[27] (Fig. 5), al quale si affianca l'attività di gruppi politici, come nel caso di proposte di legge presentate da partiti sardi italianisti volte a creare Istituti dotati di ingenti fondi, regionali o nazionali, per le ricerche su Atlantide[28]. Un grave punto di non ritorno si è avuto con la condanna giudiziaria nei

---

[25] Pinna 2019.

[26] Per tutti: Frau 2017.

[27] Vedi, ad esempio, gli imbarazzanti convegni organizzati dall'Unesco a Parigi, nel 2005 e dall'Accademia dei Lincei a Roma, nel 2006.

[28] Consiglio Regionale della Sardegna, XIV legislatura, proposta di legge n. 185 del 6 agosto 2010, *Legge per la Sardegna: Nuraghe e il mito di Atlante* (10 milioni di euro annui); Camera dei Deputati, *Disposizioni per il riconoscimento e la valorizzazione dell'identità della nazione sarda e istituzione del brand 'Sardegna NUR.AT.'*, XVII legislatura, proposta di legge n. 3222 dell'8 luglio 2015 (200 milioni di euro annui).

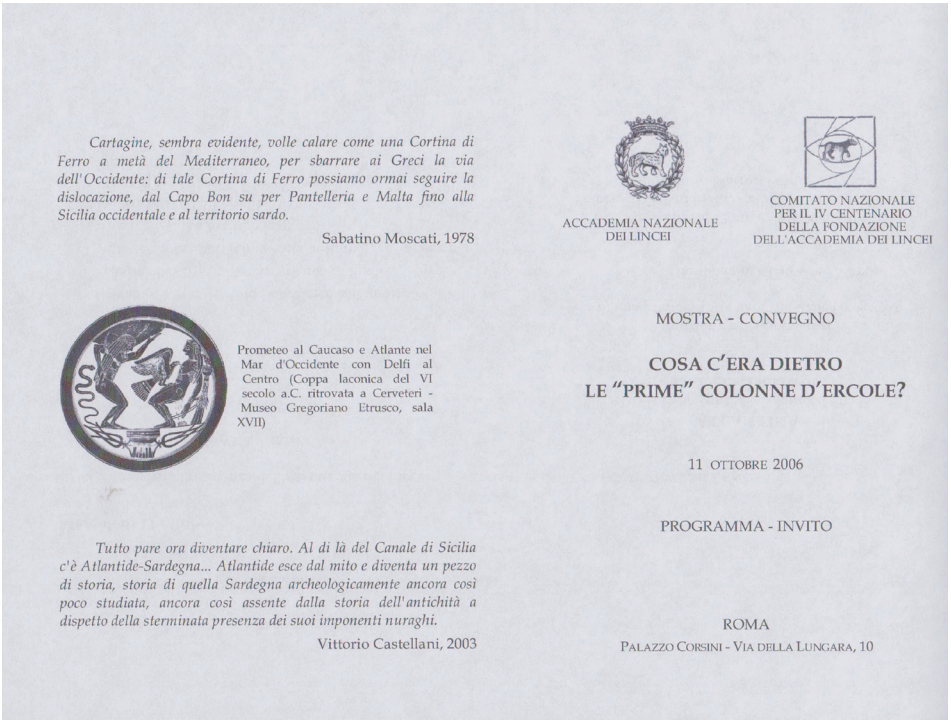


Fig. 5: Invito al Convegno promosso dall'Accademia dei Lincei (Roma, 11 ottobre 2006) a supporto del libro del giornalista Sergio Frau nel quale si afferma l'identificazione della Sardegna nuragica con 'L'isola di Atlante'. Al Convegno non venne invitato nessun specialista in archeologia nuragica

confronti di un collega antropologo per la pubblicazione di un libro scientifico nel quale si esamina il fenomeno delle suggestioni archeologiche in Sardegna, dall'ottocento ai giorni nostri, senza che alcuna voce archeologica si sia levata per stigmatizzare il grave fatto, che si configura come un'autentica censura[29]. Siamo in presenza di una deriva preoccupante per il futuro dell'archeologia.

Qui entra in discussione anche il ruolo della Comunità locale e delle sue agenzie politico-amministrative (Fig. 6). Esemplare di questa deriva è lo straordinario rinvenimento della statuaria nuragica in pietra, a tutto tondo e a dimensioni naturali, di Mont'e Prama (Cabras – OR) che, da pratica sociale

[29] Sei mesi di carcere convertiti in oltre 20.000 euro di multa; Cfr. Tatti, Sanciu, Stiglitz 2019, p. 51.



Fig. 6: Esempio di "McArchaeology" (Silberman 2007, p. 186). Locandina di un'attività di 'archeologia sperimentale' organizzata da un Museo locale con la partecipazione di sperimentatori del tutto privi di competenze archeologiche (1° agosto 2020)

di una specifica comunità dell'epoca nuragica, databile tra il Bronzo finale e il primo Ferro, è stata trasformata in un prodotto di marketing: i Giganti. In questa nuova veste le statue, spogliate del rapporto con la comunità di origine e con il loro contesto, vengono 'vendute' sul mercato accademico per l'acquisizione di potere e per la crescente gestione di fondi[30] o come merce per il turista di turno e come feticcio per la comunità locale (Fig. 7). Fino all'ultimo grottesco cortocircuito istituzionale, costituito dalla proposta ufficiale di scambio di statue-ostaggio tra il Comune di Cabras e il Museo Archeologico Nazionale di Cagliari, come viatico per poter permettere il restauro di alcune di esse depositate presso il locale Museo Civico (Fig. 8). La creazione, inoltre, della "Fondazione Mont'e Prama"[31] finalizzata allo "sviluppo turistico-culturale e di valorizzazione" del patrimonio archeologico locale ha

[30] Stiglitz c.s.b.

[31] Regione Autonoma della Sardegna, deliberazione di Giunta n. 24/1 del 25.06.2021.

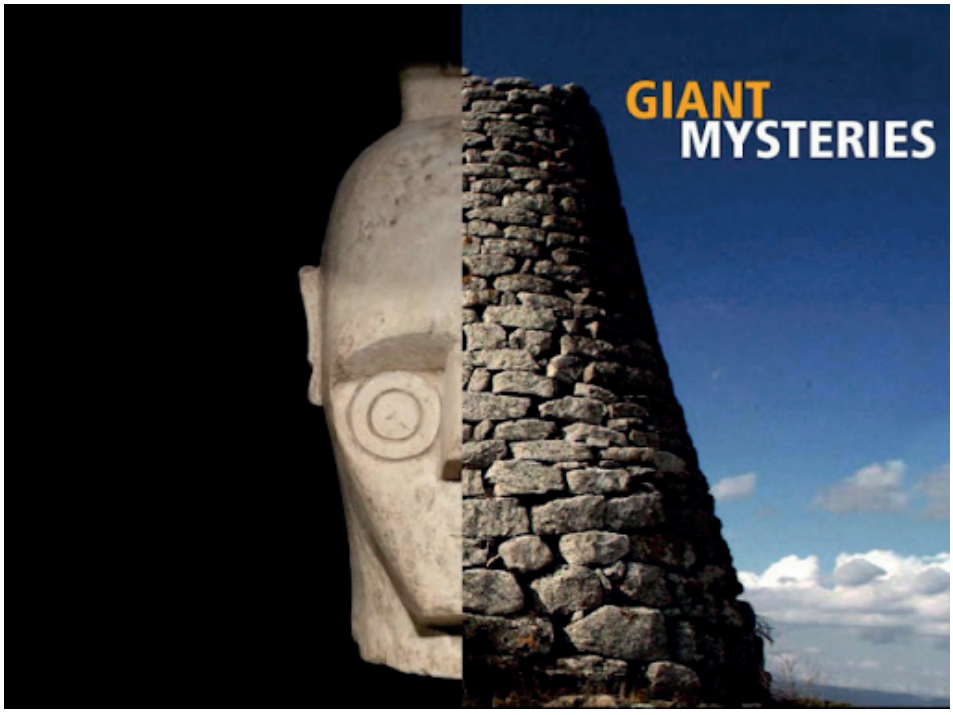


Fig. 7: Campagna informativa del Rotary club distretto 2080 (http://www.rotarymonteprama.org), con il consueto accostamento Giganti – Mistero, tipico delle narrazioni essenzialiste (26.10.2016)

come risultato il sostanziale esproprio della comunità territoriale e il trasferimento del reale potere decisionale in capo al Ministero della Cultura[32].

Il crescere di queste attività, amplificate dai social media, rischia di trasformare il nostro mestiere in una sorta di scaffale dal quale scegliere la risposta più in sintonia con i gusti del pubblico, per guidare le comunità verso le letture archeologico-politiche volute in termini ideologici, secondo tecniche di marketing attuate normalmente nella predisposizione degli scaffali dei centri commerciali. In altre parole stiamo passando dall'archeologia etica a quella che, riprendendo una felice espressione di Neil Asher Silbermann, possiamo chiamare la McArchaeology[33].

A.S.

[32] D.M. 27 novembre 2001, n. 491.

[33] Silberman 2007, p. 186. Hofman et al. 2021, *passim*.



L'UNIONE SARDA

Cabras. A breve la firma dell'intesa

L'accordo prende forma: uno scambio tra Giganti? «Ma il restauro a Cagliari»

Ancora nulla di certo sull'accordo tra sindaco e Soprintendenza. Solo un'ipotesi: uno scambio tra Giganti. In altre parole una sorta di baratto tra le statue che ancora devono essere restaurate (che la Soprintendenza vuole portare a Cagliari) e quelle che ormai da tempo sono custodite all'interno del Museo archeologico Nazionale di Cagliari. Su queste basi si muove l'accordo contenuto nelle tante mail che, da giorni, viaggiano tra Roma e Cabras passando per Cagliari.

Maura Picciau a Cabras

L'obiettivo

È ormai alle battute finali l'accordo tra Ministero dei Beni culturali, Regione e Soprintendenza per quanto riguarda il trasloco e il restauro di quattro reperti scoperti nella collina di Mont'e Prama: quelli che ormai da tempo sono al centro della famosa battaglia tra il sindaco di Cabras Andrea Abis e la soprintendente Maura Picciau. Sull'accordo che presto verrà reso noto il primo cittadino però non vuole svelare nulla: «Stiamo ancora definendo - spiega - parlare adesso significherebbe compromettere la trattativa. Spero di raggiungere il mio obiettivo per il bene di tutto il territorio».

Lo spostamento

Intanto la Soprintendente Maura Picciau pochi giorni fa, ai microfoni della Rai, ha spiegato il perché, secondo lei, il restauro deve essere fatto nei laboratori di Calamosca. La dirigente parla della necessità di spazi ampi e attrezzature all'avanguardia. Quelle che, in sostanza, non ci sono al museo civico di Cabras. Dichiarazioni quindi che di fatto bocciano la proposta dell'amministrazione comunale che invece chiede da sempre di restaurare i reperti in una sala del museo civico. Come del resto è avvenuto alcuni anni fa per un altro dei Giganti di Mont'e Prama. Ma sul fatto che la struttura comunale non sia pronta per l'intervento Abis precisa: «È vero, non è mai stato allestito un laboratorio vero e proprio, questo perché non abbiamo mai ricevuto l'ok per effettuare il restauro in loco». Il sindaco nei giorni scorsi è stato chiamato dal ministro della Cultura Dario Franceschini che ha promesso massimo interesse per Cabras. (s. p.)

RIPRODUZIONE RISERVATA

Fig. 8: L'Unione Sarda del 14 marzo 2021:
annuncio dell'imminente accordo per lo scambio di statue tra
il Museo Nazionale Archeologico di Cagliari e il Museo Civico di Cabras.
L'accordo nasce dal rifiuto del Comune di autorizzare il trasferimento temporaneo
a Cagliari di alcune statue al centro di restauro della Soprintendenza archeologica.
Il Direttore del Museo Nazionale ha proposto di inviare a Cabras come "ostaggi"
due statue per tutto il periodo del restauro

Una nuova etica per l'archeologia

In conclusione di questa sintetica e schematica riflessione ci poniamo, in qualità di archeologa e archeologo specialisti, il problema di ragionare su un nuovo standard etico del nostro mestiere, non più basato esclusivamente sugli aspetti tecnici o giuridici della professione, ma che si proietta sul nostro essere intellettuali a fronte di comunità che sono portatrici di valori, con i quali dobbiamo comunque confrontarci criticamente e apertamente, soprattutto quando si tratta di comunità delle quali facciamo parte. Un processo nel quale lo specialismo ritorni a essere uno strumento di ricerca e non un alibi per la chiusura verso la società o per aperture verso improbabili costruzioni etnogenetiche. Ma che, invece, ponga in discussione il ruolo scientifico nelle 'narrazioni del passato' ed evidenzi le potenzialità del discorso storico nella vita delle comunità.

Questo presuppone l'assunzione di un'etica del comportamento che coinvolga la conoscenza del mondo, attraverso l'attività di ricerca, la critica di questa conoscenza e l'azione nel contesto sociale, come messa in discussione del nostro ruolo, delle nostre affiliazioni e della nostra partecipazione alla costruzione dei sistemi di potere della conoscenza[34].

M.G., A.S.

Abbreviazioni bibliografiche

Babić S. 2002, "Still innocent after all these years? Sketches for a social history of archaeology in Serbia", in P.F. Biehl, A. Gramsch, A. Marciniak (edd.), *Archäologien Europas/Archaeologies of Europe. Geschichte Methoden und Theorien/ History, Methods and Theory*, Munster, pp. 309-321.

Bruchac M. 2014, "Decolonization in Archaeological Theory", in C. Smith (ed.), *Encyclopedia of Global Archaeology*, New York, pp. 2069-2077.

Chapman R. 2008, "Alternative States", in Habu, Fawcett, Matsunaga 2008, pp. 144-165.

[34] Hamilakis, Duke 2007, Hofman et al. 2021.

Frau S. 2017, *Omphalos. Il primo centro del mondo.* Roma.

Garašanin M. 1988, "Considérations Finales", in M. Garašanin (ed.), *Iliri i Albanci/Les Illyriens et les Albanais*, Serie de Conferences tenues du 21 mai au 4 juin 1986, Academie Serbe des Sciences et des Arts, Colloques scientifiques XXXIX, pp. 369-375.

Ghisu S., Mongili A. 2021, *Filosofia de logu. Decolonizzare il pensiero e la ricerca in Sardegna*, Milano.

González-Ruibal A. 2010, "Colonialism and European Archaeology", in J. Lydon, U. Rizvi (edd.), *Handbook of Postcolonial Archaeology*, Walnut Creek (CA), pp. 39-50.

Islami S., Korkuti M., Komata D., Prendi F., Ceka N., Anamali S. (edd.) 1985, *IIème Colloque des Études Illyriennes. Tiranë, 20-24.XI.1985*, Iliria 15 (2).

Habu J., Fawcett C., Matsunaga J. (edd.) 2008, *Evaluating Multiple Narratives Beyond Nationalist, Colonialist, Imperialist Archaeologies*, New York.

Hamilakis Y., Duke Ph. (edd.) 2007, *Archaeology and Capitalism from Ethics to Politics*, Walnut Creek (CA).

Hofman D., Hanscam E., Furholt M. et al. 2021, "Forum: Populism, Identity Politics, and the Archaeology of Europe", in *European Journal of Archaeology*, pp. 1-37. doi: 10.1017/eaa.2021.29.

Korkuti M. (ed.) 1972, *La ville illyrienne. Édition spéciale en français à l'occasion du Premier Colloque des Études Illyriennes*, 15-21 septembre 1972. Iliria 2.

Lussu E. 1938, "Sardegna e autonomismo (contributo allo studio del federalismo)", in *Giustizia e Libertà* 27, p. 3.

Marín Aguilera B. 2011, "(Des)Disciplinando la mirada: La Arqueología de la Política o la Política de la Arqueologia", in *Estrat Critic* 5.1, pp. 72-83.

Melis G. (ed.) 2008, *Antonio Gramsci. Scritti sulla Sardegna*, Nuoro.

Moro-Abadía O. 2006, "The History of Archaeology as a 'Colonial Discourse'", in *Bulletin of the History of Archaeology* 16 (2), pp. 4-17.

Novaković P. 2002. "Archaeology in five states – A peculiarity or just another story at the crossroads of 'Mitteleuropa' and the Balkans: A case study of Slovene archaeology", in P.F. Biehl, A. Gramsch, A. Marciniak

(edd.), *Archäologien Europas/Archaeologies of Europe. Geschichte Methoden und Theorien/History, Methods and Theory*, Munster, pp. 323-352.

Novaković P. 2007, "Use of the past, ancestors and historical myths in the Yugoslav wars in 1990s", in *Le identità difficili. Archeologia, Potere, Propaganda nei Balcani*, Portolano Adriatico III (3), pp. 47-64.

Novaković P. 2008, *Experiences from the margins*, in *Archaeological Dialogues* 15, pp. 36-45. doi:10.1017/S1380203808002468.

Novaković P. 2011, "Archaeology in the new countries of Southeastern Europe: A historical perspective", in L. Lozny (ed.), *Comparative Archaeologies: A Sociological View of the Science of the Past*, Heidelberg and New York, pp. 339-461.

Novaković P. 2012, "The 'German school' and its influence on the national archaeologies of the Western Balkans", in B. Migotti, P. Mason, B. Nadbath, T. Mulh (edd.), *Scripta in Honorem Bojan Djurić*, Ljubljana , pp. 51-71.

Pinna F. 2019, "Archeologia e costruzione partecipata dell'identità locale: percorsi di archeologia di comunità in Sardegna", in *European Journal of Post-Classical Archaeologies* 9, pp. 123-146.

Sabino C. 2021, "Gramsci sardista popolare", in Ghisu, Mongili 2021, pp. 51-68.

Shepherd N. 2007, "What Does It Mean 'To Give the Past Back to the People'? Archaeology and Ethics in the Postcolony", in Hamilakis, Duke 2007, pp. 99-114.

Silberman N.A. 2007, "'Sustainable' Heritage? Public Archaeological Interpretation and the Marketed Past", in Hamilakis, Duke 2007, pp. 179-193.

Stiglitz A. 2012, "Sardegna ariana" in A. Cannas, T. Cossu, M. Giuman (edd.), *XENOI. Immagine e parola tra razzismi antichi e moderni*, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Cagliari 2010), Napoli, pp. 363-379.

Stiglitz A. c.s.a, "La 'Casa dei Parti' La fascinazione degli scienziati per le fantasie archeologiche", in *Immaginare mondi: l'alieno e l'altrove*. Convegno Internazionale di Studi (Cagliari 2017). In corso di stampa (cfr. https://www.academia.edu/32602577/2017_La_Casa_dei_Parti_Testo_letto_al_convegno_pdf)

Stiglitz A. c.s.b. "*Paesaggi di potere: Monte Prama e i suoi vicini tra antiche storie e moderne ideologie*", in *Paesaggio/paesaggi*, V Giornata internazionali di studi sul paesaggio, Università degli Studi di Cagliari (Cagliari, 2015), in corso di stampa (cfr. https://www.academia.edu/19540358/2015_Paesaggi_di_potere_Monte_Prama_e_i_suoi_vicini_tra_antiche_storie_e_moderne_ideologie_intervento_letto_)

Tatti M., Sanciu L., Stiglitz A. 2019, "Onda su onda. Dialogo su tsunami marini e mediatici", in G. Paglietti, M. Onnis (edd.), *Archeomeet. Archeologia e divulgazione in Sardegna: appunti su un incontro tra studiosi e cittadini*, Cagliari, pp. 37-68.

Todorova M. 1997. *Imagining the Balkans*, Oxford and New York.

Trigger B.G. 1989, *History of Archaeological Thought*, Cambridge.

Voss B. 2015, "What's New? Rethinking Ethnogenesis in the Archaeology of Colonialism", in *American Antiquity* 80 (4), pp. 655-670.

Un Mondo di Mezzo? L'esperienza narrativa dei Musei Virtuali tra reale e immaginario

Massimo Cultraro
Istituto di Scienze del Patrimonio Culturale - ISPC-CNR

Il quadro di relazioni e/o implicazioni tra strategie di comunicazione del Patrimonio Culturale e sviluppo di nuovi strumenti digitali è al centro di un vivace dibattito che da qualche anno investe operatori e mediatori della cultura[1]. La profonda rivoluzione avvenuta in campo linguistico, che ha contribuito a scardinare i modelli convenzionali di comunicazione lineare[2], ha indubbiamente spinto a favore di una maggiore attenzione sulla natura e formazione dell'utente, finendo per orientare la ricerca verso strategie di comunicazione sempre più articolate ed innovative.

Il punto di snodo di questo percorso rimane il destinatario del messaggio, il quale non solo rappresenta il principale ricettore di tali attività, ma soprattutto diventa un formidabile veicolo di trasmissione e moltiplicazione di sempre più articolati messaggi. In un contesto dominato, ma non totalmente controllato, dalla forza rigeneratrice dei *media*, specifiche elaborazioni, come le immagini 3D, acquisiscono una maggiore rilevanza come indispensabili sup-

Desidero ringraziare la collega ed amica Cinzia Caporale per il gentile invito, offrendomi l'opportunità di riprendere alcune riflessioni maturate nell'ambito del progetto, promosso dal CNR, di ricostruzione virtuale del Museo Archeologico di Baghdad, dopo il saccheggio del 2003 (Cultraro 2015). A Marco Arizza va la mia riconoscenza per l'organizzazione del webinar e soprattutto per alcune riflessioni sul delicato tema dell'etica applicata alle "storie digitali".

[1] Nell'ultimo decennio si è registrata una vasta produzione editoriale e scientifica su questo tema, sulla quale manca a tutt'oggi una seria e profonda riflessione tra l'impiego di determinati strumenti digitali e la funzione didattico-comunicativa-educativa di certe componenti tecnologiche. Sul versante italiano significativi contributi giungono da Dal Maso 2018, che raccoglie differenti esperienze nel campo dello *storytelling* connesso al mondo dei musei. Si vedano anche Mazzoli 2018 e Bonacini 2021, con particolare riferimento ai casi studio dei musei, reali e virtuali, italiani.

[2] Utile in tale prospettiva è Bernardelli 2019.

porti nella diffusione del sapere. In questa dimensione il manufatto o uno specifico contesto archeologico, privati della loro dimensione tecnico-scientifica, possono diventare oggetto e centro di elaborazione di un sapere nuovo e più creativo sul piano della comunicazione[3].

Una selva di attori produttivi nella giungla delle tecnologie digitali

L'attenzione alla narrazione, in termini di processo di condivisione e coproduzione[4], è un fenomeno che presenta una stretta relazione, all'interno del più ampio contesto della cultura contemporanea, con quel processo di "de-intellettualizzazione" di fruizione del Patrimonio culturale percepibile soprattutto nell'offerta turistica[5], nel quale le tradizionali e solide barriere che un tempo separavano cultura ed intrattenimento, sono venute meno a vantaggio di forme inedite di trasmissione del sapere. Se da un lato si assiste ad un progressivo ampliamento della sfera dei fruitori, che finisce soprattutto per influire in una maggiore partecipazione degli utenti coinvolti nell'esperienza artistica e culturale[6], dall'altro i confini tra le modalità di ingaggio del pubblico (*audience engagement*) e i processi di crescita e appagamento delle persone coinvolte (*audience development*) diventano sempre più labili e non sufficientemente definiti.

Le conseguenze più significative di questo complesso processo di trasformazione si colgono in due differenti ambiti, ma tra loro correlati: il primo riguarda una progressiva banalizzazione della conoscenza scientifica, ritenuta non più indispensabile quale strumento di partenza per una nuova narrazione e, a tratti, percepita anche come ostacolo alla realizzazione di una nuova catena di comunicazione[7]. La seconda area di contesa si sposta sul processo di riadattamento del museo stesso che, per quanto reale o virtuale, non viene identificato come luogo di rappresentazione di anonime logiche di una cultura di massa, ma finisce per identificarsi in una "comunità di racconto"[8].

---

[3] Ragone 2016. Sul rapporto tra modellazione 3D e visualizzazione di contenuti scientifici un interessante laboratorio di sperimentazione, in particolare per la riflessione teorico-metodologica, è il progetto MARTA promosso dal CNR-IBAM (Giannotta et al. 2014).

[4] Ragone 2016, p. 42.

[5] Melotti 2013, pp. 134-135.

[6] Bollo 2018, pp. 325-326.

[7] Su questo tema, soprattutto con riferimenti al caso italiano, si veda Volpe 2020, soprattutto pp. 75-77.

[8] Bonacini 2021, pp. 41-42, con un'interessante riflessione sul ruolo giocato dalle strategie di coinvolgimento cognitivo-emozionale dell'utente.

In una società che produce in maniera esponenziale nuovi prodotti digitali per la cultura, costringendo gli stessi operatori a faticosi adattamenti ai modelli di comunicazione tradizionale, comincia ad insinuarsi l'idea che il "museo partecipativo" debba rispondere ad una finzione narrativa quanto più democraticamente accessibile ad ogni utente. Per procedere in tale direzione occorre operare non solo sul piano della creazione di un sempre più seducente *storytelling* digitale, ma soprattutto cominciare ad interrogarsi sulle strutture cognitive dell'utente, nella piena convinzione che le prime, utilizzate per orientarci nel mondo del reale quotidiano, debbano coincidere con quelle messe in campo nella finzione narrativa all'interno di un luogo culturale[9]. In questo solco si colloca l'esperienza multidisciplinare che sta alla base della realizzazione del progetto *The Virtual Museum of Iraq* (in seguito VMI), un prodotto culturale promosso dal Consiglio Nazionale delle Ricerche, che rappresenta, nell'ambito delle prime sperimentazioni di Musei Virtuali, una forma inedita di *edutainment* di carattere storico-archeologico[10] (Fig. 1).



Fig. 1: Museo Virtuale dell'Iraq: *home-page* del portale con gli accessi in tre lingue (Copyright@ 2009 CNR)

[9] Sul ruolo dei parametri cognitivi tra finzione narrativa e percezione della realtà si rimanda a Bernardelli 2019, pp. 103-104.

[10] Per una sintesi sulla struttura e sulla filosofia operativa che sta alla base del progetto si rimanda a Cultraro 2012 e 2015, con riferimenti.

Alla ricerca di un nuovo linguaggio in un teatro di crisi

Nel variegato panorama delle formule di sperimentazione dell'archeologa digitale, l'operazione di render fruibile un contenitore espositivo quale il Museo Nazionale di Baghdad si è rivelata un'impresa assai complessa e soggetta a rischi. Le ragioni vanno ricercate in primo luogo nella drammatica situazione emersa dopo il saccheggio del 2003, a seguito del quale una buona parte degli oggetti era andata distrutta o irrimediabilmente perduta[11]. A questo si aggiunge la particolare natura del percorso espositivo del museo reale che, per la sua lunga storia e per le vicende connesse alla turbolenta storia dell'Iraq nel secolo scorso, presentava forzature e anomalie nella sequenza diacronica e soprattutto nella generale impostazione a temi delle sale[12].

La scelta di ricorrere ad una piattaforma virtuale ha permesso di sviluppare tra gli operatori, i quali rappresentavano i principali comparti scientifici del CNR, un'ampia riflessione sia sul piano epistemologico, quanto su quello teorico-metodologico, sull'impiego di adeguate strategie di comunicazione interattiva e sulla conseguente necessità di costruire un prodotto rivolto al grande pubblico. La sfida maggiore si è polarizzata intorno all'urgenza di rimodulare le tradizionali informazioni di carattere storico-archeologico, per le quali risultava indispensabile un serio e profondo processo di destrutturazione in funzione di un nuovo mezzo espressivo. Un primo supporto è stato fornito dalle prime sperimentazioni che in quel decennio si operavano nel campo della sensorialità immersiva, al quale occorreva rivolgersi mettendo in campo pratiche di ricezione delle informazioni assai dirette e veloci[13].

Ad accrescere la potenza comunicativa dell'oggetto prescelto e musealizzato all'interno di una teca virtuale ha contribuito certamente la condizione del museo reale, non più visitabile al pubblico (e quando avviammo il progetto non sapevamo ancora fino a quando), ma pur sempre un importante punto di riferimento nello studio dell'area mesopotamica dalla Preistoria alla formazione dei califfati islamici. Paradossalmente la condizione

[11] Per una storia del Museo Nazionale di Baghdad rimane valido il lavoro di Fales 2004, pp. 110-147.

[12] Un'interessante rappresentazione del Museo di Baghdad prima del saccheggio è in Fales 2004, pp. 38-75.

[13] Djidjian 2007.

di operare all'interno di un sistema archeologico sottoposto a molteplici minacce (*Archaeology under Fire*), imponeva nuove e sempre più audaci sperimentazioni per re-(i)stituire alla comunità mondiale un patrimonio culturale mutilato e ferito. Occorreva, pertanto, identificare e tracciare nuovi percorsi per una nuova e più accattivante comunicazione a distanza. Questo sentiero conduceva in direzione di nuove strategie euristiche per un approccio narrativo a contenuti scientifici, alla base del quale restava salda la triade di conoscenza, linguaggio e creatività.

Perdere di vista il museo reale, ma non la fame di conoscenza

La progettazione del VMI si è svolta al di fuori del perimetro convenzionale del museo reale, dopo aver avviato un'accurata ed organica riflessione sulla polisemia delle informazioni di carattere archeologico, fin troppo disomogenee per qualità e natura. La sfida principale, pertanto, veniva incanalata in direzione del superamento della tradizionale dicotomia tra cultura e linguaggio, mettendo in campo diverse strategie e soprattutto un più ampio spettro di figure scientifiche con differenti profili[14]. La questione andava risolta in una duplice prospettiva: da un lato, era necessario operare una selezione in funzione del mezzo espressivo prescelto, dall'altro, tenere sempre a vista il rischio di imbattersi in semplificazioni e banalizzazioni dell'informazione stessa, fino a dequalificarne la correttezza scientifica[15].

Il portale del progetto opera a più livelli. Il primo stadio è quello della visualizzazione di otto porte tematiche e simboliche, attraverso le quali il visitatore potrà organizzare il proprio percorso conoscitivo scegliendo il periodo da cui cominciare il *tour* virtuale. L'utente naviga lungo le principali civiltà che si sono susseguite per oltre sette millenni nell'antica Mesopotamia, partendo dalla nascita dei primi villaggi del Neolitico fino alle Città-Stato del III e II millennio a.C., dai primi imperi sovrannazionali di Babilonia e dell'Assiria al passaggio di Alessandro il Grande, per poi chiudere il viaggio con il poco conosciuto mondo sasanide e l'emergere dei califfati islamici[16].

---

[14] Utili riflessioni sul rapporto tra cultura e linguaggio, soprattutto nella prospettiva del significato antropologico della comunicazione, sono in Matera 2008.

[15] Il tema del rischio di inficiare la qualità dell'informazione è al centro di un interessante dibattito nazionale avviato da Moscati 2007 fino ai più recenti Dal Maso 2018 e Bonacini 2021.

[16] Cultraro 2015, pp. 136-137.

Ogni sala virtuale risponde ad un modello predefinito e reiterato, in modo da fornire all'utente le principali coordinate spaziali e temporali, ma al tempo stesso, attraverso l'uniformità della costruzione dello scenario di rappresentazione, consentire che il fruitore si muova secondo linee guida formalizzate di uno "storytelling accessibile indifferenziato"[17].

Il viaggio nel tempo e nello spazio del VMI non impone alcuna guida, ma l'utente è libero di scegliere tra visualizzazione di oggetti in 3D, lettura delle brevi schede di supporto a ciascun manufatto, o immergersi nella visione di un breve filmato, della durata non superiore a 3 minuti, dedicato ad un tema specifico che viene affidato ad un racconto dal linguaggio semplice ed accattivante.

L'ultimo aspetto connesso alla conoscenza è quello relativo alla definizione di uno spazio che può tradursi in scenario operativo di un racconto e/o in elemento imprescindibile in ogni processo di contestualizzazione archeologica. Nel racconto, infatti, il territorio visivo assume una propria centralità che può essere formalizzata nella ricostruzione spaziale di un edificio antico, non altrimenti percepibile agli occhi di un utente di media cultura, o di una città, come la capitale assira Khorsabad nell'VIII secolo a.C.[18] (Fig. 2) La ricostruzione di uno spazio tridimensionale, che presuppone un'estesa indagine e studio della cartografia e della documentazione archeologica, segue un processo di modellazione saldamente ancorato alla dimensione storica delle fonti e, al tempo stesso, serve a fornire all'utente le coordinate di orientamento e movimento all'interno di uno scenario virtuale. Uno dei prodotti meglio riusciti sul piano della comunicazione può essere riconosciuto nella ricostruzione della tomba del sovrano Meskalamdug (2550-2450 a.C. circa), seppellito nel Cimitero Reale di Ur: il visitatore può seguire autonomamente le tappe del processo di ricostruzione virtuale che, partendo dall'originaria documentazione di scavo, porta alla planimetria della sepoltura con gli oggetti di corredo, fino al modello 3D finale[19] (Fig. 3).

[17] Dal Maso 2018, pp. 75-76.
[18] Cultraro 2012, p. 239, fig. 4.
[19] Cultraro 2015, p. 136, fig. 4.



Fig. 2: Museo Virtuale dell'Iraq: ricostruzione 3D del Palazzo di Sargon II a Khorsabad (Copyright@ 2009 CNR)

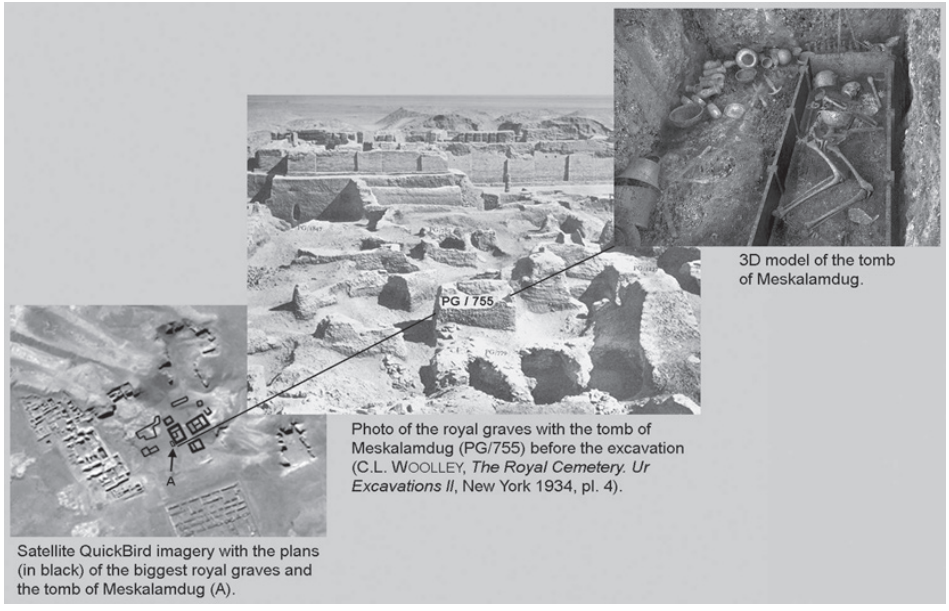


Fig. 3: Museo Virtuale dell'Iraq: le fasi di ricostruzione della tomba di Meskalamdug, sovrano di Ur (2450 a.C. ca) (Copyright@ 2009 CNR)

Un esperimento ex post: le funzioni del linguaggio in un museo virtuale

In un recente lavoro S. Bedini ha preso in esame alcune strategie della comunicazione applicate allo *storytelling* digitale, identificando una serie di funzioni che, passando da quella emotiva a quella più propriamente informativa e identitaria, costituiscono il palinsesto sul quale è organizzato il pensiero narrativo di un museo virtuale[20]. Questa operazione di segmentazione delle funzioni del linguaggio appare di grande utilità in termini di verifica del percorso intrapreso una quindicina di anni addietro, al momento della definizione delle forme del racconto da applicare al VMI.

Nella piena consapevolezza di costruire un prodotto culturale multimediale, il gruppo di lavoro del VMI si è mosso all'interno di un perimetro d'azione in cui il processo comunicativo andava considerato nella duplice funzione, da un lato di recuperare un patrimonio condiviso, di elaborare un nuovo pensiero narrativo dall'altro.

Se riprendiamo le funzioni della narrazione nello studio di Bedini, è un dato saldamente acquisito che VMI abbia risposto positivamente all'obiettivo di una "funzione comunitaria", nell'accezione di elaborazione di un racconto in senso collettivo. Tale dimensione, ad esempio, si percepisce nella scelta di aver privilegiato quei siti in area mesopotamica conosciuti al pubblico locale, dopo aver verificato le informazioni sui principali libri di testo per le scuole dell'obbligo irachene. Muovendosi in tale direzione è stato anche possibile elaborare una lista di aree archeologiche che all'intervistato evocavano storie personali, ma anche informazioni immateriali, come miti, leggende o altre tradizioni. Al vertice di questa lista si collocavano i grandi complessi archeologici della cultura assira e babilonese, in particolare Khorsabad. Le ragioni di questa opzione andavano verosimilmente ricondotte alla politica nazionalistica in campo culturale promossa dal governo di Saddam Hussein, che aveva riconosciuto in queste civiltà del I millennio l'idea di un grande Stato transnazionale ed imperiale assimilabile al nuovo Iraq[21]. Una seconda ragione, inoltre, andrebbe ricercata nella dislocazione della sala assira all'inizio del percorso di visita del Museo Nazionale di Baghdad, finendo per suscitare nel visitatore un certo grado di emozione e coinvolgimento empatico.

[20] Bedini 2018, pp. 89-92.

[21] Fales 2004, pp. 171-175.

Il ricorso a 18 brevi filmati, dedicati a temi di varia natura con l'obiettivo di sviluppare attenzione e interesse nell'utente, si è rivelato un espediente strategico di successo e, nelle prime verifiche sulle modalità di accesso al sito, è emersa la tendenza a privilegiare, da parte del visitatore, la visione del racconto rispetto all'esplorazione di una sala tematica.

Questa riflessione ha imposto, nell'ulteriore processo di sviluppo del VMI, una rimodulazione di alcune componenti su cui è stata creata ciascuna sala virtuale, cercando di favorire, laddove possibile, il potenziamento di un linguaggio comunicativo in grado di trasmettere informazioni in maniera rapida ed efficace. Il nodo centrale della questione, tuttavia, restava sempre quello dell'approccio al linguaggio che avrebbe accompagnato la struttura del filmato. La soluzione adottata è stata quella di provare a differenziare le forme della narrazione in rapporto non tanto al profilo del viaggiatore virtuale, non altrimenti definibile in un contesto di utenza ad ampio spettro, quanto alla necessità di mediare tra una narrazione saggistica e un racconto narrativo.

A distanza di oltre un decennio, il dibattito tra queste posizioni epistemologiche, che all'interno del VMI aveva vivacemente animato operatori di differente formazione, dal mondo archeologico a quello della filosofia del linguaggio, avrebbe trovato un interessante punto di sintesi nella più ampia discussione sugli approcci allo *storytelling* digitale[22].

Non per concludere, ma per ricominciare: una terra di mezzo carica di suggestioni

Il VMI oggi, a distanza di oltre quindici anni dal suo primo impianto, acquista un valore maggiore non solo in rapporto ai risultati raggiunti (l'obiettivo prioritario era quello di offrire un accesso immediato al Patrimonio iracheno in assenza di condizioni per la riapertura del museo reale), quanto soprattutto per la sua collocazione storica all'interno del grande dibattito scientifico sui musei virtuali.

Rimane da verificare quanto l'esperienza VMI abbia influito in due differenti campi di azione: il primo è il quadro scolastico dell'Iraq ricostruito do la Seconda Guerra del Golfo, per il quale negli ultimi cinque anni si sono registrate richieste di accesso al sito da parte di alcune scuole elementari ira-

[22] Vaglio 2018; Perissinotto 2020.

chene per utilizzare il portale come strumento di didattica. In questo contesto è di una certa rilevanza aver riscontrato, da parte irachena, una specifica attenzione alla sala 8, quella dedicata alla formazione del califfato abbaside che nel 762 fonda su una sponda del Tigri, grazie alla lungimiranza di Abu Ja'far al-Mansur, *Madinat-as-Salam*, la futura Baghdad (Fig. 4).



Fig. 4: Museo Virtuale dell'Iraq: sala virtuale dedicata all'epoca islamica (Copyright@ 2009 CNR)

Il secondo ambito riguarda le eventuali ricadute che il VMI avrebbe esercitato nel processo di compimento del nuovo progetto espositivo del Museo Nazionale di Baghdad, una parte del quale è stata riaperta nel marzo 2015, anche grazie ad un contributo italiano[23].

Il lungo percorso di realizzazione ha trovato un punto di sintesi proprio nell'elaborazione di un ampio spazio virtuale dove poter far convergere e, al tempo stesso, misurare e confrontare dati, modelli, ipotesi di lavoro. In altre parole, uno spazio neutro di simulazione e di conoscenze interattive, anche tra quelle più tecnologicamente avanzate che in quegli anni il settore

[23] Lippolis et al. 2016.

era in grado di offrire, nell'ambizioso tentativo di offrire un prodotto particolarmente innovativo nel più vasto panorama, nazionale ed internazionale, delle strategie di comunicazione del Patrimonio Culturale[24].

La dimensione del museo virtuale rimane quella di uno "spazio di mezzo" sospeso tra un processo di narrazione saggistica e un modello di comunicazione più emotiva e psicologicamente più coinvolgente. Lo spazio virtuale non è un confine, ma una vivace frontiera dove il racconto in apparenza più distaccato di un attore/creatore (sia esso un archeologo, uno storico o un filosofo del linguaggio), si misura con nuovi approcci alla comunicazione, che investono l'ambito semantico ed impongono una riorganizzazione della narrazione.

Il punto di sintesi e, al tempo stesso, di svolta di tale procedimento risiede nella consapevolezza di percepire tale spazio neutro quale il luogo più idoneo per elaborare un racconto che appaia coerente e sincronico. Lo spazio di frontiera rivela ancora una volta grandi potenzialità di sperimentazione nell'elaborazione di modelli di comunicazione, all'interno dei quali il carattere più distaccato del racconto scientifico diventa parte di una caleidoscopica visione di una narrazione che assume valenze educative e didattiche. In altre parole, la terra di mezzo virtuale diventa un luogo di memoria collettiva nel duplice significato di punto in cui convergono tempo e luogo, e di spazio di connessione tra identità, tradizioni e comunità viventi.

Abbreviazioni bibliografiche

Antinucci F. 2009, *Comunicare nel Museo*, Roma-Bari.

Bedini S. 2018, *Racconto & Storytelling. Attualità e forme del narratore*, Firenze.

Bernardelli A. 2019, *Che cos'è la narrazione*, Roma.

Bollo A. (ed.) 2008, *I pubblici dei musei. Conoscenza e politiche*, Milano.

Bollo A. 2018, "Il gaming nelle strategie di audience development delle organizzazioni culturali, in *Economia della Cultura*, 3, pp. 321-330.

Bonacini E. 2021, *Digital Storytelling*, Palermo.

[24] Antinucci 2009, pp. 126-129.

Cultraro M. 2012, "Città invisibili e valorizzazione a distanza: l'esperienza del Museo Virtuale dell'Iraq", in A. Ancona, A. Contino, R. Sebastiani (edd.), *Archeologia e Città. Riflessioni sulla valorizzazione dei siti archeologici in aree urbane*, Roma, pp. 237-244.

Cultraro M. 2015, "Il Museo Virtuale dell'Iraq: riflessioni e proposte per un'archeologia della narrazione", in F. Pignataro, S. Sanchirico, Ch. Smith (edd.), *Primo Convegno Internazionale di Museologia*, Roma pp. 131-145.

Dal Maso C. (ed.) 2018, *Racconti da museo. Storytelling d'autore per il museo 4.0*, Bari.

Djindjan F. 2007, "The Virtual Museum: An Introduction", in Moscati 2007, pp. 9-14.

Fales M.F. 2004, *Saccheggio in Mesopotamia*, Udine.

Giannotta M.T., Gabellone F., Dell'Aglio A. (ed.) 2014, *Fruizione di contesti archeologici inaccessibili. Il progetto MARTA racconta*, Lecce.

Lippolis C., De Martino S., Parapetti R., Capri G. (edd.) 2016, *l'Iraq Museum di Baghdad*, Torino.

Matera V. 2008, *Comunicazione e Cultura*, Roma.

Mazzoli L. (ed.), *Raccontare la cultura. Come si informano gli Italiani, come si comunicano i musei*, Milano.

Melotti M. 2013, "Il ruolo emergente dell'*edutaintment* nella fruizione del patrimonio culturale", in R. Melchiorri (ed.), *Le opportunità di apprendere* (*Formazione & Insegnamento* XI.2), pp. 129-142.

Moscati P. (ed.) 2007, *Virtual Museums and Archaeology* (Suppl. *Archeologia e Calcolatori*), Firenze.

Perissinotto A. 2020, *Raccontare. Strategie e tecniche di storytelling*, Bari-Roma.

Ragone G. 2016, "Storytelling, immaginari, heritage", in S. Calabrese, G. Ragone (edd.), *Transluoghi. Storytelling, beni culturali, turismo esperienziale*, Napoli, pp. 41-60.

Vaglio M.G. 2018, "Lo storytelling per i beni culturali: il racconto", in Dal Maso 2018, pp. 27-51.

Volpe G. 2020, *Archeologia pubblica. Metodi, tecniche, esperienze*, Roma.