

ETICA E PATRIMONIO CULTURALE
I, 2021

Trattamento e restituzione del Patrimonio culturale

Oggetti, resti umani, conoscenza

a cura di Marco Arizza



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

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

<i>Resti umani e ricerca archeologica: 'interferenze' e indirizzi metodologici</i> Marco Arizza	7
--	---

Parte prima

ETICA E RESTI UMANI IN CAMPO ARCHEOLOGICO

<i>Etica e resti umani in campo archeologico</i> Louis Godart	15
--	----

<i>I resti umani nella prospettiva della Comunità Ebraica</i> Riccardo Di Segni	25
--	----

<i>Dignità del corpo e sacralità dei resti umani nel Cristianesimo</i> Claudio Maniago	31
---	----

* * *

<i>Etica e patrimonio culturale nella prospettiva del ricercatore</i> Silvia Chiodi	39
--	----

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

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

Parte seconda
“RESTITUIRE” IL PATRIMONIO ARCHEOLOGICO

<i>“Restituire” il patrimonio archeologico</i> Louis Godart	79
<i>Restituire, ricollocare, ricongiungere.</i> <i>Il patrimonio culturale alla luce dell’articolo 9 della Costituzione</i> Giovanni Maria Flick	89
<i>Restituire il Patrimonio Archeologico</i> Roberto Riccardi	101

Resti antropologici

<i>L’etica della restituzione dei resti umani. Due parole introduttive</i> Elena Mancini	109
<i>Resti(tuzioni): da Lumumba a Ishi</i> Valentino Nizzo	113
<i>Pratiche di restituzione di resti umani in contesti funerari ebraici.</i> <i>I casi di Roma e Bologna</i> Valentina Di Stefano, Daniela Rossi	145
<i>“Restituire” corpisanti: da scheletri a reliquie. Appunti sulla genesi di una tipologia espositiva</i> Massimiliano Ghilardi	161

Manufatti archeologici

<i>La Tomba XI della necropoli di Colle del Forno: il ritrovamento, il recupero e lo studio dei materiali</i> Alfonsina Russo, Paola Santoro	177
<i>Gli Zemi di Torino: un percorso biografico</i> Cecilia Pennacini	195

La restituzione tra diritto italiano e internazionale

<i>La restituzione tra diritto italiano e internazionale</i> Ilja Richard Pavone	211
<i>L'attività del Comitato per il recupero e la restituzione dei beni culturali tra gli aspetti etico-giuridici e la diplomazia culturale</i> Vitantonio Bruno	213
<i>Diritto internazionale e restituzione dei beni archeologici: l'azione dell'UNESCO</i> Elisa Baroncini, Ilja Richard Pavone	225
<i>“Restituire” il Patrimonio alla comunità</i>	
<i>“Restituire” il patrimonio alla comunità</i> Ida Oggiano	239
<i>Le restituzioni digitali: quale apporto epistemologico e deontologico allo studio del passato?</i> Augusto Palombini	243
<i>Decolonizzare l'archeologia nei Balcani e in Sardegna</i> Maja Gori, Alfonso Stiglitz	255
<i>Un Mondo di Mezzo? L'esperienza narrativa dei Musei Virtuali tra reale e immaginario</i> Massimo Cultraro	275

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 antichistica¹. In ambito archeologico il tema dei resti umani è stato invece affrontato in ottica più strettamente giuridica², oppure relativamente alle nuove frontiere della bioarcheologia³. Per quanto rari, è comunque possibile reperire documenti che illustrano buone pratiche su contesti specifici⁴ 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 Sayer⁵ 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 bioantropologia (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'archeologia⁶ – 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 specifici⁷. 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 Vermillion⁹: 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 Mondo¹⁰.

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 Italia¹² (il comitato per la salvaguardia del patrimonio culturale e lo sviluppo dei musei): nei punti che affrontano il tema dell'esposizione di resti umani¹³ – 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 Ricerche¹⁴, 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 Rossi¹⁶, ha recentemente costituito 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 resistenze¹⁸. 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/ostia-raconta/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 iniziale 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 istituzionale¹⁹.

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 etica²⁰, 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 Ministero²¹, 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 ideologiche²².

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 conflitti²³. 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 ideologica²⁴, o all'altrettanto interessante caso dell'esposizione dei 'corpisanti' in ceroplastica²⁵.

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 disciplinari²⁶.

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 Esempificativo 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 inequivocabilmente 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 disciplinari²⁷ 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. Massimo (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/>

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 *restituere* (composto di *re-* e *statuere*), 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 *restituere* 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 popoli². 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.n.* “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 ἠθός 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 linguaggio⁴ ed *etic* in relazione alla loro analisi descrittiva e classificatoria⁵. 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 “scompare, 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 giuridica⁶ 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 (*shunri*), restauro (*shufukui*) 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 *case* immobili e mobili che, ai sensi degli articoli 10 e 11, presentano interesse artistico, storico, archeologico, etnoantropologico, archivistico e bibliografico e le altre *case* 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 materia⁷.

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 patrimoniale⁸. Il recente utilizzo di tale tecnica per opere emblematiche come il michelangiolesco *Tondo Doni* degli Uffizi ha fatto tuttavia molto discutere⁹ 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 restituzione¹⁰.

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 sopravvivere, quella dei "resti di umanità", per richiamare il titolo di un importante saggio di Adriano Favole dedicato alla "vita sociale" dei corpi dopo la morte¹¹.

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 Pompei¹², 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 fisici¹³.

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, CARACCILO, 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 Hagens¹⁴. 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: bodiesstheexhibition.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 Stato¹⁵.

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 2021¹⁶, 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 youtube *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'accurata 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 sépulture¹⁹.

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 scolpita²⁰.

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 occidentale²¹.

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-morfosi", 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-metamorfosi" (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 *scompare*, 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 che 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 archeologico²⁴.

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 discriminate 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 morti²⁸. 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 Roma²⁹ 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 *omichicabuaꞥtli* della Mesoamerica preispanica ricavati convertendo dei femori umani in idiofoni³¹.

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 lutto³² 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 Mediterraneo³³.

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 iscriversi in una precisa prassi rituale, come documentano, ad esempio, i frequenti casi di esposizione intenzionale del cadavere o quelli in cui è prevista una volontaria dispersione dei resti. Il confine è sottile, ma culturalmente è molto chiaro e ben definito, almeno sin da quando l'uomo, divenendo tale, ha 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 accompagnarla³⁴.

Fra i casi appena citati può essere iscritto 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 passato³⁵.

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 internazionale³⁷ – 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 Museum³⁸ 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'Ecuador³⁹. 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 volume⁴⁰ 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 normativi⁴¹ 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’argomento⁴³. 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 antropopietico 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 heideggeriani⁴⁵.

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 Europa⁴⁶.

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 Roma⁴⁷. Non deve stupire, quindi, che una disinvolture 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 benefico 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 depositi⁴⁸, 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 Francisco⁴⁹. 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 etnologi 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 moglie⁵⁰.

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 seguito 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 umano⁵¹.

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 dentaglio, 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 Smitsonian 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 cervo⁵³.

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 natura⁵⁴.

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 *Techne* [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'omichicabuaztli, 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: Isbi 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» («anormales»), morts d’accompagnement, dépôts de relégation, privation de sépulture, cadavres perdus..., ou les difficultés de la notion de norme dans l’archéologie de la Mort”, in NIZZO 2018a, pp. 101-124.
- 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_1_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 ssajched'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 Méditerranée 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., CARACCILO 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 tanatometamorfosi*, Milano.
- REMOTTI F. 2006b, “Tanato-metamorfosi”, 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://museo-civilta.beniculturali.it/quando-i-muri-vengono-alzati-dai-libri/>.
- STARN O. 2005, *Isbi'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.

