

LE VIE MAESTRE  
dibattiti, idee, racconti  
*Collana diretta da Giuliano Volpe*

26

## LE VIE MAESTRE

Comitato scientifico

*Andrea Augenti, Cinzia Dal Maso, Eva Degl'Innocenti,  
Patrizia Dragoni, Sergio Fontana, Enrico Giannichedda,  
Paolo Giulierini, Daniele Manacorda, Marco Milanese,  
Alessandro Pagliara, Marco Valenti, Giuliano Volpe, Enrico Zanini*

# PATRIMONIO CULTURALE E COMUNITÀ IN TRASFORMAZIONE

*a cura di Velia Polito e Giuliano Volpe*



EDIPUGLIA

Bari 2024

Volume pubblicato con fondi dei progetti:



per la fase di progettazione: CHLIPEOS - Cultural Heritage Landscapes Inclusion Participation Occupation Sustainability, Horizon Europe Seeds, – Codice Progetto S31– CUP H99J21017590006 - bando dell'Università di Bari, con la responsabilità del prof. Giuliano Volpe;

e



per la fase di sperimentazione e attuazione: PNRR PE5 CHANGES - Cultural heritage Active Innovation for Sustainable Society - Project code: PE0000020 - CUP: H53C22000860006 - Fondazione Changes, presso Sapienza Università di Roma: presidente prof. Marco Mancini - Spoke 1. Historical Landscapes, traditions and cultural identities, Spoke leader Università di Bari 'Aldo Moro', coordinatore scientifico: prof. Giuliano Volpe

© 2024 Edipuglia srl, via Dalmazia 22/B - 70127 Bari-S. Spirito  
tel. 080 5333056 - <https://edipuglia.it> - e-mail: [info@edipuglia.it](mailto:info@edipuglia.it)

Copertina: Paolo Azzella

ISSN 2532-5868

ISBN 979-12-5995-089-5

DOI <http://dx.doi.org/10.4475/0895>

*A Carlo e Pasquetta,  
la cui generosa eredità,  
culturale e umana,  
ispira anche questo progetto*



PATRIMONI ARCHEOLOGICI IN EVOLUZIONE  
E COMUNITÀ IN TRASFORMAZIONE.  
UN PROGETTO DI ARCHEOLOGIA PUBBLICA

*di Giuliano Volpe*

Il concetto di comunità nel campo del patrimonio culturale ha avuto, com'è noto, la sua più decisa e innovativa affermazione nella "Convenzione quadro sul valore del patrimonio culturale per la società", presentata il 27 ottobre del 2005 a Faro, una gradevole città marittima del Portogallo meridionale. Il testo era stato adottato dal Comitato dei Ministri del Consiglio d'Europa il 13 ottobre dello stesso anno. Ci sono voluti poi otto anni per la sua sottoscrizione da parte del Governo italiano (nel 2013) e quindici perché fosse ratificata dal Parlamento (nel 2020). Sono trascorse quasi due decadi da quell'ormai lontano 2005. Il mondo è nel frattempo molto cambiato, con un processo di accelerazione sempre più veloce di processi in atto da tempo: la crisi finanziaria ed economica, la pandemia, il cambiamento climatico, la rivoluzione digitale, le migrazioni. La situazione è divenuta improvvisamente più grave a causa delle due guerre esplose alle porte dell'Europa, in Ucraina e in Palestina, cosicché la Convenzione di Faro, concepita all'indomani della guerra sui Balcani, acquisisce oggi un'ulteriore attualità.

Quale ruolo assume il patrimonio culturale in tale contesto di grandi cambiamenti? Che senso e quale valore riveste oggi per persone che si spostano verso l'Europa e i paesi ricchi alla ricerca di migliori di condizioni di vita

muovendo da zone in guerra o condannate a drammatiche situazioni socio-economiche, politiche, sanitarie, ambientali? Che ruolo possono rivestire oggi i musei e in genere i luoghi della cultura in riferimento a questi nuovi pubblici<sup>1</sup>?

Con la Convenzione di Faro si sono introdotte, in particolare, due grandi novità: innanzitutto la stessa concezione del patrimonio culturale, non più limitata solo alle 'cose' di interesse, storico, artistico, archeologico, demoetnoantropologico, ecc., come ancora si legge nel nostro Codice dei beni culturali e del paesaggio, che deriva tale visione dalla legge del 1939, ma estesa a tutte le «risorse ereditate dal passato che alcune persone identificano, indipendentemente da chi ne detenga la proprietà, come riflesso ed espressione dei loro valori, credenze, conoscenze e tradizioni costantemente in evoluzione», cioè «tutti gli aspetti dell'ambiente derivati dall'interazione nel tempo fra le persone e i luoghi» (art. 2). Il valore di tali risorse non è definito solo dagli specialisti, dai professori e dai funzionari dello Stato, ma dalle persone. La seconda novità, strettamente legata alla prima, è rappresentata dalle cosiddette 'comunità di patrimonio': «un insieme di persone che attribuisce valore ad aspetti specifici del patrimonio culturale, e che desidera, nel quadro di un'azione pubblica, sostenerli e trasmetterli alle generazioni future» (art. 2). La Convenzione di Faro ha così segnato un passaggio dalle cose alle persone<sup>2</sup>. Il patrimonio culturale, cioè, è sentito come uno dei diritti fondamentali, non inteso come una sorta di clava identitaria da brandire per colpire culture altre, ma un vero strumento di pace e di conoscenza reciproca con lo «scopo di salvaguardare e promuovere quegli ideali e principi, fondati sul rispetto dei diritti dell'uomo,

della democrazia e dello stato di diritto, che costituiscono il loro patrimonio comune» (preambolo)<sup>3</sup>.

Sull'idea di identità, presentata come un'entità monolitica e sempre minacciata dall'esterno, da difendere con muri e filo spinato, si gioca una partita pericolosa, in Italia e in Europa (e non solo), artatamente alimentata da chi sulla paura costruisce le proprie fortune politiche.

Comunità, quindi. Ma cosa intendiamo oggi per comunità? Anche le comunità sono dinamiche, in profonda e sempre più rapida trasformazione, per effetto di fenomeni di emigrazione (soprattutto dal Sud) e immigrazione, di spostamenti, di inurbamento e abbandono delle aree interne. Oltre a persone in transito verso altre destinazioni (migranti), ci sono nelle nostre città e nei nostri territori italiani consistenti comunità stanziate da anni (immigrati), con le loro storie personali e collettive, le loro culture, le loro identità. Ci sono poi le seconde e terze generazioni, già profondamente integrate nel tessuto locale eppure cariche di tensioni, di frustrazioni, di rabbie. Le nostre città, inoltre, in particolare nelle regioni meridionali, ma non solo, si svuotano di giovani, spesso con un livello di formazione elevato, per la ricerca di altre esperienze di alta formazione, di occupazioni adeguate al proprio livello culturale e professionale, di condizioni di vita migliori in altre parti d'Italia, d'Europa, del mondo.

La stessa Convenzione di Faro potrebbe essere a rischio di fraintendimenti in senso localistico, nazionalistico, sovranistico. L'importante richiamo all'iniziativa delle comunità di patrimonio, infatti, potrebbe essere male interpretato in direzione di una chiusura se non si riesce a far emergere la visione di un patrimonio archeologico (e più in generale culturale) complesso, stratificato, prodotto da apporti diversi nel corso dei millenni e la cui cura e

valorizzazione è certamente un diritto (e un dovere) della comunità locale che lo ha in consegna, ma in modalità aperta, inclusiva, dinamica. Riprendendo la nota formula NIMBY, *Not In My Backyard*, ho provocatoriamente proposto, per indicare questo rischio di considerare il patrimonio archeologico come un possesso esclusivo di una comunità chiusa e di un luogo, la sigla AIMBY, cioè *Archaeology In My Backyard*. Episodi di uso pubblico dell'archeologia<sup>4</sup> e di letture iper-identitarie, come quelli noti, ad esempio, in Sardegna intorno ai "giganti di Mont'e Prama"<sup>5</sup>, o la retorica dei Celti in ambito padano<sup>6</sup>, per non parlare dell'uso strumentale di patrimoni archeologici contesi in varie altre parti del mondo, dalla Palestina, alla Turchia, ai territori siriani e iraniani<sup>7</sup>, dimostrano che tali rischi sono tutt'altro che ipotetici.

Alla luce di tali considerazioni si arricchisce di nuove sfumature anche il concetto di "coscienza di luogo" così ben elaborato da Giacomo Becattini<sup>8</sup> e Alberto Magnaghi<sup>9</sup>. «Coscienza di luogo si può in sintesi definire come la consapevolezza, acquisita attraverso un percorso di trasformazione culturale degli abitanti / produttori, del valore patrimoniale dei beni comuni territoriali (materiali e relazionali) in quanto elementi essenziali per la riproduzione della vita individuale e collettiva, biologica e culturale»<sup>10</sup>. Un allargamento del significato ha portato «ad attribuire al concetto di valore fondativo di nuovi modelli socio-economici fondati sulla riappropriazione del patrimonio territoriale mediante l'attivazione di forme di democrazia comunitaria»<sup>11</sup>. Che ruolo giocano (o, meglio, possono giocare) gli immigrati in tale contesto? In quale modo possono entrare pienamente nei processi di "riappropriazione del patrimonio territoriale"?

Comunità in trasformazione, quindi. Ecco allora che concetti di uso comune, come quelli di 'tolleranza', 'inclusione', 'integrazione', come opportunamente (e provocatoriamente) sottolinea Simona Bodo nel suo stimolante contributo<sup>12</sup>, siano da ripensare criticamente, non certo nel senso dell'intolleranza, dell'esclusione, dell'emarginazione, come pure pare pericolosamente si vada prefigurando nella sempre maggiore emersione di posizioni nazionaliste, sovraniste, razziste, ma nel loro superamento verso nuovi e più avanzati obiettivi. Si tratta, infatti, anche quando espressi e applicati con le migliori intenzioni, sempre di comportamenti di tipo paternalistico tesi a tollerare (nel senso proprio di 'sopportare', dal latino *tolerare*) qualcosa che è diverso da noi, a includere e integrare in senso unidirezionale, cioè da una posizione di presunta e autoattribuita superiorità. L'invito della stessa Bodo a ragionare in termini di affermazione e rispetto di diritti fondamentali è quanto mai condivisibile. Così come il ricorso alla categoria di solidarietà, non intesa nel senso esclusivamente 'caritatevole', ma come reciprocità e vantaggio biunivoco. «La carità sembra distinguersi come un rapporto essenzialmente unilaterale, mentre la solidarietà è il prodotto della volontà di due o più soggetti, onnilaterale e intersoggettivo». «L'aiuto caritatevole è perciò unidirezionale e autoconclusivo: mancherebbe in esso anche l'elemento della reciprocità, che sembra invece contraddistinguere gli individui in solidarietà. Essendo, poi, la carità un'azione per conto di un altro piuttosto che con un altro, sembra differenziarsi dalla solidarietà in quanto non definisce una relazione tra persone che hanno qualcosa in comune, una causa ad esempio, bensì un'intenzione individuale espressa soltanto da un polo della relazione»<sup>13</sup>: sono le parole di un giovane filosofo che riflette, a partire dalla lezione



Fig. 1. - Foto aerea dell'area di Siponto.

di Habermas, sul concetto di solidarietà nella costruzione dell'Europa. Sia ben chiaro, non è la carità a essere contrapposta a solidarietà, ma l'egoismo: «Le pratiche caritatevoli, di cura o di benevolenza sono senz'altro diverse ma non possono dirsi antitetiche all'idea di solidarietà, poiché sono parte di una famiglia più ampia di attitudini pro-sociali»<sup>14</sup>.

Ebbene, possiamo lavorare all'affermazione della solidarietà come principio fondante nei confronti del patrimonio culturale?

La mia esperienza personale nel riflettere sul ruolo che il patrimonio culturale può svolgere in riferimento a comunità di immigrati è stata sollecitata proprio da un'azione caritatevole, svolta dalla Caritas diocesana di Manfredonia, che ospita da alcuni anni gruppi di profughi



Fig. 2. - L'équipe di scavo.

afgani e siriani, giunti in Italia attraverso i corridoi umanitari e ospitati presso la Casa della Carità, che per un paio di anni ha accolto anche la nostra équipe di scavo a Siponto (Manfredonia), dove le Università di Bari e di Foggia conducono scavi sistematici a partire dal 2019, con la direzione di Roberto Goffredo, Maria Turchiano e di chi scrive (figg. 1-2). Gli scavi in corso stanno affrontando in maniera globale la conoscenza delle varie fasi della città portuale di Siponto, dal momento della fondazione della colonia romana agli inizi del II secolo a.C. fino al momento dell'abbandono, coincidente con la nascita di Manfredonia per iniziativa del figlio di Federico II, Manfredi, nel XIII secolo, attraverso tutte le trasformazioni intervenute in età romana, tardoantica e altomedievale. Finora lo scavo ha riguardato tre aree diverse: quella in corrispondenza



Fig. 3. - Area dell'anfiteatro romano.



Fig. 4. - Particolare delle mura della città.

dell'anfiteatro romano, dove è stato indagato anche un ampio tratto delle mura (figg. 3-4), un'area centrale dove si sta indagando una porzione dell'abitato medievale, e una del quartiere più prossimo al porto. Oltre però alle attività di ricerca e di formazione, l'indagine si è subito caratterizzata come un grande progetto di archeologia pubblica, con l'organizzazione di open day, di visite guidate, di laboratori per i bambini, incontri con il mondo della scuola, dell'associazionismo, delle imprese, conferenze, concerti, spettacoli teatrali, per sensibilizzare la comunità locale, per sollecitare la partecipazione attiva, per indirizzare forme di impresa culturale e creativa (figg. 5-7).

È stata, così, proprio l'occasione della 'convivenza' alla casa della Carità con le famiglie di profughi lì ospitate, a indurmi a riflettere sul tema del rapporto tra patrimonio



Fig. 5. - L'open day del 2022 fra le abitazioni medievali.



Fig. 6. - L'open day del 2023. Lo spettacolo teatrale.



Fig. 7. - Il progetto di archeologia pubblica rivolto ai bambini.

archeologico e immigrati, grazie in particolare al confronto con don Luciano Vergura e Angela Cosenza<sup>15</sup>. Come spiegare a persone provenienti da luoghi lontani e profondamente diversi, eredi di grandi e antichi patrimoni storici

e culturali, il senso del nostro lavoro di ricerca e come illustrarne i risultati? La conoscenza della storia stratificata nel luogo che ora, per certi versi casualmente, li ospita può essere utile per sentirsi meno estranei? E come fare a stabilire relazioni tra la nostra e le loro storie nazionali? E poi: può essere interessante, utile, per loro entrare in relazione, attraverso il contatto diretto con la materialità di un sito archeologico e degli oggetti qui rinvenuti, con il patrimonio culturale di Siponto, di Manfredonia, della Puglia, dell'Italia, pur avendo altre esigenze primarie, come la conoscenza della lingua, la ricerca del lavoro, la prosecuzione degli studi per i più giovani, la sistemazione in una vera casa?

Per chi, come me, concepisce l'archeologia non solo come studio del passato ma anche e soprattutto come impegno nel presente, l'archeologia pubblica come partecipazione e il mestiere dell'archeologo come mediazione tra il patrimonio archeologico e la società contemporanea<sup>16</sup>, si è aperta una sfida scientifica di grande interesse e di notevole portata culturale, politica, civile. Mi sono avviato a questo nuovo progetto, consapevole della sua urgente attualità (come possiamo occuparci di patrimonio archeologico ignorando che gli interlocutori stanno cambiando rapidamente? Come possiamo ignorare le trasformazioni in atto nella nostra società?) ma anche gravato da una sensazione di inadeguatezza, dalla certezza dell'impreparazione in tale ambito complesso e delicato, dal timore di sbagliare approccio, metodi, obiettivi. Con molta umiltà, e grazie alla collaborazione preziosa di mediatori culturali e linguistici e degli operatori della Caritas e della cooperativa sociale Medtraining di Manfredonia, abbiamo avviato un dialogo, un confronto, un rapporto (figg. 8-9). Ciò che è emerso innanzitutto – so di dire una banalità per



Fig. 8. - Visita presso la chiesa paleocristiana e l'installazione di Edoardo Tresoldi.

chi si occupa di questi temi da anni – è stata la necessità di stabilire un rapporto di fiducia. Una fiducia vera, non costruita per l'occasione. Inoltre, è necessario, secondo uno dei capisaldi dell'archeologia pubblica, saper ridefinire il proprio ruolo di archeologo in modo da aprirsi all'ascolto, in un processo di incontro che richiede curiosità, umiltà, sensibilità, rispetto, capacità di ripensare metodi, linguaggi, strategie consolidate negli anni, prontezza nel ridefinire in itinere attività, metodi e obiettivi. Un solo piccolo esempio tra i tanti: dovendo illustrare la storia di Siponto in occasione di uno dei primi incontri sul sito, con l'ausilio di immagini e testi, ho dovuto innanzitutto confrontarmi con un calendario completamente diverso dal nostro, il calendario persiano, con cronologie ovviamente



Fig. 9. - Foto di gruppo con ospiti e operatori della Caritas di Manfredonia.



Fig. 10. - Sperimentazione di una linea del tempo con cronologie comparate.

non coincidenti (fig. 10): come spiegare fatti e monumenti dell'Antichità o del Medioevo a chi vive ora nell'anno 1404? E poi, ancora un altro errore in agguato: gli immigrati non costituiscono semplicemente un generico

gruppo omogeneo, ci sono profonde differenze, oltre che individuali, culturali, religiose, generazionali, di genere, ecc. di cui tener conto. Sembrano banalità, ma non per un archeologo che ha finora lavorato con pubblici diversi da quelli che si vanno sempre più trasformando.

Il lavoro è ancora in una fase iniziale, ancora preparatoria, ma abbiamo cominciato a imparare – almeno spero – cosa poter fare, o meglio cosa non fare.

La prima reale esigenza è stata, dunque, quella di cominciare a costruire una équipe multidisciplinare, affiancando agli archeologi altre competenze. Sfruttando le possibilità offerte prima da un progetto di ateneo dell'Università di Bari, Horizon Europe Seeds, CHLIPEOS (Cultural Heritage Landscapes Inclusion Participation Occupation Sustainability), poi dal grande progetto PNRR CHANGES (Cultural Heritage Active Innovation for Sustainable Society), al cui interno l'Università di Bari coordina, con la responsabilità di chi scrive, lo Spoke 1 dal tema "Historical landscapes, traditions and cultural identities", è stato possibile attivare innanzitutto due assegni di ricerca specificamente dedicati a questo ambito del progetto, con il coinvolgimento di un'archeologa, Velia Polito, e di una sociologa dell'immigrazione, Elena Carletti. A breve sarà coinvolto, grazie ad un altro assegno di ricerca, anche un pedagogista dell'immigrazione, oltre a molte altre figure di docenti e ricercatori presenti nella massa critica di CHANGES.

L'altra esigenza è stata, come sempre nella ricerca, quella di studiare, di approfondire, cioè di conoscere altre esperienze, maturate in particolare all'estero, in ambito anglosassone, dove questi temi sono parte da tempo delle questioni affrontate dalla Public Archaeology<sup>17</sup>.

I frutti di queste prime riflessioni e l'impostazione che stiamo dando al nostro lavoro sono ben illustrati nei contributi delle due ricercatrici più direttamente impegnate nel progetto, Elena Carletti e Velia Polito<sup>18</sup>, cui rinvio.

Questa fase d'avvio, che ha raccolto un certo interesse da parte dei media, con vari servizi, anche grazie a un articolo pubblicato con uno dei profughi<sup>19</sup>, può ora dirsi conclusa. Dovendo passare a una fase più matura e strutturata del nostro lavoro, abbiamo ritenuto utile mettere insieme in questo volume, insieme alla nostra, alcune delle esperienze più interessanti in atto in Italia in campo archeologico e in ambiti vicini. Gli esempi non sono numerosi, anche se ci sono progetti in atto da vari anni e competenze molto significative: il confronto è sempre necessario; in questo caso è assolutamente indispensabile.

Come l'esperienza dello scavo di Chiaramonte Gulfi promossa dai colleghi archeologi e storici dell'Università di Bologna e della Cooperativa Sociale Onlus Nostra Signora di Gulfi che prevede il «coinvolgimento di richiedenti asilo, minori stranieri non accompagnati e giovani in alternanza al carcere, che con l'aiuto di educatori specializzati hanno lavorato a stretto contatto con studenti e docenti dell'Università di Bologna in un contesto di partecipazione e apprendimento reciproco»<sup>20</sup>.

Una natura per certi versi diversa ha l'esperienza sviluppata intorno al santuario prima indigeno poi romano, dedicato a Minerva, in località Spinera di Breno nella media Valle Camonica (BS), che ha favorito «un dialogo multidisciplinare fra archeologi, storici, antropologi, sociologi e etno-psichiatri intorno a temi di grande attualità quali identità, scontro, contatto, resistenza, integrazione culturale»<sup>21</sup>, con il coinvolgimento anche di alcuni rifugiati politici nelle recenti operazioni di rimessa in luce

dell'altare protostorico, che era stato rinterrato dopo la sua scoperta.

Tra le prime avviate in Italia in ambito archeologico è l'esperienza promossa da una delle prime scuole italiane di archeologia pubblica, quella fiorentina<sup>22</sup>, con i progetti "Archeosharing. Le storie di tutti" e "Con altri occhi" che, a partire dalla mostra "Da Petra a Shawbak. Archeologia di una frontiera"<sup>23</sup>, hanno cercato di «avvalersi dei beni culturali, opportunamente interpretati e narrati, come strumenti di supporto all'inclusione sociale, favorendo la conoscenza e lo scambio tra i cittadini residenti italiani e stranieri». Di grande interesse, poi, sono le attività che la missione italiana a Petra svolge da anni in Giordania (con il progetto "Tales of Stones") oltre che in Italia ("Firenze e la cultura islamica. Una guida essenziale", 2019), sul tema delicatissimo delle identità nazionali e regionali.

Un rapporto con l'archeologia del Vicino Oriente o meglio dell'Asia occidentale, come ora si preferisce definire quell'area per più versi strategica tra Est e Ovest, è sottolineato da Luca Peyronel grazie a un interessante progetto, ArCOA (Archivi e Collezioni dell'Oriente Antico in Italia), promosso dall'Università di Milano e dal CNR<sup>24</sup>, finalizzato alla diffusione della conoscenza delle culture dell'Asia occidentale antica attraverso la promozione e la valorizzazione delle collezioni mesopotamiche, non molto consistenti ma di grande interesse, presenti in Italia, paese che è stato interessato in modo marginale dal fenomeno della formazione delle collezioni mesopotamiche, per lo più grazie a donazioni e acquisti. Il progetto, di cui fa parte ora anche il Gruppo di Lavoro italiano ICOM - Provenienza e Decolonizzazione (ProDe), si rivolge in particolare alle comunità transnazionali, i gruppi di immigrati e discendenti di immigrati, anche in collaborazione con

Musei molto attivi in questo campo come il Museo Egizio di Torino e il MUDEC - Museo delle Culture di Milano.

Un riferimento obbligato è il Museo Egizio di Torino che, grazie alla lungimirante e innovativa direzione di Christian Greco, ha potuto costruire un piano di integrazione di comunità di origini diverse, con un'attenzione particolare a quelle di lingua araba. Nel suo significativo contributo Greco traccia le linee essenziali a partire dalle quali è possibile e necessario rigenerare il rapporto fra patrimonio e comunità in trasformazione<sup>25</sup>.

Non in Italia, ma promosso da ricercatori italiani in Perù (precisamente nella zona di Huari, Ancash), è il progetto ArTS (Arte Tradizionale per lo Sviluppo), tra archeologia e antropologia, con il pieno coinvolgimento della comunità indigena peruviana. Finalizzato al rilancio delle locali tradizioni tessile e produzione ceramica, il progetto ha risposto a una precisa esigenza espressa dalle comunità di donne del posto, consolidando così i rapporti con l'équipe di ricerca, sentita come una componente tutt'altro che estranea<sup>26</sup>.

Non manca anche l'esperienza di condivisione della "dieta mediterranea" (cucine marocchina, italiana, greca e spagnola e poi anche cipriota, croata, portoghese), patrimonio immateriale dell'UNESCO, come elemento di confronto, scambio, integrazione legato alla pratica dell'accoglienza, dell'ospitalità e della convivialità<sup>27</sup>.

Grazie anche al confronto tra il nostro progetto e questa prima serie di iniziative attive in Italia e soprattutto sulla base delle collaborazioni che vorremmo sviluppare a livello nazionale e internazionale sul tema del rapporto tra patrimonio culturale e immigrati, ci proponiamo di fare del caso di Siponto un vero laboratorio. La nostra ambizione non riguarda solo la predisposizione e il perfezionamento

dei metodi e delle prassi per poter sviluppare un rapporto stimolante, coinvolgente, partecipato tra comunità di immigrati e patrimonio culturale (innanzitutto archeologico) dei luoghi nei quali si trovano a vivere, in modo che si affermi il diritto ai patrimoni culturali in un terreno di conoscenza reciproca e di incontro, ma anche la sperimentazione di forme di lavoro, di impresa, di occupazione qualificata nel campo del patrimonio culturale anche per le persone immigrate, in varie modalità, da quelle manuali nello scavo, nel restauro, nella manutenzione programmata, a quelle del turismo interculturale, delle arti performative, della promozione e della gestione. Il lavoro e il miglioramento delle proprie condizioni di vita sono, infatti, una delle modalità per sentire proprio il patrimonio culturale, sia quello di origine, sia quello di destinazione.

### Riferimenti bibliografici

- Basso Peressut L., Pozzi C. (eds.) 2012, *Musei in un'epoca di migrazioni. Domande, sfide, prospettive*, Milano.
- Becattini G. 2015, *La coscienza dei luoghi. Il territorio come soggetto corale*, Roma.
- Bellandi M., Magnaghi A. (eds.) 2017, *La coscienza di luogo nel recente pensiero di Giacomo Becattini*, Firenze.
- D'Oriano R. 2015, *Le statue di Mont'è Prama e il fantarcheosardismo*, in Usai L. (ed.), *Le sculture di Mont'è Prama. La mostra*, Roma.
- Galatea Vaglio M. 2014, *Didone, per esempio. Nuove storie del passato*, Roma.
- Holtorf C., Pantazatos A., Scarre G. (eds.) 2019, *Cultural Heritage, Ethics and Contemporary Migrations*, London-New York.
- Magnaghi A. 2010, *Il progetto locale. Verso una coscienza di luogo*, Torino.
- Magnaghi A. 2020, *Il pensiero territoriale*, Torino.

- Matthiae P. 2015, *Distruzioni, saccheggi e rinascite. Gli attacchi al patrimonio artistico dall'antichità all'Isis*, Milano.
- Pinna F. 2019, *Archeologia e costruzione partecipata dell'identità locale: percorsi di archeologia di comunità in Sardegna*, PCA, 9, 123-146.
- Ricci A. 2006, *Attorno alla nuda pietra. Archeologia e città tra identità e progetto*, Roma.
- Vannini G., Nucciotti M. (eds.) 2009, *Da Petra a Shawbak. Archeologia di una frontiera*, Firenze.
- Volpe A. 2023, *Solidarietà. Filosofia di un'idea sociale*, Roma.
- Volpe G. 2016, *Un patrimonio italiano*, Novara.
- Volpe G. 2020a, *Archeologia pubblica. Metodi, tecniche, esperienze*, Roma.
- Volpe G. 2020b, *Un Faro per il patrimonio culturale nel post-Covid-19*, Scienze del territorio, 8, 194-202.
- Volpe G. 2023, *La Convenzione di Faro e le 'comunità di patrimonio'. Dalle cose alle persone. Dal diritto del patrimonio culturale al diritto al patrimonio culturale*, Enciclopedia Italiana, VI, n. 13/marzo, Roma, 74-82.
- Volpe G., Del Aga S. 2023, *L'archeologia sposa l'accoglienza*, La Gazzetta del Mezzogiorno, 22 ottobre, 8, (<https://www.uniba.it/it/ricerca/dipartimenti/dirium/dipartimento/comunicazione/rassegna-stampa/img-20231022-wa0000.pdf>).

## Note

<sup>1</sup> Basso Peressut, Pozzi 2012.

<sup>2</sup> Volpe 2016.

<sup>3</sup> Volpe 2020b e 2023.

<sup>4</sup> Ricci 2006; Galatea Vaglio 2014.

<sup>5</sup> D'Oriano 2015; Pinna 2019.

<sup>6</sup> Galatea Vaglio 2014.

<sup>7</sup> Matthiae 2015.

<sup>8</sup> Becattini 2015; Bellandi, Magnaghi 2017.

<sup>9</sup> Magnaghi 2010 e 2020.

<sup>10</sup> Magnaghi 2010, 133.

<sup>11</sup> Magnaghi 2020, 61.

<sup>12</sup> Cfr. *infra* Bodo.

<sup>13</sup> Volpe A. 2023, 45-46.

<sup>14</sup> *Ivi*, 48.

<sup>15</sup> Cfr. *infra* Cosenza.

<sup>16</sup> Volpe 2020a.

<sup>17</sup> Si pensi ad esempio ai contributi raccolti in Holtorf, Pantazatos, Scarre 2019.

<sup>18</sup> Cfr. *infra* Carletti e Polito.

<sup>19</sup> Volpe, Del Aga 2023.

<sup>20</sup> Cfr. *infra* Baldini *et al.*

<sup>21</sup> Cfr. *infra* Solano, Cominelli.

<sup>22</sup> Cfr. *infra* Pruno, Nucciotti, Marcotulli.

<sup>23</sup> Vannini, Nucciotti 2009.

<sup>24</sup> Cfr. *infra* Peyronel.

<sup>25</sup> Cfr. *infra* Greco.

<sup>26</sup> Cfr. *infra* Orsini *et al.*

<sup>27</sup> Cfr. *infra* Mescoli.

# I CORRIDOI UMANITARI E L'IMPEGNO DELLA DIOCESI DI MANFREDONIA -VIESTE - SAN GIOVANNI ROTONDO

*di Angela Cosenza*

Il 6 settembre 2015, durante l'Angelus, Papa Francesco ha invitato parrocchie, comunità religiose e monasteri ad accogliere famiglie di rifugiati in fuga da guerre e persecuzioni per «dare loro una speranza concreta» poiché, ha affermato il Santo Padre: «la speranza cristiana è combattiva, con la tenacia di chi va verso una meta sicura».

Sulla scia di questo accorato appello, la Diocesi, attraverso il coordinamento della Caritas Diocesana, ha immediatamente aderito al progetto "ProTetto-rifugiato a casa mia" promosso da Caritas Italiana.

Un progetto di seconda accoglienza, rivolto a uomini e donne maggiorenni o nuclei familiari titolari di protezione umanitaria, sussidiaria o rifugiati, già presenti sul nostro territorio, pensato per far incontrare rifugiati, famiglie e comunità locali in un'esperienza di accoglienza e condivisione.

Quindici i beneficiari accolti, per minimo sei mesi, seguiti da operatori della Caritas e da una famiglia-tutor fino al raggiungimento dell'autonomia lavorativa e abitativa, con risorse economiche da parte della CEI e della ACLI per attività formative, culturali, professionalizzanti, rivolte contestualmente al beneficiario e alla famiglia accogliente.

Nel 2017, in questo clima e su questo modello, la Conferenza Episcopale Italiana, grazie a protocolli d'intesa

con il Governo Italiano, ha avviato e finanziato i Corridoi Umanitari, attraverso Caritas Italiana e Fondazione Migrantes, in coordinamento con le Diocesi italiane. Canali legali e sicuri d'ingresso nel nostro paese per dimostrare un'alternativa solidale e concreta ai viaggi della speranza e alle atroci morti in mare.

Le prime accoglienze della Caritas Diocesana sono iniziate a febbraio 2017, con il resettlement di famiglie siriane, attraverso il corridoio umanitario dalla Giordania, finanziato con i fondi CEI 8xmille. Quarantadue persone, sette nuclei familiari con all'interno un membro gravemente ammalato (sclerosi multipla, insufficienza renale cronica, tumore all'ipofisi, disabilità cronica, tumore al seno, ecc.) sono state accolte in abitazioni diffuse sul territorio di San Giovanni Rotondo e seguite da parrocchie, famiglie-tutor, operatori e mediatori. I casi sanitari presi in carico presso l'ospedale Casa Sollievo della Sofferenza.

Grazie alla collaborazione con enti del territorio, scuole e associazioni, sono nate iniziative e attività rivolte alla conoscenza reciproca ma anche allo sviluppo di competenze e all'autonomia. Si sono avviati corsi di prima alfabetizzazione, doposcuola, corsi di uncinetto e laboratori teatrali. Su ciascun beneficiario è stato cucito un abito a misura, nel pieno rispetto dei propri sogni ma anche delle abilità già possedute.

Con il CPIA territoriale, oltre alla certificazione di italiano per stranieri, grazie ai PON, sono partiti corsi di certificazioni di competenze e formazione lavorativa.

La Caritas Diocesana ha poi finanziato, con gli stessi fondi, patenti di guida e tirocini lavorativi in aziende ed attività commerciali del territorio.

Oggi, quattro di quelle famiglie, vivono ancora a San Giovanni Rotondo in piena autonomia e perfettamente inseriti all'interno della comunità.

I positivi risultati raggiunti, in questo primo e, per noi, sperimentale progetto, hanno fortificato la convinzione che corridoi umanitari, accoglienza diffusa e lavoro sinergico con altri attori del territorio siano la strada giusta da intraprendere.

Sono così seguite ulteriori accoglienze nell'ambito dei corridoi dall'Etiopia, Giordania, Turchia e Pakistan e, proprio con questi ultimi beneficiari, sono nate iniziative ed attività sperimentali presso gli scavi archeologici di Siponto con i Dipartimenti di Ricerca e Innovazione Umanistica e di Studi Umanistici di Bari e Foggia.

Coinvolgere i beneficiari nelle attività di recupero e valorizzazione dei beni del territorio, oltre che in lezioni organizzate ad hoc (con il sostegno dei nostri mediatori culturali) su origini, storia, usi e costumi dei nostri antenati, ha reso possibile mettere in evidenza 'somiglianze' e 'diversità' tra i nostri popoli, elementi fondamentali per stabilire alleanze tra gruppi.

In un laboratorio abbiamo scelto di coinvolgere le insegnanti del CPIA in modo da poter approfondire gli argomenti trattati anche in aula, durante il corso di lingua italiana.

L'acquisizione di termini tecnici specifici e le nuove nozioni, i rapporti interpersonali nati in queste occasioni sono inoltre un importante slancio per guardare al futuro con occhi fiduciosi, specie per un rifugiato che si è visto sradicato dalla propria terra ed ha bisogno di ricominciare in un luogo nuovo tra smarrimento, paura ed incertezze.

L'entusiasmo dimostrato, soprattutto da parte degli uomini che, in diverse occasioni, hanno manifestato il

desiderio di poter contribuire agli scavi archeologici come volontari, dimostra quanto simili esperienze riescano a diventare un perno attorno cui costruire un percorso di reciproco scambio, una sorta di collante tra persone, la chiave per l'inclusione sociale.

La speranza è di poter continuare il lavoro sinergico intrapreso e che da simili progetti si possano elaborare buone prassi da condividere anche con altri enti e associazioni impegnati negli stessi ambiti.

# VERSO UN NUOVO PATRIMONIO CULTURALE

*di Velia Polito*

«La pluralità umana è la  
paradossale pluralità di essere unici»  
(H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*,  
Milano 1989, p. 128).

## **Patrimonio, lontananze e mondo globalizzato**

Viene spesso definita 'appartenenza' l'identificazione in un sistema di cose, luoghi, usanze, tradizioni, conoscenze, nelle quali riconosciamo l'impronta di chi ci ha preceduto, che rende possibile il riconoscimento di noi stessi e la coscienza della continuità con una storia che giustifica la nostra collocazione nel qui e ora.

È questo senso di 'appartenenza' la prima cosa a cui si rinuncia quando si sceglie di abbandonare la propria terra di origine, qualunque ne sia la ragione. Stranieri, migranti, richiedenti asilo, rifugiati, expat<sup>1</sup> qualunque sia lo status, si viene identificati dalla lontananza. La consuetudine con i predecessori si perde, la lingua non è più quella con cui si è conquistato l'uso della parola, si abbandona la propria casa, la scuola, la comunità, i luoghi e le persone con le quali abbiamo appreso ciò che sappiamo che è anche la nostra chiave di lettura del mondo<sup>2</sup>.

'Eredità', 'patrimonio', 'valore' hanno a che fare con questo modo di sentire il legame intimo con l'orizzonte

da cui proveniamo, che è parte integrante del nostro essere, della narrazione che possiamo fare di noi stessi, che è pertanto (auto)riconoscimento. Qualcosa che rende difficile, anzi impossibile non ricorrere all'uso del pronome possessivo anche quando sappiamo, perché lo abbiamo studiato, che l'eredità, il patrimonio appartengono a tutti.

Il patrimonio è ciò che ereditiamo dal passato e che ha valore nel presente e nel futuro. Ma che vuol dire, oggi, esattamente, essere eredi? Cosa accade nell'ambito del vasto fenomeno umano delle migrazioni, così incalzante nel nostro tempo? Che cos'è il patrimonio in un mondo globalizzato in cui l'omogeneità culturale caratterizza sempre meno le comunità umane? È necessario rinunciare alla storia pregressa, a quei legami intimi che fanno di noi quello che siamo? O, al contrario, siamo condannati a essere un 'corpo estraneo' innestato in una realtà che non sarà mai 'nostra'?

Il fenomeno migratorio in realtà è endemico nella storia umana e va inquadrato non in quanto tale ma nell'ambito di uno sguardo più ampio, che tenga conto del più generale 'paradigma della mobilità', nel complesso intreccio di bisogni, risorse, urgenze, prospettive più o meno fondate, basate sulla circolazione di modelli e immaginari culturali, propagate anche dalla velocità e 'persuasività' delle immagini, della musica, dei mezzi di comunicazione e informazione e tanto altro che confluiscono nel flusso 'liquido' del mondo contemporaneo<sup>3</sup>.

Con la stessa volontà di allargare il campo visivo sul patrimonio va rilevato che quest'ultimo è stato a lungo ed è tuttora legato a una nozione essenzializzante di cultura che raggruppa etnia, identità collettiva, territorio e l'idea di un'origine comune e di un passato condiviso, che quindi ha avuto un ruolo importante nella costruzione

delle identità nazionali collettive connesse con gli stati nazionali<sup>4</sup>. Un processo che ha generato patrimoni unitari, fissi, vincolati a un preciso gruppo umano, a una memoria collettiva netta, poco incline ad assecondare quel processo caleidoscopico, dinamico e in costante trasformazione che dovrebbe identificare il patrimonio se si riconoscesse nella sua comunità, secondo la prospettiva introdotta dalla Convenzione di Faro. L'esistenza delle identità nazionali collettive ha dato origine, inevitabilmente, a un patrimonio 'ufficiale' dal quale sono escluse tutte le comunità eccentriche rispetto alla tradizionale comunità di riferimento<sup>5</sup>. Il patrimonio culturale, così come lo conosciamo, cioè, non è in grado di fornire un senso di unità per integrare le diverse identità collettive nelle società multiculturali<sup>6</sup>.

Sembrerebbe non costituire una via d'uscita da questa impasse nemmeno la lista del patrimonio mondiale dell'UNESCO, riconosciuta dalla Convenzione del 1972, che dovrebbe identificare il cosiddetto 'Patrimonio dell'Umanità' sulla base di un "eccezionale valore universale", destinato quindi a trascendere qualsiasi significato nazionale o etnico: fondata su una selezione di esperti e rappresentanti degli Stati membri e su nozioni di patrimonio di matrice occidentale, non riesce in realtà a soddisfare le ambizioni universalistiche per ammissione degli stessi membri che attuano la Convenzione<sup>7</sup>.

La via d'uscita è nella comunità di patrimonio della Convenzione di Faro, che capovolge la prospettiva dalle cose alle persone mutando l'essenza stessa del patrimonio: sono i legami, le interazioni delle persone con i luoghi, le storie e le cose a determinare cosa è il patrimonio culturale. Il valore del patrimonio è relazionale<sup>8</sup>.

L'apporto che il patrimonio dà alla conoscenza, quindi, non ha tanto valore in sé, o in termini di trasferimento di

informazioni, ma solo in rapporto alle interazioni che è in grado di generare con le persone e alla chiave di accesso in termini di consapevolezza e comprensione che offre di sé stessi e del mondo. Di conseguenza, l'assenza d'interazione, la mancata narrazione anche di una sola delle possibili comunità, del proprio punto di vista e della creazione di nuovi significati patrimoniali attraverso l'incontro con la propria specifica storia, determina inevitabilmente un processo di esclusione e alienazione<sup>9</sup>.

L'acquisizione di un sistema di idee, pratiche, del senso del giusto e dell'ingiusto, di tradizioni, valori e credenze è costruito attraverso un processo di dialogo costante fra sé stessi e gli altri. Identità individuale e collettiva non sono separabili perché in qualche modo ciò che siamo è parte integrante del gruppo sociale con il quale condividiamo il quotidiano. Le complesse esperienze che possiamo costruire nei luoghi in cui siamo, perché li scegliamo per vivere, predispongono al dialogo e alla multi-appartenenza perché sviluppando verso i luoghi un legame tangibile, contribuiscono a costruire un senso di consapevolezza e di condivisione, creando le condizioni migliori per avvicinarsi con sensibilità e responsabilità al patrimonio e per stimolare la relazione auspicata nel testo della Convenzione di Faro. Secondo Ernesto De Martino «solo chi ha un villaggio nella memoria può avere una esperienza cosmopolita»<sup>10</sup>.

Nuove condizioni e circostanze di vita comportano un processo di adattamento che bilanci la cultura di provenienza con la formazione/rielaborazione di una nuova cultura, frutto dell'incontro e della contaminazione con la terra di accoglienza, che sarà tanto più armoniosa quanto più sarà fertile la compenetrazione fra patrimonio proprio (vivo) e 'nuovo' (da avvivare) e quanto più saranno possibili dialogo e condivisione<sup>11</sup>. Il patrimonio legato alla

terra d'origine, infatti, sopravvive, anche se ci si sposta in un luogo diverso, non si cancella, né si abolisce. Ma di esso cosa resterà?

Che forma assumerà nel processo di adattamento e connessione con la cultura ospitante? E soprattutto, come si può agevolare un processo di trasformazione armoniosa? Come può il patrimonio ispirare un nuovo senso di appartenenza e di coesione fra comunità immigrata e di accoglienza?

### **La direzione tracciata dal Consiglio d'Europa**

Non si può non cogliere, nell'ambito degli studi sul patrimonio culturale, e su quello archeologico in particolare, il problema che oggi più che mai si pone e che rischia di rendere il circuito eredità-patrimonio-comunità limitato e chiuso più di quanto il Consiglio d'Europa non immaginasse nel 2005, quando con la Convenzione di Faro, mise bene in evidenza la relazione tra il patrimonio, i diritti umani e i valori di una società democratica all'indomani del conflitto balcanico e dell'uso simbolico e politico che si fece di alcuni beni posti nelle zone più contese.

Il lavoro del Consiglio d'Europa sta andando nella direzione di una riconsiderazione del concetto di patrimonio, radicato nella stessa storia europea. Va letta in questa prospettiva la "European Cultural Heritage Strategy for the 21st Century"<sup>12</sup> lanciata ufficialmente a Limassol, Cipro, nell'aprile 2017 che riattraversa per tappe il concetto di patrimonio in Europa. Il vecchio continente, in particolare nel corso dei secoli XVIII e XIX, frammentato in nazioni contrapposte, fu attraversato dai movimenti nazionalisti e poi dalle rivoluzioni del 1848 che cercarono di giustificare e rafforzare l'esistenza degli Stati. Un processo in cui l'uso

del passato, attraverso il patrimonio, era finalizzato a definire e costruire le identità nazionali. Nel tempo i valori del patrimonio si articolano: da commemorativi a storici, artistici e, con Alois Riegl, “di memoria” in una prospettiva che integra la dimensione soggettiva, emotiva e percettiva spostando per la prima volta l’asse dal valore in sé dell’oggetto al soggetto osservatore<sup>13</sup>. Un approccio che determinerà e condiziona le politiche di tutela, conservazione e valorizzazione del patrimonio e le convenzioni da esse scaturite.

La Strategia del 21° secolo eredita questo profondo sforzo di riflessione sostituendo le domande del cosa e come con quelle del perché e per chi. Insistendo sulla logica introdotta dalla Convenzione, la Strategia delinea le relazioni che il patrimonio è in grado di stabilire con le diverse componenti dell’ambiente sociale e promuove misure che portino alla gestione attraverso tre aspetti essenziali. Per prima la partecipazione sociale, che sfrutta le risorse del patrimonio per promuovere la diversità, il potenziamento delle comunità del patrimonio e la partecipazione; in secondo luogo lo sviluppo sostenibile economico e territoriale che mira a rafforzare il contributo del patrimonio allo sviluppo basato sulle risorse locali, sul turismo culturale e sull’occupazione; infine i processi di conoscenza ed educazione che si concentrano, attraverso il patrimonio, sui temi dell’istruzione, della ricerca e della formazione permanente.

Il patrimonio culturale, in tutte le sue componenti, materiali e immateriali, può così svolgere un ruolo chiave per riorientare le nostre società sulla base del dialogo tra le culture, del rispetto delle identità e delle alterità e del sentimento di appartenenza a una comunità di valori.

La raccomandazione S4, in particolare <sup>14</sup>, ha lo scopo di promuovere il patrimonio come luogo di incontro e veicolo di dialogo interculturale, di pace e tolleranza. Si sottolinea che i monumenti, i siti e le istituzioni culturali sono luoghi ideali per l'incontro e il dialogo, nello spirito del dibattito, del confronto, della riflessione sul senso stesso della comunità in quanto entità non omogenea ma multiforme che si incontra in uno spazio comune nello spirito dell'*agorà* delle *poleis* greche. In quanto bene comune, il patrimonio costituisce un catalizzatore del valore dello spazio pubblico, condiviso da cittadini e visitatori. Causa / conseguenza inevitabile è che alcuni siti o monumenti richiedano processi di conciliazione per risolvere equamente situazioni in cui comunità diverse attribuiscono valori contrastanti allo stesso patrimonio. È una ricaduta dell'essenza stessa del dialogo democratico fra tante persone nell'ambito di uno stesso spazio del paesaggio contemporaneo, cui viene attribuito un significato storico-politico codificato spesso da una comunità culturalmente omogenea; questo rende più difficile l'espressione di una pluralità di significati e di storie, innescando «una difficile relazione tra un tempo bloccato e un tempo in movimento»<sup>15</sup>.

Evidenziare la storia e il valore dei luoghi come dimensione condivisa, utilizzare il patrimonio culturale come luogo di riflessione, scambio e creazione, sviluppare 'altre' narrazioni che mettano in evidenza i valori interculturali sono tutte azioni possibili per costruire e dare spazio allo spirito plurale che caratterizza la società contemporanea. La cultura della diversità, la promozione di un'identità comune pluralista, infatti, non solo determinano, banalmente, un approccio antidiscriminatorio e de-marginalizzante ma promuovono anche il vantaggio dinamico, innovativo e creativo derivante da un approccio interculturale <sup>16</sup>.

Il vasto lavoro compiuto dal Consiglio d'Europa nell'“Intercultural Cities Programme” (ICC) ha incoraggiato un percorso di ricerca e formazione sulle narrazioni alternative sviluppate dalle città, sulle composite prospettive di cui è possibile arricchire il racconto se si è in grado di moltiplicarne le voci: in relazione ai processi di integrazione, le narrazioni scelte avranno un impatto sul modo in cui le storie vengono sentite e comprese<sup>17</sup>.

Uno specifico approfondimento sul ruolo del patrimonio nell'ambito delle tematiche sulle città interculturali è costituito dal progetto pilota “STEPS” di Commissione europea e Consiglio d'Europa, nel quale viene promossa l'idea di una mappatura partecipativa del patrimonio, dove confluiscono beni culturali materiali e immateriali sentiti dai membri della comunità come riflesso ed espressione delle proprie credenze, conoscenze e tradizioni. L'idea si basa proprio sul senso di appartenenza, da cui siamo partiti all'inizio di questo contributo, e sul ruolo che può avere il patrimonio nei processi di condivisione e rafforzamento del senso di comunità. Le esperienze condotte dal Consiglio d'Europa, infatti, sembrano dimostrare che le attività culturali e sociali – festival, eventi o semplicemente esperienze e pratiche ricreative – forniscano occasioni di interazione con persone con background culturali diversi, migliorando l'identità pluralista della comunità e favorendo, con la reiterazione delle esperienze, la creazione di legami con i luoghi<sup>18</sup>.

### **Verso un 'nuovo' patrimonio culturale**

Il patrimonio come risorsa strategica nei processi di formazione delle comunità è uno degli aspetti più valorizzati e sperimentati negli ultimi tempi. In alcune esperienze

europee il patrimonio da oggetto di studio diventa un più sofisticato mezzo di alfabetizzazione culturale che offre alle persone con background migratorio la possibilità di un'interpretazione più integrale del gruppo umano in cui sono inserite, ma anche una cornice che stimola lo scambio di conoscenze, l'apertura di spazi per la condivisione di linguaggi, pratiche e valori con la popolazione locale in grado di portare, di fatto, alla nascita di inedite narrazioni del patrimonio. La costruzione congiunta di interazioni da diverse prospettive negli spazi del patrimonio sembra contribuire a rafforzare i sentimenti di coesistenza, a facilitare il coinvolgimento nella progettazione e gestione di iniziative riguardanti i beni culturali, ad arricchire i possibili significati del patrimonio oltre quelli più tradizionalmente compresi e condivisi.

Parte essenziale e prioritaria di questo processo è liberarsi dall'immagine retorica che spesso si accompagna alla definizione di 'immigrato'. Fra le ricadute più interessanti che possono derivare dagli studi fra il patrimonio culturale e i fenomeni migratori c'è proprio l'intenzione di andare oltre gli approcci pietistici e stigmatizzanti che cristallizzano questa potenziale comunità di patrimonio in un'unica narrazione di perdenti. Considerare i migranti come coraggiosi artefici del proprio destino, mossi da desideri, aspirazioni e progetti sul futuro, ma anche consumatori e produttori di cultura è invece un modo potente per riconoscerne l'esistenza e le possibilità di azione. In altre parole, aiuta a 'riumanizzare' gli immigrati, che troppo spesso sono 'disumanizzati' e ridotti a statistiche nei dibattiti e nelle politiche attuali<sup>19</sup>. Un processo non semplice ma necessario, che comporta, secondo alcune voci autorevoli del panorama internazionale, la definizione di un "nuovo patrimonio" perché nelle società multiculturali, oggi,

esso possa riuscire a evocare una grammatica condivisa<sup>20</sup> e generare comunità interculturali<sup>21</sup>.

Uno dei campi in cui più si coglie la forza di questa nuova prospettiva è quello dei musei. Nel panorama culturale e politico europeo, una delle più decise spinte innovative degli ultimi anni va nella direzione di ripensare al ruolo del museo come spazio non più 'rassicurante' e presuntamente 'neutrale' di conoscenza<sup>22</sup>, ma come luogo pluralizzato, di costruzione delle cittadinanze, che assuma cioè la piena responsabilità di offrirsi come spazio in trasformazione, creativo e dinamico, a un pubblico molteplice, fatto di differenze, di punti di vista compositi e connotato da alterità culturali; un luogo, cioè, dell'età contemporanea.

Molte esperienze di narrazione interculturale del patrimonio<sup>23</sup> sono alla base di innovativi progetti museali che si concentrano sulla relazione fra culture, sui pubblici tradizionalmente assenti nei musei e su comunità che forniscono differenti chiavi narrative delle collezioni, amplificandone spesso la dimensione soggettiva e umano-relazionale.

Il progetto "Museums as Places for Intercultural Dialogue" (MAP for ID), sviluppatosi fra il 2007 e il 2009, è stato finalizzato a potenziare il ruolo dei musei come luoghi di dialogo interculturale fra le comunità di riferimento attraverso l'esplorazione, la sperimentazione di nuove forme di mediazione, l'identificazione di casi studio esemplari, lo sviluppo di linee guida per le migliori pratiche e attraverso il supporto a trenta progetti pilota realizzati nei musei italiani, olandesi, spagnoli e ungheresi.

In Italia, dove la riflessione sul patrimonio in chiave interculturale resta ancora poco sviluppata, è stato fra i primi progetti indirizzati a potenziare le competenze del personale che si occupa di educazione al patrimonio/

mediazione culturale, in grado di raggiungere un'ampia rete di musei e istituzioni in tutta Europa (l'Istituto di Beni Culturali della Regione Emilia-Romagna, il Settore Educazione al Patrimonio Culturale della Città di Torino, la Chester Beatty Library, Imagine IC, il British Museum, il Museo de América e il Museo degli Sguardi) e di costruire metodologie con cui interpretare e rendere accessibili al pubblico le collezioni e gli oggetti di altre culture. La valorizzazione del retaggio culturale, avvalendosi di approcci cooperativi all'apprendimento, ha inteso agevolare la costruzione delle comunità tramite la condivisione di memorie e patrimonio<sup>24</sup>.

Il "MeLa project, European Museums in an age of migrations", è stato un progetto di ricerca multidisciplinare finanziato nel 2011 nel 7° Programma Quadro della Commissione Europea nell'ambito delle Scienze Sociali e Umanistiche<sup>25</sup> e ha avuto lo scopo di indagare il ruolo rinnovato dei musei nell'Europa del 21° secolo, definito "era delle migrazioni": la mobilità accelerata di persone, oggetti, culture e conoscenze viene identificata come un fattore cruciale per la definizione delle condizioni della società odierna e come paradigma del mondo contemporaneo globale e multiculturale.

Fra studio, attività e sperimentazioni, il progetto si è articolato in campi di ricerca specifici (musei e identità; memoria e pratiche museali; networking culturale tra musei europei, biblioteche e istituzioni culturali pubbliche; rapporto tra arte, migrazione e rappresentazione artistica; allestimenti; campi ibridi di ricerca in grado di creare un terreno comune di confronto) e ha definito politiche e pratiche innovative in una panoramica che si articola in dodici proposizioni, accompagnate da raccomandazioni rivolte alla comunità scientifica, ai professionisti museali,

ai *policy makers* e alla Commissione Europea, al fine di trarre indicazioni per la valorizzazione del ruolo dei musei nel contesto diasporico contemporaneo. A emergere è il potenziale del Museo e degli operatori museali come sistema di formazione e costruzione di chiari valori culturali, sociali e politici. È una responsabilità alla quale è chiamato da più punti di vista: come ripensamento delle collezioni in chiave post-coloniale<sup>26</sup>; come spazio per storie molteplici, anche se minoritarie; come luogo per narrazioni più ampie che implicino i problemi della società contemporanea; come spazio di sperimentazione di nuovi allestimenti e strategie di comunicazione che stimolino il coinvolgimento e la partecipazione in prima persona di tutti i pubblici; come luogo di innovazione delle pratiche di creazione della memoria. La prospettiva introdotta è di aprire alle differenze, abbracciando il patrimonio migratorio contemporaneo emergente, elaborando modelli di networking attraverso l'uso creativo delle tecnologie digitali, nella direzione di un ruolo del museo come agente sociale<sup>27</sup>: «il patrimonio culturale e i musei possono svolgere un ruolo importantissimo recuperando la loro funzione ontologica all'interno della società. Questi luoghi sono infatti deputati a conservare e costruire la memoria collettiva. Costituiscono dei ponti che legano le generazioni passate e future»<sup>28</sup>.

Il progetto "Multaka"<sup>29</sup> che significa in arabo "punto d'incontro", è nato a partire da una collaborazione tra il Museo di arte islamica e il Museo del Vicino Oriente antico del Pergamon Museum, il Museo Bode e il Museo storico tedesco con l'obiettivo di promuovere una narrazione positiva sulla migrazione, creando un ambiente di accoglienza e incontro nei musei. L'iniziativa, tuttora in corso, ha portato alla formazione di trenta guide museali

in arabo, tedesco e inglese che offrono tour multilingue ai visitatori, ampliando così l'accesso alla cultura per un pubblico diversificato. Il progetto mira anche a facilitare l'interscambio di diverse esperienze culturali e storiche utilizzando gli oggetti del museo come punto di partenza per un dialogo interculturale su temi quali arte, storia, migrazione, religione, patrimonio culturale e politica. Le guide selezionano il loro percorso, i loro oggetti e le loro storie per consentire diverse narrazioni.

Nel 2016 "Multaka" ha iniziato a offrire laboratori in cui 'nuovi' e 'vecchi' berlinesi si incontravano, visitavano il museo e poi realizzavano oggetti insieme, utilizzando i manufatti del museo come fonte di ispirazione. L'intenzione è di promuovere l'integrazione sociale e culturale, favorendo un dialogo aperto e costruttivo, tra persone di diverse provenienze.

Il successo del progetto ha ispirato altri musei in Europa nell'implementare modelli simili e ha portato alla creazione, nel 2019, di una rete internazionale di progetti ad esso ispirato. Fra questi, ricordiamo quello portato avanti negli ultimi anni dal Museo Egizio di Torino che, a partire dall'importante rinnovamento avvenuto nel 2015, si è ripensato aprendosi alle comunità poco presenti nel pubblico tradizionale ed elaborando progetti e iniziative interculturali sempre più articolate di coinvolgimento e di cooperazione con altre realtà del territorio rivolte all'integrazione di gruppi dalle origini più varie, con particolare riferimento a quelli di lingua araba<sup>30</sup>. L'importante progetto sperimentale condotto nel 2019, è basato sulle ri-narrazioni delle collezioni del Museo, in linea con lo spirito del progetto "Multaka", alla cui rete (Multaka International) il Museo Egizio si è ufficialmente unito nel 2020, insieme a città come Oxford, Berna, Firenze e Fiesole. Le visite

guidate, condotte da migranti e rifugiati, si basano sulle collezioni del museo ma si estendono anche a elementi del patrimonio culturale dei paesi d'origine, coinvolgendo sia il pubblico generale che i membri delle diverse comunità da cui le guide provengono<sup>31</sup>.

### **Il patrimonio archeologico come “zona di contatto”**

Le direzioni tracciate dal Consiglio d'Europa e dalla Commissione europea sono fondamentali per riconoscere le nuove prospettive che estendono l'idea di patrimonio oltre i confini di nazioni territorialmente e culturalmente definite<sup>32</sup>, identificando casi studio e buone pratiche che diano forma alle idee e aiutino a meglio distinguere scenari che altrimenti rischierebbero di apparire evanescenti. Entrando nel merito degli studi sul patrimonio archeologico, un profondo ripensamento del ruolo culturale, sociale, etico, politico, e del senso stesso del fare archeologia è in corso in modo sistematico da oltre un decennio negli studi internazionali<sup>33</sup>, nell'intento di sottoporre la disciplina a un profondo esame critico a partire dalle fondamenta epistemologiche, per andare oltre le narrazioni unilaterali che rischiano di marcare ed esacerbare le divisioni sociali<sup>34</sup> e per ridefinirne il ruolo nella contemporaneità.

«Il problema con l'archeologia in relazione a uno spazio identitario modernista è che non ha abbracciato sufficientemente le enormi potenzialità fornite per creare nuovi passati, nuove conoscenze, nuove verità e per utilizzare la differenza del passato per sfidare e ristrutturare il lato nero della modernità: dominazione, sfruttamento, repressione, alienazione, violenza»<sup>35</sup>.

«L'Archeologia infatti può rafforzare lo stato nazione e alimentare le sue fantasie, anche quelle più oscure [...] ma

può anche essere una forza critica e progressista: permette di recuperare le presenze mute di chi è sistematicamente escluso dalla narrazione storica quali schiavi, indigeni, colonizzati, vittime della violenza politica. Il punto di forza che non va trascurato ma anzi va valorizzato del lavoro archeologico è la sua capacità di rendere visibile ciò che è invisibile. Con il suo sguardo sottile, l'archeologia può sfidare i regimi di visibilità che condannano il subalterno all'ombra»<sup>36</sup>.

La riflessione è vasta e complessa e coinvolge i paradigmi sui quali la disciplina si fonda. Non potendo affrontare in questa sede le direzioni, tante e diverse, verso cui viene delineato il cambiamento, ci si soffermerà solo su alcuni degli spunti più innovativi, utili a impostare un ragionamento sul rapporto fra archeologia e patrimonio nella prospettiva del dialogo interculturale.

Incontrare il passato significa colmare una distanza culturale: «to meet the past is to meet the foreign»<sup>37</sup>. Le nuove generazioni, cioè, devono imparare a orientarsi nel passato del luogo in cui vivono, ad accostarsi a presupposti culturali profondamente diversi dai propri, proprio come chi giunge da luoghi lontani<sup>38</sup>. In tutti i sensi vivere nel passato equivale a vivere in un altro mondo.

Certamente l'incontro con le cose e i modi di vivere antichi negli stessi luoghi in cui si è nati è un forte meccanismo di connessione con il presente. Ma non è l'unico. Il legame può svilupparsi anche a partire dalla consuetudine della vita quotidiana, quando si vivono esperienze che suscitano sentimenti di rispetto, affetto, gratitudine. Le sperimentazioni di archeologia pubblica comunitaria sviluppate in questa direzione hanno il merito di promuovere l'unità enfatizzando le connessioni delle persone con

i luoghi del presente e con un futuro condiviso piuttosto che con le popolazioni passate<sup>39</sup>.

Il progetto "Vems historia?"<sup>40</sup>, per esempio, è stato condotto dall'archeologo Andreas Antelid in una comunità rurale ad Ale, nella Svezia occidentale nel 2013, in un contesto in cui le tendenze xenofobe erano in aumento. Il progetto aveva l'obiettivo di utilizzare l'archeologia pubblica come strumento inclusivo, in grado di costruire una comunità di patrimonio ampia, che andasse oltre la comunità locale.

Uno scavo archeologico condotto da un gruppo di giovani immigrati, trasferitisi da poco nella comunità, è stato condotto presso un piccolo cottage che un tempo ospitava le famiglie impiegate in una vicina casa padronale agli inizi del XX secolo e ha portato alla luce diversi ritrovamenti collegati al casolare e al periodo precedente ad esso. I ragazzi hanno interpretato i reperti e creato una mostra nelle biblioteche locali dove hanno presentato i risultati di un'indagine delle nuove conoscenze sul patrimonio culturale locale che hanno contribuito a co-creare. Successivamente, è stato chiesto ai giovani quanto la storia del luogo da loro scavato gli appartenesse: alcuni di loro hanno riflettuto che ovviamente non potevano rivendicare la proprietà degli eventi accaduti lì prima del loro arrivo ma che potevano rivendicare come propria la versione scritta di questi eventi. Come sottolineano gli stessi autori del resoconto questo può essere significativo per tutta la conoscenza archeologica: non è possibile rivendicare l'appartenenza agli eventi reali, si può solo rivendicare la narrazione di questi eventi. Un piccolo spostamento che tuttavia è sufficiente a modificare potentemente la prospettiva sul significato del fare archeologia.

Un momento di grande interesse legato al progetto è consistito nell'incontro dell'équipe di scavo con un anziano svedese che viveva da bambino nel cottage del sito durante la fine degli anni '30 e '40. Alcuni giovani provenienti dall'Afghanistan e dalla Somalia hanno riconosciuto affinità fra alcuni aspetti della vita negli anni '40 e le esperienze personali degli adolescenti cresciuti in altri paesi (la mancanza di frigorifero, per esempio). La relazione con il luogo, cioè, pur partita da presupposti culturali completamente diversi, ha generato affinità imprevedibili, riducendo una distanza apparentemente incolmabile (adolescenti immigrati / svedese anziano) e utilizzando l'immediatezza offerta dalla connessione luogo-esperienza e dalle relazioni costruite a partire da essa.

La magia dell'archeologia è infatti riuscire a evocare il passato nel presente, creando un "terzo spazio" che è fatto di entrambi<sup>41</sup>. L'archeologia è quindi in grado di costruire memoria in chi quel passato non l'ha vissuto ma lo può vivere nel presente.

L'apporto dell'archeologia è nel creare appartenenza attraverso un coinvolgimento intimo con cose e luoghi del passato, possibile attraverso l'esperienza fisica dell'indagine archeologica e con la materialità che la connota.

I luoghi dell'archeologia possono essere quindi non luoghi monumentali, nel senso letterale di 'congelati nella memoria', ma spazi creativi di memoria collettiva nei quali sperimentare forme nuove di interazione e condivisione fra comunità, una "zona di contatto" non solo fra presente e passato ma fra comunità, nazionalità, provenienze sociali diverse<sup>42</sup>. In tal senso il paesaggio è uno dei dispositivi più potenti e fluidi: uno spazio in continua evoluzione, in grado di far interagire al suo interno passato, presente e futuro<sup>43</sup>.

Esperienze di etno-archeologia hanno inteso ragionare sulla multi-temporalità, con l'intento di far coesistere tempi multipli nell'unità di luogo incarnata dal sito archeologico. Quest'ultimo infatti è in grado di dare sostanza ed evidenza materiale alla durata e alla memoria<sup>44</sup>. A Koutroulou Magoula, nella Grecia centrale, un'area culturalmente diversificata dove immigrati di lingua greca provenienti dall'attuale Bulgaria si stabilirono nell'area negli anni '20 del Novecento, è stato elaborato un progetto performativo, "The Meal", che sperimenta le connessioni creative tra teatro e archeologia. A essere speciale o innovativo non è l'allestimento di uno spettacolo teatrale o musicale in un sito archeologico, ma la natura interamente *site-specific* di questa esperienza: la performance è stata allestita in uno spazio, non già scavato ma in corso di scavo; il testo è stato sviluppato organicamente nel corso delle indagini in una immersione quotidiana e fisica fatta di lavoro archeologico sul campo, osservazione delle interazioni fra persone, scatti, interviste alla gente del posto, momenti routinari e di eccitazione, stanchezza, ecc. Un unico quaderno circolava fra tutti gli studenti dell'Università di Southampton e di altre provenienze, invitati a registrare i propri pensieri ed esperienze, ponendo particolare enfasi sul cibo; un diario che ha generato frammenti testuali da utilizzare nello spettacolo. Il fascino del lavoro svolto, a giudicare dalla narrazione che ne viene fatta, è nel non aver scelto una rappresentazione di finzione per rievocare il passato, o per trasmettere informazioni sul sito. Lo spettacolo intendeva animare l'esistenza reale, del luogo e delle esperienze visute. Il sito Neolitico marcava la sua presenza, attraverso la materialità delle strutture in pietra di un luogo ritrovato che evoca un tempo del passato, ma anche e soprattutto del presente, quello archeologico, attraverso i resoconti degli

studenti sulle ossa animali rinvenute, l'adattamento ad un'alimentazione sconosciuta e la nostalgia di un cibo familiare. Centrale nella rappresentazione era la cottura di una pietanza in un grande calderone, a cui faceva riferimento anche la sceneggiatura. Al termine della rappresentazione, veniva distribuita a tutti i partecipanti, che, unendosi agli attori, andavano a comporre un'unica comunità. In questo caso fare archeologia, quindi, corrisponde a produrre un nuovo spazio, il cui senso e la cui potenza vengono recepiti attraverso l'interazione comunitaria, la creatività e la co-costruzione di un passato da condividere, necessarie se si vuole trasformare un sito in una "zona di contatto"<sup>45</sup>.

Un ultimo aspetto su cui è importante soffermarsi sono le tracce, il patrimonio materiale e immateriale portato con sé o creato dalle comunità dei migranti: quale spazio hanno nel dialogo con la cultura ospitante, come sono considerati e trattati, in che modo i paesi ospitanti sono preparati a riconoscerli e ad accoglierli, in che modo i problemi connessi con i diritti di cittadinanza condizionano anche i diritti al patrimonio culturale.

Su questa linea si muove l'"Undocumented Migration Project"<sup>46</sup> che mette bene in luce il ruolo (anche controverso) che può avere l'archeologia nell'entrare nelle più vive questioni politiche dell'età contemporanea, quali le norme di confine degli Stati Uniti e le strategie di molte migliaia di migranti che ogni anno attraversano il deserto di Sonora tra il Messico settentrionale e l'Arizona meridionale. I percorsi e gli oggetti dei migranti documentano il movimento clandestino, generando un «patrimonio tangibile in divenire» molto effimero, cancellato in parallelo dai processi di deterioramento e da quelli intenzionali di rimozione delle prove della migrazione<sup>47</sup>. Le domande che vengono sollevate riguardano l'inedito progetto politico

acquisito da questo patrimonio, che documenta la violenza e sofferenza subita dai migranti, ma anche l'uso etico delle stesse tracce materiali per diffonderne la narrazione. Si solleva, in definitiva, una questione affine al caso del "carrello di *Kapò*" legato alla nota inquadratura del film di Pontecorvo, che condanna la spettacolarizzazione estetizzante e teatrale del dolore<sup>48</sup>: l'uso selettivo degli oggetti, usati spesso in modo isolato in installazioni artistiche, la mancanza di sfumature nella narrazione della sofferenza, spesso generica, evocativa e simbolica, l'assenza delle voci degli stessi migranti si uniscono alle distruzioni naturali o intenzionali a testimoniare forme acritiche di appropriazione del patrimonio dei migranti. Nel corso di quattro stagioni sul campo, dal 2009 al 2013, l'UMP ha messo in atto una strategia di campionamento in continua evoluzione per registrare 341 siti e più di 30.000 manufatti legati alla migrazione clandestina e all'applicazione delle leggi di confine nel deserto di Sonora. È stato sviluppato quindi un protocollo di indagine per stimare o inventariare i manufatti per classe in ogni sito, quindi selezionare un piccolo campione da conservare per documentare fenomeni diversi: le strategie di primo soccorso dei migranti, le tecniche di sopravvivenza, le esperienze di donne e bambini.

Il patrimonio archeologico può avere un ruolo strategico nell'affrontare le questioni che la società contemporanea pone, per questo deve esprimere non solo un senso statico e ben definito da consegnare a chi vi si accosta, ma anche un significato dinamico di azione, uso, condivisione, partecipazione, trasformazione per benefici sociali più ampi. La parola patrimonio racchiude oggetto e azione, prodotto e processo. Si riferisce da un lato alle cose che ereditiamo,

dall'altro ai processi attraverso i quali comprendiamo e contestualizziamo, percepiamo e trasformiamo il mondo ereditato<sup>49</sup>.

### **“Cultural heritage and changing communities” a Siponto: diario di un inizio**

Come può il patrimonio archeologico catalizzare in un'esperienza concreta e 'materiale' la sfida ai «regimi di visibilità che condannano il subalterno all'ombra» offrendosi come luogo non di 'ammaestramento' ma di permeabilità fra prospettive differenti? Come può costituire una risorsa-chiave per l'incontro e il cambiamento? In che modo si può innescare un dialogo simmetrico fra persone che hanno presupposti e aspettative culturali profondamente diverse, quando l'incontro avviene nel perimetro delle comunità locali consolidate?

Queste sono soltanto alcune delle domande che ci hanno accompagnato all'inizio e per l'intera durata della nostra prima sperimentazione sul sito archeologico di Siponto (Manfredonia, FG), in occasione dei primi incontri con la comunità di afgani, siriani, egiziani, gambiani, nigeriani, senegalesi, bengalesi, ucraini, e di altre provenienze, ospiti della Caritas Diocesana di Manfredonia e della cooperativa sociale MedTraining<sup>50</sup>.

Le domande erano tante prima di cominciare; al termine di ogni incontro se ne aggiungevano di nuove e la chiusura della prima sperimentazione ne ha portate ancora altre.

In un primo momento le domande ci hanno destabilizzato. Siamo abituati, nel corso dell'indagine archeologica, a farci guidare da quesiti e ipotesi che sono l'essenza del nostro lavoro, ma non siamo abituati a governare con sicurezza la relazione con tutti i potenziali pubblici. Abbiamo

imparato, negli anni, a confrontarci con comunità diverse (appassionati, studenti, bambini, cittadini, ecc.) e a cercare molteplici forme per accompagnare e agevolare il processo di conoscenza del patrimonio archeologico. È qualcosa, cioè, che noi archeologi riteniamo, tutto sommato, di saper fare. Ma l'incontro con una comunità di immigrati, dal retaggio culturale diverso dal nostro, richiede un profondo ripensamento della cornice in cui ci muoviamo, di cui diamo per scontato contorni, forma, dimensioni. Ogni passo porta una o più domande, che mettono in discussione modi, soluzioni e (a volte anche) senso di ciò che siamo abituati a fare. Con il tempo abbiamo capito che ogni domanda è preziosa, perché ci aiuta a decostruire il modo consolidato che abbiamo di relazionarci per far entrare una forma nuova, dinamica, viva.

Come raccontare la storia di una città romana come Siponto a una comunità di afgani o di bengalesi che studiano una storia che non comprende quella della Grecia e di Roma antiche e soprattutto che utilizzano un calendario diverso da quello gregoriano per contare il tempo?

In occasione del primo incontro, una lezione e una visita guidata presso il Parco e il sito archeologico di Siponto tenuta da Giuliano Volpe<sup>51</sup> (figg.1-2), ha comportato, a monte, una riflessione di cronologia comparata fra calendario gregoriano, persiano e bangla<sup>52</sup>. I due gruppi incontrati, con particolare riferimento al nutrito gruppo di afgani, erano caratterizzati da un grado di istruzione elevato: alcuni di essi erano laureati, altri avevano portato avanti studi universitari, tutti dimostravano conoscenza della storia dei paesi di provenienza e grande curiosità nei confronti della sconosciuta storia dei luoghi nei quali si sono stabiliti. Per questo si è reso necessario centrare la narrazione rispondendo alla loro curiosità ma anche



Fig. 1. - Lezione introduttiva su Siponto.



Fig. 2. - Visita presso la chiesa paleocristiana di Siponto.

# Il Mediterraneo: una storia di incroci. Linea del tempo e Siponto

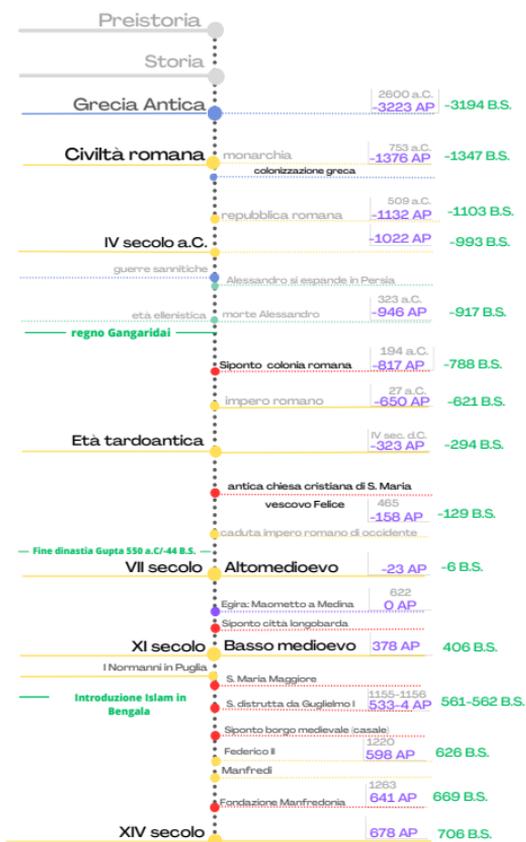


Fig. 3. - Linea del tempo con cronologie comparate.

dotandosi di alcuni strumenti di base (non solo linguistici) che aiutassero a ridurre la distanza culturale. In questa occasione abbiamo provato a elaborare espedienti didattici semplici, quali, per esempio, linee del tempo sulla storia del sito che ponevano a confronto cronologie e capisaldi storici fra cultura greco-romana e cultura afgana o indiana (fig. 3).

La narrazione del sito di Siponto si è quindi intrecciata con la spiegazione di come è fatta una città romana e una città medievale provando a mostrare in termini generali ciò che era possibile riconoscere nelle aree di scavo presso cui si stavano approfondendo le indagini a Siponto: l'area del quartiere interno alle mura che si sviluppa in corrispondenza del porto, l'area delle abitazioni medievali, l'area delle mura e dell'anfiteatro nel quale si innesta successivamente un cimitero e l'area della chiesa medievale affrescata<sup>53</sup>. A queste si sono aggiunte anche la visita all'installazione di arte contemporanea di Edoardo Tresoldi (fig. 4).

Da un questionario somministrato nei giorni successivi alla lezione-visita è emerso l'interesse, la curiosità e la gratitudine scaturiti da questo primo incontro, ma anche la necessità di approfondire gli strumenti per potenziare il dialogo interculturale fra tradizioni così distanti.

La prima tappa della sperimentazione è stata fondamentale per acquisire alcuni elementi di riflessione e per aprire un dialogo, che sentivamo necessario, con Elena Carletti, sociologa dell'immigrazione e assistente sociale<sup>54</sup>. Le prime domande scaturite da questa iniziale esperienza sono derivate dall'osservazione di alcune criticità quali, per esempio, l'orgoglio degli immigrati, intravisto appena, della propria cultura e del proprio patrimonio, diversi ma ugualmente millenari<sup>55</sup>. Ci siamo resi conto



Fig. 4. - Visita all'installazione di Edoardo Tresoldi.

che la narrazione del sito di Siponto, fatta con l'intento di trasmettere, di dare il benvenuto e di accogliere, non doveva risultare unilaterale, per non apparire un modo per enfatizzare la 'nostra' cultura in sostituzione della 'loro'. Non avevamo fatto i conti con la profonda nostalgia e con la presenza viva e costante della cultura di provenienza che gli immigrati portano con sé quando abbandonano la loro terra. Abbiamo capito che c'è contatto soltanto in una relazione biunivoca, pensando ai destinatari non come beneficiari ma come attori, soggetti attivi<sup>56</sup>. Il patrimonio, se messo in gioco nel modo giusto, può aiutare a riformulare la narrazione del passato, delle proprie radici, in un'ottica di dialogo e di confronto, e a vivere un'esperienza di nostalgia condivisa<sup>57</sup>.

Il confronto ci ha quindi permesso di impostare la metodologia di lavoro con gli immigrati e di prendere contatti con la potenziale rete di collaborazioni a partire dalle energie e dalle realtà presenti localmente (fondazioni, associazioni, cooperative, singoli professionisti, ecc.), privilegiando il terzo settore che nel campo dell'archeologia pubblica ha potenzialità ancora in gran parte inesprese<sup>58</sup>.

Il primo confronto con i referenti, gli educatori e gli psicologi delle associazioni coinvolte è stato utile per pianificare il coinvolgimento degli immigrati nel corso delle indagini sul campo. Sono state analizzate le provenienze, il livello di istruzione, le sfere culturali, i bisogni delle persone che avrebbero partecipato agli incontri, in modo da concordare strategie, metodologie, attività possibili. L'incontro ha suscitato una nuova tempesta di dubbi e di domande. Davamo per scontato che il coinvolgimento potesse avvenire in modo semplice e naturale, perché l'attività di scavo archeologico genera un'immediatezza e una familiarità con il patrimonio culturale e con l'équipe che sono proprie della condivisione di un'esperienza fisica, in grado di generare comunanza, complicità e di abbattere le distanze. Ci affascinava anche il cambiamento di senso che avrebbe prodotto il rapporto degli immigrati con la terra (da agricola ad archeologica), in una zona segnata dalla ferita del caporalato. Ma come poteva essere recepita un'attività che richiede fatica e sforzi in assenza di compenso, di vantaggi immediati e spendibili da parte di chi ha l'urgenza di elaborare strategie di sopravvivenza? E se gli immigrati si fossero appassionati, in che modo avremmo potuto evitare il rischio di illuderli che un lavoro più interessante ed equo fosse lì ad aspettarli? In che modo potevamo essere in qualche modo 'utili' verso coloro che sono più vulnerabili<sup>59</sup>? Dovevamo, quindi, abbandonare

ogni idea precostituita di attività funzionale a creare un contatto con il sito archeologico di Siponto perché dovevamo partire da loro, ma per farlo dovevamo innanzi tutto conoscerli.

La conoscenza reciproca fra migranti e archeologi, nella cornice delle indagini della campagna 2023 presso il sito di Siponto, è stato il principale scopo del laboratorio che si è svolto dal 13 settembre al 7 ottobre in incontri che avvenivano con cadenza bisettimanale (uno per ciascun gruppo). Le attività sono state elaborate in modo speculare: da noi verso loro e da loro verso noi<sup>60</sup>. L'incipit era costituito dal contatto con la storia di Siponto e con le attività d'indagine in corso. Attraverso narrazioni, laboratori con i reperti emersi sul campo, visite, attività creative e interazioni con gli archeologi in azione presso i saggi di scavo si è cercato il coinvolgimento diretto dei partecipanti riconducendo i frammenti della vita antica ad aspetti della realtà e delle esperienze dirette delle persone che partecipavano al laboratorio.

Un sito archeologico, ancora in fase di definizione, esplorazione e studio, ha solo in apparenza una potenza di comunicazione e una capacità di presa inferiori rispetto alla collezione di un grande museo, un contesto dove gli oggetti sono stati selezionati appositamente per l'esposizione, che offre una grande varietà di soggetti e di temi a partire dai quali è forse più facile trovare punti di contatto per far nascere nuove narrazioni. Un sito archeologico in fase di scoperta tuttavia possiede altri punti di forza: ha una sua 'vita' derivata dalle tante attività in corso e dal tempo che in uno scavo è tangibile e percettibile con l'evolversi delle scoperte nel corso dei giorni. La tangibilità riguarda anche gli aspetti della vita: antica o contemporanea che sia, essa si esprime attraverso tappe, esigenze e sfere

ideali che sono umane e universali. L'abitare, il mangiare, lo spostarsi, il culto, la ritualità in relazione ai momenti importanti del vivere, il morire. Sono stati questi gli aspetti che hanno consentito di creare connessioni fra la storia di Siponto, e soprattutto delle persone che vi vivevano, con gli immigrati di ogni provenienza.

Il viaggio è stato uno dei primi temi intorno al quale abbiamo avviato la nostra conoscenza reciproca. In un 'gioco' di presentazioni e di condivisione di inclinazioni e desideri, 'viaggiare' era la parola emersa di più. Viaggiare lo si può fare nella dimensione dello spazio e del tempo. Siamo partiti da questa considerazione per raccontare che la ceramica trovata durante gli scavi è la traccia dei viaggi delle navi che trasportavano merci e idee in traiettorie che spaziavano in tutto il Mediterraneo e che approdavano anche all'antico porto di Siponto. La visita presso il quartiere all'interno delle mura in direzione del porto, l'osservazione del lavoro degli archeologi e dei reperti emersi hanno completato l'esperienza di viaggio 'nel tempo' (fig. 5). Il planisfero ha costituito l'espedito per far sì che in un'attività specifica ciascun partecipante narrasse le proprie esperienze di viaggio: tre traiettorie differenti hanno materializzato itinerari 'necessari', 'compiuti' per motivi diversi e, soprattutto, 'desiderati' (fig. 6). Abbiamo così scoperto che qualcuno sente il bisogno di ricordare, con estrema dovizia di particolari, ogni singola tappa dell'infinito viaggio di migrazione; che sono in tanti a sognare l'America come luogo nel quale scommettere sul proprio futuro; che qualcuno sogna di girovagare e di scoprire il mondo, mentre altri hanno, come unica meta desiderata, la propria casa.

Non tutti i temi e le attività sono risultati coinvolgenti nella stessa misura per i diversi destinatari del progetto.



Fig. 5. - Visita presso una delle aree indagate a Siponto.

Una delle difficoltà emerse più spesso era la disomogeneità delle persone che hanno partecipato agli incontri: per età, per appartenenza di genere, per cultura di provenienza, per esperienze vissute.

In alcune culture, per esempio, le marcate differenze di genere rendono più complessa di quanto possiamo immaginare l'offerta di un lavoro di carattere archeologico, percepito come attività manuale pesante, quindi prevalentemente maschile. All'interno della stessa cultura, spesso anche della stessa famiglia, le differenze culturali fra generazioni, ad esempio fra madri e figlie, risultano sensibili: le prime prediligono attività minute, delicate, affini alla cucina e al cucito, le seconde manifestano, al contrario, attrazione verso attività più tradizionalmente maschili. In questo quadro, semplici attività di pulitura e analisi dei reperti<sup>61</sup>, per esempio, diventano un piano di



Fig. 6. - Laboratorio sul tema del viaggio.

comparazione, di affermazione della propria differente prospettiva sulla cultura che stanno incontrando (figg. 7-8). In senso più trasversale, le semplici attività che sono state proposte hanno fatto emergere in modo chiaro quanto le



Fig. 7. - Laboratorio sui reperti (donne).

motivazioni, le scelte, le esperienze connesse alla migrazione, vissute prima dell'arrivo in Italia, abbiano segnato i partecipanti, determinando in qualche modo la loro diversa apertura verso una cultura differente da quella



Fig. 8. - Laboratorio sui reperti (uomini).

di origine. Qualcuno non vede l'ora di intraprendere un percorso di vita nuovo, di studiare, di imparare la lingua, di mescolarsi<sup>62</sup>; altri sono più resistenti se non totalmente chiusi in loro stessi<sup>63</sup>.



Fig. 9. - Laboratorio "le parole di Siponto".

La lingua ha costituito per certi aspetti il primo terreno d'incontro fra patrimoni culturali differenti. Le esercitazioni di lingua italiana sono state sviluppate intorno all'attività che abbiamo definito "le parole di Siponto", un momento trasversale ai diversi temi affrontati, in dialogo con alcuni insegnanti del Centro provinciale per l'istruzione degli adulti (CPIA) di Manfredonia<sup>64</sup>. Sembrava infatti inevitabile conoscersi utilizzando le parole, radunare in un unico spazio-momento l'elemento naturale ed essenziale di ogni comunicazione. Il contatto non poteva avvenire attraverso una costante mediazione. Se da un lato l'esercizio sulla lingua faceva leva sulla loro urgenza di imparare l'italiano, dall'altro puntava a sganciare l'apprendimento

dal rapporto finalizzato e univoco con le parole del bisogno per introdurre un processo di formazione più vasto e libero, in grado di spaziare, seppure per brevi sintagmi, fra i concetti base legati alla città, alle abitazioni, al porto, agli scambi commerciali, ai contenitori da trasporto, fino agli strumenti del mestiere dell'archeologo e ad alcuni primi ragionamenti di carattere generale intorno al patrimonio culturale materiale e immateriale (fig. 9).

La lingua ha costituito un medium potente, inoltre, combinato con il linguaggio artistico trasversale e alla portata di tutti: la fotografia. Raccogliere il punto di vista sugli scavi di Siponto di ciascuno dei partecipanti, attraverso scatti e didascalie, ci ha consentito di entrare in contatto diretto con il loro sguardo: stupito dello stato di conservazione delle mura della città, curioso di cosa c'è ancora da scoprire, grato verso chi condivide qualcosa di importante e intimo come il proprio passato con chi viene da tanto lontano ed è lì da pochissimo tempo (fig. 10)<sup>65</sup>. Un'esperienza che ci ha dimostrato che il linguaggio artistico è una grande risorsa perché consente, al di là di ogni differenza culturale, di esprimere e narrare il proprio punto di vista in prima persona e in assenza di mediazioni. Utilizzando il medium creativo-artistico è più facile creare una dimensione espressiva simmetrica, in cui ognuno (esperti, non esperti, italiani, stranieri) si mette in gioco. Anzi, è in grado di aprire una dimensione che può valorizzare chi 'approda' a un luogo e a un'esperienza del patrimonio perché offre un punto di vista inedito, libero dallo sguardo convenzionale di chi condivide la stessa prospettiva culturale.

A conclusione del progetto alcuni dei partecipanti hanno compiuto ancora un 'viaggio' nel quale il sito archeologico di Siponto si è trasformato in un "terzo spazio" di incontro: in occasione dell'open day finale, gli immigrati si sono



Fig. 10. - Scatto di Farhad sull'area dell'anfiteatro e delle mura.

mescolati fra gli archeologi e i rievocatori che animavano il sito antico in costumi d'epoca, generando un'affascinante "zona di contatto" fra lontananze dello spazio e del tempo. Del Aga Shakeeb, giornalista perseguitato in Afghanistan,

giunto a Manfredonia attraverso i corridoi umanitari, ha partecipato, insieme agli studenti di archeologia, anche allo spettacolo teatrale *site-specific* ispirato a “Le città invisibili” di Italo Calvino. Dell’esperienza Shakeeb si è reso portavoce<sup>66</sup> dipingendo «un’atmosfera intima e piacevole sotto l’azzurro del cielo che si univa al verde del prato del Parco Archeologico di Siponto [...], mentre il dolce vento autunnale suscitava entusiasmo e gioia tra gli spettatori».

Se secondo Calvino «la città ti appare come un tutto in cui nessun desiderio va perduto e di cui tu fai parte» (*Le città invisibili*, Milano 1993, p. 12), la prima ‘risposta’ che abbiamo trovato in questa esperienza è che l’antica città che vogliamo raccontare non deve essere un’illusione, ma deve avere spazio a sufficienza per far vivere i desideri di tutti coloro che hanno voglia di scoprirla e di raccontarla.

## Indicazioni bibliografiche

- Äikäs T., Seitsonen O., Matila T., Herva V.-P. 2024, *Teaching and Learning Difficult Pasts of the Twentieth Century through Community Archaeology*, in Moshenska G. (ed.), *Teaching and Learning the Archaeology of the Contemporary Era*, London-New York, 149-163.
- Altschul J.H., Kintigha K.W., Aldenderferd M., Alonzie E., Armitf I., Barcelo J.A., Beekmanh C.S., Bicklef P., Birdi D.W., Ingramj S.E., Isayevk E., Kandell A.W., Kiddey R., Kienon-Kabore T.H., Niccoluccio F., Ragsdalep C.S., Scaffidic B.K., Ortmanq S.G. 2020, *To understand how migrations affect human securities, look to the past*, PNAS, 34(117), 20342-20345: <https://www.pnas.org/doi/pdf/10.1073/pnas.2015146117>.
- Bodo S. 2009, *Creare “spazi terzi”: linee guida per i progetti pilota di MAP for ID*, in Bodo S., Gibbs K., Sani M. (a cura di), *I musei come luoghi di dialogo interculturale: esperienze dall’Europa*, Milano, 22-26.

- Bodo S., Cimoli A.C. 2023, *Plurale, aperto, interconnesso: il museo necessario*, in Bodo S., Cimoli A.C. 2023 (a cura di), *Il museo necessario. Mappe per tempi complessi*, Busto Arsizio (Va), 7-33.
- Bodo S., Gibbs K., Sani M. 2009, *Introduzione*, in Bodo S., Gibbs K., Sani M. (a cura di), *I musei come luoghi di dialogo interculturale: esperienze dall'Europa*, Milano, 6-8.
- Burström M. 1999, *Cultural Diversity in the Home: How Archaeology Can Make the World a Better Place*, *Current Swedish Archaeology*, 7, 21-26.
- Ciaccheri M.C., Cimoli A.C. 2022, *Prima giornata e workshop in Greco C. (a cura di), Musei e migranti. Gli strumenti per l'incontro*, Atti del workshop internazionale (4 giugno 2018, 26 novembre 2018, 18 febbraio 2019), Modena, 20-30.
- Cohen R. 2019, *Migrazioni. Storia illustrata di popoli in movimento*, Firenze-Milano.
- Colomer L., Holtorf C. 2019, *What is cross-cultural heritage? Challenges in identifying the heritage of globalized citizens*, in Holtorf C., Pantazatos A., Scarre G. (eds.), *Cultural heritage, ethics and contemporary migrations*, Oxon-New York, 147-165.
- Delgado E. 2009, *I musei come spazi di negoziazione*, in Bodo S., Gibbs K., Sani M. (a cura di), *I musei come luoghi di dialogo interculturale: esperienze dall'Europa*, Milano, 8-10.
- De León J., Gokee C. 2019, *Lasting value? Engaging with the material traces of America's undocumented migration "problem"*, in Holtorf C., Pantazatos A., Scarre G. (eds.), *Cultural heritage, ethics and contemporary migrations*, Oxon-New York, 70-86.
- Facchetti F., Fassone A. 2022, *Dialoghi interculturali al Museo Egizio*, in Greco C. (a cura di), *Musei e migranti. Gli strumenti per l'incontro*, Atti del workshop internazionale (4 giugno 2018, 26 novembre 2018, 18 febbraio 2019), Modena, 11-17.
- Fazzi F., Meneghetti C. 2022, *Italiano L2 al museo - Workshop*, in Greco C. (a cura di), *Musei e migranti. Gli strumenti per l'incontro*, Atti del workshop internazionale (4 giugno 2018, 26 novembre 2018, 18 febbraio 2019), Modena, 89-91.
- Giaccardi C. 2000, *L'identità nazionale nell'era della globalizzazione*, *Vita e pensiero*, 38(2), 113-129.

- Gilbert P. 2019, *Ancient places, new arrivals and the ethics of residence*, in Holtorf C., Pantazatos A., Scarre G. (eds.), *Cultural heritage, ethics and contemporary migrations*, Oxon-New York, 27-39.
- González-Ruibal A. 2013, *Reclaiming Archaeology*, in González-Ruibal A. (ed.), *Reclaiming Archaeology*, Oxon-New York, 1-31.
- Grechi G. 2021, *Decolonizzare il museo. Mostrazioni, pratiche artistiche, sguardi incarnati*, Sesto San Giovanni (Mi).
- Grechi G. 2023, *È possibile esporre una ferita? Azioni decoloniali nello spazio museale*, in Bodo S., Cimoli A.C. (a cura di), *Il museo necessario. Mappe per tempi complessi*, Busto Arsizio (Va), 157-179.
- Greco C. 2022, *Introduzione*, in Greco C. (a cura di), *Musei e migranti. Gli strumenti per l'incontro*, Atti del workshop internazionale (4 giugno 2018, 26 novembre 2018, 18 febbraio 2019), Modena, 4-10.
- Hamilakis Y., Theou E. 2013, *Enacted multi-temporality: the archaeological site as a shared, performative space*, in González-Ruibal A. (ed.), *Reclaiming Archaeology*, Oxon-New York, 181-195.
- Högberg A. 2016, *To renegotiate heritage and citizenship beyond essentialism*, *Archaeological Dialogues*, 23(1), 39-48.
- Holtorf C., Fairclough G. 2013, *The new heritage and re-shapings of the past*, in González-Ruibal A. (ed.), *Reclaiming Archaeology Beyond the Troops of Modernity*, London-New York, 197-210.
- Jreige S. 2022, *Multaka: Museum as Meeting Point - Refugees as Guides in Berlin Museums*, in Greco C. (a cura di), *Musei e migranti. Gli strumenti per l'incontro*, Atti del workshop internazionale (4 giugno 2018, 26 novembre 2018, 18 febbraio 2019), Modena, 70-72.
- Kreps C., 2009, *Prefazione*, in Bodo S., Gibbs K., Sani M. (a cura di), *I musei come luoghi di dialogo interculturale: esperienze dall'Europa*, Milano, 4-6.
- Lynch B. 2023, *Né salvifico né irrilevante. Verso il museo "utile"*, in Bodo S., Cimoli A.C. 2023 (a cura di), *Il museo necessario. Mappe per tempi complessi*, Busto Arsizio (Va), 69-109.

- Martiniello M. 2022, *Researching arts, culture, migration and change: a multi (trans)disciplinary challenge for international migration studies*, *Comparative Migration Studies*, 10(7): <https://doi.org/10.1186/s40878-022-00281-5>.
- Meskell L. 2013, *A thoroughly modern park: Mapungubwe, UNESCO and Indigenous Heritage*, in González-Ruibal A. (ed.), *Reclaiming Archaeology Beyond the Troops of Modernity*, London-New York, 244-258.
- Montella M., Petrarola P., Manacorda D., Di Macco M. 2016, *La Convenzione di Faro e la tradizione culturale italiana/The Faro Convention and the Italian cultural tradition*, *Il Capitale culturale*, Supplementi 05, 13-36.
- Nemo 2016, *Museums, migration and cultural diversity. Recommendations for museum work*, Berlino.
- Moshenska G. 2024, *Introduction: Pedagogy in Contemporary Archaeology*, in Moshenska G. (ed.), *Teaching and Learning the Archaeology of the Contemporary Era*, London-New York, 1-19.
- Pantazatos A. 2019, *Heritage, participant perspective, epistemic injustice, immigrants and identity formation*, in Holtorf C., Pantazatos A., Scarre G. (eds.), *Cultural heritage, ethics and contemporary migrations*, Oxon-New York, 128-145.
- Parola L. 2022, *Giù i monumenti?*, Torino.
- Salvo S. 2018, *Più che moderno, contemporaneo. Riegl e la tutela del patrimonio culturale nell'ultima decade*, *Conversaciones...* con Georg Gottfried Dehio, Alois Riegl y Max Dvořák, 5, 319-326.
- Scarre G., Holtorf C., Pantazatos A. 2019, *Introduction*, in Holtorf C., Pantazatos A., Scarre G. (eds.), *Cultural heritage, ethics and contemporary migrations*, Oxon-New York, 1-11.
- Sheller M., Urry J. 2006, *The New Mobilities Paradigm*, *Environment and Planning A: Economy and Space*, 38(2), 207-226.
- Torresin S. 2022, *Visitatori invisibili?*, in Greco C. (a cura di), *Musei e migranti. Gli strumenti per l'incontro*, Atti del workshop internazionale (4 giugno 2018, 26 novembre 2018, 18 febbraio 2019), Modena, 44-48.
- Van Dijk N. 2022, *Authentic Rotterdam heritage. An approach to new heritage*, in Greco C. (a cura di), *Musei e migranti. Gli*

*strumenti per l'incontro*, Atti del workshop internazionale (4 giugno 2018, 26 novembre 2018, 18 febbraio 2019), Modena, 60-69.

Verdesio G. 2013, *Indigeneity and time: towards a decolonization of archaeological temporal categories and tools*, in González-Ruibal A. (ed.), *Reclaiming Archaeology*, Oxon-New York, 168-181.

Volpe G., Del Aga S. 2023, *L'archeologia sposa l'accoglienza*, La Gazzetta del Mezzogiorno, 22 ottobre, 8: <https://www.uniba.it/it/ricerca/dipartimenti/dirium/dipartimento/comunicazione/rassegna-stampa/img-20231022-wa0000.pdf>.

Westmont C.V., Antelid A. 2018, *The place to be: Community archaeology as a tool for cultural integration*, *Journal of community archaeology & heritage*, 5(4), 237-249.

Witmore C. 2013, *Which archaeology? A question of chronopolitics*, in González-Ruibal A. (ed.), *Reclaiming Archaeology*, Oxon-New York, 130-145.

## Note

<sup>1</sup> Cfr. il Glossario sulle migrazioni dell'Organizzazione Internazionale per le Migrazioni (OIM): [https://publications.iom.int/system/files/pdf/iml\\_34\\_glossary.pdf](https://publications.iom.int/system/files/pdf/iml_34_glossary.pdf). Cfr. *infra* Carletti.

<sup>2</sup> Cfr. Gilbert 2019, 27-30.

<sup>3</sup> Sheller, Urry 2006; Cohen 2019, 9; Altschul *et al.* 2020; Nemo 2016.

<sup>4</sup> Cfr. Pantazatos 2019; Colomer, Holtorf 2019; Giaccardi 2000.

<sup>5</sup> Westmont, Antelid 2018, 238.

<sup>6</sup> Colomer, Holtorf 2019, 148.

<sup>7</sup> *Ivi*, 150; Meskell 2013.

<sup>8</sup> Montella *et al.* 2016.

<sup>9</sup> Cfr. in Pantazatos 2019 il concetto di ingiustizia epistemica che si verifica quando le persone sono escluse perché giudicate incompetenti o inadeguate a contribuire a un dibattito o a un argomento di discussione.

<sup>10</sup> Il legame che si può generare con le esperienze e l'interazione fra culture diverse è la porta di accesso ai diritti e al processo di integrazione: cfr. "Model framework for an intercultural integration strategy at the national level. Intercultural integration strategies: managing

diversity as an opportunity” (steering committee on anti-discrimination, diversity and inclusion (CDADI), Council of Europe, 2021, 8. Si veda anche il Piano d’azione dell’UE sull’integrazione e l’inclusione 2021-2027: «Il processo d’integrazione coinvolge la società ospitante, che dovrebbe creare le opportunità per la piena partecipazione economica, sociale, culturale e politica degli immigrati».

<sup>11</sup> Pantazatos 2019. Si veda, nello stesso contributo, l’interessante lavoro collaborativo e partecipativo che ha prodotto il Museo digitale di Smyrna e New Smyrna.

<sup>12</sup> “Recommendation of the Committee of Ministers to Member States on the European Cultural Heritage Strategy for the 21<sup>st</sup> Century”, Council of Europe, 2017.

<sup>13</sup> Salvo 2018, 320.

<sup>14</sup> La “componente sociale” (S) si concentra sul rapporto tra patrimonio e società, cittadinanza, trasmissione e condivisione dei valori democratici attraverso la governance partecipativa.

<sup>15</sup> Parola 2022, 8.

<sup>16</sup> Sul “vantaggio della diversità” cfr. “Model framework for an intercultural integration strategy at the national level. Intercultural integration strategies: managing diversity as an opportunity” (steering committee on anti-discrimination, diversity and inclusion (CDADI), Council of Europe, 2021, 19.

<sup>17</sup> Cfr. “The intercultural city step by step. A practical guide for applying the urban model of intercultural inclusion”, Council of Europe, 2021. Approfondisce il tema sulla discriminazione sistemica intrapresa dal programma sulle città interculturali (ICC) il “Training manual on equality data collection and analysis to prevent and address systemic discrimination” (Committee of Experts on Intercultural Integration of Migrants (ADI-INT), Council of Europe 2024: la discriminazione sistemica coinvolge le procedure, le routines e la cultura organizzativa di qualsiasi ambito che, spesso senza intenzione, contribuiscono a risultati meno favorevoli per i gruppi minoritari rispetto alla maggioranza della popolazione. È inglobato alla fine del manuale un glossario che mira a favorire la comprensione condivisa dei principi e dei concetti legati all’integrazione interculturale.

<sup>18</sup> Cfr. <https://www.coe.int/en/web/interculturalcities/cultural-heritage-and-diversity>.

<sup>19</sup> Ciaccheri, Cimoli 2022; Torresin 2022, 47; Martiniello 2022, 10; Grechi 2021, 239.

<sup>20</sup> Scarre, Holtorf, Pantazatos 2019, 6; Holtorf, Fairclough 2013. Con un senso diverso, strettamente legato alla città di Rotterdam, ma ugualmente stimolante sulle strade possibili di rielaborazione del concetto di patrimonio cfr. van Dijk 2022.

<sup>21</sup> Kreps 2009, 4; Delgado 2009, 8; Bodo 2009, 22-23.

<sup>22</sup> Grechi 2021, 17; Grechi 2023, 159, in particolare nota 6; Bodo, Cimoli 2023, 7-32; Lynch 2023, 75. Cfr. *infra* Bodo.

<sup>23</sup> I progetti sono numerosissimi a livello internazionale e nazionale. In questa sede si citano soltanto alcuni esempi senza alcuna pretesa di esaustività. Si segnalano, come strumenti indispensabili per acquisire un quadro delle esperienze, degli studi e delle essenziali riflessioni critiche sul tema, le risorse online: Patrimonio e Intercultura della Fondazione ISMU - Iniziative e Studi sulla Multietnicità, curata da Simona Bodo e Silvia Mascheroni: <https://patrimonioeintercultura.ismu.org>; Museums and migration. Experiences, ideas and practices regarding migration and the refugee crisis, curata da Anna Chiara Cimoli e Maria Vlachou: <https://museumsandmigration.wordpress.com>.

<sup>24</sup> Bodo, Gibbs, Sani 2009.

<sup>25</sup> <https://www.mela-project.polimi.it>.

<sup>26</sup> Sul rapporto fra archeologia e colonialismo e su come fare i conti con una memoria scomoda nei processi di insegnamento/apprendimento del passato cfr. Äikäs *et al.*

<sup>27</sup> Il “MeLa Project” ha prodotto una piattaforma digitale che mette in relazione le indagini effettuate: da un lato trasmette la complessità degli approcci individuati nel corso delle ricerche, dall’altro li coordina in un’unica ‘costellazione’ in quanto facenti parte di una proposta culturale unitaria e multiforme: <https://www.mela-archive.polimi.it>.

<sup>28</sup> Greco 2022; cfr. *infra* Greco.

<sup>29</sup> <https://multaka.de/en/startsite-en/>. Jreige 2022.

<sup>30</sup> Cfr. *infra* Greco.

<sup>31</sup> Facchetti, Fassone 2022.

<sup>32</sup> Meskell 2013, 244-245.

<sup>33</sup> Non ci si sofferma sugli studi in Italia, per i quali i contributi presenti in questo volume costituiscono una sintesi rappresentativa e ai quali si rimanda.

<sup>34</sup> Holtorf, Fairclough 2013, 197-198.

<sup>35</sup> Tilley in González-Ruibal 2013, 3-4.

<sup>36</sup> González-Ruibal 2013, 4-5 con riferimenti bibliografici.

<sup>37</sup> Burström 1999, 21-26.

<sup>38</sup> Gilbert 2019, 28-29.

<sup>39</sup> Cfr. la nota distinzione fra prospettiva *ethnos* e *demos* sul rapporto fra patrimonio e cittadini: Högberg 2016.

<sup>40</sup> Westmont, Antelid 2018.

<sup>41</sup> Gonzalez-Ruibal 2013, 15. Cfr. *infra* Carletti.

<sup>42</sup> Hamilakis, Theou 2013, 192. Sul museo come “zona di contatto” cfr. Lynch 2023, 79 con bibliografia relativa.

<sup>43</sup> L’opportunità di prospettiva multitemporale offerta dal sito archeologico (Hamilakis, Theou 2013) rientra in una più profonda riflessione che mette in discussione la concezione occidentale, modernista e storicista del tempo unilineare che connota l’archeologia convenzionale: cfr. Gonzalez-Ruibal 2013, 10-15; Witmore 2013; Verdesio 2013.

<sup>44</sup> Questa concezione dell’etnografia archeologica si ispira alla filosofia bergsoniana: cfr. Hamilakis, Theou 2013, 182-183.

<sup>45</sup> *Supra*.

<sup>46</sup> De León, Gokee 2019.

<sup>47</sup> *Ivi*, 74.

<sup>48</sup> “Il carrello di Kapò” di Serge Daney riprende un intervento del 1961 di Jacques Rivette dedicato al noto film di Gillo Pontecorvo, nel quale viene condannata aspramente la scelta di una carrellata che mostra il suicidio di Emmanuelle Riva sui fili elettrificati del campo di concentramento prediligendo la bellezza allo sguardo etico.

<sup>49</sup> Holtorf, Fairclough 2013, 201.

<sup>50</sup> Cfr. *supra* Volpe.

<sup>51</sup> *Ibidem*.

<sup>52</sup> Il calendario persiano, poco noto nel mondo occidentale, è il più accurato fra quelli di largo uso (necessita di una correzione ogni 141.000 anni, mentre il calendario gregoriano presenta un errore di un giorno ogni 3.226 anni), fissa l’inizio dell’anno in un fenomeno naturale, l’equinozio di primavera, da osservare di anno in anno con rilevamenti astronomici (20, 21 o 22 marzo in genere). Gli anni sono contati dall’Egira, cioè l’anno 622 del calendario gregoriano. Il calendario bengalese o bangla è un calendario solare e siderale induista. L’anno inizia il 14 aprile secondo il calendario ricostruito in Bangladesh e il 15 aprile (che cambierà nei prossimi anni) secondo il calendario tradizionale siderale in India. L’anno bengalese è inferiore di 594 anni rispetto all’A.D. del calendario gregoriano.

<sup>53</sup> Cfr. *supra* Volpe.

<sup>54</sup> Cfr. *infra* Carletti.

<sup>55</sup> Abdù, egiziano, ha ricordato che la sua civiltà è più antica. Sha-keeb, afgano, ha precisato che la propria cultura è ugualmente antica e importante.

<sup>56</sup> Lynch 2023, in particolare 73, 92-107. Sul rischio di scivolare nel «paternalismo e nell’unidirezionalità di una postura “umanitaria”» cfr. Bodo, Cimoli 2023, 30.

<sup>57</sup> Cfr. Äikäs *et al.* 2024, 158.

<sup>58</sup> Cfr. *infra* Carletti.

<sup>59</sup> Cfr. Lynch 2023.

<sup>60</sup> *Ibidem*.

<sup>61</sup> Le donne più grandi, per esempio, hanno accettato di buon grado soltanto la pulitura di reperti vitrei con strumenti di precisione.

<sup>62</sup> Un aspetto che emerge anche solo, banalmente, dalla scelta degli abiti, delle pettinature e dell'approccio fisico con l'altro: ci si rende disponibili, per esempio, a stringere la mano.

<sup>63</sup> Abdù, egiziano, molto legato alla propria cultura (vedi nota 55), pur vivendo in Italia da tempo e comprendendo bene la lingua, nel parlarla mostra una particolare difficoltà che assomiglia a una resistenza. Bright, nigeriano, si è reso disponibile unicamente a comunicare il suo nome. La chiusura verso qualunque altra forma di interazione era totale: in un momento di prima conoscenza che prevedeva la condivisione delle predilezioni di ciascuno ha dichiarato «niente mi piace». Valentina Guerra, educatrice di MedTraining, ha rimarcato tuttavia il valore della sua presenza durante gli incontri nel superare la sua vulnerabilità emotiva.

<sup>64</sup> Gli esercizi di lingua italiana sono stati condotti prendendo spunto dalla guida della Fondazione ISMU "La bottega delle idee. Attività ludiche per insegnare l'italiano in classi di adulti migranti" (scaricabile al link: [https://www.ismu.org/wp-content/uploads/2018/05/La-bottega-delle-idee\\_guida-ismu-2018.pdf](https://www.ismu.org/wp-content/uploads/2018/05/La-bottega-delle-idee_guida-ismu-2018.pdf)). L'esperienza si ispira al workshop di italiano L2 al museo: cfr. Fazzi, Meneghetti 2022. Sul valore pedagogico dell'archeologia cfr. Moshenska 2024, 1-16.

<sup>65</sup> Lamine, senegalese, nello scrivere la didascalia delle sue foto, ha espresso l'importanza che per lui ha la condivisione di una storia molto antica del luogo in cui vive da così poco tempo, suggerendo l'idea che conoscerne la storia possa costituire un fattore di riconoscimento e possa contribuire a rafforzare un legame con esso.

<sup>66</sup> Cfr. Volpe, Del Aga 2023.



# LA CO-COSTRUZIONE DELLA MEMORIA: APPUNTI PER UNA METODOLOGIA DELLA PARTECIPAZIONE

*di Elena Carletti*

Il concetto di relazione è radicato nella ricerca sociale. Essa è rivolta all'analisi dei fenomeni umani in quanto fenomeni sociali, alle dinamiche fra persone, comunità, reti. Anche l'attenzione verso un singolo essere umano, nell'ottica della ricerca sociale, non può prescindere dalla collocazione di quel soggetto nel suo contesto e nel suo complesso di legami e connessioni.

Ma, soprattutto, la ricerca sociale ha una 'natura' relazionale. Con lo sviluppo dell'approccio interpretativista e l'affermarsi della "sociologia comprendente"<sup>1</sup> diventa sempre più chiara l'impossibilità di una conoscenza della realtà che non preveda un contatto del ricercatore con i mondi osservati. Contatto che implica incontro, scambio, contaminazione.

Parlare di metodologia nella ricerca sociale, dunque, significa necessariamente parlare di *posizionamento* del ricercatore rispetto al campo e alle persone coinvolte<sup>2</sup>. Per quanto questo assunto possa sembrare assodato nella sua formulazione teorica, è nella traduzione empirica che rivela tutte le sue criticità, nel momento in cui, cioè, quella posizione va interpretata e agita, tanto in termini di metodi quanto, soprattutto, in termini di etica e responsabilità.

La ricerca su/con/per (sulla scelta della preposizione si tornerà più avanti) persone con background migratorio

chiama in causa processi di traduzione e delocalizzazione molteplici, a partire dall'oggetto di ricerca, dal significato e dalla rilevanza che può assumere per le persone coinvolte.

Se poi il nucleo della riflessione, come nel caso in esame, ruota intorno a concetti come cultura, identità, appartenenza, la sfida epistemologica e metodologica assume dimensioni ancor più rilevanti: quali 'confini' (spaziali, semantici...) considerare, per esempio, per definire l'identità? E, quindi, attraverso quali strumenti indagarne le interpretazioni, rifuggendo il rischio di una sovrascrittura aprioristica e culturalmente orientata?

La risposta a quest'ultima domanda si potrebbe cercare in approcci 'postcoloniali' ed 'intersezionali', che ben si sposano con l'idea di patrimonio culturale promossa dalla Convenzione di Faro ed in questa sede richiamata a più voci. Con un'idea, cioè, di deterritorializzazione della cultura, di riappropriazione del diritto di ogni essere umano ad essere parte riconosciuta delle storie dei luoghi attraversati<sup>3</sup>.

Provando a districarsi nella complessità di tali questioni, la sperimentazione di Siponto può fornire senza dubbio molteplici appigli, non tanto per delineare modelli metodologici infallibili, quanto per la ricchezza di incontri che ha reso possibili e le occasioni di riflessione che, a partire da quegli incontri, ha generato.

È a partire da questi spunti, nella cornice interpretativa poc'anzi tratteggiata, che si vuole proporre un breve percorso sul rapporto fra ricerca empirica e persone con background migratorio, in termini di 'spazi': spazi di partecipazione, spazi di potere, spazi di negoziazione, spazi di libertà. Con il fil rouge di quella "riflessività postcoloniale"<sup>4</sup> che si è tentato di mantenere durante tutte le fasi

della ricerca empirica, a partire dalla progettazione, per favorire una costante apertura a qualsiasi stimolo proveniente dalle persone a vario titolo coinvolte.

### **Fare ricerca su, fare ricerca con. Il mito del *native informant***

La scelta di quale preposizione utilizzare non è solo un orpello sintattico. Traccia decenni di dibattiti sulla delicata e complessa relazione fra ricercatore e persone coinvolte nella ricerca, ancor più nel caso di persone con background migratorio, laddove non ci sia la condivisione con il ricercatore dello stesso terreno culturale di partenza (e, talvolta, anche in quel caso<sup>5</sup>).

Il dibattito ruota attorno all'idea di 'alterità', alla costruzione di tale categoria semantica e alla direzione del movimento esplorativo che spinge a voler sondare mondi non o meno noti.

Si prenda ad esempio l'iconica fotografia che ritrae Malinowski, antropologo polacco-britannico, padre della ricerca etnografica, vestito di bianco, seduto su un tronco accanto ad alcuni Trobriandesi, abitanti delle isole del Pacifico che lo studioso aveva scelto come terreno da esplorare (fig. 1).

Il bianco ed il nero, il 'civile' ed il 'selvaggio', il noto e l'esotico. In una postura che, tuttavia, ricomponе un'unità inaspettatamente sensata, un incontro negoziato ed accettato, nella consapevolezza di ruoli irriducibili ad una totale convergenza, ma tesi in un dialogo costante.

Chi è l'altro', in questa immagine? Cosa significa essere l'altro, nella ricerca? E qual è la direzione della relazione? Quali le posizioni, gli spazi, i margini di ciascun attore?



Fig. 1. - Bronislaw Malinowski (1884- 1942) fra gli aborigeni delle isole Trobriand (oggi isole Kiriwina).

Nella logica della ricerca colonizzatrice occidentale, l'altro sarà senza dubbio il nero, l'indigeno, considerato come anello necessario alla costruzione del disegno del ricercatore bianco, che ritiene di possedere gli strumenti per osservare, interpretare, comprendere anche ciò che non gli appartiene.

In un quadro siffatto, è chiaro che l'unico posto per l'altro sia quello della 'subalternità', derivante innanzitutto da uno schiacciante 'differenziale' di potere fra le due posizioni, per il quale solo ad una sarà concesso il diritto di parola. Sarà quella parola, dunque, a dipingere all'esterno l'immagine dell'alterità, a connotarla, a darle il suo senso. In questa visione, l'alterità sulla scena pubblica è protagonista non parlante, sebbene nel retroscena le sia richiesto di disvelarsi ad occhi estranei, di rendere

accessibili le sue forme espressive più intime, al fine di assecondare *la conoscenza*.

Ecco che si materializza il concetto del *native informant*<sup>6</sup>, originato proprio nella pratica etnografica, con il quale si denota una persona in grado di parlare a nome del suo gruppo di appartenenza, ma a beneficio di chi, esterno al gruppo, conduce l'indagine.

Il rischio più evidente di un tale approccio – che continua a tentare i ricercatori soprattutto occidentali, in forme talvolta più sottili ma non così diverse nella sostanza – sta nel restituire un'immagine dei mondi incontrati piegata alle strutture semantiche, culturali e valoriali del ricercatore, in quanto processo più semplice ed immediato di interpretazione, che evita ulteriori sforzi di negoziazione e traduzione dei significati.

La questione non riguarda la qualità del prodotto finale, che può essere di altissimo livello da un punto di vista descrittivo e di elaborazione teorico metodologica; il punto è quanto si sia consapevoli del processo 'estrattivo' che conduce a quel prodotto e, di conseguenza, delle macerie che si possono lasciare dietro di sé.

La permanenza del 'nativo' (inteso come parte del gruppo e distinto dal ricercatore esterno) in una posizione di subalternità riduce lo spazio di incontro/scontro, limitando altresì gli interrogativi a cui il ricercatore sarebbe chiamato a rispondere, e garantisce la permanenza dei ruoli e della relazione in un rassicurante *status quo*. Ciò che conta è aver 'dato voce' ad una realtà, magari marginale e poco nota, averne messo in luce gli aspetti anche più critici, aver consegnato al pubblico un'immagine da osservare, reinterpretare, su cui discutere in consessi in cui tutti parlano la stessa lingua.

Riecheggia, allora, prepotente, la domanda di Spivak<sup>7</sup>: il subalterno può parlare?

L'assunto implicito è tutto racchiuso nell'utilizzo del verbo 'potere', che rende molto chiari i confini della discussione: il fatto che 'possa' farlo dipende da una concessione dell'altro implicato nella relazione? E, ancora, chi decide 'come' può farlo? A costo di quale privilegio?

Tali interrogativi introducono all'altro nodo cruciale che accompagna la riflessione metodologica, quello della 'relazione' fra ricercatore e soggetti della ricerca. Relazione intesa come elemento significativo ed intrinseco dell'indagine, essa stessa oggetto di analisi e microsistema in cui si sviluppano dinamiche e si reinterpretono i rispettivi ruoli<sup>8</sup>.

Le dimensioni che possono connotare tali ruoli sono molteplici, ragion per cui la relazione va osservata in un'ottica intersezionale<sup>9</sup>; ma si può partire innanzitutto da un aspetto fondamentale: la motivazione. Quella del ricercatore si radica senza dubbio nella curiosità, nell'interesse per l'approfondimento, e può svilupparsi in modi anche molto diversi a seconda della postura che si sceglie di mantenere nell'approccio all'oggetto/soggetto di ricerca<sup>10</sup>. Ma cosa dire su quella dei soggetti coinvolti? Soprattutto se considerati nella loro posizione di subalternità?

A che scopo un richiedente asilo, arrivato in Italia da appena qualche mese, dovrebbe scegliere di partecipare ad una ricerca/laboratorio sul patrimonio culturale?

L'esempio non è ovviamente casuale, in quanto si tratta di una domanda che ha animato in tutte le sue fasi il percorso di sperimentazione condotto a Siponto, svelando l'impossibilità di giungere ad una risposta se non attraverso la ricerca costante di metodi e strumenti aperti, flessibili e partecipati.

In buona sostanza, non si può cercare la motivazione fuori dalla relazione. Provare ad addebitare solo ad altri

fattori (divario di competenze, gap culturali o linguistici, inaccessibilità del campo...) le cause della scarsa – o complessa da ottenere – adesione dei soggetti ad un progetto di ricerca significa sottostimare il peso della relazione nella costruzione stessa del percorso, quindi anche nella fase del coinvolgimento.

E, probabilmente, per il ricercatore significa in parte liberarsi del peso di doversi porre il problema.

Il subalterno può parlare se esiste realmente uno spazio per farlo. Se esiste di per sé, in quanto dato per scontato, non dato, 'concesso', dal ricercatore. Ed è il subalterno che deve sceglierselo, costruirselo, adattarlo alle sue esigenze di tempi e di spazi. Questo, però, è possibile solo se alla sua parola viene conferita la stessa solennità delle teorizzazioni scientifiche, dei processi riflessivi ed analitici. Se la sua esperienza viene riconosciuta come competenza. Se il ricercatore è in grado di farsi guidare nelle sue scelte metodologiche ed interpretative anche da quella competenza, poiché ritenuta ugualmente valida.

In definitiva, se quella relazione è realmente basata su un riconoscimento reciproco delle rispettive sfere di conoscenza.

### **Scelte metodologiche e posizionamento. L'esperienza di Siponto**

Se possiamo assumere in astratto quanto detto sinora, la vera sfida è tradurlo nella pratica della ricerca, in termini di scelte e posizionamenti.

Il campo della ricerca con persone con background migratorio fornisce molteplici spunti in merito, tanto per la varietà quanto per la complessità delle combinazioni di elementi che possono definire il quadro d'insieme.

Difatti, la condizione di migrante, che si tratti di straniero nel paese ospitante, in cerca di asilo, nuovo cittadino, comporta sempre un vissuto di liminalità, una 'doppia assenza' che diventa parte integrante dell'esperienza quotidiana e del modo di abitare gli spazi<sup>11</sup>.

Tale condizione può esprimersi con gradi di intensità diversi, a seconda della storia personale, del vissuto migratorio, del livello di stabilità ed inserimento nel paese ospitante e di tutte le altre possibili vulnerabilità che possono sommarsi a situazioni già complesse o precarie.

D'altro canto, è necessario abbandonare l'immagine stereotipata del migrante come di un soggetto necessariamente vulnerabile o segnato da profondi disordini nella sua vita personale<sup>12</sup>. Osservando le esperienze di migrazione e il modo in cui sono situate nelle biografie, si può notare come le crisi personali e le traiettorie della sofferenza innescate dalla migrazione possano, ma non debbano necessariamente, presentarsi. Le esperienze di crisi e di estraneità non sono inerenti alla migrazione in sé, ma sono piuttosto legate all'azione delle sovrastrutture che regolano il movimento, alla forma dei confini attraversati, in termini di possibilità di ritorno, alle condizioni dell'immigrazione, e non da ultimo alle relazioni storiche tra le società di partenza e quelle di arrivo.

Dire questo significa dire che, in quel processo di riconoscimento reciproco nella relazione, il ricercatore deve tener conto della persona in quanto tale, bilanciando con cautela intrusività e rispetto dei confini di intimità.

Nel caso della sperimentazione realizzata a Siponto, oltre alla poliedrica composizione dei gruppi di partecipanti, la difficoltà risiedeva nei temi stessi della riflessione e delle attività laboratoriali: identità, appartenenza, memoria, alla luce del patrimonio culturale come terreno di incontro,

conoscenza e scambio. Il tutto nella cornice di un sito archeologico nel pieno delle attività di scavo.

La sfida, dunque, era quella di riuscire a costruire un dialogo aperto, accessibile, inclusivo sui temi sopracitati, all'ombra di vestigia romane e medievali. All'ombra, cioè, della 'nostra' storia.

La chiave per provare a ridurre al minimo il senso di estraneità e 'subalternità' che un contesto siffatto rischiava di produrre, è stato immaginarlo e viverlo come un laboratorio, uno spazio aperto ad accogliere sguardi del tutto nuovi sull'antico, su simboli di un'appartenenza culturale e territoriale gradualmente spogliati del loro senso nazionalistico ed escludente. Restituiti, cioè, a quell'idea di patrimonio culturale che vede le comunità, 'tutte' le comunità, beneficiarie e responsabili delle eredità storiche dei luoghi, in qualsiasi punto di quelle storie si collocano.

Questo laboratorio è stato poi riempito di frammenti di narrazioni, immagini, parole vecchie e nuove, lingue diverse, costruendo canali comunicativi che potessero aprire varchi, più che elaborare riflessioni strutturate sui temi toccati.

D'altronde, non è mai stato quello il fine della sperimentazione. È nata dal principio come un'occasione per dare vita al concetto di 'comunità di patrimonio', attraverso l'incontro fra le persone che, queste comunità, le abitano. E che, anche solo per questo, in un approccio deterritorializzato all'appartenenza culturale, hanno il pieno diritto di conoscerle e sentirsene parte, non solo come estranei di passaggio, ma come tasselli di una storia comune e condivisa.

Nella sperimentazione sono stati coinvolti due gruppi di persone, tutte provenienti da paesi extra UE, richiedenti asilo o titolari di protezione internazionale<sup>13</sup>.

L'articolata composizione dei gruppi, arricchita ulteriormente dalla presenza sia di uomini che di donne e di diverse fasce d'età, ha costituito già un primo elemento su cui ragionare, in termini metodologici e di modalità di coinvolgimento.

Grazie al confronto costante con gli operatori e i volontari coinvolti nel progetto, si è arrivati ad immaginare attività che riuscissero a tenere insieme un buon livello di curiosità e partecipazione, un apprendimento reciproco e condiviso sulle esperienze e le eredità di ciascuno e la possibilità di 'stare' negli spazi degli scavi in maniera consapevole e attiva.

Per far questo, si è cercato di attingere tanto a strumenti della ricerca partecipata, quanto a strategie tipiche della sociologia visuale<sup>14</sup>, dando altresì rilievo alla narrazione ed al medium linguistico<sup>15</sup>.

Ciascuna delle attività svolte, di cui si è già dato riscontro nei contributi precedenti, è stata immaginata come un tassello per favorire l'incontro, lo scambio, con linguaggi diversi che potessero talvolta sopperire alle naturali e molteplici barriere linguistico-culturali esistenti. Non sempre con gli stessi effetti e lo stesso livello di partecipazione per tutte le attività e per tutti i partecipanti, a testimonianza dell'importanza di mantenere sempre uno sguardo intersezionale, per cogliere i livelli differenti di esigenze, competenze, possibili vulnerabilità.

Per riportare esempi concreti, accanto a due ragazze afgane molto giovani che aspiravano a continuare il loro percorso di studi universitario, c'era un giovane senegalese appena arrivato in Italia, ancora nel pieno del suo percorso di regolarizzazione sul territorio; un giornalista afgano, con figli emigrati in diversi paesi europei, interessato alla storia e all'arte, e una famiglia ucraina con

bambini molto piccoli arrivata in Italia dopo lo scoppio della guerra.

Come tenere insieme storie così diverse, senza perdere di vista i principi precedentemente enunciati? Come lasciare a ciascuno il proprio spazio di parola, il proprio tempo, conciliandoli necessariamente con le esigenze della ricerca? Come riuscire a valorizzare le competenze e le conoscenze di ciascuno, nella costruzione di un dialogo prolifico, che non si spinga troppo oltre i confini invalicabili del pudore?

Non si può dire che la sperimentazione sia stata in grado di fornire risposte a tutti questi interrogativi, ma ha sicuramente provato a costruire uno spazio di riflessione entro il quale tali questioni potessero realmente avere valore, in una tensione costante verso 'l'altro', in quanto componente essenziale e non solo fruitore del processo euristico e creativo.

Uno spazio di riconoscimento reciproco, attorno ad un'idea di patrimonio liberata dalle sue catene semantico-territoriali e dalla supremazia di alcune espressioni culturali rispetto ad altre<sup>16</sup>.

## **Partecipazione e coproduzione della conoscenza**

La scelta di condurre una ricerca con metodi partecipativi non implica soltanto accortezze tecniche, ma rivela una prospettiva ben precisa sul significato attribuito al processo, prima ancora che ai possibili risultati. Processo che prevede una co-costruzione di quei risultati, in termini di negoziazione di significati ed interpretazioni<sup>17</sup>.

Difatti, l'approccio partecipativo si basa sulla collaborazione fra ricercatore e partecipanti sin dalle fasi del disegno di ricerca, per svilupparsi poi nell'individuazione

dei metodi, nella discussione, nell'analisi e nell'interpretazione dei risultati, al fine di ottenere una reale co-costruzione<sup>18</sup>.

Questo passaggio prevede necessariamente operazioni di traduzione, tanto più complesse quanto più ampi sono i livelli di alterità, e prevede altresì che il ricercatore si lasci attraversare dagli stimoli, agendo come una membrana porosa, in grado di plasmarsi, di accogliere e di filtrare anche attraverso le sue lenti interpretative.

Nel caso di persone con background migratorio è evidente come, alla frequente necessità di una traduzione propriamente linguistica, si aggiungano altre forme di mediazione, necessarie per accedere ad universi di significati spesso molto distanti fra loro.

Lo 'straniero' rappresenta tutto ciò che non può essere definito secondo le categorie di significato su cui si regge l'ordine sociale. Oltre a vivere l'ambiguità come condizione interiore costante, a causa della sua posizione liminale fra «un'eredità storica dispersa e un presente eterogeneo»<sup>19</sup>, egli trascina in quell'ambiguità anche gli individui con cui entra in contatto, poiché, nell'interazione, materializza l'idea dell'estraneità che esiste in potenza dentro ciascun essere umano, portandolo 'fuori da sé' e costringendolo a confrontarsi con essa.

Dunque, il processo di ricerca, laddove appunto non si riduca alla semplice 'estrazione' di informazioni da un testimone privilegiato, richiede un faticoso sforzo di confronto con i propri limiti, per di più nel caso in cui l'oggetto di riflessione sia proprio l'appartenenza culturale al di fuori delle categorie interpretative tipiche del nazionalismo metodologico<sup>20</sup>.

La sperimentazione di Siponto ha, in tal senso, interrogato profondamente l'équipe di ricerca, rispetto alle modalità

con cui posizionarsi, prima ancora che nei confronti delle persone migranti coinvolte, nei confronti dell'oggetto stesso della ricerca, ovvero il patrimonio culturale.

È stato necessario innanzitutto provare a prendere le distanze dai propri costrutti identitari, strettamente legati al patrimonio culturale territoriale, per immaginare dimensioni di significato condivisibili e su cui riuscire a ragionare fuori dal tempo e dallo spazio – laddove intesi come categorie costrittive e definitorie. Concetti come bellezza, casa, tradizioni, che si ricollegano strettamente allo spazio e al tempo, ma che possono assumere significati tanto più poliedrici quanto meno li si costringe in confini determinati.

Si è cercato, allora, di guardare al ruolo del patrimonio nella costruzione dell'identità e a come questo processo possa essere interrotto, modificato, amplificato o deviato in base alle traiettorie individuali, con esiti del tutto imprevedibili ed irriducibili a modelli unitari. Se ieri il patrimonio del mio paese di provenienza poteva costituire un elemento di appartenenza ad una collettività, il patrimonio del paese che mi accoglie oggi potrebbe ricordarmi la mia condizione di estraneità e marginalità, oppure l'opportunità di arricchimento e costruzione di nuovi legami.

In quest'ottica, il ruolo dell'équipe di ricerca è stato di 'mediazione' fra linguaggi e visioni, al fine di ricondurre all'idea di patrimonio come ricchezza comune e condivisa: il sito di Siponto è divenuto non più solo un luogo della 'nostra' storia, da spiegare ad 'altri', magari con terminologie poco accessibili ed escludenti, ma un terreno aperto a nuovi occhi e, quindi, nuove interpretazioni e significati<sup>21</sup>. Le foto scattate dai partecipanti sul sito durante l'incontro finale della sperimentazione rappresentano perfettamente questa idea di co-costruzione, avendo arricchito la storia



Fig. 2. - Area funeraria del sito, con la città di Manfredonia sullo sfondo, fotografata da uno dei partecipanti.

di quei luoghi dei loro sguardi di stupore, curiosità, delle loro nuove narrazioni e punti di vista (fig. 2).

In un processo partecipato di ricerca, resta da chiedersi come si collochi la persona coinvolta, in termini innanzitutto di motivazione e significato attribuito alla ricerca stessa.

Si è già fatto cenno in apertura a tale questione, richiamando la necessità di cercare la motivazione all'interno della relazione, ovvero all'interno di un sistema di riconoscimenti reciproci e fiducia fra ricercatore e partecipanti.

Si prenda il caso delle persone coinvolte nella sperimentazione di Siponto. Ciascuna di esse era portatrice di un progetto migratorio differente, ma erano tutte accomunate dal ritrovarsi in un territorio estraneo, in accoglienza (non in situazioni abitative autonome), con situazioni

giuridiche più o meno in fase di definizione e, soprattutto, con l'urgente necessità di garantire a sé stesse e alle proprie famiglie (presenti o in patria) una condizione abbastanza stabile per poter immaginare i passi successivi da intraprendere. Imparare l'italiano, trovare un lavoro, continuare a studiare o a formarsi. Il tutto accompagnato da una condizione psico-emotiva probabilmente compromessa, considerando le loro provenienze e, per molti di loro, il riconoscimento di una condizione valida per la protezione internazionale.

In una situazione di questo tipo, comune a molte delle ricerche con persone migranti, la prima operazione di traduzione riguarda proprio il 'senso' della ricerca ed i termini in cui possa essere 'un diritto' non solo per il ricercatore, ma anche e soprattutto per chi vi prende parte<sup>22</sup>. È una linea molto sottile fra eccessi rischiosi: da un lato, rimanere ingessati nei propri tempi, metodi, finalità, senza riconoscere le priorità delle persone coinvolte ma provando a piegarle a quelle della ricerca; al capo opposto, dimenticare il proprio compito di ricercatori per ridursi solo a portavoce di esperienze di altri, rinunciando alla responsabilità di esercitare il proprio ruolo di rilettura, riflessione e reinterpretazione dei vissuti accolti; dall'altro capo ancora, dare per scontato che i partecipanti 'non possano capire' quello che stiamo facendo, che valore abbia in termini scientifici e di conoscenza, evitando quindi qualsiasi tentativo di costruire un linguaggio comune che non sia però banalizzante o superficiale.

In ciascuno di questi casi, si viene meno al principio stesso della partecipazione, in quanto si eliminano le fasi di negoziazione e si riduce l'apporto degli attori alla condivisione delle informazioni utili al ricercatore, non discostandosi troppo da un approccio puramente estrattivo.

Da ciò deriva che il posizionamento del ricercatore non si esaurisce semplicemente nella scelta della modalità partecipativa, ma si sostanzia nell'assunzione di responsabilità rispetto anche al posizionamento delle persone coinvolte<sup>23</sup>.

In termini concreti, è importante immaginare forme di partecipazione che non intacchino eccessivamente i tempi di vita delle persone, che le lascino libere ma allo stesso tempo le incuriosiscano, che semplifichino le forme comunicative ma non banalizzino i contenuti. Soprattutto, sarebbe sempre importante costruire prima il terreno dell'incontro, per facilitare gli scambi successivi e garantire a ciascuna delle parti una maggiore libertà di espressione.

Nella sperimentazione di Siponto, si è puntato molto sull'accrescimento delle conoscenze linguistiche (anche se con attività molto semplici) e relative al territorio, in termini di storia antica e tradizioni, come modalità per agevolare il processo di inserimento e la costruzione dell'appartenenza; scelta condivisa anche con gli operatori, in quanto coerente con il percorso di accompagnamento dei beneficiari dei progetti, orientato all'autonomia e all'inserimento nella società ospitante.

Inoltre, si è cercato di valorizzare la dimensione del gruppo – con tutte le difficoltà del caso, data la particolare composizione – non solo come forma imposta e funzionale alla sperimentazione, ma come modalità attraverso la quale costruire le esperienze e le narrazioni a più voci. Tutte le attività sono state realizzate in gruppo o in unità più ridotte, da quelle laboratoriali a quelle più marcatamente narrative, e questo ha permesso una moltiplicazione di scambi e di dinamiche, la creazione di un piano di vissuto che andava oltre quelli individuali di ciascuno, restituendo un'immagine corale, poliedrica ma condivisa.



Fig. 3. - Una delle partecipanti durante l'attività con il planisfero.

Immagine resa in maniera molto vivida dal prodotto finale dell'attività svolta con l'ausilio del planisfero. Al termine della stessa, si sono intrecciate decine di fili colorati, con traiettorie che hanno attraversato l'intero planisfero, affollandosi in alcuni punti e diradandosi in altri, spesso toccandosi in zone di passaggio, per poi allontanarsi nuovamente e prendere le direzioni più disparate (fig. 3).

Il potere generativo della narrazione di esperienze diverse ma comuni, come per esempio nel caso del viaggio, si manifesta nella creazione di una sorta di 'comunità' non basata sulla condivisione dello stesso background culturale, etnico o territoriale, ma sul riconoscimento di un terreno comune che interconnette tutti i partecipanti sulla base della 'loro esperienza'. Potremmo forse definirla

una ‘comunità di patrimonio’, intendendo in questo caso l’enorme bagaglio di patrimonio materiale ed immateriale che accompagna le esperienze di sradicamento, ricollocamento, traiettorie multiple, ibridità.

In questo senso, si materializza la possibilità di ricostruzione di una ‘memoria collettiva’, come strumento per colmare il divario fra le diverse “appartenenze primarie”, rafforzando un senso nuovo di appartenenza creato dagli eventi condivisi in quanto ‘persone in transito’<sup>24</sup>.

Difatti, la memoria collettiva non ha una base neuronale, ma culturale, rappresentata dal complesso della conoscenza che si materializza in forme simboliche (come miti, canzoni, balli, proverbi, leggi) ed è organizzata in “quadri sociali” che includono il linguaggio, strutture narrative e relazioni che l’individuo mantiene con la memoria degli altri membri dello stesso contesto sociale. Pertanto, la memoria culturale circola attraverso queste forme di memoria, tra le quali la pratica della narrazione, spesso legata alla celebrazione rituale, ha assunto particolare importanza, come strumento efficace per garantire la circolazione della conoscenza, in quanto garante dell’identità del gruppo<sup>25</sup>.

Alla luce di quanto detto, la narrazione – che sia in forma verbale o in forme visuali – può diventare mezzo per la ricostruzione di questa memoria collettiva e, dunque, permettere il raggiungimento di un fine che va ben oltre la conoscenza.

## Conclusioni

«Solo quando comprendiamo che tutti gli enunciati e i sistemi culturali sono costruiti in questo spazio contraddittorio e ambivalente dell’enunciazione cominciamo a

capire il motivo per cui le rivendicazioni gerarchiche di un'intrinseca originalità o "purezza" delle culture non reggono, anche prima che si faccia ricorso a esempi storici empirici che mettano in luce la loro ibridità»<sup>26</sup>.

Lo "spazio contraddittorio e ambivalente dell'enunciazione" rappresenta, per Bhabha, la crepa del sistema culturale binario in cui si possono sempre distinguere due attori, definiti nelle loro differenze ed autoevidenti a sé stessi. Nel "Terzo Spazio" che lui immagina si possa creare nel momento dell'incontro fra le alterità, non si genera un movimento dialettico, non si arriva ad una sintesi. Non è ritenuta possibile, soprattutto se espressione, inevitabilmente, di una qualche forma di supremazia o riduzione dell'altro a sé stessi.

Il "Terzo Spazio" è uno spazio di libertà. L'interstizio in cui le diversità possono osservarsi, toccarsi, interpretarsi, senza per forza doversi costringere ad un sincretismo, spesso sanguinoso.

È il riconoscimento dell'altro nella sua esistenza, che permane e si manifesta anche se non tradotta nella lingua del noto, del familiare, del vicino. Anche se irriducibile.

In questa tensione permanente, che domanda rispetto e relazione, si dovrebbe forse aprire la strada della ricerca, soprattutto quella che coinvolge comunità in trasformazione. Una ricerca che accoglie l'irriducibilità come ricchezza e si lascia mettere in discussione, provando a costruire nuovi linguaggi e nuovi orizzonti.

La dimensione relazionale diventa essa stessa motivo di riflessione, nelle trame dell'annoso dilemma etico e teorico fra il fine euristico della ricerca e la spinta empatica verso un vissuto che chiama ad una presa di coscienza, ad un coinvolgimento attivo e critico. Chiudendo il cerchio, si ritorna al tema del 'posizionamento' con cui si è aperto

questo contributo e, prendendo in prestito la efficace riflessione di Crapanzano, si può condividere l'idea per cui «we have a responsibility to the people we study, if not to our readers, to recognize the ethical and political implications of our discipline»<sup>27</sup>.

### Riferimenti bibliografici

- Apers H., Richter L., Van Praag L. 2021, *Introduction to the use of co-creative research methods in migration studies* in Van Praag L. (ed.), *Co-creation in migration studies: The use of co-creative methods to study migrant integration across European Societies*, Leuven, 17-46.
- Appadurai A. 2006, *The right to research*, *Globalisation, Societies and Education*, 4(2), 167-177.
- Assmann J., Czaplicka J. 1995, *Collective Memory and Cultural Identity*, *New German Critique*, 65, 125-133.
- Breckner R., Massari M. 2019, *Biography and society in transnational Europe and beyond. An introduction*, *Rassegna Italiana di Sociologia*, 1, 3-17.
- Bhabha H. K. 2001, *I luoghi della cultura*, Roma (trad. it. dall'ediz. NY 1994).
- Carling J., Bivand Erdal M., Ezzati R. 2014, *Beyond the insider-outsider divide in migration research*, *Migration studies*, 2(1), 36-54.
- Chambers I. 2003, *Paesaggi migratori*, Sesto San Giovanni.
- Charmaz K. 2006, *Constructing grounded theory: a practical guide through qualitative analysis*, London.
- Colomer L. 2017, *Heritage on the move. Crosscultural heritage as a response to globalisation, mobilities and multiple migrations*, *International Journal of Heritage Studies*, 23(10), 913-927.
- Crapanzano V. 1980, *Thuami. Portrait of a Moroccan*, Chicago.
- Gunella C., Rodrigo J. 2022, *Migration Studies: How Should We Approach Them? Learning Through Participatory Practices. The So-Close Case Study*, *International Journal of Qualitative Methods*, 21, 1-8.

- Khan S. 2001, *Performing the native informant: doing ethnography from the margins*, Canadian Journal of Women and the Law, 13(2), 266-284.
- Melucci A. 1998, *Verso una sociologia riflessiva. Ricerca qualitativa e cultura*, Bologna.
- Pellegrino V., Massari M. 2021, *Ripensare il nesso tra scienze sociali ed emancipazione: una premessa* in Pellegrino V., Massari M. (a cura di), *Scienze sociali ed emancipazione. Tra teorie e istituzioni del sapere*, Genova, 9-11.
- Romero M. 2023, *Introduction: intersectionality and transforming the production of knowledge* in Romero M. (ed.), *Research Handbook on Intersectionality*, Cheltenham, 1-14.
- Sayad A. 2002, *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Milano (trad. it. dall'ediz. Paris 1999).
- Scarre G., Holtorf C., Pantazatos A. 2019, *Introduction* in Holtorf C., Pantazatos A., Scarre G. (eds.), *Cultural heritage, ethics and contemporary migrations*, New York, 1-10.
- Seglow J. 2019, *Cultural heritage, minorities and self-respect* in Holtorf C., Pantazatos A., Scarre G. (eds.), *Cultural heritage, ethics and contemporary migrations*, New York, 13-26.
- Spivak G.C. 1988, *Can the subaltern speak?* in Nelson C., Grossberg L. (eds.), *Marxism and the interpretation of culture*, Champaign (IL), 271-313.
- Stagi L., Queirolo Palmas L. (a cura di) 2015, *Fare sociologia visuale*, Genova.
- Weber M. 2003, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Torino (trad. it. dall'ediz. Tübingen 1922).
- Wimmer A., Glick Schiller N. 2002, *Methodological nationalism and the study of migration*, European Journal of Sociology, 43(2), 217-240.
- Zoletto D. 2023, *Riflessività postcoloniale e ricerca pedagogica nei contesti ad alta complessità socioculturale*, Educational Reflective Practices, 1, 139-150.

## Note

<sup>1</sup> Weber 2003.

<sup>2</sup> Pellegrino, Massari 2021, 9-11.

<sup>3</sup> Scarre, Holtorf, Pantazatos 2019, 1-10.

<sup>4</sup> Zoletto 2023.

<sup>5</sup> Sulla riflessione fra ruolo del ricercatore *insider-outsider*, a titolo esemplificativo si veda Carling *et al.* 2014.

<sup>6</sup> Khan 2001.

<sup>7</sup> Spivak 1988.

<sup>8</sup> Melucci 1998.

<sup>9</sup> Romero 2023, 1-14.

<sup>10</sup> A tal proposito, si richiama il dibattito in corso nell'ambito della sociologia pubblica, che vede fra i suoi massimi esponenti Michael Burawoy: <http://burawoy.berkeley.edu/>.

<sup>11</sup> Sayad 2002.

<sup>12</sup> Breckner, Massari 2019.

<sup>13</sup> Per i dettagli sulla composizione dei gruppi e sugli enti coinvolti, si rimanda *supra* Volpe e Polito.

<sup>14</sup> Fra tutti, Stagi, Queirolo Palmas 2015.

<sup>15</sup> Come esempio estremamente efficace di strategie partecipative applicate alla ricerca con persone migranti e finalizzate al dialogo con e fra le comunità, si veda il progetto "Enhancing Social Cohesion through Sharing the Cultural Heritage of Forced Migrations - SO-CLOSE": <https://so-close.eu/about-the-project/>

<sup>16</sup> Seglow 2019, 13-26.

<sup>17</sup> Charmaz 2006.

<sup>18</sup> Apers, Richter, Van Praag 2021.

<sup>19</sup> Chambers 2003.

<sup>20</sup> Wimmer, Glick-Schiller 2002.

<sup>21</sup> Gunella, Rodrigo 2022.

<sup>22</sup> Appadurai 2006.

<sup>23</sup> Zoletto 2023.

<sup>24</sup> Colomer 2017.

<sup>25</sup> Assmann, Czaplicka 1995.

<sup>26</sup> Bhabha 2001, 59.

<sup>27</sup> Crapanzano 1980, X.

INTORNO A MINERVA.  
IL CONTATTO CULTURALE  
FRA MONDO ANTICO E CONTEMPORANEITÀ

*di Serena Solano, Carlo Cominelli*

Il progetto “Intorno a Minerva. Il contatto culturale fra mondo antico e contemporaneità” si è sviluppato nel 2021, partendo dal Parco Archeologico del santuario di Minerva a Breno, nella media Valle Camonica (BS), e prosegue tuttora, coinvolgendo sempre più il territorio in un processo generativo di azioni e sinergie fra enti pubblici e privato sociale.

Il percorso progettuale si colloca entro una più ampia riflessione nazionale sull’archeologia contemporanea e sulla cosiddetta ‘archeologia pubblica’, sempre più oggetto di convegni, incontri di studio e pubblicazioni<sup>1</sup>.

Al di là delle considerazioni di carattere generale, “Intorno a Minerva” ha portato innanzitutto ad interrogarsi sul significato che l’archeologia può avere nelle società contemporanee e sul ruolo che può ricoprire oggi un Parco Archeologico<sup>2</sup>. Tale ruolo appare strettamente connesso alla narrazione che si propone, consapevolmente e inconsapevolmente, attraverso le evidenze archeologiche rese fruibili. Per narrazioni si intende in questa sede riferirsi al flusso comunicativo, talvolta complesso, che dal Parco Archeologico viene emesso verso i potenziali visitatori e verso la comunità di riferimento. È questo flusso comunicativo che determina il senso e l’accettazione dei resti antichi nei contesti ospitanti.

Da questo presupposto, dunque, è emersa l'importanza di valutare a priori, nella fase di progettazione, quali narrazioni si andranno a produrre sulla base di specifiche scelte di conservazione e valorizzazione. Narrazioni che non appaiono oggi ancora sufficientemente considerate nelle prassi progettuali archeologiche.

La rimessa in luce di strutture del passato modifica, infatti, il *continuum* paesaggistico e cronologico di una determinata area, producendo inevitabilmente il rischio di una frattura nella contemporaneità. Questa frattura può e deve trasformarsi in arricchimento, tramite l'assunzione a valore della sua ricomposizione, che si può generare attraverso un reticolo di nuove narrazioni e azioni, che transitano il significato dei resti antichi dal passato ai contesti del presente. Questa ricomposizione richiede che gli interventi per conservare e rendere fruibili le evidenze archeologiche trascendano la mera fossilizzazione dei resti e si orientino invece verso la costruzione di un dialogo di senso con il territorio e i suoi nuovi e vecchi abitanti.

Date queste premesse il progetto ha portato alla conferma che un sito archeologico valorizzato, se opportunamente 'narrato', può diventare veicolo anche di valori civili e messaggi verso la contemporaneità e ricoprire così un ruolo importante nei processi di trasformazione delle comunità di un territorio. In questi termini si può evocare quanto indicato nella Convenzione di Faro (2005) all'articolo 2, secondo cui «l'eredità culturale è un insieme di risorse ereditate dal passato che le popolazioni identificano, indipendentemente da chi ne detenga la proprietà, come riflesso ed espressione dei loro valori, credenze, conoscenze e tradizioni, in continua evoluzione».

In questa prospettiva il progetto "Intorno a Minerva" può dimostrare come si possano amplificare importanti

messaggi riemergenti dal passato, per portare la comunità di riferimento a coglierli, interiorizzarli e a riproporli oggi nelle scelte di azione socio-politica e culturale.

Il progetto ha portato infatti alla riemersione consapevole e, a volte, inconsapevole, di determinati valori, coinvolgendo sempre più intorno al patrimonio archeologico la comunità che in questo modo diventa, sempre per citare la Convenzione di Faro (art.2 b), «una comunità di eredità», che possiamo intendere non solo come «un insieme di persone che attribuisce valore ad aspetti specifici dell'eredità culturale, e che desidera, nel quadro di un'azione pubblica, sostenerli e trasmetterli alle generazioni future», ma anche come un soggetto impegnato nella riscoperta della vocazione civile e valoriale di un luogo.

## **Il contesto**

Il progetto si sviluppa in Valle Camonica, la più estesa delle valli bresciane, che nel panorama dell'Italia Settentrionale si distingue per il consistente e diffuso patrimonio archeologico, caratterizzato, nella sua forma più nota e studiata, dall'arte rupestre, primo Sito UNESCO italiano nel 1979.

La Valle, solcata dal fiume Oglio ed estesa per 80 km dal Passo del Tonale alla testa del lago d'Iseo, in un'areale di circa 1500 km<sup>2</sup> vanta due Musei archeologici Nazionali, quattro Parchi Archeologici Nazionali, una Riserva Regionale delle Incisioni Rupestri e una decina di altre realtà fra aree archeologiche, Parchi Archeologici Comunali e sovracomunali e percorsi di valorizzazione pluritematici (archeologici / minerari / naturalistici / della Grande Guerra) (fig. 1).



Fig. 1. - Carta della Valle Camonica con indicazione dei Parchi e dei Musei archeologici.

Oltre all'arte rupestre, conserva anche un importante e monumentale patrimonio archeologico di età romana che ha il centro principale in Cividate Camuno, sorto sulle vestigia dell'antica *Civitas Camununnorum*, città romana fondata alla fine del I secolo a.C. nell'ambito del più vasto programma augusteo di conquista delle Alpi.

La città, con impianto urbanistico regolare di cui si coglie ancora l'impronta antica nelle trame del paese moderno, sorge in un punto nevralgico del sistema viario del territorio, ai margini di un'area pianeggiante naturalmente protetta dalle montagne, vicino al fiume Oglio.

Il nome conserva saldamente la componente indigena che anche durante l'età romana ebbe un ruolo di spicco, sia nel controllo delle attività produttive sia nella partecipazione attiva alla vita culturale e politica. L'integrazione dei Camuni nella compagine imperiale avvenne in maniera pacifica e originale: dopo un'iniziale condizione di *adtributio* e dipendenza dalla città più vicina, la *Colonia Civica Augusta Brixia*, i Camuni vennero riconosciuti nell'arco di pochi decenni dapprima come *Civitas* e poi come *Res Publica*, con autonomia giuridica-amministrativa e magistrati propri. Gli aspetti caratterizzanti la realtà camuna nella seconda età del Ferro, modalità insediative e culturali, forme della cultura materiale, sopravvissero a lungo e continuarono, pur con esiti e soluzioni differenti fino alla tarda età romana<sup>3</sup>.

Della città, nel tempo sono stati riportati alla luce uno spaccato dell'area forense, ricche *domus*, le terme, le necropoli e il quartiere degli edifici da spettacolo con un teatro e un anfiteatro oggi valorizzati nel Parco Archeologico inaugurato nel 2003<sup>4</sup>.

Il Parco offre un eccezionale spaccato della città antica: in esso sono visibili l'anfiteatro, riportato interamente alla luce nelle strutture perimetrali, e una porzione del teatro, pari a circa un terzo del totale, oltre a una serie di ambienti di servizio.

Per le sue caratteristiche e per la posizione il Parco archeologico del teatro e dell'anfiteatro, in virtù di una convenzione ex art. 112 del D.Lgs. 42 del 2004 aperto dalla Proloco e dalle Associazioni locali, nel tempo è diventato il polo di riferimento culturale del paese. È sede privilegiata per manifestazioni, eventi, attività didattiche, spettacoli e intorno ad esso si è sviluppato un sempre più crescente senso di appartenenza della comunità locale verso il

passato romano, in cui idealmente il paese si immerge ogni anno nella manifestazione *Panem et circenses*, dal 2014 riproposta nel mese di luglio.

Sempre a Cividate Camuno nel 2021 è stato inaugurato il nuovo Museo Archeologico Nazionale che nel rinnovato percorso di visita focalizza l'attenzione sull'incontro tra Camuni e Romani<sup>5</sup>.

## **Il Parco Archeologico del Santuario di Minerva a Breno**

Un paio di km a nord di Cividate Camuno, in un'area extraurbana caratterizzata da un grande fascino paesaggistico e che conserva forti elementi di naturalità, si trova il Parco Archeologico del Santuario di Minerva. Il sito, posto nella loc. *Spinera*, lungo il fiume Oglio in un verde pianoro ai piedi di una rupe rocciosa percorsa da grotte e cunicoli naturalmente scavati dall'acqua, oggi amministrativamente nel Comune di Breno, era in età romana un santuario suburbano, strettamente collegato alla *Civitas Camunnorum*.

Il Parco, inaugurato nel 2007, esteso per una superficie di circa 6000 mq, conserva resti monumentali di un edificio ad ali porticate e corte centrale, con pavimenti a mosaico e raffinati affreschi (figg. 2 e 3).



Fig. 2. - Breno, Parco Archeologico del Santuario di Minerva.



Fig. 3. - Breno, santuario di Minerva. Aula centrale di culto.

Il complesso era dedicato a Minerva, la cui statua, in marmo pentelico e di dimensioni superiori al vero, è stata rinvenuta adagiata nello strato di crollo dell'aula centrale

nell'ottobre 1986 dando avvio alle ricerche nell'area<sup>6</sup>. Minerva, che interpreta ed eredita i caratteri di un culto indigeno, doveva affermare in chiave ideologica e politica l'avvenuta conquista romana del territorio.

Oggi l'area è alla confluenza dei paesi di Breno, Cividate Camuno e Malegno, luogo di confine e di frontiera e allo stesso tempo di incontro, grazie alla posizione lungo una bella pista ciclopedonale lungo fiume<sup>7</sup>. Il Parco, in capo alla Soprintendenza ABAP per le province di Bergamo e Brescia, è aperto da fine marzo a metà ottobre dal Comune di Breno e dalle Associazioni di volontariato locale.

Quello che il Parco restituiva al pubblico fino alla primavera del 2022 era solo una parte, quella più monumentale, di una ben più articolata, potenziale narrazione: le indagini archeologiche hanno rivelato infatti una lunga e straordinaria frequentazione che si sviluppa per oltre 1500 anni.

Le tracce più antiche si datano al X secolo a.C. quando ai piedi della rupe rocciosa vennero deposti materiali selezionati (olle e oggetti d'ornamento) all'interno di semplici fosse scavate nella terra, con forme di devozione individuale e spontanea.

Tra la fine del VI e gli inizi del V secolo a.C. fu attuata una strutturazione organizzata del pianoro, con muri di terrazzamento, grandi altari in pietra a secco e un ampio recinto ellittico. Il culto in questa fase assunse una dimensione comunitaria e un grande investimento di energie fu certo speso nella sistemazione del santuario. Il rituale, che in questa fase prevedeva la reiterata accensione di fuochi, il sacrificio di animali, la deposizione di offerte, avvicina il sito ai luoghi di culto caratterizzati da grandi roghi votivi e aree per offerte combuste (*Brandopferplätze*), diffusamente attestati nell'arco alpino centro-orientale.



Fig. 4. - Breno, Parco Archeologico del santuario di Minerva. Planimetria dell'area con il primo edificio monumentale e le strutture del santuario protostorico (elaborazione grafica Pierluigi Dander).

Alla fine dell'età del Ferro, tra II e I secolo a.C., contestualmente all'avvio del processo di romanizzazione del territorio, il netto aumento del quantitativo dei materiali e soprattutto dei recipienti ceramici, principalmente boccali, indica una frequentazione 'comunitaria' e sempre più intensiva del sito, che rappresenta senz'altro, soprattutto in questa fase, un importante polo di aggregazione culturale.

In età augustea, in concomitanza con la fondazione della città romana di Civitate Camuno intorno al 16 a.C., a Spinera fu eretto un primo edificio monumentale che, dato rilevante, venne impostato accanto alle principali strutture

protostoriche. Il nuovo edificio non si sovrappose agli apprestamenti preesistenti, ma per circa cento anni convisse con il santuario indigeno (fig. 4). Questa straordinaria evidenza di contatto e lungo dialogo si pone come elemento ispiratore del percorso progettuale.

L'importanza del santuario nel contesto territoriale indigeno fu certo ben compresa e abilmente sfruttata dai Romani che monumentalizzarono la conca di Spinera nel rispetto delle strutture protostoriche, riuscendo gradualmente a trasferire i contenuti del culto antico in un nuovo codice religioso.

Alla fine del I secolo d.C., con l'età flavia, nel momento in cui la Valle diventa *res publica*, le strutture preromane vennero ritualmente sigillate e il culto si trasferì definitivamente nel santuario romano.

Una moneta dell'85 d.C. trovata nella ricarica che sigilla le strutture più antiche è un importante dato cronologico per gli avvenimenti della fine del I secolo d.C. che in qualche modo sembrano indicare il compimento del processo di romanizzazione del territorio.

Dopo una nuova ristrutturazione in età severiana, l'edificio di culto venne disattivato intorno alla fine del IV secolo d.C., in coincidenza con l'avvio della cristianizzazione della Valle<sup>8</sup>. La memoria della sacralità del luogo continuò tuttavia a resistere nel tempo, ma dislocandosi più a nord, come testimoniano i toponimi *contrada* e *ponte di Minerva*, *Manervio*, *Manerbij*, *Manerbio*, *Manerbe* e l'edificazione della chiesa dedicata a Santa Maria "al ponte di Minerva"<sup>9</sup>.

Su questo ponte nel 1397 fu stipulata la cosiddetta "Pace di Breno" che pose fine ai conflitti tra guelfi e ghibellini camuni.

L'area con le strutture del santuario antico venne gradualmente abbandonata, assumendo fin da epoca basso-medioevale il toponimo *La Spinera*, a indicare una zona incolta e ricoperta di spine.

### **Il progetto "Intorno a Minerva. Il contatto culturale fra mondo antico e contemporaneità"**

Il progetto è ideato e promosso dalla Soprintendenza Archeologia Belle Arti e Paesaggio per le Province di Bergamo e Brescia e dalla Cooperativa Sociale K-Pax di Breno<sup>10</sup> ed è portato avanti grazie alla collaborazione della Comunità Montana di Valle Camonica e dei Comuni di Breno, Cividate Camuno e Malegno.

Nel tempo altri soggetti sono stati coinvolti in maniera attiva: Croce Rossa Italiana, il Liceo C. Golgi di Breno, la scuola di prima alfabetizzazione del Sistema Sai del medesimo comune, le comunità religiose del territorio, il Parco dell'Adamello.

E' risultato particolarmente significativo il coinvolgimento, nella co-progettazione e nella realizzazione, di soggetti del terzo settore e della società civile, intesi come apportatori di valore, risorsa e strumento di partecipazione delle comunità.

La Cooperativa Sociale K-Pax prende il nome da un film visionario dove un alieno o un folle incontra, dialoga e interagisce con la società contemporanea definendo strane e potenti connessioni tra mondi e sub-culture umane. L'organizzazione gestisce per il Comune di Breno l'accoglienza per richiedenti asilo e rifugiati politici nell'ambito del Sistema Sai (Sistema Accoglienza Integrata) dell'Anci-Ministero dell'Interno ed interviene continuativamente sul territorio per promuovere il dialogo tra nuovi e vecchi

abitanti, la mediazione linguistica e culturale, l'accoglienza dei rifugiati, i servizi per migranti e la conoscenza tra culture.

È la Cooperativa K-Pax che nel 2011 muove ed organizza il processo di smantellamento dei campi profughi in alta montagna in Valle Camonica, bizzarra anomalia del sistema emergenziale di accoglienza divenuto al tempo caso mediatico a livello internazionale<sup>11</sup>. A tale operazione si deve la nascita della cosiddetta micro-accoglienza diffusa: formula di inclusione sociale dei migranti per il territorio che viene esportata in molte aree montane della Penisola e dà forma nella provincia di Brescia all'attuale sistema di accoglienza.

La Cooperativa gestisce in Breno l'unico hotel e dal 2021 sviluppa anche nel territorio progettualità di sostenibilità e riqualificazione ambientale che si collegano al tema delle migrazioni climatiche e ai movimenti di persone in fuga per la vita anche a seguito di disastri ed emergenze ambientali<sup>12</sup>.

## **Il contatto culturale**

Nell'ottobre 2021, in occasione del 35° anniversario della scoperta del santuario di Minerva e del 10° anniversario del progetto di micro-accoglienza diffusa per i migranti forzati nel territorio, è stato organizzato l'evento "Intorno a Minerva. Il contatto culturale fra mondo antico e contemporaneità" che per la prima volta ha visto una collaborazione fra la Soprintendenza e la Cooperativa.

In particolare nella giornata di sabato 16 ottobre si è tenuto un incontro di studi, con a corollario visite al Parco Archeologico anche in lingua araba e altri idiomi non comuni.

L'incontro di studi, dedicato al contatto culturale fra passato e presente ha proposto, a partire dal contesto archeologico e territoriale, un dialogo multidisciplinare fra archeologi, storici, antropologi, sociologi e psichiatri intorno a temi di grande attualità quali identità, scontro, contatto, resistenza, integrazione culturale. Ne è scaturito un confronto particolarmente intenso e produttivo che ha generato importanti sinergie tra professionisti ed organizzazioni ed ha permesso alcuni significativi spunti di riflessione e di accrescimento reciproco. Molti gli interrogativi emersi: la diffusione dei manufatti, dei prodotti culturali e delle rappresentazioni delle culture dominanti muove processi consapevoli ed inconsapevoli di adesione/ rifiuto del contatto concreto tra i popoli? La crisi di una identità subalterna produce effetti di reinvenzione/ reazione culturale delle sue origini in contrapposizione a quella dominante? Dalla periferia al centro dell'Impero sono masse, moltitudini o individui in movimento? Le strategie antiche di gestione dei confini, di governo e di rappresentazione dell'identità possono dialogare con la contemporaneità per promuovere nuove prospettive operative di azione culturale e sociale?<sup>13</sup>

La complessità e l'attualità di questi interrogativi, che dal mondo antico si proiettano in quello di oggi, hanno trovato una sorta di sintesi nella rilettura della fase di prima romanizzazione del sito archeologico, emblematicamente rappresentata nel dialogo fra l'altare indigeno e quello romano nel I secolo d.C.

È progressivamente emersa l'importanza di includere nella narrazione del Parco Archeologico questo dialogo, rendendone visibili le testimonianze archeologiche conservate nel sottosuolo.

Così, nelle giornate del 28 e 29 marzo 2022, a quindici anni di distanza dalla scoperta e dal successivo e immediato reinterro, con fondi ministeriali è stato riportato alla luce l'altare protostorico, parte del santuario dell'età del Ferro che si estendeva nell'area prospiciente l'edificio romano dedicato a Minerva. L'altare è dunque stato rimesso in luce come tangibile testimonianza del contatto culturale nel mondo antico, con una scelta che ha orientato un progressivo ampliamento della narrazione del Parco.

Infatti nel 2003, al termine delle campagne di scavo, in concomitanza con l'avvio dei lavori di sistemazione del sito, altari e strutture indigene erano state reinterrate per esigenze conservative, e le scelte di valorizzazione di allora si erano concentrate sulla monumentalità del santuario flavio.

Con l'intervento del 2022 viene così restituito visivamente il tema della coesistenza e del contatto tra la cultura camuna e quella romana riportando alla luce l'altare protostorico rimasto in uso cento anni accanto a quello romano.

La struttura, una piattaforma quadrangolare di terra su cui si impostano grandi pietre a secco a formare una base di circa 3,5 x 4,5 m, nel 2003 era stata coperta con TNT e reinterrata. La rimessa in luce nel marzo 2022 è stata effettuata con mezzo meccanico a benna liscia manovrato da un operaio del Consorzio Forestale e seguito da due archeologi professionisti, gli stessi che nel 2003 avevano scavato e documentato le evidenze. La riscoperta della struttura è quindi stata effettuata con scavo manuale, cui hanno partecipato attivamente anche alcuni rifugiati politici accolti nel sistema ministeriale di accoglienza (SAI) gestito dalla Cooperativa Soc. K-Pax nel comune di Breno<sup>14</sup> (figg. 5 e 6).



Figg. 5 e 6. - Momenti della messa in luce dell'altare.

Si è quindi successivamente proceduto al restauro delle strutture<sup>15</sup> e alla sistemazione del sito con un pannello didattico-esplicativo dell'intervento. L'operazione ha aggiunto così un nuovo e importante elemento al percorso di visita del Parco, introducendo una nuova narrazione che amplifica il potenziale di dialogo dei resti antichi con il territorio e le sue cittadinanze.

L'azione è stata segnata da un processo di immagini e di significati e portata all'attenzione dei media<sup>16</sup> dando volutamente ampio spazio alla comunicazione e al coinvolgimento del territorio durante tutte le operazioni, in un percorso di archeologia pubblica e partecipata, unita a un messaggio di pacifica convivenza e dialogo fra i popoli.

A conclusione di tutta l'operazione è stata organizzata un'inaugurazione ufficiale, il 19 giugno 2022, in una data che ha permesso di unire ancora una volta l'archeologia con i temi della contemporaneità: nei medesimi giorni infatti si celebravano le Giornate Europee dell'Archeologia (17-18-19 giugno) e la Giornata Mondiale del rifugiato (20 giugno).

All'inaugurazione hanno partecipato una delegazione dei rifugiati politici e i rappresentanti delle principali fedi religiose attive sul territorio di Breno: il parroco, il presbitero della Chiesa ortodossa, rappresentanti della comunità islamica. Tale coinvolgimento ha posto le premesse per l'avvio di un concreto dialogo interreligioso nel territorio e ha definitivamente trasformato l'evento "Intorno a Minerva" in un progetto di più ampio respiro.

Da questo momento in avanti sono andati sviluppandosi quattro filoni di attività, direttamente connessi al tema del contatto culturale come elemento insito nei processi di antica e contemporanea trasformazione delle società: 1. Riflessioni e incontri di studio sul tema del contatto culturale

in antico e oggi; 2. Interventi finalizzati a caratterizzare sempre più il sito archeologico e il suo contesto, come luogo dedicato all'accoglienza, all'incontro, al dialogo e alla cura del territorio; 3. Azioni in ambito educativo nel mondo universitario e scolastico; 4. Occasioni di dialogo Interreligioso.

Il primo filone si pone dunque nella prospettiva di approfondire diversi aspetti del contatto culturale attraverso la riproposizione annuale di una giornata di riflessione sul tema "Intorno a Minerva: il contatto culturale fra mondo antico e contemporaneità". Dopo la prima edizione del 2021<sup>17</sup>, una seconda nell'ottobre 2022 "Dialoghi Intorno al sacro"<sup>18</sup> ha affrontato il tema del sacro come aspetto rilevante del contatto culturale. A ottobre 2023 un terzo incontro di studi ha analizzato il tema "Confini", come antico e contemporaneo strumento di gestione del contatto culturale e interpersonale. A ottobre 2024 una quarta giornata di studi sarà incentrata sul confronto interdisciplinare sul senso di "Identità". Ogni incontro di studi, esperienza anche di *xenia* tra le discipline scientifiche e di profondo contatto umano tra i relatori e la comunità ospitante, viene puntualmente tradotto in atti e pubblicato entro l'anno successivo.

## Un territorio in trasformazione

Un secondo filone di attività ha riguardato la progressiva connotazione del sito archeologico come luogo di accoglienza, di ospitalità ma soprattutto di manifestazione di un modello tangibile di contatto culturale, rappresentato nel sito e basato su una sorta di rispettosa e parallela convivenza tra culti e culture in antico. Una nuova cartellonistica, posta all'ingresso del Parco e lungo la via di accesso

al sito, orienta il visitatore e il cittadino che percorre la ciclabile a comprendere non solo la sacralità del luogo e i resti archeologici, ma anche il messaggio di un possibile pacifico dialogo tra popoli e culture. Proprio questa dedicazione ha portato la Soprintendenza a proporre al comitato della Croce Rossa Italiana un riconoscimento del valore civile e culturale del sito, con l'apposizione formale dello Scudo Blu della Cultura nel novembre 2023.

La motivazione al conferimento definisce il Parco come «un posto identificativo per la comunità, che in esso riconosce non solo un testimone del proprio passato, ma anche un motore per lo sviluppo del territorio e per la riflessione sul pacifico contatto culturale fra popoli».

La cerimonia di svelamento dello Scudo Blu quale atto di protezione del Parco dai conflitti armati è stata caratterizzata anche da un gesto simbolico di cura del bene archeologico, attraverso la copertura invernale dell'altare protostorico da parte dei volontari di Croce Rossa Italiana, anche alla presenza dei Carabinieri del Nucleo Tutela BBCC del MiC. Questo atto, quasi un rito contemporaneo, permetterà di richiamare ogni anno i valori riscoperti attraverso il Progetto (fig. 7).

Nel contempo viene anche aumentando l'azione pubblica e del privato sociale per la riqualificazione e la cura dell'ambiente fluviale e del rilevante contesto paesaggistico in cui si colloca il sito archeologico.

Nel 2023 si incontrano e trovano un importante sodalizio tecnico alcune azioni realizzate dal Parco Regionale dell'Adamello sulla ciclovia dell'Oglio e gli interventi di "Progettare Con-Pensando", sviluppati dalla Coop Sociale K-Pax grazie a un Bando di Fondazione Cariplo.

Attraverso due progettazioni diverse, ma dialoganti, vengono realizzate opere di miglioramento infrastrutturale



Fig. 7. - I volontari di Croce Rossa coprono l'altare nell'autunno 2023 dopo la cerimonia di svelamento dello Scudo Blu della Cultura.

delle sponde fluviali e piantumazioni di specie autoctone, in sostituzione della vegetazione infestante che aveva nel tempo fortemente modificato la condizione paesaggistica del luogo. Queste azioni hanno anche prodotto un abbattimento di CO<sub>2</sub>, in continuità con altri lavori di potenziamento della fissazione carbonica in alta montagna sempre nel Comune di Breno.

La sfida non è più solo quella del contatto e del dialogo interculturale, ma quella della capacità di mettere in atto azioni di natura eco-sistemica che contribuiscano a gestire i cambiamenti climatici e ambientali. Trasformazioni che non a caso trovano attorno al tempio di Minerva, col suo contesto fluviale riconosciuto come 'termometro vivente'



Fig. 8. - Fiume Oglio nei pressi del santuario.

della 'febbre ambientale' del territorio, un luogo di azione sperimentale e di primo intervento. Sullo sfondo permane comunque il processo globale delle migrazioni climatiche che queste progettazioni, simbolicamente, ricordano e cercano di contenere.

Il completamento dei lavori, nel maggio 2024, viene presentato nell'evento "Ciclovía dell'Oglio. Intorno a Minerva e oltre" (fig. 8).

### **A Scuola con Minerva**

Nella primavera 2023 il progetto è entrato anche nelle Università e nel Liceo del territorio, con interventi di archeologia pubblica che si traduce anche in educazione al patrimonio, con riflessioni che dall'antico arrivano alla

contemporaneità, passando dalla *xenia* antica, all'accoglienza dello straniero e all'integrazione.

A maggio 2023 il progetto viene presentato all'Università della Calabria-Dipartimento di Culture, Educazione e Società, agli studenti del Corso di Laurea Triennale in Lettere e Beni Culturali e del Corso di Laurea Magistrale in Intelligence per la Legalità e la Tutela dei Beni Culturali e Archeologici. Il progetto, quasi in maniera provocatoria, sfida le regole e le standardizzazioni accademiche e dell'archeologia tradizionale e irrompe nel mondo contemporaneo con messaggi attuali, costringendo ad interrogarsi su priorità, sistemi sociali e politici, valori sociali e umani.

Al contempo Minerva entra anche nelle aule del Liceo di Breno, dove l'indirizzo Classico, oltre ad una 'curvatura' archeologica, prevede anche un inedito approfondimento trasversale sul tema "Incontro tra popoli: lo straniero e l'ospitalità", incentrato proprio sul contatto fra le genti nel mondo antico e di oggi, in un particolarissimo connubio ispirato al Convegno "Intorno a Minerva" del 2021.

La sera del 5 maggio 2023 nella IX Edizione della Notte dei Licei Classici incentrata sul tema della Guerra, il progetto "Intorno a Minerva" a Breno offre occasione di riflessione sulle fughe per la guerra, l'incontro fra popoli, la 'guerra giusta' e la 'guerra vinta da Minerva' e, attraverso le porte del mondo classico, entra nella contemporaneità e nel pensiero delle nuove generazioni.

Al Liceo viene esposta nel mese di giugno 2023 anche una piccola mostra fotografica sul progetto, proprio all'ingresso dell'istituto, luogo di passaggio di studenti, genitori e insegnanti. Una sorta di riemersione anche degli attributi di Minerva come garante dei riti di passaggio, protettrici dei *pueri* e delle *puellae* nel loro percorso di crescita e

formazione, nonché in quello di educazione scolastica, come testimoniato dall'antica prassi del tributo del *minerval* alla dea da parte degli studenti a garanzia della buona riuscita dei loro studi<sup>19</sup>.

Di nuovo in ideale riemersione valoriale, sono gli studenti del Liceo nel mese di maggio 2023 e 2024 a incaricarsi di aprire e talvolta illustrare al pubblico il Parco del Santuario di Minerva, coadiuvati dai loro insegnanti.

E così il Liceo di Breno 'adotta' il Parco in un bell'esempio di archeologia viva, partecipata, che dire si voglia 'pubblica' e 'di comunità'.

Con la fine del 2023 e i primi mesi del 2024 la "Scuola di Minerva" a Breno prende la forma di un percorso di interscambio culturale e sociale tra il Liceo Camillo Golgi e la scuola di prima alfabetizzazione per stranieri del progetto Sai nel Comune di Breno.

Per un mese circa 40 studenti provenienti da una quindicina di Paesi diversi si trovano in una stessa aula per alcune ore a settimana. Partendo da una visita congiunta al sito del santuario di Minerva, i due ambienti umani e formativi hanno iniziato a lavorare insieme intorno a un messaggio di pace e di pacifica convivenza culturale, organizzando lezioni comuni e incontri di approfondimento tematico. L'incontro con lo straniero, la ricerca di codici condivisi di comunicazione, la curiosità reciproca ed il rispecchiarsi nelle antiche sacre leggi dell'ospitalità, hanno inaugurato una prassi che aspira ad essere ripetuta e a entrare nei programmi scolastici delle due realtà coinvolte. Gli elaborati di questo percorso scolastico condiviso (prodotti audiovisivi) hanno trovato uno spazio espositivo nel Parco, che anche per queste scuole così diviene luogo riconosciuto di significati e valori civili.

## Religioni in dialogo

Un particolare aspetto, quello più rappresentato dalle strutture del santuario di Minerva di Breno e nelle scelte di narrazione promosse con il progetto “Intorno a Minerva”, è quello del dialogo tra culti diversi e le relative implicazioni con il senso di appartenenza e di identità. Aspetti di differenziazione religiosa tra gli abitanti di un luogo che oggi, tanto più a seguito dei flussi migratori nell’ultimo trentennio, si pongono come elemento caratterizzante dei contesti sociali in trasformazione.

Differenziazione di costumi religiosi come tratto comune della società in evoluzione, motivo di complessità a livello socio-politico e insieme opportunità per la risoluzione dei conflitti e nella costruzione di modelli di pacifica convivenza tra popoli e segmenti delle società stesse.

Già nel 2022, l’inaugurazione del nuovo percorso di visita del Parco Archeologico del santuario di Minerva, con la ‘riemersione’ dell’altare protostorico aveva visto protagonisti alcuni esponenti delle principali fedi del territorio: la parrocchia di Breno, la comunità islamica, la comunità rumeno-ortodossa. Tra la fine del 2023 e i primi mesi 2024, sono andati ad intensificarsi gli scambi, gli incontri e i momenti di un cammino volto a riunire di nuovo e in maniera più rappresentativa le comunità religiose della zona. Nell’ambito del Progetto si sono tenuti ripetuti incontri con la comunità francescana locale, con le comunità islamiche afferenti al coordinamento islamico provinciale, con la comunità ortodossa e con altre realtà religiose (pentecostali, avventisti, testimoni di Geova) che animano il panorama religioso della Valle insieme alle tradizionali organizzazioni della Diocesi. Viene riconosciuto il tema comune della riflessione religiosa e civile sulla pace da



Figg. 9 e 10. - "Intorno a Minerva per la Pace". I rappresentanti delle fedi religiose del territorio danno acqua insieme all'ulivo piantato nel Parco archeologico.

porre congiuntamente negli spazi del Parco di Minerva, in occasione della riapertura primaverile del sito e dell'altare protostorico. Ogni anno, con diversi gradi di solennità, il manufatto indigeno in millenario dialogo con l'altare romano viene coperto in autunno e protetto per l'inverno e quindi poi riscoperto in primavera. Questi interventi di manutenzione conservativa programmata si trasformano in una sorta di rituale civile e religioso di cura del luogo e dei valori che oggi esso propone.

Così il 13 aprile 2024 l'evento "Intorno a Minerva per la Pace" riunisce al santuario i parroci, i rappresentanti delle congregazioni e dei monasteri di zona (Suore Dorothee, Suore Messicane, Frati Cappuccini, Clarisse), dell'ordine francescano secolare, delle comunità islamica, della comunità rumeno-ortodossa e della Presbyterian Church of Italy.

L'evento viene organizzato in occasione della riapertura primaverile del Parco: la scopertura dell'altare protostorico, effettuata da alcuni sindaci della Valle e dai volontari di Croce Rossa, diventa occasione per 'aprire il dialogo' e dare voce ai rappresentanti delle diverse fedi religiose. Nel Parco viene inoltre piantato un albero di ulivo, pianta sacra alla dea Minerva e simbolo universale di pace. I religiosi presenti portano in ordinata processione acqua all'ulivo, mettendo in scena un gesto simbolico che allude al comune desiderio di 'coltivare insieme' la pace (figg. 9 e 10).

Quindi il Parco Archeologico assume anche una valenza civile e religiosa, attraverso la riemersione dei valori e delle funzioni proprie di un santuario in antico, inteso come luogo di incontro di culture, preghiera, dialogo, accoglienza degli stranieri, riconoscimento dei nuovi cittadini. Il tutto

sotto l'egida di Minerva, dea delle arti, dei mestieri, della sapienza, della ragione, della 'guerra vinta', del buon governo e della legalità.

## Conclusioni

Nel progetto "Intorno a Minerva" l'articolato dispositivo architettonico e culturale proposto dalle strutture del sito, posto a presidio di un pacifico incontro tra cultura indigena e cultura romana, viene posto in particolare luce. Riscoprendo materialmente una parte delle strutture, si è andata producendo una nuova e più completa narrazione per il Parco Archeologico che viene così a inserirsi nella contemporaneità, assumendo un ruolo attivo e propositivo, diventando insieme motore di azioni e catalizzatore di pensiero.

Anzitutto il progetto ha generato un effetto a cascata di azioni e coinvolgimenti, tesi a recuperare una centralità simbolica del sito e dell'intera area in cui esso è inserito, nel solco di un processo avviatosi con la scoperta archeologica nel 1986. Il toponimo *Spinera*, documentato almeno dall'inizio del 1500, ci racconta di un *non-luogo* ricoperto di spine, come tale ancora nominato fino agli anni '80 del secolo scorso, in un'area che nel tempo aveva assunto una dimensione agricola. Nel 1986, la casuale scoperta del sito e il conseguente scavo archeologico hanno prodotto nel *continuum* del paesaggio agricolo una sorta di frattura, perdurata fino al 2003 con il completamento delle indagini archeologiche. Da allora si è avviato un progressivo percorso di ricucitura di questa frattura andando a produrre una parziale ridefinizione dell'area di *Spinera*: gli interventi di restauro delle strutture e di valorizzazione delle stesse, la creazione del Parco Archeologico e l'apertura al pubblico

nel 2007, hanno cominciato a ridisegnare il contesto e a ridefinire di fatto il 'luogo'. Nel 2009 la realizzazione della galleria di collegamento con Cividate Camuno e la contestuale apertura di una via ciclo-pedonale, da un lato mettono in collegamento i siti della Valle Camonica romana, dall'altro pongono il sito al centro di un nuovo e più ampio areale di straordinaria valenza, anche paesaggistica, tra Cividate Camuno e Breno. In anni più recenti un ponte pedonale, attraversando il fiume Oglio, ha permesso anche al Comune di Malegno di collegarsi a questo areale. Il Parco del Santuario di Minerva si trova così connesso fisicamente alle principali municipalità dell'area, tuttavia non trova con esse ancora una precisa collocazione che vada oltre la mera fruizione turistica e l'occasionale organizzazione di spettacoli. Il progetto "Intorno a Minerva" agisce quindi in questo specifico contesto territoriale in trasformazione e, attraverso una serie di azioni, a partire dalla rimessa in luce dell'altare protostorico, promuove le narrazioni e i coinvolgimenti descritti in questo contributo. Narrazioni che nel complesso hanno quindi non soltanto rilanciato gli importanti temi del contatto culturale, delle nuove società, della sostenibilità umana ed ambientale nel territorio, ma hanno anche progressivamente contribuito a mutare la percezione pubblica di questo luogo che, assumendo una alta funzione civile, si trova ad essere di fatto rinominato 'nel segno di Minerva'.

Il luogo risignificato recupera così non solo il suo toponimo originale, ma anche parte delle valenze sociali, politiche e culturali antiche. Non viene negata la fruizione turistica, ma si evita così di ridurre solo a questa il ruolo del Parco. Parco che oggi invece partecipa come protagonista alla trasformazione del territorio e della società circostante.

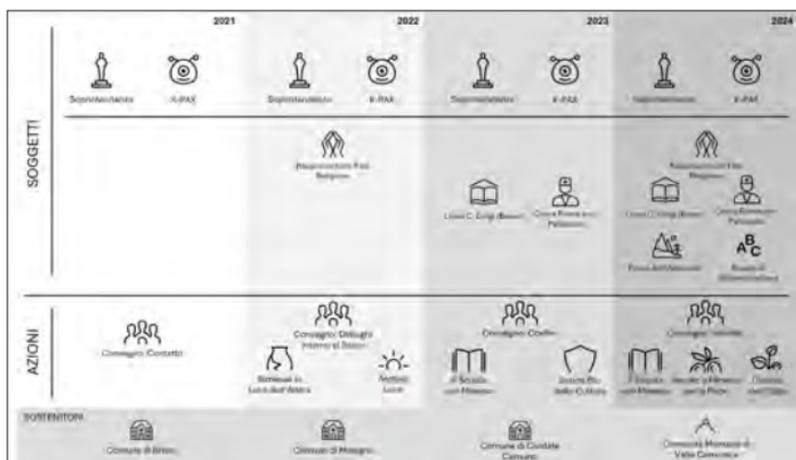


Fig. 11. - Schema riassuntivo del Progetto “Intorno a Minerva”.

Dunque il santuario di Minerva e il suo areale vengono a essere definiti come luoghi al contempo antichi e nuovi, ispiratori di un’identità condivisa tra le municipalità e le diverse realtà che sostengono il progetto (fig. 11). Tale identità si declina nel segno di una consapevolezza civica di un’antica e moderna capacità di fare dialogare le diversità in consapevole e rispettoso contatto, sviluppando azioni concrete per la convivenza tra religioni e fedi differenti. Una capacità di condividere la cura dei luoghi di fronte agli scenari delle future sfide ambientali e umane.

Il significato del Parco Archeologico oggi trascende dunque i normali obiettivi di conservazione e valorizzazione del bene e pone il proprio ritrovato messaggio nel cuore di una inevitabile trasformazione del territorio e della società. La rinnovata narrazione del Parco trasmette la fiducia nella possibilità di governare nel tempo questi importanti processi di cambiamento, attraverso attente

dinamiche di gestione e di presidio del 'contatto culturale'<sup>20</sup>. In antico e nella contemporaneità. Intorno a Minerva.

### Riferimenti bibliografici

- Cinaglia T. 2017, *Minerva ed i pueri: proposta per una rilettura di alcune fonti letterarie*, *Gerión*, 35(1), 77-100.
- Cominelli C. 2022, *La chiesa di Edobor e i Djiin di Montecampione. Breve storia di un percorso di resistenza, adattamento e rivolta generativa tra i profughi dell'emergenza Nord Africa in Valle Camonica nel 2011*, in Cominelli C., Solano S. (a cura di), *Intorno a Minerva. Il contatto culturale fra mondo antico e contemporaneità*, Atti dell'incontro di studi (Breno 16 ottobre 2021), Mantova, 21-73.
- Cominelli C., Solano S. 2023, *Intorno a Minerva. Il contatto culturale fra mondo antico e contemporaneità*, in Cominelli C., Solano S. (a cura di), *Intorno a Minerva. Il contatto culturale fra mondo antico e contemporaneità. Dialoghi intorno al Sacro*, Atti del 2° incontro di studi (Breno 15 ottobre 2022), Mantova, 21-58.
- Cominelli C., Solano S. (a cura di) 2022, *Intorno a Minerva. Il contatto culturale fra mondo antico e contemporaneità*, Atti dell'incontro di studi (Breno 16 ottobre 2021), Mantova.
- Cominelli C., Solano S. (a cura di) 2023, *Intorno a Minerva. Il contatto culturale fra mondo antico e contemporaneità. Dialoghi intorno al Sacro*, Atti del 2° incontro di studi (Breno 15 ottobre 2022), Mantova.
- Cominelli C., Solano S. c.s., *Intorno a Minerva. Per un'archeologia in dialogo con la contemporaneità*, Atti del 1° Convegno di archeologia contemporanea (Pisa 30 novembre - 1 dicembre 2023), Bari.
- Giorgi G. 2010, *La cappella dell'Annunciazione, la chiesa della Natività di Santa Maria al Ponte di Minerva e la località Spinera: numina e nomina nella memoria dei luoghi*, in Rossi F. (a cura di), *Il santuario di Minerva. Un luogo di culto a Breno tra protostoria ed età romana*, Milano, 444-459.

- Mariotti V. (a cura di) 2004, *Il teatro e l'anfiteatro di Cividate Camuno. Scavo, restauro e allestimento di un parco archeologico*, Firenze.
- Rossi F. (a cura di) 2010, *Il santuario di Minerva. Un luogo di culto a Breno tra protostoria ed età romana*, Milano.
- Rossi F., Solano S. (a cura di) 2011, *L'area del Palazzo a Cividate Camuno. Spazi pubblici e privati nella città antica*, Gianico.
- Solano S. 2007, *Forme minori del popolamento in Valle Camonica fra età del Ferro e romanizzazione. Insediamenti e luoghi di culto. Tesi di Dottorato in Storia e Civiltà del Mediterraneo Antico*, Univ. Degli studi di Pavia.
- Solano S. 2016, *Da Camunni a Romani? Dinamiche ed esiti di un incontro di culture*, in Solano S. (a cura di) *Da Camunni a Romani. Archeologia e Storia della romanizzazione alpina*, Atti del Convegno (Breno-Cividate Camuno 10-11 ottobre 2013), Roma, 27-48.
- Solano S. 2022, *Minerva a Breno fra interpretatio romana e interpretatio indigena*, in Cominelli C., Solano S. (a cura di), *Intorno a Minerva. Il contatto culturale fra mondo antico e contemporaneità*, Atti Incontro di studi (Breno 2021), Mantova, 73-107.

## Note

<sup>1</sup> Si citano a esempio i recenti Incontri di Archeologia Sapienza 2021 - 4a edizione "Nuovi orizzonti per l'Archeologia Pubblica: definire il presente, progettare il futuro" tenutisi nel marzo 2022 e il 1° Convegno Italiano di Archeologia dell'Età contemporanea tenutosi a Pisa tra il 30 novembre e il 1 dicembre 2023. In entrambe le sedi è stato presentato anche il progetto "Intorno a Minerva" oggetto di questo contributo.

<sup>2</sup> Alcune riflessioni in Cominelli, Solano c.s.

<sup>3</sup> Solano 2016.

<sup>4</sup> Sul foro si rimanda a Rossi, Solano (a cura di) 2011; sugli edifici da spettacolo si veda Mariotti (a cura di) 2004.

<sup>5</sup> Il progetto scientifico è di Serena Solano e si basa in buona parte sui risultati del progetto di dottorato sulla romanizzazione della Valle Camonica (Solano 2007). Il progetto di allestimento è dell'arch. Ilaria Volta.

<sup>6</sup> La statua è conservata al Museo Archeologico Nazionale di Civi-

date Camuno.

<sup>7</sup> La pista è stata aperta nel 2009, per collegare i siti costituenti il polo della romanità insieme a una galleria 'archeologica' che permette agevolmente di combinare la visita a Civate Camuno con quella al Parco Archeologico di Breno in località Spinera.

<sup>8</sup> Sul contesto archeologico si rimanda ai diversi contributi editi in Rossi (a cura di) 2010. Nuove considerazioni in Solano 2022.

<sup>9</sup> Per quanto riguarda la sopravvivenza toponomastica si veda Giorgi 2010.

<sup>10</sup> Ideatori e promotori del progetto sono gli autori di questo articolo che nell'estate 2021, dopo il Covid 19, si sono trovati a condividere una strana coincidenza di intenti e di pensieri. Sul progetto si veda la premessa al volume Cominelli, Solano (a cura di) 2022 e Cominelli, Solano 2023.

<sup>11</sup> Cominelli 2022.

<sup>12</sup> [www.k-pax.eu](http://www.k-pax.eu).

<sup>13</sup> Gli Atti del Convegno sono editi in Cominelli, Solano (a cura di) 2022.

<sup>14</sup> Hanno lavorato sotto la direzione della Soprintendenza (Serena Solano) gli archeologi Pier Luigi Dander, Leonardo De Vanna e con la supervisione del responsabile della Cooperativa K-Pax (Carlo Cominelli), l'operatore sociale Giuseppe Bellini, i rifugiati Shahzad Ndeen, Ceesay Abdolie, Ahmed Abdi Ahmed, Rehman Raja Saif Ur, Toure Boubacar. Hanno inoltre collaborato anche gli operatori sociali Gian Mario Melotti e Vittorio Bertoletti (fotografo).

<sup>15</sup> Il restauro è stato effettuato dalla Ditta Ambra Co.re.

<sup>16</sup> L'operazione è al centro di un articolo dedicato apparso sul numero di luglio 2022 della Rivista Archeo ed è oggetto di articoli di stampa e edizioni speciali dei tg delle Tv locali. Per saperne di più [www.k-pax](http://www.k-pax).

<sup>17</sup> Cominelli, Solano (a cura di) 2022.

<sup>18</sup> Cominelli, Solano (a cura di) 2023.

<sup>19</sup> Ovidio, *Fasti*, III, 815-816. Su questa connotazione di Minerva si veda Cinaglia 2017.

<sup>20</sup> Sulla definizione del contatto culturale si rimanda alle riflessioni di Cominelli, Solano negli Atti del Convegno 2023 (*Confini*), in c.s.



# ARCHEOLOGIA SOCIALE E PARTECIPATA: L'ESPERIENZA DI CHIARAMONTE GULFI (RAGUSA)

*di Isabella Baldini, Francesco Cardinale, Salvatore Cosentino,  
Angela Dipasquale, Gianvito Distefano, Saverio Scerra*

## **Introduzione**

Il progetto Chiaramonte Gulfi è stato avviato nel 2018 sulla base di una convenzione tra la Cooperativa Sociale Onlus Nostra Signora di Gulfi, la Soprintendenza per i Beni Culturali e Ambientali di Ragusa, il Comune di Chiaramonte Gulfi e l'Università degli Studi di Bologna<sup>1</sup>. La collaborazione è stata concepita come una sinergia finalizzata allo studio del territorio e alla sua valorizzazione attraverso attività archeologiche, queste ultime concentrate nella necropoli situata nella contrada di San Nicola/Giglia, nei pressi dell'abitato moderno di Chiaramonte Gulfi e all'interno di un terreno di proprietà della Cooperativa Sociale (fig. 1).

Uno degli aspetti più significativi del progetto è stato, dal 2018 a oggi, il coinvolgimento di richiedenti asilo, minori stranieri non accompagnati e giovani in alternativa al carcere, che con l'aiuto di educatori specializzati hanno lavorato a stretto contatto con studenti e docenti dell'Università di Bologna in un contesto di compartecipazione e apprendimento reciproco. Obiettivo delle attività, infatti, è stato anche quello di favorire l'integrazione culturale dei partecipanti non archeologi attraverso le attività di scavo, concepite in senso lato come strumento di educazione e reinserimento sociale: l'interazione realizzata durante



Fig. 1. - Chiaramonte Gulfi (RG), la necropoli di S. Nicola nel terreno di proprietà della Cooperativa Sociale N.S. di Gulfi (foto A. Cenerelli).

la pratica archeologica ha infatti favorito la trasmissione di nozioni sulla storia del territorio e sull'importanza della sua conoscenza, contribuendo al processo di costruzione del sentimento di appartenenza alla comunità locale.

Il contesto in cui il progetto ha trovato applicazione presenta indubbio interesse da un punto di vista scientifico. Il sito della necropoli di San Nicola/Giglia, infatti, è ben noto in letteratura grazie a una lunga tradizione di studi, dagli scritti di Paolo Orsi e Corrado Melfi alle ricerche più recenti condotte da Catullo Mercurelli, Antonino Di Vita e Giovanni Di Stefano<sup>2</sup>. Questo patrimonio di conoscenze e scoperte archeologiche ha fornito un contesto ricco e stimolante per le attività svolte, offrendo ai partecipanti l'opportunità di contribuire alla ricerca scientifica su un territorio certamente ricco di evidenze e non ancora adeguatamente valorizzato.

## **Il progetto sociale**

La Cooperativa Sociale Onlus Nostra Signora di Gulfi, dalla sua costituzione avvenuta nel 2009, fornisce assistenza e servizi educativi a minori stranieri non accompagnati e a minori e giovani con percorsi alternativi alla detenzione accolti in strutture residenziali rieducative<sup>3</sup>. Quest'anno la cooperativa festeggia i primi quindici anni di attività spesi 'nel' e 'per' il territorio, grazie all'impegno di una équipe multidisciplinare che ogni giorno affronta le sfide poste da una realtà sociale, economica, politica e culturale in continua evoluzione.

La storia della Cooperativa si intreccia con quella delle ricerche archeologiche dal 2015, quando fu deciso di acquistare il fondo rustico di 12 ettari coltivato ad uliveto biologico, divenuto tre anni dopo oggetto di ricerche archeologiche sistematiche. Le indagini vennero precedute da saggi di scavo condotti dalla Soprintendenza archeologica al fine di verificare l'estensione della necropoli già nota. Nel tempo il terreno è divenuto un'area multifunzionale, nella quale è stato possibile inserire diverse realtà produttive e culturali, trasformandosi in una sorta di laboratorio a cielo aperto, fruibile non solo dagli utenti affidati all'ente sociale ma dall'intera comunità locale, come nel caso delle attività di visite guidate destinate alle scuole e a gruppi di popolazione interessata alla conoscenza della realtà archeologica locale (fig. 2)<sup>4</sup>. La Cooperativa ha anche collaborato all'allestimento della mostra archeologica stabile sita a Palazzo Montesano, nel centro del paese di Chiaramonte, intitolata alla memoria del celebre archeologo Antonino Di Vita, nella quale sono conservati anche alcuni reperti della necropoli di S. Nicola<sup>5</sup>.



Fig. 2. - Chiaramonte Gulfi, attività di promozione del sito archeologico durante la pandemia (2021, foto O.A. Patone).

I risultati delle attività archeologiche hanno destato in breve tempo un'attenzione sempre maggiore da parte della stampa e dei media nazionali. Nel 2023 Rai Storia, nell'ambito del programma "Italia, viaggio nella bellezza", ha dedicato alla realtà chiaramontana una puntata dal titolo "Diario di uno scavo in Sicilia" per la regia di Eugenio Vecchioli Farioli e Amalda Ciani Cuka<sup>6</sup>, valorizzando attraverso una fitta narrazione per immagini la particolare interrelazione umana e culturale sviluppatasi nel sito archeologico (fig. 3).

In questo angolo di Sicilia, al fianco di docenti universitari, ricercatori, medici, funzionari, archeologi, collaborano oggi agli scavi i minori stranieri del Progetto SAI



Fig. 3. - Riprese per il documentario archeologico *Diario di uno scavo in Sicilia* (RaiStoria, 2023, foto I. Baldini).

coinvolti in percorsi di integrazione e inclusione sociale, e i minori e i giovani in alternativa al carcere inseriti in percorsi di giustizia riparativa e reinserimento socio-lavorativo. Il parco archeologico che si sta delineando nelle contrade San Nicola e Giglia, immobile nel silenzio della campagna chiaramontana, continua a essere un incontro di genti, di storie che si intrecciano e alle quali ognuno cerca di dare la giusta dimensione dipanando il filo dei secoli. È un racconto silenzioso che aspetta di essere scritto: gli addetti ai lavori, il personale della cooperativa e i minori in accoglienza contribuiscono a questa scrittura, metafora di una collaborazione umana da proporre alle future generazioni.

*A.D., G.D.*

## Le ricerche archeologiche

Le indagini condotte sino ad oggi dall'Università di Bologna e dalla Soprintendenza archeologica hanno permesso di individuare un'estesa area sepolcrale (243 tombe), costituita in maggior parte da tombe del tipo a fossa, intagliate nel banco roccioso e del tipo a fossa terragna scavate nella nuda terra, chiuse da lastre litiche accostate e sigillate mediante l'utilizzo di argilla insieme a pietre di inzeppamento. Sono stati rinvenuti i resti di un centinaio di inumati, il cui studio è attualmente in corso per quanto riguarda gli aspetti antropometrici e paleo-nutrizionali (fig. 4)<sup>7</sup> confrontati con quelli archeobotanici e di bioarcheologia<sup>8</sup>. Di notevole interesse la presenza di due sarcofagi litici,



Fig. 4. - Analisi sui reperti archeoantropologici presso il Dibinem dell'Università di Bologna (2024, foto I. Baldini).

seppur in cattivo stato di conservazione: di essi, infatti, si conserva il letto deposizionale mentre le pareti sono state divelte dall'azione distruttiva dei mezzi agricoli. La maggior parte delle tombe della necropoli presenta un orientamento ovest-est sebbene non manchino, in numero esiguo, inumazioni con orientamento in senso nord-sud o est-ovest. Le deposizioni largamente attestate sono singole o bisome, anche se vi sono tombe plurime. In un solo caso (Tomba 1), sono presenti resti di almeno tredici individui. I corredi rinvenuti (olle, coppe, recipienti in vetro, oggetti di ornamento personale) mostrano un *excursus* cronologico di almeno tre secoli, dal III-IV sec. d.C. Le caratteristiche dei manufatti (fig. 5) mostrano l'esistenza di una comunità



Fig. 5. - Chiaramonte Gulfi, necropoli di S. Nicola, corredo della Tomba 5, III sec. d.C. (foto F. Cardinali).

stratificata socialmente e con un discreto livello culturale. Si può citare, a questo proposito, il ritrovamento di dieci iscrizioni funerarie di età tardoantica (quattro dall'area di San Nicola, sei da quella di Giglia), le quali, assieme a quelle già conosciute in letteratura, portano a diciassette il totale dei reperti epigrafici proveniente dall'area, tutte incise in lingua greca<sup>9</sup>.

L'identificazione dell'attuale comprensorio di Gulfi con l'antica città greco-romana di Akrillai, come è noto, è un argomento dibattuto tra gli studiosi. Secondo A. Di Vita, potrebbe esserci una connessione toponomastica tra Gulfi e Akrillai, evidenziata dal nome del vicino luogo 'Piano del Grillo' (< Cianuriddu < Akrillai)<sup>10</sup>.

Le esplorazioni condotte dal barone Corrado Melfi suggeriscono che il nucleo principale dell'abitato di riferimento della necropoli si trovava attorno al Santuario di Gulfi. Ancora agli inizi del Novecento, si potevano individuare resti murari di due chiese di fondazione medievale nella "chiusa" di Sant'Elena e in quella di San Nicola. Dalla chiesa di Sant'Elena provengono alcuni elementi di scultura, attualmente conservati al Museo di Palazzo Bellomo a Siracusa, databili alla prima età normanna (fig. 6).

La lunga frequentazione dell'area è inoltre testimoniata dal rinvenimento, tra le tombe, di due fossette che hanno restituito materiale ceramico riconducibile alla *facies* di Stentinello (VI millennio a.C.) e tracce di una produzione litica in selce e in ossidiana lipariota (fig. 7)<sup>11</sup>.

Le indagini hanno interessato anche i terreni ai piedi della necropoli, dove tra il 2019 e il 2022 sono emerse strutture pertinenti ad una fase molto più avanzata cronologicamente, forse attribuibile al periodo medievale (fig. 8)<sup>12</sup>.

L'ultima campagna di scavo (2023) ha permesso di iniziare l'indagine, ad oggi non terminata, dell'ipogeo situato

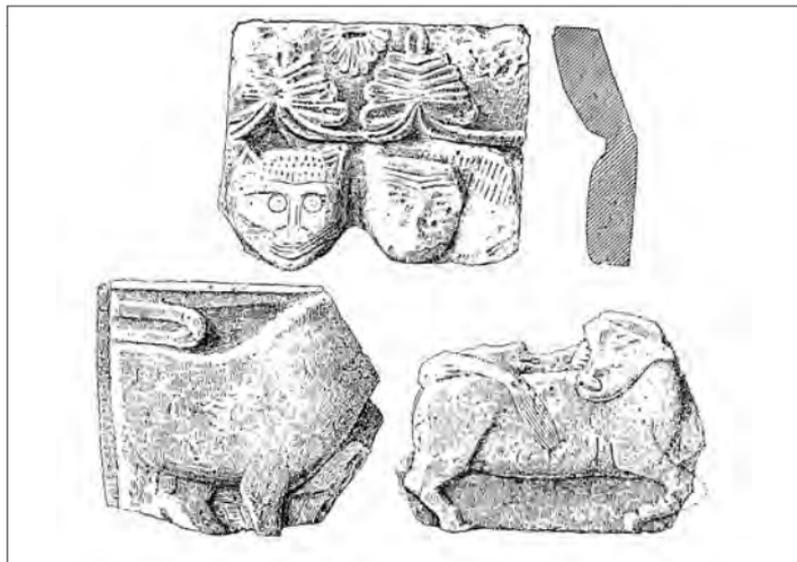


Fig. 6. - Rilievi dalla chiesa di S. Elena a Chiaramonte Gulfi, oggi conservati a Siracusa (da Orsi 1942).



Fig. 7. - Chiaramonte Gulfi, necropoli di S. Nicola, frammenti ceramici nello stile di Stentinello (foto. F. Cardinali).



Fig. 8. - Chiaramonte Gulfi, strutture insediative contigue alla necropoli di S. Nicola (Foto C. Lamanna).



Fig. 9. - Chiaramonte Gulfi, necropoli di S. Nicola, scavo dell'ipogeo (2023, foto A. Cenerelli).



Fig. 10. - Schedatura di un'iscrizione tardoantica dalla necropoli di Giglia a Chiaramonte Gulfi (foto I. Baldini).

a est della necropoli da cui sono emersi due sarcofagi litici e alcuni arcosoli (fig. 9), mentre l'apertura di un nuovo fronte di indagine in contrada Giglia ha permesso di recuperare tre nuove iscrizioni in greco riutilizzate come lastre di copertura di una tomba medievale (fig. 10)<sup>13</sup>.

*I.B., F.C., S.C., S.S.*

### **Riferimenti bibliografici**

Cardinale F., Sammito A.M., Scerra S. 2021, *Le Fossette Neolitiche nella contrada San Nicola Giglia nel territorio di Chiaramonte Gulfi (Ragusa)*, in Militello P., Nicoletti F., Panvini R. (a cura di), *La Sicilia Preistorica dinamiche interne e relazioni esterne*, Atti del convegno internazionale Catania-Siracusa, Palermo, 505-508.

- Di Stefano G., Leone G. 1985, *La regione camarinese in età romana, Appunti per la carta archeologica*, Modica.
- Di Vita A. 1950, *Iscrizioni funerarie siciliane di età cristiana*, *Epigraphica*, 12, 93-110.
- Di Vita A. 1951, *Archeologia ed identificazione di un antico centro nella Sicilia orientale (Acrille)*, *Archivio Storico per la Sicilia Orientale*, 4, 1-48.
- Di Vita A. 1953a, *Ricerche archeologiche in territorio di Chiaramonte Gulfi*, *Archivio Storico per la Sicilia Orientale*, 6, 5-19.
- Di Vita A. 1953b, *Chiesette e sepolcreti bizantini in territorio di Chiaramonte Gulfi (Ragusa)*, *Atti dell'VIII Congresso Internazionale di Studi Bizantini*, Roma, 135-136.
- Di Vita A. 1953c, *Ricerche archeologiche in territorio di Chiaramonte Gulfi*, *Archivio Storico per la Sicilia orientale*, 6, 5-19.
- Di Vita A. 1954, *Ricerche archeologiche in territorio di Chiaramonte Gulfi (Acrillae)*, Catania.
- Di Vita A. 1959, *Breve rassegna degli scavi archeologici condotti in provincia di Ragusa nel quadriennio 1955-1959*, *BdA*, 4, 347-363.
- Di Vita A. 1991, *Vetro romano con scena di caccia da Chiaramonte Gulfi*, Chiaramonte Gulfi, 1-37.
- Di Vita A. 1994, *Chiaramonte Gulfi*, *Enciclopedia dell'arte antica, Il Supplemento 1971-1994, II*, Roma, 119.
- Di Vita A. 2005 *Brevi note su Acrillae e sull'epitaffio di Zoe*, in Rizzo F.P. (a cura di), *Di abitato in abitato. In itinere tra le più antiche testimonianze cristiane degli Iblei*, Pisa-Roma, 253-260.
- Melfi C. 1912, *Cenni storici sulla città di Chiaramonte Gulfi*, Ragusa.
- Melfi C. 1889, *Ricerche sulle antichità di Gulfi*, Caltagirone.
- Mercurelli C. 1941, *Scavi e scoperte nelle Catacombe Siciliane*, *RAC*, 21, 5-104.
- Orsi P. 1942, *Sicilia Bizantina*, Tivoli.
- Uggeri G., Patitucci S. 2017, *Archeologia della Sicilia sud-orientale. Il territorio di Camarina*, *Journal of Ancient Topography / Rivista di Topografia antica*, Supplemento XI, Galatina.

## Note

<sup>1</sup> <https://site.unibo.it/progetto-chiaramonte-gulfi/it>.

<sup>2</sup> Sulla necropoli e sulle prime ricerche: Melfi 1889; Melfi 1912; Mercurelli 1941, 81-87; Orsi 1942. Sulle indagini archeologiche a Chiaramonte: Di Vita 1953a; Di Vita 1953b; Di Vita 1953c; Di Vita 1954; Di Stefano, Leone 1985, 120; Di Vita 1991; Di Vita 1994. Del gruppo di ricerca, diretto da Isabella Baldini (Università di Bologna, DISCI), Salvatore Cosentino (Università di Bologna, DBC) e Saverio Scerra (Soprintendenza ai BB.CC.AA. di Ragusa), fanno parte anche Francesco Cardinale (Università di Genova), Andrea Cenerelli (Università di Bologna) e Claudia Lamanna (Università di Bologna). Il progetto ha avuto inizio anche grazie all'iniziativa della compianta archeologa Anna Maria Sammito. Il terreno in cui si svolgono le ricerche appartiene alla Cooperativa Sociale N.S. di Gulfi, presieduta da Gianvito Distefano. Tesi di laurea discusse presso l'Università di Bologna si sono occupate della documentazione archeologica, dei reperti paleobotanici e degli aspetti topografici (Nicole Berni, Domenico De Simone, Maria Carmela Oliva, Alessandro Pezzin, Barbara Valdinoci, Giuliana Vona). Una convenzione di studio è stata stipulata nel 2023 tra il Dipartimento di Storia Culture e Civiltà e il Dipartimento di Scienze Biomediche e Neuromotorie dell'Università di Bologna (prof. Nicola Baldini e prof.ssa Sofia Avnet) per gli aspetti legati alle analisi osteologiche.

<sup>3</sup> [https://www.giustizia.it/giustizia/page/it/elenco\\_aperto\\_delle\\_strutture\\_residenziali#rb1f](https://www.giustizia.it/giustizia/page/it/elenco_aperto_delle_strutture_residenziali#rb1f).

<sup>4</sup> V., ad esempio, <https://www.facebook.com/watch/?v=270601453660187>.

<sup>5</sup> <https://www.ragusanews.com/2017/12/23/attualita/mostra-archeologica-memoria-professor-divita/84708>.

<sup>6</sup> <https://www.raiplay.it/video/2023/10/Italia-viaggio-nella-bellezza-Diario-di-uno-scavo-in-Sicilia-c56f3135-a062-4564-8a24-f36e-77ec701b.html>.

<sup>7</sup> Su questi aspetti ci si è avvalsi della collaborazione di A. Vazzana (Università di Bologna, DBC) e, più recentemente, di N. Baldini (Unibo, Dibinem) e D. Luiselli (Unibo, DBC).

<sup>8</sup> Questo settore di studio è coordinato dalla prof.ssa M. Carra (DBC, Università di Bologna).

<sup>9</sup> Di Vita 1950; Di Vita 1953b; Di Vita 2005. La documentazione epigrafica è in corso di studio da parte di V. Rizzone OSB.

<sup>10</sup> Di Vita 1951; contra Uggeri, Patitucci 2017, 65 che propongono di individuare *Akrillai* con la località di Pizzo del Dirillo, un'altura terrazzata di circa 600 per 400 metri che si eleva a 60 m. s.l.m. a un paio

di km dalla foce del fiume (tesi già avanzata da G. Uggeri nel 1974).

<sup>11</sup> Cardinale, Sammito, Scerra 2021, 505-508.

<sup>12</sup> Prospezioni geofisiche preliminari sono state svolte da M. Cozzolino (Università del Molise).

<sup>13</sup> I risultati delle campagne di scavo effettuate tra il 2018 e il 2022 sono in fase di elaborazione per essere inclusi in una monografia che sarà presto pubblicata. Questo volume comprenderà anche le ricerche topografiche condotte tra il 2019 e il 2021, le quali sono state integrate in un sistema informativo geografico (GIS) a cura di R. Brancato (Università di Catania) e M.C. Oliva (Università di Bologna).

ARCHEOSHARING:  
ESPERIENZE DI CONDIVISIONE DEL  
PATRIMONIO CON LE COMUNITÀ MIGRANTI  
(PISTOIA, FIRENZE ... E AMMAN)

*di Elisa Pruno, Michele Nucciotti, Chiara Marcotulli*

## **Introduzione**

Questo contributo esplora una serie di iniziative realizzate attorno alle riflessioni sull'archeologia pubblica della Cattedra di Archeologia Medievale dell'Università di Firenze, dal (già) spin-off accademico Laboratori Archeologici San Gallo. I progetti presentati, realizzati tra il 2015 e il 2019, si pongono a vario titolo e da diverse prospettive l'obiettivo di esplorare le potenzialità dell'archeologia pubblica per la risoluzione di potenziali conflitti culturali tra comunità residenti e comunità immigrate, come nel caso di "Archeosharing. Le storie di tutti" (2015) e "Con altri occhi" (2017). A corollario di tali sperimentazioni sono inoltre illustrati due progetti rivolti alla facilitazione del dialogo interculturale realizzati rispettivamente in Giordania ("Tales of Stones", 2018-2019) e in Italia ("Firenze e la cultura islamica. Una guida essenziale", 2019), in cui la storia locale viene utilizzata come strumento di acquisizione di consapevolezza sugli intrecci storici alla base delle identità nazionali e regionali del presente. Questi progetti dimostrano come l'archeologia possa essere utilizzata come strumento operativo nella promozione dell'integrazione sociale, supportando contestualmente la valorizzazione e la condivisione del patrimonio culturale.

## **“Archeosharing”: un concorso perso e un’occasione colta**

Le esperienze maturate da parte di un gruppo di ricercatori della Cattedra di Archeologia Medievale hanno portato alla costituzione, nel 2011, del primo spin-off accademico dell’Università di Firenze nell’ambito dei beni culturali, la cooperativa Laboratori Archeologici San Gallo<sup>1</sup>.

La partecipazione ai progetti della missione archeologica internazionale “Petra Medievale”<sup>2</sup> e ai suoi output più significativi, fra cui senza dubbio la mostra “Da Petra a Shawbak. Archeologia di una frontiera”<sup>3</sup>, hanno spinto gli archeologi della cooperativa e il gruppo di lavoro della Cattedra ad interrogarsi sul loro ruolo nella contemporaneità, riflettendo, sul piano scientifico, sul concetto storiografico della frontiera non necessariamente intesa come elemento di separazione, e sugli aspetti propri della conseguente sfida comunicativa.

Si è ragionato sulla figura stessa dell’archeologo che, lavorando con gli oggetti, è potenzialmente in grado di agire come un mediatore culturale fra questi e le persone più diverse costruendo intorno a essi un dialogo possibile.

Tali riflessioni si sono concretizzate, nel 2015, nella partecipazione al bando nazionale “che Fare 3”, nato nel 2012 all’interno dell’Associazione Culturale Doppiozero con lo scopo di premiare progetti di innovazione culturale e sociale per far fronte al progressivo assottigliamento di finanziamenti pubblici in questo settore<sup>4</sup>. Il progetto presentato, “Archeosharing. Le storie di tutti”, ha portato Laboratori Archeologici San Gallo nei 40 finalisti fra i circa 700 partecipanti da tutta Italia<sup>5</sup>. L’idea alla base del progetto era quella di avvalersi dei beni culturali, opportunamente interpretati e narrati, come strumenti di supporto

all'inclusione sociale, favorendo la conoscenza e lo scambio tra i cittadini residenti italiani e stranieri.

L'obiettivo progettuale di promuovere accoglienza e integrazione sociale era da raggiungere attraverso un processo di valorizzazione del background culturale di ciascuno dei partecipanti, favorendo la definizione armonica e dinamica di nuove identità personali e collettive, inclusive e non in competizione con gli elementi identitari di partenza. In questa ottica, si riteneva che proprio l'archeologia, che privilegia gli aspetti materiali della cultura, fosse potenzialmente in grado di ridurre la distanza tra paesi con consuetudini storiografiche diversamente connotate e consentisse di focalizzare il discorso sulle tradizioni (utilizzo e produzione di oggetti di uso comune, non necessariamente opere d'arte) e sui fenomeni di lunga durata. Non solo, gli aspetti concreti che caratterizzano la disciplina avrebbero agito come facilitatori nel racconto e comunicazione partecipata della storia, attraverso la realizzazione di esperienze interattive quali visite, laboratori, attività ludiche, *living history*, educazione alla sensorialità.

Era convinzione del gruppo di progettazione, di cui gli autori facevano parte<sup>6</sup>, che l'Archeologia Pubblica fosse uno dei punti di forza del progetto, essendo in grado di attivare un rapporto costruttivo tra archeologia e società civile mettendo in atto pratiche per la creazione di un tessuto connettivo tra ricerca archeologica e comunità locali, regionali o nazionali<sup>7</sup>. Inoltre, la formazione medievistica degli archeologi proponenti era considerata un valore aggiunto, essendo il Medioevo un periodo di formazione di molte delle identità culturali e nazionali a livello mediterraneo (e più in generale afro-eurasiatico)<sup>8</sup> e perché gli effetti delle dinamiche storiche del Medioevo mostrano ancora un impatto tangibile sul paesaggio italiano, considerando

il popolamento, l'urbanizzazione, i sistemi economici, le vocazioni produttive e altro ancora.

La possibilità che intraprendere questa strada fosse un modo interessante di mettere la conoscenza storico-archeologica alla base di un processo formativo collegato ai valori della cittadinanza era ed è rimasta attuale, come supporto per superare la crescente difficoltà di comunicazione tra cittadini italiani e nuovi residenti, mitigare l'innalzamento di barriere culturali e la creazione e riproposizione di stereotipi alimentati dal pregiudizio<sup>9</sup>. Si riteneva impellente l'esigenza di supportare una conoscenza reciproca fondata su elementi storici per aumentare l'integrazione sociale dei nuovi arrivati, grazie alla condivisione dei diversi patrimoni culturali. Le vicende personali dei singoli spesso rendevano necessaria la creazione di un patrimonio culturale che partisse dagli aspetti noti della storia dei paesi di provenienza, intrecciandola con quella del paese di arrivo, per riuscire a dare fondamento a una nuova storia, che fosse il più possibile comune.

### **Vedere Pistoia "Con altri occhi"**

Sulla base di quanto ipotizzato per il bando "che Fare 3", in occasione delle manifestazioni per "Pistoia Capitale Italiana della Cultura 2017", Laboratori Archeologici San Gallo è stato fra gli ideatori e i realizzatori, su base volontaria, del progetto "Con altri occhi", proposto da Federazione Cultura Turismo e Sport di Confcooperative Toscana<sup>10</sup>. Si trattava, sostanzialmente, di un progetto di promozione culturale *sui generis*, che intendeva raccontare alcuni aspetti rilevanti della storia e delle tradizioni di Pistoia, ai richiedenti asilo che, magari per un periodo molto breve, erano stati accolti e ospitati in città o negli

altri comuni della provincia, cercando di generare un dialogo che riuscisse, a sua volta, a farsi raccontare come loro vivessero la città e vedere così con gli “occhi degli altri”, tutto ciò a cui i nostri, di occhi, erano abituati.

L’iniziativa si è svolta fra la primavera e l’estate del 2017, in collaborazione con cooperative sociali operanti nei centri di accoglienza del territorio (allora SPRAR), sotto il monitoraggio degli uffici competenti dell’Amministrazione Comunale (fra cui il Servizio Politiche di Inclusione Sociale), e ha visto la partecipazione di un gruppo composto da 19 richiedenti asilo, 12 uomini e 7 donne, di età compresa indicativamente tra i 20 e i 30 anni e di diversa provenienza: Senegal, Costa d’Avorio, Nigeria, Somalia, Gambia, Afghanistan, Iran, Burkina Faso.



Fig. 1. - Il momento conclusivo del progetto “Con altri occhi”: la riscoperta del fregio di Santi Buglioni sulle sette opere di misericordia, presso l’Ospedale del Ceppo di Pistoia (foto di Chiara Marcotulli).



Fig. 2. - Una delle attività laboratoriali del progetto “Con altri occhi”: i partecipanti hanno provato a disegnare, su una mappa muta, il loro viaggio per raggiungere Pistoia (foto di Chiara Marcotulli).

La visione del progetto era basata sulla convinzione che luoghi, paesaggi e oggetti possono essere veicoli di memoria non solo individuale ma anche collettiva, il cui potenziale narrativo ed evocativo potesse essere utilizzato per aprirsi alla condivisione di esperienze molto diverse – diverse fra i gruppi di partecipanti e troppo spesso simili all’interno del gruppo dei richiedenti asilo –, tentando un embrionale approccio alla conoscenza reciproca, fra persone con percorsi di vita molto diversi tra loro<sup>11</sup>. Per far questo, è stata scelta come esca per accendere il dialogo un’opera artistica particolarmente significativa nella storia della città di Pistoia, il fregio cinquecentesco dell’Ospedale del Ceppo, della bottega di Santi Buglioni, che illustra le Sette Opere di Misericordia (Gai 1977), da scoprire, o

riscoprire, attraverso un percorso di esplorazione urbana e di racconti (fig. 1), facilitati da una serie di attività laboratoriali, svoltesi per lo più presso i locali messi a disposizione dalla Biblioteca San Giorgio (fig. 2)<sup>12</sup>.

Questo capolavoro, dal grande impatto visivo e simbolico, che racconta in modo relativamente immediato pratiche trasversalmente comprensibili – vestire gli ignudi, dare alloggio ai pellegrini, visitare gli infermi e i carcerati, seppellire i morti, dar da mangiare agli affamati, dar da bere agli assetati (Mt 25, 35-46) – è stato dunque il protagonista di un percorso conoscitivo circolare: punto di partenza, quale spunto per il racconto di storie ed episodi di vita vissuta, e punto di arrivo, con una gita in città in cui i ragazzi coinvolti hanno vissuto il centro storico diversamente dal solito, conoscendone particolari per loro inconsueti<sup>13</sup>.

Questa esperienza si è rivelata estremamente formativa, sia perché ha consentito di evidenziare alcune criticità che hanno confermato la necessità di intraprendere questo tipo di esperienze con la giusta serietà professionale e un'importante dose di progettazione e interdisciplinarietà, sia perché, superate le prime difficoltà di comunicazione, gli operatori culturali, in molti frangenti, si sono trasformati da mediatori in spettatori, discreti e grati, dei racconti dell'altro.

### **“Tales of Stones”, in Giordania**

La convinzione dell'importanza di intraprendere un percorso di conoscenza sulla base della materialità della storia ha portato lo stesso gruppo di ricerca di Laboratori Archeologici San Gallo a proiettarsi in un altro contesto, questa volta in Giordania, attraverso la collaborazione con

“Sela for vocational training and protection of cultural heritage”, organizzazione no profit, con sede a Petra, che è stata fondata «con lo scopo principale di proteggere il patrimonio culturale giordano attraverso la costruzione di competenze, all’interno delle comunità, funzionali alla conservazione sostenibile del patrimonio culturale»<sup>14</sup>. Uno dei motivi fondamentali per la collaborazione tra Laboratori Archeologici San Gallo e Sela è la convinzione che un modo fondamentale di protezione e conservazione del patrimonio culturale sia la conoscenza di esso e il coinvolgimento attivo delle comunità. Partendo da questa convinzione si è progettato, assieme anche alla società Dante Alighieri di Amman, “Tales of Stones”, con l’obiettivo di mettere in diretto contatto i bambini in età scolare con parte del patrimonio archeologico del loro territorio, attraverso lo strumento dei campi estivi, ed è stato condotto in due successive edizioni, nel 2018 e 2019 (la pandemia ha, come ovunque, creato di fatto una cesura, in questo caso ancora non superata). L’idea era quella di fare entrare (talvolta per la prima volta) i bambini in un’area archeologica (in particolare a Petra, a Shobak e alla Cittadella di Amman) assieme agli archeologi, a coloro che svolgono direttamente le attività di ricerca, per provare a trasformare le nozioni storiche in ‘strumenti’ di empatia, cercando cioè di sviluppare la comprensione delle condizioni e delle prospettive attraverso cui le popolazioni che hanno vissuto nel passato in quei luoghi si sono trovati ad operare, spesso anche in momenti di potenziale forte conflittualità. La storia giordana è particolarmente feconda da questo punto di vista, ponendo in evidenza relazioni di confronto, scontro, scambi reciproci tra le popolazioni locali e i diversi attori politici che si sono succeduti (Romani, Crociati, Ayyubidi, Mamelucchi, solo per indicarne alcuni). I bambini

hanno ascoltato gli archeologi raccontare le storie che si erano vissute all'interno di quelle 'rovine', si sono trovati a vivere intere giornate all'interno dei siti, per certi versi impadronendosene e prendendo, per così dire, confidenza con le aree archeologiche. Sono stati, cioè, resi partecipi della storia dei luoghi, dei fatti maggiormente salienti, delle caratteristiche materiali e sociali dei periodi le cui vicende hanno lasciato le proprie tracce, anche attraverso la sperimentazione di attività tipicamente archeologiche con i materiali ceramici, ad esempio, o con giornate di simulazione di scavo.

Con le informazioni acquisite in queste fasi i bambini dovevano elaborare un canovaccio teatrale, inventare una



Fig. 3. - Giornata conclusiva del progetto "Storie di Pietra": genitori e figli alla scoperta del castello di Shobak, Giordania (foto di Elisa Pruno).



Fig. 4. - Giornata conclusiva del progetto "Storie di Pietra": genitori e figli alla scoperta del castello di Shobak, Giordania (foto di Elisa Pruno).

storia che avrebbero poi portato in scena, sempre all'interno dei siti, lavorando sotto la direzione di Tiziana D'Angelo, un'attrice, con forte esperienza di didattica teatrale. I bambini coinvolti provenivano da diverse comunità di villaggio delle aree di Petra e di Shobak, mentre per le attività svolte alla Cittadella di Amman si sono aggiunti anche i bambini italiani figli di expat italiani, residenti ad Amman, con lo scopo di conoscere il patrimonio storico proprio della comunità giordana, che li accoglie e all'interno della quale vivono, in una sperimentazione viva e diretta dei concetti di identità e alterità in società multiculturali/interculturali. Al progetto hanno partecipato 130 studenti (45 nel 2018 e 85 nel 2019), mostrando



Fig. 5. - Giornata conclusiva della seconda edizione del progetto “Storie di Pietra”: genitori e figli alla scoperta della Cittadella di Amman, Giordania (foto di Elisa Pruno).

un incremento di interesse notevole nel corso delle due edizioni, che si sono concluse con la rappresentazione delle “Tales of Stones all’interno del castello di Shobak” (figg. 3-4) e della Cittadella di Amman (fig. 5), alla presenza delle famiglie italo-giordane, alcune delle quali entravano per la prima volta, grazie ai loro bambini, in luoghi fondanti le loro (e nostre!) storie.

### **Firenze e la cultura islamica**

Nel corso della progettazione della mostra internazionale “Da Petra a Shawbak. Archeologia di una frontiera”, che si tenne a Firenze, alla Limonaia del Giardino di Boboli, nel 2009 – prima in Italia a essere stata pensata, ideata e realizzata secondo i criteri dell’archeologia pubblica<sup>15</sup> – era stata programmata la presenza, all’interno del percorso espositivo, di espliciti rimandi che, partendo da specifici

manufatti presenti in mostra, suggerissero la visita ad alcune delle collezioni di arte islamica presenti in città, per i quali si scelse la definizione di “Percorsi orientali fiorentini”<sup>16</sup>.

Questo particolare aspetto, fra i molti spunti di riflessione che la mostra fu in grado di generare, sia a livello scientifico che comunicativo, rimase volutamente in embrione: ‘citazioni fiorentine’ in attesa di essere sviluppate e sciolte nella loro articolazione e complessità. Un decennio più tardi, nel 2018, il tema fu il vero protagonista di un’altra mostra, “Firenze e l’Islam. Arte e collezionismo dai Medici al Novecento”, organizzata in collaborazione dalle Gallerie degli Uffizi e dal museo del Bargello, frutto del lavoro di un comitato scientifico internazionale che produsse anche un ricco catalogo con saggi storici e scientifici che avevano lo specifico intento di spiegare il ruolo importantissimo di Firenze negli scambi interreligiosi e interculturali tra il Quattrocento e il primo Novecento<sup>17</sup>.

I tempi erano ormai maturi per completare, dal nostro punto di vista, i “Percorsi orientali fiorentini”, declinandoli in una versione ancora diversa. Nel febbraio 2019, in occasione dell’organizzazione a Firenze da parte della Cattedra di Archeologia Medievale della “14th International Conference on the History and Archaeology of Jordan (ICHAJ 14)”<sup>18</sup>, uscì infatti la guida turistica “Firenze e la cultura islamica. Una guida essenziale”, a cura di Laboratori Archeologici San Gallo e realizzato con il contributo della Talal Abu Ghazaleh Global per la casa editrice fiorentina “All’Insegna del Giglio”, con la supervisione scientifica di Giovanni Curatola e Guido Vannini e contenuti sviluppati entro il progetto PRIN 2015 “Archeologia al Futuro”. L’idea alla base era quella originaria, raccontare la lunga tradizione di scambi politici

e culturali con l'Oriente islamico che ha portato a Firenze sin dal Medioevo manufatti di eccezionale valore, oltre ad aver influenzato importanti produzioni locali (a partire dalle stoffe e dalle ceramiche). Obiettivo dichiarato, riallacciare i fili della memoria di antichi incontri e influenze culturali, quando il Mediterraneo era luogo di scambi, di rapporti politici e commerciali complessi ma sempre aperti, un ponte fra sponde diverse. Il mezzo scelto, una guida agile, rivolta non solo al turista curioso e meno frettoloso, desideroso di scoprire Firenze in modo diverso, ma anche in special modo agli stessi fiorentini, invitando tutti a guardare una delle città più famose e turistiche del pianeta con uno sguardo nuovo... con altri occhi, appunto. La pubblicazione è stata tradotta in inglese e arabo, per cercare di includere nel racconto anche, auspicabilmente, i nuovi residenti.

La guida, che disegna nelle sue linee sostanziali le vicende delle collezioni e dei collezionisti, dai Medici al Novecento, che meglio rappresentano le origini, le motivazioni e le evoluzioni del gusto per l'Oriente islamico, suggerisce non solo la visita nei musei che conservano queste collezioni ma anche e soprattutto di percorrere in autonomia un itinerario extra-museale per esplorare, alla luce di queste informazioni, il centro storico cittadino, grazie a una semplice mappa tematica, in una sorta di 'caccia' ai famosi 'rimandi' che si nascondono in edifici, opere d'arte *open-air* e perfino nella toponomastica (fig. 6). Alla riscoperta di una cultura islamica sorprendentemente, fino a un certo punto, intrecciata alla cultura artistica, formale, scientifica e non solo della Firenze medievale e rinascimentale.

Laboratori Archeologici San Gallo ha inoltre sviluppato a partire dalla guida una strategia di attività più esplicitamente educative, presentando, con riscontro positivo, il

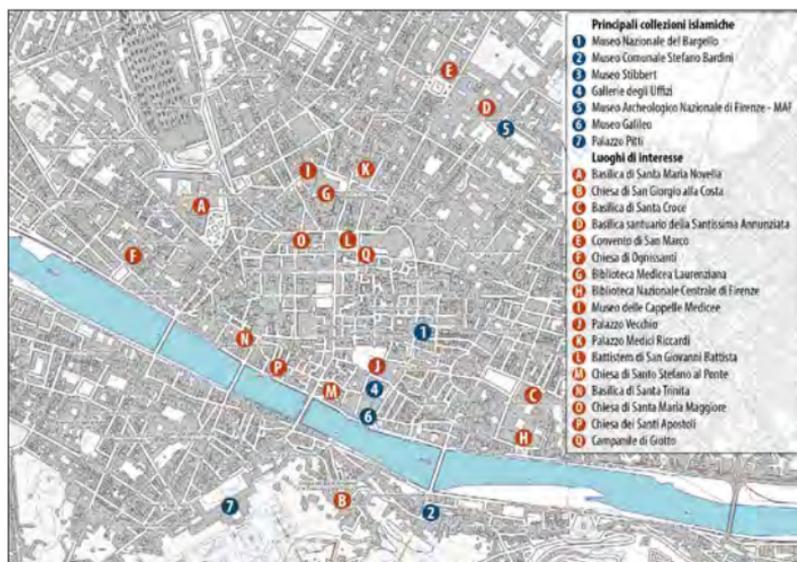


Fig. 6. - Un dettaglio della mappa dei percorsi di visita nella pubblicazione "Firenze e la cultura islamica. Una guida essenziale" (elaborazione di Lapo Somigli per "All'Insegna del Giglio").

progetto "Firenze e l'Oriente. Una relazione lunga secoli" all'interno del programma denominato "Le Chiavi della Città", una serie di percorsi formativi per le scuole fiorentine promossi dal Comune di Firenze<sup>19</sup>. Gli obiettivi educativi, da raggiungere attraverso un racconto per oggetti – le opere d'arte conservate nei musei e nei monumenti fiorentini frutto delle fruttuose relazioni tra Firenze e il Vicino Oriente Islamico a partire dal Medioevo – sono non solo l'apprendimento di una parte di storia, anche se poco nota, della città, quanto piuttosto scoprire i numerosi e facilmente sovrapponibili punti di contatto fra due culture apparentemente distanti, perché insieme agli oggetti viaggiavano persone, idee e innovazioni tecniche. Le attività,

rivolte, quindi, a studenti fiorentini (una fiorentinità estesa chiaramente sia a residenti di lunga data che a stranieri) consistono in passeggiate nel centro storico cittadino, alla consueta, ormai, ‘caccia’ alle ‘citazioni fiorentine’, e nella conseguente messa a punto di testi, scritti dai ragazzi per altri ragazzi, da caricare sulla app Izitravel<sup>20</sup>, con l’aiuto delle archeologhe e degli insegnanti.

### Riferimenti Bibliografici

- Bodo S., Mascheroni S., Panigada M. G. (eds.) 2016, *Un patrimonio di storie. La narrazione nei musei, una risorsa per la cittadinanza culturale*, Milano.
- Bonacchi C. 2009, *Archeologia pubblica in Italia. Origini e prospettive di un ‘nuovo’ settore disciplinare*, *Ricerche Storiche*, 2-3, 329-350.
- Bonacchi C. 2011, *Dalla Public Archaeology all’Archeologia Pubblica. La mostra “Da Petra a Shawbak”*, in Vannini G. (ed.), *Archeologia pubblica in Toscana. Un progetto e una proposta*, Firenze, 103-112.
- Bonacchi C. 2022, *Heritage and Nationalism: Understanding populism through big data*, London.
- Brogio G.P., Chavarria Arnau A. 2019, *Archaeology for local communities in Northern Italy: experiences of participatory research in an adverse legal framework*, *PCA*, 9, 101-122.
- Curatola G. (ed.) 2018, *L’Islam e Firenze. Arte e collezionismo dai Medici al Novecento*, Firenze.
- Di Pasquale C. 2019, *Antropologia della memoria. Il ricordo come fatto culturale*, Bologna.
- Gai L. 1977, *Interventi rinascimentali nello Spedale del Ceppo di Pistoia*, in *Contributi per la Storia dello Spedale del Ceppo di Pistoia*, Pistoia, 71-155.
- Laboratori Archeologici San Gallo (ed.) 2019, *Firenze e la cultura islamica. Una guida essenziale*, Firenze.
- Livi Bacci M. 2022, *Per terre e per mari. Quindici migrazioni dall’antichità ai nostri giorni*, Bologna.

- Marchegiani M. (ed.) 2017, *Antico mare e identità migranti: un itinerario interdisciplinare*, Torino.
- Mariotti S. 2018, *Costruire l'identità di una comunità dell'Etruria costiera: dieci anni di archeologia globale e partecipata a Vignale*, in Megale C. (ed.), *Costruire il passato in Etruria. Il senso dell'archeologia nella società contemporanea*, Bologna, 103-114.
- Martinez-Gros G. 2014. *Brève histoire des empires: Comment ils surgissent, comment ils s'effondrent*, Paris.
- Nucciotti M., Bonacchi C., Molducci C. (eds.) 2019, *Archeologia pubblica in Italia*, Firenze.
- Nucciotti N. 2019, *Archeologia pubblica, distretti turistici e 'nuove storie' rurali*, in Nucciotti M., Bonacchi C., Molducci C. (eds.), *Archeologia pubblica in Italia*, Firenze, 223-240.
- Nucciotti M., Pruno, E. 2021, *On the archaeology of the Silk Roads landscapes in Vayots Dzor in cc 13th – 14th: New methodological approaches*, FACTA, 15, 75-95.
- Pinna F. 2019, *Archeologia e costruzione partecipata dell'identità locale: percorsi di archeologia di comunità in Sardegna*, PCA, 9, 123-146.
- Pruno E., Marcotulli C. 2020, *Per un'archeologia dell'accoglienza. Da Archeosharing alla guida su Firenze islamica*, in Scaglioso C., Casalini E. (eds.), *Cultura materiale ed educazione. Ancora comunità*, Roma, 110-121.
- Pruno E., Ronza E. 2020, *Tales of stones: un progetto italo-giordano per avvicinare i bambini alla storia*, in Scaglioso C., Casalini E. (eds.), *Cultura materiale ed educazione. Ancora comunità*, Roma, 82-90.
- Rosati C. (ed.) 2021, *Con altri occhi*, Pistoia.
- Scalini M. 2009, *Tesori dalle rotte d'Oriente*, in Vannini G., Nucciotti M. (eds.), *Da Petra a Shawbak. Archeologia di una frontiera*, Firenze, 36-43.
- Schadla-Hall T. 1999, *Editorial: Public Archaeology*, EJA, 2(2), 147-158.
- Valenti M. 2019, *L'Archeodromo di Poggibonsi. Un viaggio nell'alto medioevo*, Bari.

- Valentino P.A. 2013, *L'impresa culturale e creativa verso una definizione condivisa*, *Economia della cultura*, 23(3), 273-288.
- Vannini G. (ed.) 2007, *Archeologia dell'insediamento crociato-ayyubide in Transgiordania. Il progetto Shawbak*, Firenze.
- Vannini G. (ed.) 2012, *Archeologia pubblica in Toscana. Un progetto e una proposta*, Firenze.
- Vannini G. 2011, *A medieval archaeology experience in Jordan. The 'medieval' Petra Mission of University of Florence*, *ADAJ*, 40, 295-312.
- Vannini G., Nucciotti M. (eds.) 2009, *Da Petra a Shawbak. Archeologia di una frontiera*, Firenze.
- Vannini G., Nucciotti M. (eds.) 2012, *La Transgiordania nei secoli XII-XIII e le frontiere del Mediterraneo medievale*, Atti del Convegno di Firenze (Palazzo Vecchio-Palazzo Strozzi, 5-8 novembre 2008), Oxford.
- Vannini G., Bonacchi C., Stanta L. 2009, *La mostra idea e struttura*, in Vannini G., Nucciotti M. (eds.), *Da Petra a Shawbak. Archeologia di una frontiera*, Firenze, 36-43.
- Volpe G. 2020, *Archeologia pubblica. Metodi, tecniche, esperienze*, Roma.

## Note

<sup>1</sup> <https://www.unifi.it/vp-9590-laboratori-archeologici-san-gallo.html>.

<sup>2</sup> La missione archeologica, fondata negli anni Ottanta del Novecento dal professor Guido Vannini, e dal 2019 diretta dal professor Michele Nucciotti, è proseguita ininterrottamente sino ad oggi, proiettando la ricerca scientifica anche nella sfera della cooperazione culturale. Dopo infatti avere realizzato il progetto "EC Enpi Ciudad" 2009-2012 "Liaisons for Growth" (Nucciotti 2019), è attualmente in corso il progetto AICS "Programme to support socio-economic recovery in the protected area of Shobak Castle".

<sup>3</sup> Vannini, Nucciotti 2009.

<sup>4</sup> <https://bando.che-fare.com/il-bando/>.

<sup>5</sup> <https://bando.che-fare.com/progetto-archiviato/archeosharing-le-storie-di-tutti/>.

<sup>6</sup> Insieme a Marianna De Falco e Laura Torsellini.

<sup>7</sup> Nucciotti, Bonacchi, Molducci 2019; Vannini 2012; Pruno, Martocelli 2020; Volpe 2020.

<sup>8</sup> Martinez-Gros 2014; Nucciotti, Pruno 2021.

<sup>9</sup> Benché basata su dati non più recentissimi, è comunque ancora valida, sotto molti aspetti, la disamina delle problematiche e delle percezioni sui fenomeni migratori in Italia e in Europa affrontata in Marchegiani 2017. Si veda inoltre Bonacchi 2022.

<sup>10</sup> Il progetto fu seguito, per Lasg, dalle scriventi, mentre del gruppo progettuale hanno fatto parte altre tre cooperative aderenti: Itinera Certa, Scripta Manent e Keras.

<sup>11</sup> Sulla scia di quanto si andava sperimentando, in forme più articolate e sistematizzate, in alcuni importanti ambiti museali, fra cui il progetto “Brera: un'altra storia. Percorsi interculturali nel museo”, svoltosi fra il 2011 e il 2014 (Bodo, Mascheroni, Panigada 2016 e <https://patrimonioeinterculturala.ismu.org/progetto/brera-unaltra-storia/>) e i progetti condotti dalla GAMEC-Galleria d'Arte Moderna e Contemporanea di Bergamo a partire dal 2007: <https://patrimonioeinterculturala.ismu.org/progetto/12-narratori-in-cerca-dautore/>. Un anno dopo le nostre attività a Pistoia, nel 2018, sarà presentato il progetto “Amir - Accoglienza, musei, inclusione e relazione” che attualmente coinvolge 15 musei, collezioni, borghi, chiese e spazi pubblici a Firenze e Fiesole: <https://www.amirproject.com/progetti>.

<sup>12</sup> Per i dettagli si rimanda a Rosati 2021.

<sup>13</sup> Una tappa importante è stato l'incontro, presso la Fondazione Luigi Tronci (<https://www.fondazioneLuigitronci.org/>) con il percussionista Gennaro Scarpato, che attraverso un linguaggio meno mediato come quello musicale e l'utilizzo di molti strumenti provenienti dai paesi di origine dei ragazzi, è stato in grado di avvicinare tutti i partecipanti, offrendo l'occasione festosa per ulteriori scambi.

<sup>14</sup> Pruno, Ronza 2020.

<sup>15</sup> Vannini, Nucciotti 2009.

<sup>16</sup> Vannini, Bonacchi, Stanta 2009.

<sup>17</sup> Curatola 2018.

<sup>18</sup> <http://ichaj.org/>.

<sup>19</sup> <https://www.chiavidellacitta.it/>.

<sup>20</sup> <https://izi.travel/it>.

## MUSEI E MIGRANTI\*

di *Christian Greco*

«Non vi è giustizia negli occhi degli uomini se uno detesta, prima di conoscerlo a fondo, un altro, per averlo visto, senza avere subito alcun torto. Lo straniero, bisogna che si adegui alla città che lo ospita e non lodo un meteco spavaldo che riesca in viso ai cittadini per rozzezza»  
(Euripide, *Medea*, vv. 219-224).

La storia dell'umanità è una storia di migrazioni spinte da una miriade di fattori: pressione demografica, necessità di trovare risorse alimentari, ragioni climatiche, eventi bellici, carestie, epidemie, ma anche curiosità, ambizione, ricerca di opportunità, desiderio di crescita. Le contemporanee tecniche di analisi, compresa la mappatura genetica, ci permettono di comprendere quanto sia stata intensa, fin dall'antichità, la connessione fra persone provenienti da parti diverse del globo. Il movimento di popoli per terra e per mare ha costituito una costante dalla preistoria ai giorni nostri. Questa sedimentazione di migrazioni rappresenta sicuramente una ricchezza e un'opportunità ma costituisce al contempo una fonte di attriti e possibili tensioni sociali. L'arrivo di persone che hanno usi e costumi diversi può portare arricchimento culturale e sociale ma generare al tempo stesso timore e sospetto, o la sensazione che la propria identità culturale venga in qualche modo

minacciata. Negli ultimi decenni, sotto la costante spinta migratoria, si è assistito in Europa a una radicalizzazione di posizioni opposte fra coloro i quali ambiscono alla costruzione di uno spazio aperto e non delimitato, in cui culture e tradizioni diverse possano incontrarsi e costituire un reciproco arricchimento, e coloro che, invece, temono il rarefarsi delle identità nazionali europee e come conseguenza un impoverimento economico e culturale della popolazione.

In questo dibattito, il patrimonio culturale e i musei possono svolgere un ruolo importantissimo recuperando la loro funzione ontologica all'interno della società. Questi luoghi sono infatti deputati a conservare e costruire la memoria collettiva. Costituiscono dei ponti che legano le generazioni passate e future. La cura del patrimonio serve non solo a preservare l'archeologia, la letteratura, i monumenti – il sapere in generale –, ma ci permette di fissare dei punti di riferimento, di aggiungere una prospettiva diacronica e di connettere fra di loro tradizioni, costumi, valori sempre cangianti. I musei ci aiutano, quindi, a comprendere la complessità della realtà e a sviluppare una prospettiva critica rispetto alle proprie tradizioni, svelandoci l'esistenza di alternative e di punti di vista diversi.

Il patrimonio culturale può svolgere un ruolo fondamentale per rifugiati e immigrati. Diventa, infatti, un elemento di conoscenza della comunità in cui si sono stabiliti, grazie alla scoperta della storia sedimentata di un determinato luogo. Permette loro di comprendere le connessioni con forme di vita passate e diventa una chiave interpretativa fondamentale di certe strutture e tradizioni, di cui si possono comprendere l'origine e lo sviluppo. La sfida deve essere quella di riuscire a suscitare negli immigrati lo stesso tipo di interesse rispetto al patrimonio che

gli autoctoni hanno. E proprio la prospettiva diacronica fornisce un aiuto in questo senso. Si potrebbe dire che allo stesso modo in cui le nuove generazioni, native di un determinato luogo, imparano a conoscere, a relativizzare il loro punto di vista, e percepiscono una differenza di approccio rispetto agli antenati, così gli immigrati possono essere guidati alla conoscenza del patrimonio usando le stesse categorie epistemologiche.

Collezioni di provenienza allogena possono costituire anche un legame di memoria fra il territorio di origine e coloro che ora si trovano in diaspora, permettendo quindi agli immigrati di mantenere una relazione con le generazioni passate, presenti e future della loro terra d'origine. Sarebbe semplicistico pensare che questi risultati si possano ottenere in modo immediato e senza programmi adeguati. Sono necessari progetti che mirino a sviluppare un reale scambio di esperienze culturali capaci di promuovere una conoscenza reciproca. L'ibridazione culturale in un periodo di immigrazione di massa costituisce un tema di importanza fondamentale che deve essere affrontato e studiato in un'ottica multidisciplinare. Ci sono ad esempio questioni etiche che riguardano direttamente il patrimonio. È lecito e doveroso chiedersi cosa avvenga quando persone appartenenti a un ambito culturale diverso vengono a contatto con paesaggi, siti, oggetti, il cui uso, analisi, valutazione e presentazione al pubblico appaiano particolarmente sensibili, soprattutto nel caso in cui le norme e le aspettative delle comunità di immigrati differiscano da quelle delle società autoctone. Resta poi da affrontare il problema di un vero e adeguato accesso per tutti al patrimonio come forma di completa cittadinanza.

La definizione di patrimonio fornita dal "Council of Europe Framework Convention" (2005) è quella di risorse

ereditate dal passato, in cui le persone si possano identificare, che sono il riflesso e l'espressione di valori, credenze, tradizioni e conoscenze in continua evoluzione.

Lo studioso svedese Mats Burström afferma che l'archeologia può rendere il mondo un posto migliore, trasferendo alla società la consapevolezza della diversità culturale di persone eterogenee che sono convissute, nel corso dei tempi, in un determinato luogo. Osservare la complessità del passato ci permette, in altre parole, di comprendere più a fondo la situazione attuale; dal punto di vista epistemologico è richiesto, quindi, un cambio di prospettiva, che rende necessario l'inserimento della variante spaziale, oltre a quella temporale<sup>1</sup>.

La cultura materiale custodita nei musei non mette in relazione generazioni soltanto in un arco diacronico, partendo dal presupposto che vi sia una qualche corrispondenza fra coloro che si trovano, seppur in epoche diverse, ad abitare nello stesso luogo. Essa ci costringe a riflettere anche sulla mobilità del mondo antico, sul commercio, sulle relazioni internazionali e sulla stratificazione demografica, tendendo quindi a scardinare interpretazioni nazionalistiche che vedono una stretta relazione fra il territorio, i suoi abitanti e i residenti di un tempo lontano. Il passato, afferma sempre Burström, è un paese straniero, ed è davvero complesso trovare una stretta connessione fra epoche molto lontane e coloro che attualmente vivono in un luogo specifico. Al contrario, perché dovremmo pensare che la cultura materiale che si è conservata interloquisca meno con gli immigrati che con le popolazioni autoctone? Certi monumenti religiosi possono anzi risultare più comprensibili a una comunità cresciuta in un determinato luogo, che condivide ancora un credo, delle usanze e dei rituali.

Più ci si allontana nel tempo, tuttavia, più si rende necessario un supporto interpretativo per comprendere fino in fondo gli oggetti esposti. Il concetto, invece, secondo cui le popolazioni autoctone siano in grado di percepire il patrimonio culturale come particolarmente connesso alla loro comunità e stabiliscano con esso un rapporto quasi proprietario, in virtù di una identificazione nazionalistica, si basa su presupposti ormai ampiamente superati. Si deve piuttosto concentrare il discorso sull'accessibilità, sulla formazione, sull'interpretazione dei musei come luoghi di frontiera, interfacce culturali che svolgono un ruolo essenziale nel formare sia i cittadini autoctoni, sia i nuovi arrivati. Certo, si devono contestualmente sviluppare dei programmi adeguati, trovando modalità che sappiano suscitare l'interesse anche di persone che, insediatesi in un nuovo contesto, possano essere accompagnate a conoscere il passato. La portata dei fenomeni migratori attuali dovrebbe spingere i musei a individuare delle risposte adatte; i dibattiti legati ai rifugiati provenienti da zone di conflitto e sfuggiti a sanguinose guerre civili, o da coloro che hanno abbandonato i territori di origine spinti dalla povertà e dalla speranza di costruire nel paese di arrivo un futuro migliore, coinvolgono infatti molto raramente i musei<sup>2</sup>. Ma sono proprio questi custodi del passato, questi luoghi dinamici abituati a relazionarsi con l'altro, con il diverso, che possono divenire, invece, laboratori missionari di inclusione e di dialogo.

Nelle tensioni verificatesi negli ultimi anni, con localismi e nazionalismi crescenti, a volte anche platealmente intolleranti, i musei sono chiamati a rompere quel legame identitario fra nazione e patrimonio, a dare uno sguardo di ampio respiro, a coinvolgere sociologi, antropologi e filosofi per promuovere linee di ricerca che sappiano

mettere al centro il rapporto fra l'eredità culturale, i diritti umani, la libertà di movimento e la partecipazione. Sono argomenti che richiedono approfondimenti seri, e che spesso non riescono a fornire una risposta univoca. Questa nuova diaspora può sembrare, a volte, anche una scorciatoia per non affrontare questioni vitali nella museologia contemporanea quali la decolonizzazione, il dialogo con i paesi di origine, la restituzione. Usando come alibi il fatto che le popolazioni di nuovo insediamento debbano poter fruire della loro cultura materiale, si potrebbe cercare di ritardare la dovuta analisi sulla provenienza degli artefatti, sulla trasparenza relativa alle date e alle modalità di acquisizione delle collezioni. Una ricerca seria che prenda in considerazione tutti gli aspetti della biografia dell'oggetto e non tenda a fornire semplicistiche riletture del passato, ma sappia affrontare i temi dell'ingiustizia, dell'illecita appropriazione di reperti, contestualizzando quanto avvenuto in epoche relativamente vicine a noi, deve avere un ruolo assolutamente primario nell'agenda culturale dei musei contemporanei.

Nel XIX secolo, il fiorire degli stati nazionali ha accompagnato la fondazione e la nascita di molti musei, fenomeno che, a partire da allora, ha attribuito loro un ruolo fondamentale nel processo epistemologico legato al concetto di patrimonio culturale. Lo stato nazionale, inteso come un'autorità centrale, un'entità politica che esercita il suo governo all'interno di uno spazio definito, è legato a un'ideologia e a una visione del mondo condivisa, seppure in gradazioni variabili, da un gruppo di persone che vivono all'interno di uno specifico territorio, che riconoscono una determinata autorità governativa a cui sono soggetti, e partecipano ai benefici riconosciuti dalla cittadinanza. In questo insieme di prerogative politico-statali, si sono

sviluppati fenomeni quali il patriottismo, inteso come amore per la patria a cui si appartiene, e il nazionalismo, con punte estreme di chiusura tese a definire una presunta superiorità dettata dal luogo di nascita o dall'appartenenza territoriale. Questi fenomeni che attraversano la società politica e civile assumono grande rilevanza anche negli sviluppi della politica museale.

Un altro spunto di riflessione proviene dal concetto di etnicità e dalla presa di coscienza di vari gruppi che convivono in uno stesso territorio, ma portano con sé bagagli culturali, lingue, tradizioni, credenze religiose, costumi, cultura materiale e storie differenti. La presa di coscienza di parte della popolazione riguardo alla condivisione di determinati valori, vissuti spesso in contrapposizione con le classi dominanti, ha un ruolo fondamentale nella lotta per il riconoscimento dei diritti, nella richiesta di partecipazione al potere decisionale, nei movimenti di affrancamento dalle forze coloniali, siano esse di matrice politica o economica, nel tentativo di creare un senso di unità all'interno di una determinata società. Questo accompagna le modalità di autorappresentazione e investe inevitabilmente i musei nelle loro politiche espositive, nello sforzo di coinvolgere le comunità, nei rapporti con i paesi fonte, nella definizione di un codice etico e nelle eventuali modalità di restituzione dei reperti.

Nella definizione di identità, un ruolo importante è rivestito anche dalla religione, che ha influenzato per millenni il comportamento dell'umanità. La fede può essere utilizzata e piegata a ideologie tese a dimostrare la superiorità di un gruppo rispetto a un altro, può divenire il mezzo per aggregare insieme di persone e, a volte, per contrapporli ad altri. Il patrimonio culturale, quale simbolo di una determinata comunità, può, quindi, essere attaccato

e devastato, in quanto considerato contrario alla moralità dominante, o semplicemente per distruggere la cultura materiale su cui si poggia il ricordo collettivo di una parte della società. Troppo spesso abbiamo purtroppo assistito ad attacchi strumentali al patrimonio e ai musei, visti come simboli di un passato da sradicare.

All'interno dei musei, alcuni quesiti fondamentali stanno occupando sempre più la discussione ed esigono una risposta credibile e concreta; si cerca di comprendere a chi appartenga il passato, come si possa essere inclusivi, in che modo si riescano a evitare generalizzazioni e si sia in grado di porre in risalto le micro-storie legate alle comunità di riferimento. Nuove tendenze museologiche tendono a enfatizzare aspetti prosopografici, a dare risalto a episodi di vita quotidiana cercando di connetterli alle esperienze dei visitatori. Documenti autobiografici e testimonianze personali trovano sempre maggior spazio all'interno delle gallerie espositive, nel tentativo di portare una pluralità di voci e di limitare il ruolo autoreferenziale dei musei; la globalizzazione ha portato con sé profondi cambiamenti demografici che hanno un'immediata ripercussione sulle logiche espositive.

Il concetto di stato nazionale sta perdendo il suo ruolo-chiave di mediatore dell'esperienza passata e di interlocutore primario per le aspettative future. Se gli stati non vengono più percepiti come modelli netti, capaci di dare uno schema interpretativo della realtà in riferimento a un determinato territorio e alla sua popolazione, essi perdono il ruolo di referenti autorevoli per le risposte economiche e le prospettive educative delle nuove generazioni; così, viene gradualmente diminuito il concetto di continuità spazio-culturale che lega la popolazione residente in un determinato territorio. La mobilità globale e le forti spinte

migratorie accelerano questo processo. All'interno di comunità anche molto piccole sono riscontrabili differenze politiche, religiose, linguistiche e culturali che portano a una stratificazione di visioni e di prospettive diverse, oltre a un continuo scambio dialogico fra il livello locale e quello globale. Queste trasformazioni della società hanno delle importanti conseguenze nella definizione degli spazi espositivi e nelle politiche museali, sempre più attente alle diversità culturali e ai diritti delle minoranze. In molti musei europei, si nota infatti come si tenda a presentare una cultura identitaria post-moderna, all'interno della quale si cerchi di interloquire con una società plurale, dando spazio alla coesistenza di un'ampia gamma di valori. I musei diventano quindi, con sempre maggior frequenza, luoghi in cui creare e condividere una memoria collettiva.

Riprendendo le parole che Euripide fa pronunciare a Medea possiamo introdurre una nuova categoria che compone la dicotomia fra immigrati e autoctoni, ovvero quella dei residenti. Cercare di porre al centro, quindi, l'idea di uno spazio condiviso, che ci appartiene perché scelto come il luogo in cui soggiornare e programmare un futuro, un paesaggio e un ambiente da curare e rispettare in quanto costituisce la casa prescelta. I musei, in questo, possono aiutare a far comprendere come la residenza abbia bisogno di cure costanti e che debba essere preservata nell'interesse di tutti, seguendo e rispettando le regole. Rendere familiari gli immigrati con l'archeologia e il patrimonio del luogo in cui risiedono significa mostrare loro la stratificazione, la varietà di persone che si sono succedute in detto spazio. Significa far comprendere che non sono degli ospiti ma degli abitanti con uguali diritti e doveri. I reperti conservati nei musei, i frammenti di memoria che sono sopravvissuti, possono diventare dei ponti che legano i residenti attuali

a quelli passati e futuri nella condivisione di un progetto comune, ovvero la cura del territorio e la costruzione della memoria collettiva<sup>3</sup>.

### Riferimenti bibliografici

Burström M. 1999, *Cultural Diversity in the Home Ground: How Archaeology Can Make the World a Better Place*, *Current Swedish Archaeology* 7, 21-26.

Gilbert P. 2019, *Ancient Places, new Arrivals and the Ethics of Residence*, in Holtorf C., Pantazatos A., Scarre G. (a cura di), *Cultural Heritage, Ethics and Contemporary Migrations*, Londra-New York, 27-38.

Greco C. 2022, *Introduzione*, in Greco C. (a cura di), *Musei e migranti. Gli strumenti per l'incontro*, Atti del workshop internazionale (4 giugno 2018, 26 novembre 2018, 18 febbraio 2019), Modena, 4-10.

Labadi S. 2018, *Museums, Immigrants and Social Justice*, Londra.

### Note

\* Il presente contributo ripropone una riflessione dell'A. già presente in Greco 2022.

<sup>1</sup> Burström 1999.

<sup>2</sup> Labadi 2018.

<sup>3</sup> Gilbert 2019.

# LE COLLEZIONI MESOPOTAMICHE IN ITALIA TRA DIALOGO MULTICULTURALE E INCLUSIONE SOCIALE

*di Luca Peyronel*

## **La Mesopotamia in museo. Tra Europa e 'Vicino' Oriente**

La nascita delle grandi raccolte museali sulle civiltà della Mesopotamia è segnata da una storia di appropriazioni di matrice imperialista e coloniale, anche se le terre 'tra i due fiumi' mai furono davvero completamente sotto il controllo delle potenze europee, essendo parte dell'impero ottomano e divenendo poi dei protettorati anglo-francesi, prima di raggiungere la piena indipendenza<sup>1</sup>. La modalità espositiva originaria di queste collezioni manifesta dunque tutti i persistenti paradigmi interpretativi di una contrapposizione tra Oriente e Occidente, che assegnava al mondo delle città greche le trasformazioni fondamentali del progresso della società umana e al mondo mesopotamico il primato di alcune invenzioni, come la scrittura, rimaste però 'irrisolte', perché adottate da una civiltà monolitica, caratterizzata dal dispotismo e destinata alla stagnazione<sup>2</sup>.

A partire dall'allestimento delle sezioni assire del British (tra 1845 e 1851, dopo il primo nucleo di materiali mesopotamici acquisito nel 1825), e del Louvre (1847) e – successivamente – dei musei di Berlino nel 1899, le raccolte mesopotamiche divenivano la forma materiale e fruibile della scoperta del mondo sumero-akkadico e assiro-babilonese, grazie alle imprese pionieristiche



Fig. 1. - Pagine web delle sezioni vicino-orientali del Louvre (in alto) e del British Museum (in basso).

dell'archeologia orientale ottocentesca di ispirazione biblica<sup>3</sup> e alle grandi missioni di inizio novecento già condotte con finalità scientifiche (fig. 1). La ricollocazione delle opere nei musei delle capitali dopo una sistematica spoliatura dai siti di provenienza era celebrata dal racconto del loro 'viaggio' da un Oriente 'vicino', ma arabo e non più civilizzato, all'Europa, con una enfasi che ricadeva tutta sulla funzione evocativa delle terre menzionate dai racconti vetero-testamentari nel nuovo contesto espositivo. Assieme ad un' impressionante quantità di tavolette cuneiformi, manufatti e sculture, provenienti dagli scavi francesi, britannici e tedeschi, tra cui spiccano gli ortostati scolpiti a bassorilievo e le statue colossali di figure apotropache dalle regge degli imperatori neo-assiri (di Nimrud / Kalhu e Ninive al British e di Khorsabad / Dur Sharrukin al Louvre) e la splendida decorazione di mattoni smaltati della porta di Ishtar a Babilonia (ricomposta ai musei di Berlino), si registra in Occidente un notevole afflusso

di manufatti, soprattutto tavolette, iscrizioni e sigilli, attraverso un diffuso mercato antiquario che cresce di pari passo alla riscoperta delle culture mesopotamiche. Questo canale di acquisizione, che comporta la separazione traumatica dell'oggetto dal suo contesto anche quando è ipotizzabile il sito di provenienza, determinò il costituirsi di ampie e mutevoli collezioni private e raccolte presso istituzioni di vario genere, spesso risultato di molteplici passaggi di cui restano tracce negli archivi epistolari e che permettono di ricostruire una fitta rete che interessa seppur marginalmente anche il nostro paese<sup>4</sup>.

Peraltro, la formazione dei grandi musei archeologici nazionali in Iraq e Siria è stata egualmente determinata dall'impostazione occidentale: il museo di Baghdad nasce per l'azione di Gertrude Bell nel 1926 ed è un museo di antichità pre-islamiche<sup>5</sup>, mentre a Damasco una prima esposizione delle raccolte archeologiche risale al periodo del mandato francese (1936). Fino ad allora l'unico museo che aveva centralizzato opere e reperti della Mesopotamia era il Museo archeologico di Costantinopoli, poi di Istanbul, voluto da Osman Hamdi Bey nel 1891, dove confluiva una parte di ciò che veniva riportato alla luce negli scavi (condotti da occidentali) nel territorio ottomano e anche in questo caso l'allestimento seguiva la concezione dei musei europei<sup>6</sup>. Bisognerà attendere in Turchia la guerra di indipendenza e l'istituzione della repubblica per una valorizzazione delle culture 'locali', con la nascita del museo delle civiltà anatoliche della nuova capitale Ankara nel 1921. Questo museo diventerà una sorta di 'modello' per i paesi vicino-orientali che vorranno enfatizzare il proprio passato, in un'ottica anche propagandistica di orgoglio nazionale. Il caso più emblematico è certo quello iracheno durante la presidenza di Saddam Hussein, quando si

dette grande impulso alla ricerca archeologica nel quadro di un nazionalismo che identificava nella storia dell'antica Mesopotamia un elemento di coesione culturale: oltre all'ampliamento del museo di Baghdad vennero inaugurati musei nelle principali città irachene, che presentavano con originali e copie un allestimento paradigmatico della civiltà mesopotamica<sup>7</sup>.

### **La Mesopotamia in Italia. Una breve panoramica delle collezioni**

L'Italia è interessata solo in modo secondario dal fenomeno della formazione delle collezioni mesopotamiche legato alla pionieristica e prolifica stagione di scavi nelle capitali assire. Sono assai pochi i materiali che arrivano nel nostro paese durante la seconda metà dell'Ottocento, attraverso soprattutto scambi e acquisizioni occasionali frutto di rapporti diretti, come nel caso emblematico del dono a Venezia di dieci frammenti di rilievi neo-assiri da parte di H.A. Layard<sup>8</sup>, o dei due rilievi da Khorsabad dati al museo egizio da P.E. Botta nel 1847 e di altri pezzi scultorei ancora, che sono confluiti nelle collezioni, tra gli altri, del museo Barracco, del museo civico di Como, dei Musei Vaticani<sup>9</sup>.

Le collezioni italiane costituiscono un insieme tutto sommato piuttosto ridotto (specie se rapportato alle raccolte di materiali egiziani), che raggiunge i cinquemila numeri di inventario, disperso in oltre cinquanta musei e istituzioni varie nel centro-nord, con a sud l'unica eccezione del Museo Orientale 'Umberto Scerrato' all'Università di Napoli L'Orientale<sup>10</sup>(fig. 2).

Le due maggiori raccolte mesopotamiche, quelle dei Musei Reali di Torino e del Museo Archeologico Nazionale



Fig. 2. - Distribuzione delle collezioni vicino-orientali presenti in Italia: @ArCOA Project – Unimi/CNR.

di Firenze, si formano nel primo ventennio del Novecento. La prima comprende ben 780 tavolette cuneiformi, un lotto di sigilli cilindrici, alcuni frammenti di rilievi neo-assiri e mattoni iscritti. Gran parte della collezione è il risultato delle acquisizioni di Schiaparelli agli inizi del Novecento ed è stata di recente resa fruibile grazie all'allestimento di una sala dedicata all'interno della sistemazione complessiva del Museo di Antichità dei Musei Reali<sup>11</sup>(fig. 3). Il museo di Firenze è invece un caso particolare in Italia perché - oltre ad un lotto di oltre 250 tavolette cuneiformi, prevalentemente della fine del III mill. a.C. (epoca neo-sumerica, c. 2100-2000 a.C.) e 75 sigilli cilindrici, provenienti da acquisizioni di G. Furlani sul mercato antiquario di Baghdad negli anni '930 - include anche materiali provenienti dal primo (ed unico per molto tempo) scavo archeologico italiano in terra mesopotamica, a Qasr Shemamoq, dove si trova il centro provinciale assiro di Kilizu<sup>12</sup>.

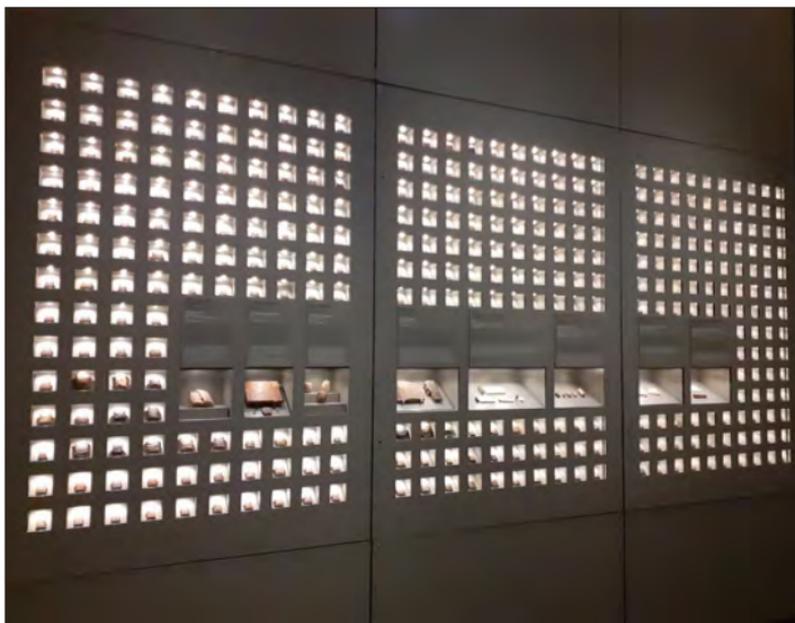


Fig. 3. - L'allestimento delle tavolette cuneiformi nella sala mesopotamica ai Musei Reali di Torino. @ArCOA Project – Unimi / CNR e Musei Reali di Torino.

Oltre alle collezioni 'storiche' – che rappresentano un insieme abbastanza coerente legato ad un collezionismo europeo di cui soltanto alcuni rivoli confluiscono nella nostra penisola – diversi musei ospitano materiali arrivati a partire dal secondo dopoguerra mediante diverse modalità di acquisizione. Si formano in questo periodo delle collezioni (tra cui quelle dei musei universitari) il cui scopo è specificamente didattico. Tra queste si distingue l'insieme notevole del Museo Nazionale d'Arte Orientale di Roma<sup>13</sup>, costituito soprattutto da reperti provenienti dall'area iranica, ma con anche diversi manufatti

mesopotamici, oggi al Museo delle Civiltà di Roma. Un altro caso significativo è quello del Museo Internazionale delle Ceramiche di Faenza, che nasce a inizio Novecento con lo scopo di documentare la tradizione manifatturiera italiana ma che diviene poi un centro che raccoglie esemplari ceramici provenienti da tutto il mondo, con un discreto lotto di materiali di area vicino-orientale ed egiziana<sup>14</sup>.

Con poche eccezioni, tra cui rientrano i Musei Reali di Torino e il MACA di Mantova<sup>15</sup>, i vari musei universitari (ad es. Pavia, Roma, Napoli) e alcune raccolte 'tematiche' come quella di Faenza, si osserva in generale la poca attenzione data alle collezioni mesopotamiche, che non sono accompagnate da adeguati apparati informativi o addirittura non sono fruibili al pubblico. Un potenziale inespreso, anche in termini di storia del collezionismo italiano ed europeo.

### **Da Faro e Mosul. Tra forum e annientamento, passando per il Covid**

La riflessione sul rapporto tra comunità e patrimonio culturale e sul ruolo dei musei come istituzioni accessibili e inclusive, che favoriscano integrazione e coinvolgimento del pubblico, vede dei momenti particolarmente importanti nella stesura della convenzione di Faro del Consiglio d'Europa ("Framework Convention on the Value of Cultural Heritage for Society") nel 2005, ratificata dall'Italia solo nel 2020<sup>16</sup>, e nella 26ma conferenza generale dell'ICOM di Praga nel 2022. Al contempo, la situazione in Asia occidentale si è caratterizzata per un susseguirsi di conflitti – dalle guerre del Golfo, alla crisi siriana e all'ascesa di Daesh, fino all'attacco terrorista di

Hamas dell'ottobre 2024 e alla invasione militare israeliana di Gaza – che ha di fatto reso difficilissima la tutela dei siti e dei monumenti archeologici e fortemente ridotta o addirittura annullata l'attività museale in molti paesi dell'area. A livello planetario, la pandemia ha imposto un lungo periodo di interruzione traumatica del rapporto 'fisico' tra musei e pubblico, determinando un cambiamento profondo sia a livello sociale complessivo sia individuale (e psicologico) nella concezione stessa di questo rapporto. Tuttavia, molti musei – anche archeologici – nel costituirsi come poli aggreganti di espressioni e relazioni svolte a distanza hanno avuto un ruolo importante durante il Covid, favorendo un contatto che si esplicitava attraverso modalità esperienziali soggettive. Musei che paradossalmente ritrovavano nell'inaccessibilità quella vocazione di spazio di dialogo che era stata cruciale per lo sviluppo della nuova museologia degli anni Settanta<sup>17</sup>, e che ora conquistavano forme espressive e contenuti inaspettati attraverso la rete e i social media<sup>18</sup>. Tale processo – e le riflessioni che ne sono scaturite – ha potuto solo marginalmente interessare i musei dell'area vicino-orientale, che non avevano né gli strumenti adatti in partenza né le condizioni minime di azione nei contesti politico-economici di riferimento per le ragioni sopra ricordate. Dopo il tremendo sacco del museo archeologico di Baghdad del 2003<sup>19</sup>, in una stagione di grande incertezza e crisi, segnata da attentati praticamente giornalieri nella capitale irachena, la faticosa attività di ripristino dell'allestimento delle gallerie espositive è tuttora in corso. Grazie soprattutto alla cooperazione italiana (in primis del CRAST di Torino) il museo ha riaperto al pubblico solo nel 2015, mentre nel paese governato da istituzioni ancora fragili avveniva rapida e inarrestabile l'ascesa del

fondamentalismo islamico<sup>20</sup>. Il sedicente Stato Islamico giungeva a controllare gran parte del territorio iracheno e ad installare la sua base operativa nella seconda città irachena, Mosul. Qui, a inizio 2015, i miliziani di Daesh distruggevano a colpi di martello le opere soprattutto scultoree (molte delle quali erano fortunatamente delle copie) presenti nel museo archeologico, documentando la furia iconoclasta attraverso video che divennero virali, colpevole anche lo sdegno mediatico ma voyeuristico del mondo occidentale<sup>21</sup>. La riconquista di Mosul nel 2017 dopo mesi di combattimenti ha avuto un prezzo altissimo non solo in termini di vite umane ma anche di distruzione del patrimonio culturale. Gran parte del centro medievale della città vecchia è andato in macerie, mentre danni ingentissimi allo straordinario sito archeologico di Ninive, la capitale dell'impero assiro al suo apogeo del VII sec. a.C., sono stati il risultato combinato di azioni fondamentaliste deliberate da parte di Daesh e dell'escavazione di grandi bunker e tunnel sotterranei per apprestare riserve e difese.

L'Iraq è tornato senza dubbio ad una migliore condizione di tutela del patrimonio storico-archeologico, sebbene la situazione museale veda ancora delle criticità. Mentre diversi musei locali sono stati riallestiti e ampliati, il museo di Baghdad ha ripreso un ruolo centrale, e quello di Mosul è in fase di ripristino grazie ad un progetto internazionale guidato dal Louvre, il grande afflusso di reperti conseguente ad una ripresa intensa di attività archeologica in tutto il paese – di cui peraltro l'Italia è protagonista<sup>22</sup> – sta comportando una notevole pressione sul sistema museale, con il rischio di una inadeguata valorizzazione nei contesti espositivi del materiale proveniente dalle indagini recenti e in continuo aumento.

## La Mesopotamia in rete. I progetti ArCOA e DiWA

Le grandi e piccole collezioni mesopotamiche europee dovrebbero assumere in quest'epoca post-pandemica e di crisi nel Medio Oriente un ruolo nuovo, che tenga conto dei processi di de-colonizzazione in atto<sup>23</sup> e sia coerente con lo sviluppo di pratiche digitali e il sostegno ad una fruizione inclusiva<sup>24</sup>. In tal senso, questo tipo di raccolte – che si sono formate in contesti coloniali e immediatamente post-coloniali e che dunque sono il risultato di un collezionismo di matrice tutta occidentale – dovrebbe trasformarsi in uno strumento di dialogo tra passato e presente, entrando in contatto con le comunità patrimoniali / di eredità (secondo le indicazioni di Faro), e stimolando forme partecipate che creino una connessione tra le 'storie' dei manufatti, le identità culturali e le memorie individuali. Una seria riflessione si impone dunque anche in Italia rispetto al significato di queste collezioni nella società contemporanea. Se infatti lo studio e la pubblicazione delle raccolte e degli archivi correlati sono in corso da molti anni e si ha dunque una ottima base documentaria (soprattutto per le tavolette cuneiformi), mancava fino a pochissimi anni fa un gruppo di ricerca multidisciplinare ed era inesistente un network formato sia da specialisti delle discipline orientistiche che da curatori museali. Con l'obiettivo di colmare tali lacune è stato avviato dall'Università degli Studi di Milano assieme all'Istituto di Scienze del Patrimonio Culturale (ISPC) del CNR il progetto ArCOA ("Archivi e Collezioni dell'Oriente Antico in Italia"), coordinato da Tatiana Pedrazzi e dallo scrivente, con l'Università di Torino come principale partner universitario (fig. 4). Il progetto si propone di diffondere la conoscenza delle culture dell'Asia occidentale antica attraverso la comunicazione



Fig. 4. - Cover della Brochure ArCOA. @ArCOA Project – Unimi/CNR.

e la valorizzazione delle collezioni presenti in Italia ed è condotto da un team che comprende archeologi, filologi, museologi, mediatori culturali, informatici ed esperti di digital humanities. Il primo blocco di attività ha riguardato l'unificazione a livello virtuale delle collezioni, con la realizzazione di una schedatura aggiornata dei materiali, in accordo con le diverse istituzioni museali coinvolte, confluita in un archivio digitale (il Database ArCOA, ospitato

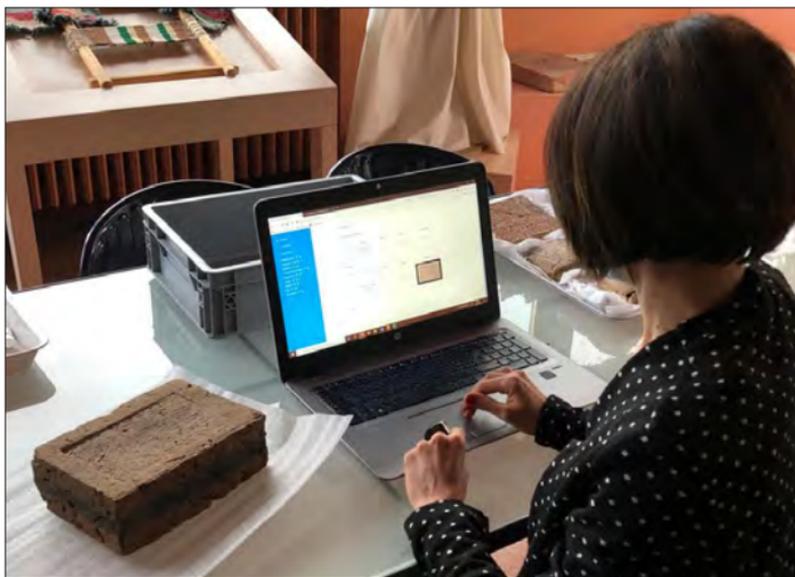


Fig. 5. - Schedatura e documentazione 3D dei manufatti della collezione mesopotamica dei Musei Reali di Torino. @ArCOA Project – Uni-ni/CNR.

nel repository del CNR) (fig. 5), mentre un sito web dedicato e associato ad un web-GIS è stato concepito come una interfaccia user-friendly per una narrazione accessibile al pubblico non di specialisti in cui si potesse navigare tra collezioni, luoghi di origine, personaggi e manufatti<sup>25</sup>. Dal 2023 il progetto fa parte del Gruppo di Lavoro italiano ICOM - Provenienza e Decolonizzazione (ProDe), con lo scrivente come membro affiliato, che si occupa della biografia di oggetti con origini geografiche non europee, in collezioni di musei italiani, della loro documentazione d'archivio, della loro accessibilità, e del loro nuovo ruolo di oggetti di mediazione nel panorama sociale contemporaneo in Italia e nel mondo<sup>26</sup>.

Accanto ad una attività di comunicazione online molto intensa svolta sui canali social delle diverse istituzioni coinvolte, ArCOA ha avviato una serie di iniziative ed eventi in presenza (incontri, conferenze, letture) rivolte alle comunità locali soprattutto in Piemonte e Lombardia, dove si trovano molte delle raccolte più significative (a Torino, Milano, Pavia, Crema, Mantova, Biassono), che ha permesso una prima valutazione dell'interesse per la Mesopotamia e una riflessione critica sulle modalità di coinvolgimento del pubblico attraverso i manufatti presenti nei musei. La sperimentazione 'narrazioni cuneiformi' ha riguardato le tavolette che, redatte in lingue oramai non più utilizzate (come il sumerico o l'accadico), rimangono documenti muti se non ne vengono 'svelate' le loro funzioni (amministrative, giuridiche, religiose, epistolari etc.) attraverso un racconto che permetta all'oggetto di trasmettere significati con le parole degli antichi abitanti delle vallate del Tigri e dell'Eufrate (scribi e funzionari, mercanti e agricoltori, sacerdoti e sovrani).

Nel quadro dei finanziamenti legati al PNRR sono stati avviati in Italia molti progetti di digitalizzazione e valorizzazione del patrimonio culturale, tra cui il progetto biennale del PRIN 2022-PNRR "Dialogues between ancient Western Asia and us. Untold stories from Italian collections and archives" (DiWA), che ha come capofila sempre l'ISPC del CNR (responsabile scientifico Silvia Alaura) assieme alle università di Milano, Torino e Firenze. Incentrato sullo studio e la valorizzazione delle due raccolte mesopotamiche dei Musei Reali di Torino e del Museo Archeologico Nazionale di Firenze, per quanto riguarda la parte coordinata da Milano, il progetto prevede azioni soprattutto negli ambiti di comunicazione e archeologia pubblica, con laboratori, produzione di podcast e clip video, interventi

performativi e di storytelling. A partire dalle esperienze già realizzate da ArCOA e sviluppate negli ultimi anni soprattutto dal Museo Egizio di Torino<sup>27</sup> e dal MUDEC - Museo delle Culture di Milano<sup>28</sup>, si è iniziato a lavorare soprattutto con le comunità transnazionali, i gruppi di migranti e discendenti di migranti. Sulla base di una ricognizione socio-demografica specifica delle aree metropolitane delle due città che ospitano i musei partner e in prospettiva più ampia delle regioni centro-settentrionali in cui sono presenti raccolte di materiali mesopotamici, sono state individuate delle realtà associative e comunitarie, con le quali organizzare un programma di attività condiviso e partecipato, per evidenziare i legami e le memorie riferibili alle antiche civiltà dell'Asia occidentale. Un numero di persone rappresentativo per età e genere è selezionato per dei laboratori che hanno lo scopo di far emergere le relazioni soggettive e i legami personali con i manufatti e i loro luoghi di provenienza (e dunque con le radici culturali), attraverso racconti, esperienze, percezioni. In una seconda fase il laboratorio porterà questa 'Mesopotamia vivente' ad entrare in contatto (in un rapporto uno a uno) con i visitatori dei musei, che ascolteranno direttamente i racconti dai partecipanti. Così, attraverso un modello di oralità dinamica, il pubblico diviene parte attiva facendo domande, ma anche perché stimolato a contribuire con le proprie impressioni, in un meccanismo che finisce per rovesciare le parti. Questa attività strutturata in modo partecipativo sulle due maggiori collezioni mesopotamiche del nostro paese potrà inoltre definire una pratica replicabile in altri musei e istituzioni che ospitano raccolte extra-europee e fornirà una documentazione utile per una ricerca applicata di comunicazione del patrimonio culturale.

## **Arriva Gilgamesh. La Mesopotamia narrata**

Nel 2023 l'ERT - Emilia Romagna Teatro ha prodotto lo spettacolo teatrale "Gilgamesh. L'Epopea di colui che tutto vide", con la regia di Giovanni Calcagno, interpretato dallo stesso Calcagno insieme a Luigi Lo Cascio e Vincenzo Pirrotta e la consulenza scientifica di chi scrive<sup>29</sup>. Una narrazione evocativa del poema mesopotamico che contamina teatro contemporaneo, tradizioni dell'oralità siciliana (alcune parti dello spettacolo sono in cunto), sperimentazione video (proiettati sullo sfondo della scena), rimanendo comunque aderente al racconto dell'epopea del mitico re di Uruk. Ci si muove in uno spazio scenico che richiama le rovine dell'antica Ninive, scandito da resti di statue colossali assire che emergono



Fig. 6. - Foto di scena dello spettacolo "Gilgamesh. L'epopea di colui che tutto vide". @ERT – Emilia Romagna Teatro Fondazione.

**Gilgamesh**  
*L'epopea di colui che tutto vide*  
 raccontata da Luigi Lo Cascio,  
 Vincenzo Pirrotta e Giovanni Calcagno

TEATRO  
**CARCANO**  
 MILANO

Potente

Un trio di grandi  
 nomi del teatro

Un poema epico  
 su un eroe sovversivo

Di una modernità  
 sconvolgente

dal 28 febbraio  
 al 5 marzo

Logos for A, F, U, and other organizations.

Fig. 7. - Locandina dello spettacolo "Gilgamesh" al Teatro Carcano di Milano. @ERT – Emilia Romagna Teatro Fondazione e Teatro Carcano.

dalla terra, dove i tre attori – quasi assumendo i ruoli della guida beduina, dell'archeologo, del cantastorie – si alternano nel racconto in un flusso di parole scandito dalla musica e dalle proiezioni video (fig. 6). La tournée ha toccato una ventina di teatri, dal debutto allo

Storchi di Modena fino alla chiusura al Carcano di Milano (fig. 7), ed è stata accompagnata da incontri e dibattiti, che hanno permesso di avvicinare il pubblico alla storia e all'archeologia della Mesopotamia, quasi sempre tagliata fuori dai percorsi della comunicazione sull'antico nel nostro paese<sup>30</sup>. Un adattamento dello spettacolo è portato in scena dall'estate seguente in teatri antichi e parchi archeologici, aggiungendo un ulteriore elemento di contaminazione, laddove i luoghi della civiltà classica divengono palcoscenico della narrazione mesopotamica ma anche spazio manifesto di incontro di culture. Un percorso che continua e ha già in programma altre tappe che saranno declinate attraverso nuove forme performative e di espressione artistica. La più importante è proprio quella che riguarda i musei in cui sono presenti collezioni mesopotamiche e che si collega ai progetti ArCOA e DiWa appena ricordati, in particolare con i laboratori della 'Mesopotamia vivente' e delle 'Narrazioni cuneiformi'. Lo spazio museale sarà il luogo in cui il poema ed anche altri miti e testi mesopotamici troveranno una dimensione performativa, in cui il pubblico potrà trovare elementi di conoscenza del passato, immergendosi in un flusso di sensorialità e di percezione soggettiva grazie alle letture degli attori.

In un discorso che si compone di molte voci, muovendosi tra mediazione culturale, partecipazione diretta e inclusione sia di persone sia di linguaggi, le collezioni dell'Asia occidentale antica vengono così ad assumere una funzione strategica, strumenti preziosi per comunicare il valore della diversità e l'importanza dell'inclusione, che aprono spazi di dialogo tra culture del passato e del presente.

## Riferimenti bibliografici

- AA.VV. 2023, *Tesori dell'Iraq. Le Missioni Archeologiche Italiana nella Terra tra i due Fiumi*, Roma.
- Anastasio S., Conti G., Ulivieri L. 2012, *La collezione orientale del Museo Archeologico Nazionale di Firenze. I. I materiali di Qasr Shamamuk*, Roma.
- Anastasio S., D'Amore P., Facchinetti F., Manna G. 2020, *Guida alla Sezione del Vicino Oriente ed Egitto Antichi. Museo Internazionale delle Ceramiche in Faenza*, Nuvoletta.
- Bernhardsson M.T. 2005, *Reclaiming a Plundered Past. Archaeology and Nation Building in Modern Iraq*, Austin.
- Biondi A. 2021, *Una piccola provocazione. La pandemia e i modelli della Nouvelle Muséologie*, in Burgio E., Fischer F., Sartor M. (eds.), *Knowledgeescape. Insights on Public Humanities*, Venezia, 103-134.
- Bonacini E. 2020, *I musei e le forme dello Storytelling digitale*, Roma.
- Calcagno G. 2023, *Gilgamesh. L'epopea di colui che tutto vide*, Messina.
- Cameron D.F. 1971, *The Museum, a Temple or the Forum*, *Curator*, 14, 11-24.
- Çelik Z. 2017, *About Antiquities: Politics of Archaeology in the Ottoman Empire*, *The Art Bulletin*, 100, 139-142.
- D'Agostino A., Felli C., Valentini S. (eds.) 2013, *La collezione orientale del Museo Archeologico Nazionale di Firenze. Volume II. Anatolia, Siria, Mesopotamia ed Iran*, Firenze.
- D'Amore P. (ed.) 1997, *Il Museo Nazionale d'Arte Orientale in Palazzo Brancaccio*, Livorno.
- Devecchi E. 2022, *Athanasius Kircher, Pietro Della Valle, and the Mesopotamian Collection in Turin*, in Borrelli N. (ed.), *Ana šulmāni. Ancient Near Eastern Studies in Honour of Simonetta Graziani, Series Minor*, 99, Napoli, 227-236.
- Di Paolo S. 2005, *Le collezioni Vicino-Orientali in Italia con particolare riferimento ai tempi e ai modi della loro formazione*, *Studi Micenei ed Egeo-anatolici*, 47, 135-161.

- Di Paolo S. (ed.) 2012, *Il Collezionismo di Antichità Vicino-Orientali in Italia: un rapporto tra pubblico e privato*, Atti del Pomeriggio di Studi (6 aprile 2011), Roma, 95-113.
- Dolce R., Nota Santi M. (ed.) 1995, *Dai palazzi assiri. Immagini di potere da Assurnasirpal II ad Assurbanipal (IX–VII sec. a.C.)*, *Studia Archaeologica*, 76, Roma.
- Emberling G., Hanson K. 2008, *Catastrophe! The Looting and Destruction of the Iraq's Past*, Chicago.
- Ermidoro S. 2011, *Le collezioni di documenti cuneiformi in Italia*, *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici*, 53, 71-96.
- Fales F.M. 2006, *Saccheggio in Mesopotamia. Il Museo di Baghdad dalla nascita dell'Iraq a oggi*, Udine.
- Fales F.M., Hickey B.J. (eds.) 1987, *Austen Henry Layard tra l'Oriente e Venezia*, *Symposium internazionale (Venezia 26-28 ottobre 1983)*, Roma.
- Giovetti P. (ed.) 2000, *Museo Civico di Palazzo Te. Collezione mesopotamica Ugo Sissa*, Mantova.
- Greco C., Rossi C., Della Torre S. 2020, *Digitalizzazione e patrimonio culturale tra crisi e opportunità: l'esperienza del Museo Egizio di Torino / Digitalization and Cultural Heritage between Crisis and Opportunities: the Experience of the Egyptian Museum in Turin*, *Il Capitale Culturale Supplementi*, 11, 197-212.
- Harmansah Ö. 2015, *Heritage, and the spectacles of destruction in the global media*, *Near Eastern Archaeology*, 78, 170-177.
- Kadoyama M. 2018, *Museum Involving Communities. Authentic Connections*, London-New York.
- Larsen M.T. 1996, *The Conquest of Assyria: Excavations in an Antique Land*, London.
- Lippolis C. 2021, *The Birth, Fall and Renaissance of the Iraq Museum in Baghdad: Politics and Propaganda vs. Archaeology and Enhancement in Modern Iraq*, in Ciccopiedi C., Del Vesco P., Greco C. (eds.), *Statues also Die. Destruction and Preservation in Ancient and Modern Times*, Modena, 166-179.
- Lippolis C., de Martino S., Parapetti R., Capri G. 2016, *L'Iraq Museum di Baghdad. Gli interventi italiani per la riqualificazione di un patrimonio dell'umanità*, Firenze.

- Liverani M. 2021, *Oriente-Occidente*, Roma-Bari.
- Montella M., Petraroia P., Manacorda D., di Macco M. 2016, *La Convenzione di Faro e la tradizione culturale italiana / The Faro Convention and the Italian cultural tradition*, in Feliciati P. (ed.), *La valorizzazione dell'eredità culturale in Italia*, Atti del convegno, Il Capitale Culturale Supplementi 5, Macerata, 13-36.
- Orsini C. 2019, *The Museo delle Culture and its audience: A five-year balance*, *Archeostorie, Journal of Public Archaeology*, 3, 25-36.
- Peyronel L., Devecchi E., Pedrazzi T. 2023, *Valorizzare e comunicare le collezioni dell'Oriente Antico in Italia. Il Progetto ArCOA*, in Cereti C.G. (ed.), *Egitto e Vicino Oriente antico tra passato e futuro*, Atti del terzo convegno EVOA (Roma 30 giugno - 1 luglio 2022), *Scienze dell'Antichità* 29(3), Roma, 327-333.
- Peyronel L., Pedrazzi T., Anastasio S., Devecchi E., Di Paolo S., Ermidoro S., Oselini V., Rossi I. 2024, *ArCOA Project. The Ancient Near Eastern Collections in Italy from Study to Public Fruition*, in De Martino S., Devecchi E., Viano (eds.), *Eating and Drinking in the Ancient Near East. Proceedings of the 67<sup>th</sup> Rencontre Assyriologique Internationale* (Turin July 12-16, 2021), *Dubsar* 33, Münster, 519-561.
- Polk M., Schuster M.H. (eds.) 2005, *The Looting of the Iraq Museum, Baghdad: The Lost Legacy of Ancient Mesopotamia*, New York.
- Savino M. 2017, *La Mesopotamia nei musei italiani. Collezioni ed esposizioni*, *Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz*, 59, 26-39.
- Silberman N.A. 2024, *Some Reflections on Decolonizing Archaeology in a Fragmented World*, *Journal of Eastern Mediterranean Archaeology and Heritage Studies*, 12, 93-99.

## Note

<sup>1</sup> Bernhardsson 2005.

<sup>2</sup> Liverani 2021.

- <sup>3</sup> Larsen 1996.
- <sup>4</sup> Di Paolo 2012.
- <sup>5</sup> Fales 2006.
- <sup>6</sup> Çelik 2017.
- <sup>7</sup> Lippolis 2021.
- <sup>8</sup> Fales, Hickey 1987.
- <sup>9</sup> Dolce, Nota Santi 1996.
- <sup>10</sup> Di Paolo 2005; Ermidoro 2011; Savino 2017; Peyronel *et al.* 2024.
- <sup>11</sup> Devecchi 2022.
- <sup>12</sup> Anastasio *et al.* 2012; D'Agostino *et al.* 2013.
- <sup>13</sup> D'Amore 1997.
- <sup>14</sup> Anastasio *et al.* 2020.
- <sup>15</sup> Giovetti 2000.
- <sup>16</sup> Montella *et al.* 2016.
- <sup>17</sup> Cameron 1971.
- <sup>18</sup> Bonacini 2020; Biondi 2021.
- <sup>19</sup> Polk, Schuster 2005.
- <sup>20</sup> Lippolis *et al.* 2016.
- <sup>21</sup> Harmanşah 2015.
- <sup>22</sup> AA.VV. 2023.
- <sup>23</sup> Silberman 2024.
- <sup>24</sup> Kadoyama 2018.
- <sup>25</sup> <https://www.arcoa.it/>.
- <sup>26</sup> <https://www.icom-italia.org/gruppo-di-lavoro-provenienza-materiali-e-decolonizzazione/>.
- <sup>27</sup> Greco *et al.* 2020; cfr. anche il capitolo dello stesso A. nel presente volume.
- <sup>28</sup> Orsini 2019.
- <sup>29</sup> Calcagno 2023.
- <sup>30</sup> <https://lastatalenews.unimi.it/gilgamesh-lepoepa-colui-tuttovide>.



IL PROGETTO ARTS\*:  
UN'ARCHEOLOGIA DA E PER LE COMUNITÀ  
NELLA ZONA DELLA SIERRA DI ANCASH  
(PERÙ)

*di Carolina Orsini, Sofia Venturoli,  
Elisa Benozzi, Aliz Ibarra Asencios*

**Archeologia e comunità in America latina: un breve panorama**

Negli ultimi vent'anni, l'archeologia ha acquisito un ruolo sempre più rilevante all'interno della società contemporanea, allargando i suoi campi di interesse dal mero studio delle antiche civiltà alla ricostruzione delle relazioni sociali e politiche che caratterizzavano e ancora caratterizzano determinati contesti culturali e sociali. Nei contesti del sud globale, specie dove la dominazione coloniale è stata particolarmente devastante e duratura come nell'America latina, l'appropriazione del proprio passato ha oggi una valenza ancora più forte.

Non è forse un caso che proprio in questo continente si siano sperimentati i primi progetti di ricerca archeologica "collaborativa", come la chiameremmo oggi, oltre a legislazioni specifiche sulla proprietà indigena dei siti archeologici e tanti esperimenti di gestione diretta da parte delle comunità di siti di patrimonio. L'antesignano di queste iniziative potrebbe essere considerato il "Progetto Vicos" nella regione di Ancash, in Perù, iniziato negli anni '50 dagli antropologi Allan Holmberg e Harold D. McClelland dell'Università Cornell<sup>1</sup>. Il progetto venne avviato

con lo scopo di studiare la comunità agricola di Vicos, promuoverne lo sviluppo socio-economico e la partecipazione della comunità locale anche in termini di ricerca archeologica. Venne attivamente coinvolta la comunità nei processi decisionali e nell'implementazione delle attività anche se non sempre attraverso processi trasparenti. Per altro gli antropologi per poter realizzare il progetto comprarono dei terreni dell'Hacienda Vicos, pratica oggi criticatissima come neocolonialista.

Pur nelle sue implicazioni politiche poco chiare e nella gestione poco trasparente oggi inammissibile, fu di ispirazione a molti altri e oggi in Perù esistono decine di progetti di coinvolgimento delle comunità nella gestione delle proprie terre e dei siti archeologici che ne fanno parte. Gli approcci e le scale di questi progetti sono tra i più diversi: si passa da micro iniziative di co-creazione e auto-narrazione come quelle realizzate dall'archeologa peruviana Elizabeth Cruzado Carranza nella comunità di Hualcayán (sempre in Ancash)<sup>2</sup>, a grandi progetti transnazionali come il Qhapaq Ñan, nato per valorizzare e proteggere il patrimonio culturale e archeologico dell'antica strada Inca (il Qhapaq Ñan appunto), che si estende per oltre 30.000 chilometri attraverso Perù, Bolivia, Ecuador, Cile, Colombia e Argentina<sup>3</sup>.

### **Tra ricerca scientifica e azione collaborativa**

Nel 2003 chi scrive si trovava a fare ricerca in Perù (nella valle di Huari, sul versante orientale della Cordigliera Bianca): alcune di noi stavano ultimando i loro progetti di dottorato, altre stavano facendo pratica di campo. Aliz Ibarra dopo gli studi a Lima, era ritornata nella sua area di origine (Huari) per lavorare come educatrice. I nostri studi,



Fig. 1. - Il sito di Llamacorrall mappato durante le ricerche archeologiche del progetto. Sullo sfondo la Laguna di Acopalca (Progetto Raimondi/Carolina Orsini).

di natura archeologica, antropologica e sociale, si articolavano attraverso approcci disciplinari che dialogavano e si completavano tra loro. Dal punto di vista archeologico, il progetto si concentrava sulla paleoecologia, la frequentazione rituale nel paesaggio e le pratiche di sussistenza economica. Le ricerche antropologiche e di natura sociale si concentravano sulle dinamiche socio-culturali e storiche delle comunità indigene, la loro relazione con la capitale di provincia e il legame tra uomo e territorio mediante diversi sguardi interpretativi e tematici.

Il lavoro di campo archeologico venne impostato come un'attività collaborativa a contatto con le comunità. Nonostante non fosse strettamente necessario dal punto di vista legale (avendo in tasca un permesso di scavo rilasciato

dall'allora Instituto Nacional de Cultura del Perú) cercammo e ottenemmo il permesso delle autorità indigene per svolgere il lavoro archeologico. Proprio in virtù di questo primo passo, avemmo la fortuna di essere visitati spesso e con mutua soddisfazione dalle persone che vivevano vicino alle remote zone dove si svolgevano le nostre propezioni. In una memorabile occasione, ci organizzarono una festa a sorpresa con tanto di musica e banchetto a oltre 4200 metri di quota, perché "ci sentivamo sicuramente soli, lassù sulle montagne". Le parti più impervie e di alta montagna della valle di Huari sono piuttosto isolate e lo erano ancora di più venti anni fa. Certamente gli abitanti delle comunità con cui lavoravamo all'epoca non erano molto abituati a vedere stranieri. Oltre alla mutua curiosità, divennero subito chiari a tutti i vantaggi che la nostra presenza garantiva alla comunità: le mappature che effettuavamo dei siti e delle aree di rispetto (che spesso coincidevano con le "terre comuni" delle comunità, talvolta assenti dai catasti ufficiali), diventarono una garanzia contro tutti coloro che avevano mire ad occuparle. La dichiarazione delle rovine come "siti archeologici", messa in campo dal nostro progetto scientifico, in alcuni casi, aiutò le comunità a stabilire una connessione con quelle terre di cui si sentivano i diretti discendenti e diede loro strumenti politici e legali di rivendicazione. La *Ley de consulta previa* (Ministerio de Cultura 2011<sup>4</sup>) fu, in quegli anni, l'esito di richieste e conflitti che nacquero a partire da istanze di movimenti sociali che si costruivano su categorie etniche. Queste politiche avrebbero dovuto instaurare un dialogo tra lo Stato e le popolazioni indigene in particolare rispetto alla sovranità e l'agentività delle comunità sui loro territori. Una delle ricadute avrebbe dovuto essere quella di raggiungere accordi su misure amministrative o legislative



Fig. 2. - La cima di una montagna sacralizzata da una croce nella comunità di Yacya (Progetto Raimondi/Sofia Venturoli).

con influenza diretta sui diritti collettivi delle popolazioni, raggiungendo accordi vincolanti per entrambe le parti. Rispetto alla ricerca scientifica, dall'inizio degli anni 2000, divenne indispensabile costruire un dialogo riguardo a obiettivi e metodologie; l'approccio collaborativo e di

servizio nei confronti delle comunità indigene risultò centrale e imprescindibile nella costruzione di una antropologia e archeologia compiutamente riflessive e decoloniali<sup>5</sup>.

Mentre archeologhe e archeologi lavoravano nelle parti più alte delle montagne, il gruppo delle antropologhe concentrava gran parte delle ricerche nei territori di due *comunidades campesinas*, San Bartolomé de Acopalca e San Juan de Yacya e nella capitale provinciale Huari. In Perù, si definiscono *comunidades campesinas* quelle comunità contadine, riconosciute dalla legge peruviana, in cui le risorse territoriali sono di proprietà comune e l'accesso ad esse è determinato sulla base di regole stabilite dallo statuto della comunità. Huari e le comunità rurali della sua provincia sono bilingui, tra il quechua regionale e lo spagnolo. San Juan de Yacya è una comunità rurale, riconosciuta dalla legge peruviana come *comunidad campesina*, di circa 1.000 abitanti. Il suo territorio comprende diverse aree climatiche, la proprietà comunale si estende tra le pendici della Cordigliera Blanca e una valle più bassa e temperata dove scorre il fiume Huari. San Bartolomé de Acopalca è anch'essa riconosciuta come *comunidad campesina*, conta circa 700 abitanti e si trova più vicina e meglio connessa alla capitale provinciale rispetto a Yacya. Entrambe le comunità vivono di agricoltura di sussistenza, di piccolo allevamento ed entrano nell'economia di mercato vendendo i prodotti dei campi nel centro provinciale così come mediante la migrazione temporanea o permanente di alcuni membri. Acopalca e Yacya hanno un legame storico con la produzione di tessuti e di ceramiche di uso quotidiano. In epoca coloniale, ciascuna manteneva sul suo territorio un *obraje* (centro di produzione manifatturiera impiantato dal governo coloniale spagnolo, a partire



Fig. 3. - La *comunidad campesina* di Yacya. (Progetto ArTS/Sofia Venturoli).

da istituzioni preispaniche) di ceramiche e di tessuti. Gli abitanti di Acopalca, ancora oggi, sono chiamati, dagli abitanti di Huari, con il termine quechua *shashal pupu* che significa “ombelico di shashal”, ombelico nero<sup>6</sup>. La *shashal* (plombagina) è una pietra nera tipo lavagna che, frantumata, viene utilizzata nell’impasto dell’argilla come sgrassante e ha anche la funzione di rendere le ceramiche più resistenti. Il suo uso si fa risalire all’epoca preispanica ed è stata studiata nell’ambito del progetto archeologico come una delle più peculiari caratteristiche della cultura materiale della zona sin dal 1500 a.C.<sup>7</sup>.

Fin dall’epoca coloniale, le ceramiche sono state il principale oggetto di scambio con altre comunità e gruppi

insediati in altri piani ecologici, per ottenere alimenti che per ragioni topografiche e climatiche non potevano essere prodotti all'interno di Acopalca e Yacya. All'epoca delle nostre ricerche la manifattura di ceramica e tessuti era ancora attiva in entrambe le comunità anche se le produzioni erano estremamente limitate a poche occasioni rituali e/o solo in alcuni ambiti familiari. Ad Acopalca, durante i primi anni del lavoro di campo, potemmo constatare come si svolgessero quei viaggi verso altri gruppi per scambiare le ceramiche con altri prodotti o per venderle. Quei viaggi furono per secoli uno dei canali principali di relazioni e reciprocità sociale e politica con molte comunità, fino a zone ancora oggi di difficile accesso, all'inizio della selva amazzonica (*ceja de selva*). Nell'ambito delle nostre ricerche usavamo confrontare e articolare i dati etnografici e quelli archeologici cercando, su questo, anche un dialogo con le comunità. Si andava così generando un flusso di sapere che fu il principio di una mutua conoscenza non solo scientifica ma anche umana. Le fondamenta di un dialogo permanente che costituì la base del progetto ArTS.

Il Perù, nei primi anni della nostra ricerca, da un lato usciva da anni di conflitto interno, dall'altro iniziava un processo di decentralizzazione dei poteri e delle risorse economiche e politiche. Questi eventi portarono a grandi cambiamenti legislativi e politici che ebbero forti ripercussioni in tutto il paese, in particolare nelle aree più periferiche e causarono cambiamenti nell'organizzazione sociale e politica delle comunità andine. Tra altri, la presenza di progetti da parte di organizzazioni non governative, di formazione ed empowerment femminile, modificò in parte il ruolo rappresentativo e pubblico delle donne<sup>8</sup>. Lavorando sul campo con gruppi di giovani donne, in alcune occasioni si era parlato di avviare una formazione

e implementare attività artigianali mirate ad attivare guadagni per le donne che si trovavano senza fonti di sussistenza. Queste proposte arrivavano in particolare da chi tra loro si trovava, per varie ragioni, nello status di *madre soltera* cui, in base alle norme dello statuto delle due comunità, non era consentito l'accesso alle risorse comunali e che per questo motivo spesso erano costrette a emigrare o a rimanere nella casa paterna per soddisfare i fabbisogni loro e dei figli. Durante le riunioni con alcune di queste donne, a partire dagli studi antropologici e archeologici su ceramiche e tessuti della zona, nacque l'idea di avviare un progetto collaborativo di azione sociale che, collegato alla ricerca scientifica, avesse una identità propria e dei finanziamenti dedicati. Il progetto ArTS (Arte Tradizionale per lo Sviluppo<sup>9</sup>) ha avuto una durata di trentasei mesi, dall'anno 2007 al 2010 ed è stato finanziato dall'Istituto Italiano per l'America Latina di Roma, attraverso i fondi del Ministero degli Affari Esteri d'Italia, e dal Comune provinciale di Huari, amministrato dal Centro di Studi Americani "Circolo Amerindiano" e patrocinato dal Museo delle Culture di Milano e dall'Università di Bologna. Le finalità principali erano da un lato rivitalizzare e implementare le tecniche tessili e ceramiche della zona, promuoverne la produzione e la commercializzazione, dall'altro fornire a due gruppi di donne conoscenze teoriche e pratiche che potessero essere loro utili in differenti occasioni e opportunità della loro vita. Questi obiettivi sono stati messi in pratica attraverso processi di formazione, finanziamenti per la raccolta delle materie prime, miglioramento dei processi produttivi, incoraggiando la cooperazione transgenerazionale e la trasmissione dei saperi ancestrali.



Fig. 4. - Ceramiche tradizionali su un tetto nella *comunidad campesina* di Yacya. (Progetto ArTS/Sofia Venturoli).

Come già accennato, il progetto si legò sin da subito alle ricerche scientifiche non solo antropologiche ma anche archeologiche, perché uno degli obiettivi era riarticolare e riattivare le conoscenze tradizionali nei processi produttivi che - in un quadro frammentario - stavano affiorando dagli studi sul mondo preispanico. Lo studio delle materie prime, come gli sgrassanti per la ceramica e le piante per la tintura della lana, e naturalmente lo studio delle tecniche di produzione: la modellazione della ceramica a colombino (i cui primi esempi nella storia locale risalgono al 1500 a.C.), il tradizionale sistema di cottura dei vasi nei forni interrati, la filatura manuale della lana e la sua tintura con prodotti naturali locali. Lo scopo era anche

quello di favorire la trasmissione generazionale di queste stesse conoscenze.

Per raggiungere questi obiettivi, due gruppi di donne nelle rispettive comunità, Yacya e Acopalca, istituirono i laboratori che avrebbero gestito le attività del progetto e che, in seguito, si sarebbero costituite come associazioni legalmente riconosciute: Maria Jiray e Yachay Warmis, rispettivamente a Yacya e ad Acopalca. Sfruttando le conoscenze dei contesti ecologici, maturate dalle pratiche archeologiche e antropologiche, si portò avanti una mappatura del territorio per migliorare l'accesso alle aree di raccolta delle materie prime, soprattutto quelle legate alla produzione ceramica. Inoltre, si raccolsero e crearono repertori iconografici riconosciuti dalle comunità da cui attingere per decorare i manufatti, si avviò dunque uno studio dei simboli, dei significati e dei diversi usi degli oggetti negli ambienti pubblici e privati.

I processi decisionali, fin dalla scrittura e progettazione delle attività, vennero portati avanti in base al modello della assemblea comunale delle comunità, in cui in gruppo si esponevano le idee e insieme le si elaborava. Una volta avviata la produzione, venne aperto un punto di vendita nel nuovo mercato centrale di Huari dove esporre e commercializzare i prodotti. Alla produzione si cercò di affiancare diversi tipi di formazione per le artigiane, sia di tipo tecnico amministrativo sia di tipo artistico. Si cercò infine di diffondere le attività e i prodotti delle due associazioni oltre i confini della provincia nell'ambito di fiere nazionali e internazionali.

Già dal febbraio 2008, i due gruppi di artigiane iniziarono a lavorare alla produzione di tessuti usando lana ovina locale, tinta con colori naturali. L'intero processo, dal taglio della lana al prodotto finito, si sviluppò nelle due comunità

attraverso la suddivisione del lavoro che vedeva i gruppi impegnati nelle varie fasi (lavaggio della lana, sfilacciatura, filatura, tintura e tessitura). A maggio / giugno dello stesso anno, con l'inizio della stagione secca, iniziammo la raccolta delle materie prime per la produzione della ceramica. Le attività legate alla produzione ceramica si dimostrarono più complesse del previsto, richiedendo anche una collaborazione più ampia a livello comunitario. Il reperimento delle materie prime risultò costoso, anche perché richiedeva l'utilizzo di bestie da soma, ormai scarse sul territorio. Questo portò a un incremento del costo finale dei prodotti, poco giustificabile se si pensa che la ceramica locale aveva sempre avuto una funzione principalmente utilitaria, e un prodotto caro pativa la concorrenza delle pentole in metallo facilmente reperibili e a buon mercato.

Conseguentemente a tutte queste problematiche e alle loro implicazioni sia sociali sia economiche, dopo la prima *quema*, la cottura della prima produzione di vasi, in due assemblee svolte rispettivamente nelle due comunità si scelse di abbandonare la parte del progetto dedicata alla ceramica per destinare più risorse alla produzione tessile che presentava maggiori possibilità di successo, soprattutto in termini di opportunità di prosecuzione autonoma dei processi produttivi da parte dei gruppi al termine del progetto. Questa strategia comportò anche la rinuncia al perseguimento di alcuni obiettivi, come il ripristino e la manutenzione delle vie di accesso alle materie prime.

Per recuperare le conoscenze e le competenze legate alla produzione tessile, tra le prime richieste delle assemblee vi fu quella di attivare un corso di formazione sulle tecniche di tintura e tessitura della lana naturale. Si organizzò, pertanto, un corso della durata di sette mesi che fu anche l'occasione per avere uno spazio di scambio e



Fig. 5. - Tintura della lana (Progetto ArTS/Sofia Venturoli).

di autoformazione su temi che esulavano dalla tessitura ma che riguardavano questioni di genere in relazione alla gestione socio-politica della comunità. Questo stimolò lo spirito propositivo e la rappresentatività delle donne che vi parteciparono. In parallelo al corso sui tessuti, si svolsero alcune formazioni mirate all'organizzazione del lavoro, la divisione dei compiti, la gestione delle risorse e la distribuzione degli utili.

Tutti i percorsi formativi si svolsero in entrambe le comunità coinvolte nel progetto. Al termine dei corsi di formazione tutti i materiali furono trasferiti alle rispettive comunità per essere riutilizzati successivamente. Venne raggiunto un accordo con gli enti locali per la gestione di uno spazio negli ambienti comuni di ciascuna delle due comunità, in modo che i gruppi potessero disporre di un



Fig. 6. - Filatura con fuso a caduta (Progetto ArTS/Sofia Venturoli).

luogo dove continuare con la produzione tessile. Entrambi i laboratori erano stati dotati di telai, di un filatoio a pedali, di un tavolo da cardatura, di tavoli per l'orditura, banchi e tavoli da lavoro, materiali per la rifinitura e un'area gestionale. La produzione funzionava per gruppi di lavoro e procedeva in funzione degli obiettivi mensili che il gruppo si era prefisso di ottenere. I gruppi erano formati a gestire le entrate derivanti dalle vendite, reinvestendo parte dei loro profitti per acquistare materie prime e tutto il necessario per la produzione, questo perché al termine del progetto potessero essere autonomi nella gestione finanziaria delle loro risorse.

Dal punto di vista della divulgazione e della visibilità, un passaggio importante fu la realizzazione di un servizio fotografico sulle attività e sui prodotti del progetto, una

serie di workshop e la diffusione attraverso il sito internet e i social media<sup>10</sup>. Inoltre si realizzò un video promozionale presentato per la prima volta al XXXII Congresso Internazionale di Americanistica.

### **Il progetto ArTS: un bilancio a 15 anni di distanza**

Come detto, attualmente, le artigiane di entrambe le località hanno abbandonato l'elaborazione di vasi di argilla, perché oggi più che mai è difficile ottenere la materia prima per la loro produzione. Il passaggio non è avvenuto in maniera indolore: le artigiane di Acopalca sorridono con rimpianto ricordando i tempi in cui realizzavano le ceramiche, l'ultima volta nel 2009. Così commentò una di loro: «anche se è stato molto faticoso, è stato bello rifare le nostre pentole, grazie al progetto ArTS, ma purtroppo non possiamo più farle, rimarranno solo nella nostra memoria, i nostri figli non sapranno più come farle».

Per quanto riguarda la produzione tessile, sebbene entrambe le comunità abbiano ricevuto gli stessi budget, la stessa formazione, la stessa logistica, gli stessi strumenti, nel caso delle donne di Yacya, l'Associazione "María Jiray", una volta terminato il progetto, ha abbandonato l'idea di continuare questa attività. Litigi personali, mancanza di una leader, scarso sostegno da parte delle autorità, sono stati i principali fattori che hanno citato quando è stato chiesto loro perché non avessero continuato. Nonostante tutto, alcune sottolineano che si è trattata di una tappa importante e formativa, in cui si sono sentite, secondo le loro stesse parole, "utili" e "considerate". È importante sottolineare che il senso di appartenenza al gruppo, la autoformazione e la presa di coscienza su alcune questioni di genere sono diventate più rilevanti del fatto di produrre

tessuti e iniziare in qualche modo a generare un proprio reddito. Le Yachay Warmis di Acopalca, come amano essere chiamate, hanno proseguito con l'esperienza e a tutt'oggi continuano a produrre e vendere tessuti. Il gruppo ha portato avanti processi di personalizzazione e appropriazione dei disegni e della produzione, articolando tratti tradizionali con spunti legati a nuove estetiche. Gestire e organizzare questo lavoro ha un valore che si riflette anche sul loro ruolo nella comunità e nei confronti delle nuove generazioni. Le Yachay Warmis si sentono di incorporare e tramandare pratiche culturali che ritengono centrali nella riproduzione della vita comunitaria. L'associazione di Acopalca ha saputo costruire la sua sostenibilità anche a livello economico trovando sostegno del Comune di Huari e di altre organizzazioni a livello nazionale<sup>11</sup>. In questo modo si sentono sempre più responsabilizzate e determinate a generare maggiori entrate per sostenere le loro famiglie; pur essendo impegnate in altre attività economiche, come il commercio dei loro prodotti agricoli, le alternano sempre con la produzione dei loro tessuti. È frequente vederle, nei giorni di mercato domenicale nella città di Huari, utilizzare lo *shuntu* e il *piruro*, insieme alla *kall'a*, che sono la pietra e la conocchia indispensabili per filare la lana di pecora, strumenti che sono identici a quelli che sono stati trovati durante le nostre prospezioni archeologiche a riprova della lunga continuità di tecniche e di attività tra passato e presente in questa zona delle Ande. Inoltre, si riuniscono settimanalmente nei locali della loro associazione, che ormai è un punto di riferimento delle donne della comunità e ha acquisito un ruolo strategico a livello economico e politico.

ArTS è stato per loro un punto di partenza in termini di rivalutazione di se stesse come donne e artefici della



Fig. 7. - Le protagoniste del progetto nel loro banco al mercato di Huarí (Progetto ArTS/Sofia Venturoli).

propria vita economica. In vari incontri personali con molte di loro, alla domanda come si sono sentite a far parte del Progetto, anche se le risposte variano nei dettagli, tutte concordano sul fatto che si sentono grate e orgogliose di costituire un gruppo centrale nella riarticolazione e trasmissione di tecniche artigianali importanti per la costruzione e rappresentazione socio-culturale della loro comunità.

Ciò che riteniamo fondamentale sottolineare è anche che la crescita umana e intellettuale, così come la presa di coscienza, in parte scaturite dalle attività del progetto ArTS, ha coinvolto non solo le comunità locali ma in particolare le ricercatrici e le studentesse che, in vario modo, hanno partecipato al progetto. Questo è stato infatti terreno di confronto e di apprendimento rispetto a una serie di approcci e posizionamenti nella ricerca scientifica che negli

anni di ArTS abbiamo potuto mettere in pratica e in parte riformulare. A partire dalle premesse di una antropologia e archeologia partecipative e collaborative, che tengano presente l'empatia come approccio epistemologico, è stato possibile costruire collaborazioni non egemoniche, decoloniali e periferiche, nell'ottica in cui le comunità e le organizzazioni popolari, lungi dall'essere mero oggetto di studio, diventano attori principali, soggetti politici e soprattutto produttori autonomi di conoscenza<sup>12</sup>. Senza dubbio, il progetto ci ha posto di fronte ad una serie di problematiche non indifferenti, in primis la necessità di un riposizionamento sul campo rispetto ai nostri ruoli, sia nell'ambito delle comunità di donne con cui abbiamo lavorato, sia rispetto alle autorità locali, comunali e provinciali. Nonostante la partecipazione delle antropologhe e anche delle archeologhe alla socialità locale, nelle comunità negli anni precedenti ad ArTS, aveva permesso un certo grado di condivisione, collaborazione e confidenza, il solo fatto di dover gestire una certa somma di denaro riarticolò i nostri ruoli sociali e la percezione di alcuni settori delle comunità nei nostri confronti. Come si è detto, il progetto nacque da una richiesta esplicita di alcuni gruppi di donne che, in quel momento, si trovavano in una situazione di debolezza economica e politica. La co-costruzione degli obiettivi e delle attività del progetto nelle assemblee femminili auto-organizzate andò, infatti, incontro a non poche critiche e tentativi di appropriazione da parte delle autorità ufficiali. Nonostante le due *Juntas Directivas* (organi principali nella gestione politico-economica delle comunità) fossero state coinvolte fin da subito, ancora prima della implementazione delle attività, alcuni membri misero in campo azioni di sabotaggio e tentativi di appropriarsi della gestione dei fondi e delle attività del

progetto, sottraendole alle assemblee femminili. Seppur ufficialmente la partecipazione alle cariche politiche della comunità è aperta a uomini e donne, nella pratica, fino a quel momento, nessuna di loro era entrata negli incarichi della *Junta Directiva* o aveva ricoperto ruoli ufficiali di potere di altro tipo<sup>13</sup>. Nell'ambito di queste dinamiche i nostri ruoli all'interno delle comunità e i nostri posizionamenti rispetto alla situazione politico-sociale dovettero essere riformulati e ripensati, nonostante i quasi dieci anni precedenti di condivisione e collaborazione.

Anche per queste condizioni e situazioni che si produssero sul campo, riteniamo importante sottolineare che il progetto è stato profondamente trasformativo del nostro modo di lavorare con e per le comunità, in un contesto in cui si stanno affermando sempre di più l'esistenza di una archeologia e antropologia indigene<sup>14</sup> con le quali è imprescindibile mettersi in dialogo e in ascolto proponendo anche possibili contributi in termini di servizio e formazione. Tale approccio può rendere implicitamente "indigene" anche pratiche archeologiche e antropologiche promosse da persone straniere come siamo noi in terra peruviana<sup>15</sup>.

## Riferimenti bibliografici

- Acuto F. A. 2023a, *Making Archaeology Available to the Subaltern: Towards an Engaged, Militant Archaeology*, *Forum Kritische Archäologie*, 12, 2-5 (Theme Issue: Archaeology as Empowerment: For Whom and How?: <http://dx.doi.org/10.17169/refubium-40255>).
- Acuto F. A. 2023b, *Heritage and Original Peoples in Argentina: Learning from Indigenous Voices*, *Heritage & Society*, 16, 3, 213-231.
- Ayala P. 2020, *Arqueologías indígenas: una mirada desde el sur*, *Revista Museu Arq. Etn.*, 34, 26-40.

- Benozzi E., Ibarra A., Venturoli S. 2009, *El proyecto ARTS, Arte Tradicional para el Desarrollo, su camino en el segundo año*, in *Quaderni di Thule IX*, Atti del XXXI congresso internazionale di americanistica (Perugia, 5-11 Maggio 2009), Perugia, 59-64.
- Benozzi E., Venturoli S., Orsini C. 2008, *Arte tradizionale e sviluppo socio-economico nella provincia di Huari*, in *Quaderni di Thule VIII*, Atti del XXX congresso internazionale di americanistica (Perugia, 6-12 Maggio 2008), Perugia, 61-62.
- Cruzado Carranza E., Alejo L. 2017, *Oral History For, About and By a Local Community: Co-Creation in the Peruvian Highlands*, in *Positioning Your Museum as a Critical Community Asset. A Practical*, Lanham (Maryland), 59-64.
- Fals-Borda O. 1985, *Conocimiento v poder popular. Lecciones con campesinos de Nicaragua, Colombia y México Bogotá, Madrid/México*.
- Hale C. 2006, *Activist Research v. Cultural Critique: Indigenous Land Rights and the Contradictions of Politically Engaged Anthropology*, *Cultural Anthropology*, 21(1), 96-120.
- Holmberg A. R. 1959, *Vicos: A Peruvian Community*, New York.
- McClelland H. D. 1963, *The Village of Vicos: A Changing Community in the Peruvian Andes*, Ithaca (New York).
- Orsini C., Venturoli S. 2011, *Sguardi Italiani sulle Ande*, *Thule. Rivista Italiana di Studi Americanistici*, 30, 393-412.
- Porcedda M., Orsini C. 2013, *Description of finds*, in Orsini C., Benozzi E. (eds.), *Archaeology of an Andean Pacarina*, Oxford, 91-11.
- Segato R.L. 2015, *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*, Buenos Aires.
- Tantaleán H. 2022, *Hacia una arqueología de los grupos indígenas subalternos en el Perú*, in Tantaleán H., Muro Yñoñán L.A. (eds.), *Arqueologías Subalternas: Voces Desde el Perú Pasado y Presente. Una Introducción*, IFEA/IPE, Lima, 107-128.
- Venturoli S. 2009, *Huir de la violencia y construir. Mujeres y desplazamientos en la época de la violencia política en Perú*, in *Conflitti, violenza e migrazioni. America Latina XX secolo*, DEP, *Rivista di Studi sulla Memoria Femminile*, 10, 46-63.

- Venturoli S. 2010, *Organizzazioni femminili e accesso alla politica in Conchucos, Perù*, Confluenze. Rivista di Studi Iberoamericani, 2, 92-114.
- Venturoli S. 2011, *Los Hijos de Huari. Historia y etnografía de tres pueblos de la sierra de Ancash, Perú*, Colección Estudios Andinos, Fondo Editorial, Lima.
- Venturoli S. 2012, *Aquí era el campo: el Taller Etnográfico del Proyecto Antonio Raimondi, notas sobre la escuela de campo, Thule*. Rivista Italiana di Studi Americanistici, 30, 505-527.
- Venturoli S. 2013, *Percorsi di apprendimento all'azione politica in una comunità delle Ande Peruviane*, in Guidi L., Pelizzari M. R. (a cura di), *Nuove frontiere per la Storia di genere*, Padova, 357-364.

## Note

\* Arte tradizionale per lo sviluppo.

<sup>1</sup> Holmberg 1959; McClelland 1963.

<sup>2</sup> Cruzado Carranza, Alejo 2017.

<sup>3</sup> <https://qhapaqnan.cultura.pe/>

<sup>4</sup> <https://consultaprevia.cultura.gob.pe/que-es#:~:text=La%20consulta%20previa%20es%20un,cumplimiento%20obligatorio%20para%20ambas%20partes.>

<sup>5</sup> Hale 2006; Segato 2015; Venturoli 2012; Acuto 2023a e b.

<sup>6</sup> Venturoli 2011.

<sup>7</sup> Porcedda, Orsini 2013, 91-98.

<sup>8</sup> Venturoli 2009.

<sup>9</sup> Per una sintesi video del progetto si veda <https://vimeo.com/195433260?ref=tw-share>. Si vedano inoltre le seguenti pubblicazioni: Benozzi, Venturoli, Orsini 2008; Benozzi, Ibarra, Venturoli 2009; Orsini, Venturoli 2011.

<sup>10</sup> Durante la durata del progetto e anche per alcuni anni dopo il suo termine sono stati attivi un account Facebook e un sito Internet in cui, periodicamente, erano condivise le attività del progetto ed i prodotti realizzati. Sia la pagina sia il sito avevano avuto un buon successo ed erano risultati essere uno strumento utile per diffondere il progetto e stimolare interesse.

<sup>11</sup> Come organizzazione hanno beneficiato di fondi economici da parte di vari enti di sostegno, in particolare attraverso PROCOMPITE, che è una strategia prioritaria dello Stato per promuovere le iniziative

imprenditoriali realizzate dai Governi Regionali e dagli Enti Locali nell'ambito della Legge Procompite (Legge 29337 - Legge Procompite, promulgata il 27/03/2009) e che mira a migliorare la competitività e la sostenibilità delle catene produttive, attraverso lo sviluppo, l'adattamento, il miglioramento e il trasferimento di tecnologia. La strategia prevede il cofinanziamento a fondo perduto di iniziative imprenditoriali attraverso il trasferimento di infrastrutture, macchinari, attrezzature, fattori di produzione, materiali e servizi a beneficio degli agenti economici organizzati (AEO) esclusivamente nelle aree in cui gli investimenti privati sono insufficienti per raggiungere lo sviluppo competitivo e sostenibile della catena produttiva.

<sup>12</sup> Fals-Borda 1985.

<sup>13</sup> Venturoli 2010 e 2013.

<sup>14</sup> *Sensu* Ayala 2020.

<sup>15</sup> Tantaleán 2022, 121.

DAL PATRIMONIO AL PIATTO.  
DIVERSITÀ E CONVERGENZE CULINARIE  
IN UN LABORATORIO DI CUCINA  
INTERCULTURALE

*di Elsa Mescoli*

**La dieta mediterranea: un patrimonio condiviso**

Nel 2010 i legami tra alcune gastronomie sviluppate intorno al Mar Mediterraneo sono stati ufficialmente suggellati a livello internazionale: la cucina marocchina, l'italiana, la greca e la spagnola<sup>1</sup> sono state iscritte dall'UNESCO nella Lista rappresentativa del patrimonio immateriale dell'umanità come parte della "dieta mediterranea". Questa dieta è descritta come:

«[...] un insieme di competenze, conoscenze, pratiche e tradizioni che si estendono dal paesaggio alla tavola, includendo la coltivazione, la raccolta, la pesca, la conservazione, la trasformazione, la preparazione e, in particolare, il consumo di cibo. La dieta mediterranea è caratterizzata da un modello nutrizionale che si è mantenuto costante nel tempo e nello spazio, i cui ingredienti principali sono l'olio d'oliva, i cereali, la frutta e la verdura fresca o secca, una percentuale limitata di pesce, latticini e carne, e numerosi condimenti e spezie, il tutto accompagnato da vino o infusi, sempre nel rispetto delle credenze di ogni comunità»<sup>2</sup>.

Le teorie sul patrimonio descrivono quest'ultimo come la realizzazione e la negoziazione della memoria, dell'identità e del senso del luogo<sup>3</sup> e come una tradizione 'consapevole' di se stessa<sup>4</sup>. In linea con tale quadro teorico, la

Lista Rappresentativa del Patrimonio Immateriale dell'Umanità dell'UNESCO si propone di riunire:

«[...] tutto ciò che non è incarnato in opere tangibili come monumenti, siti archeologici o rovine di città. A completamento delle precedenti politiche di conservazione, si pone l'accento su ciò che è considerato parte della cultura immateriale – racconti, folklore, musica, tradizione orale, tecniche fisiche, ecc. – che rischia di scomparire a causa della mancanza di una documentazione, scritta, sonora o visiva, di questo patrimonio»<sup>5</sup>.

In nome della conservazione e della memoria, «le politiche del patrimonio istituzionalizzano la produzione di differenze»<sup>6</sup>, nella misura in cui implicano una rappresentazione statica di culture distinte. Questa rappresentazione sembra contrastare l'idea che le culture possano cambiare e attraversare processi di adattamento e trasformazione<sup>7</sup>. Nel caso della dieta mediterranea, una cultura alimentare specifica che è idealmente immune al cambiamento (o che deve esserne preservata) è costruita sulla convergenza di diverse gastronomie. Le conoscenze e le pratiche delle cucine dei paesi interessati sono considerate un corpus unico e condiviso, tanto che nella descrizione citata sopra, ad esempio, non compaiono i nomi degli stati. La dieta mediterranea è definita come una dieta riconoscibile e sperimentabile in sé, composta da pratiche culinarie e rituali gastronomici familiari per le popolazioni interessate:

«La dieta mediterranea esiste al di fuori del nostro immaginario? Diremmo di sì, perché nonostante le differenze geografiche e le vicissitudini storiche, esistono molti modi di vivere comuni a tutti i paesi del bacino. E l'alimentazione mediterranea è innegabilmente uno

degli elementi della cultura che ha dato un prezioso contributo alla salvaguardia di una specifica identità mediterranea. Possiamo quindi definire “mediterranea” una diversità di prodotti, un’arte culinaria e un rituale dei pasti. Regole di preparazione, alimenti e abitudini alimentari comuni a tutto il bacino hanno garantito la stabilità, la permanenza e la riproduzione di uno specifico stile alimentare [...]»<sup>8</sup>.

Le popolazioni del Mediterraneo sono descritte come aventi «in comune un gran numero di alimenti, così come le reti di mercato, i sistemi di vendita, le forme di convivialità, i sistemi e le tipologie culinarie, e parte della loro struttura alimentare»<sup>9</sup>, come la distribuzione dei pasti. Il modello della dieta mediterranea è così costruito facendo astrazione dalle storie particolari, dalla diversità delle culture e delle tradizioni alimentari del Mediterraneo<sup>10</sup>. L’inserimento della dieta mediterranea nella lista dell’UNESCO è stato il risultato di una collaborazione interstatale e interistituzionale, sotto la guida della Fondazione Dieta Mediterranea<sup>11</sup> durante un «lungo processo [a partire dal 2004] che è stato politico, tecnico e sociale»<sup>12</sup>. Questa collaborazione ha permesso di creare un “patrimonio transnazionale”, per quanto dipendente dai contesti locali e quotidiani, elevato a livello nazionale e “straordinario”<sup>13</sup>. Attraverso il processo di valorizzazione, gli oggetti, le pratiche e gli ingredienti locali coinvolti diventano parte di dinamiche globali. Il processo di patrimonializzazione della dieta mediterranea richiede una coerenza tra le diverse gastronomie coinvolte, costruita attraverso l’evidenziare le convergenze contemporanee e storiche tra le diverse culture alimentari, talvolta essenzializzandole e semplificandone la storia. La non necessaria linearità di tale processo e le tensioni che l’hanno caratterizzato

vengono lasciate in ombra. Montanari definisce l'espressione "dieta mediterranea" una "astrazione metafisica", che ignora l'estrema varietà delle situazioni e sottolinea che molti degli elementi che la compongono non sono certo originariamente mediterranei, ma piuttosto il risultato di una storia spesso recente di scambi e fertilizzazioni incrociate con altre regioni e continenti del mondo<sup>14</sup>.

Ciascuno dei paesi interessati dalla "dieta mediterranea" è rappresentato da un villaggio, che indica un alimento o un'abilità specifica, ma con un riferimento all'insieme più generale di caratteristiche di questa dieta. Ad esempio, il Marocco è identificato da Chefchaouen (regione di Tangeri-Tetouan, nel Marocco settentrionale) e dalla sua raccolta di olive e cereali; l'Italia dal Cilento (zona della Campania, nell'Italia meridionale) e dalle sue olive e dal suo pane, ma anche da altri alimenti (ad esempio i fichi) e pratiche (macinare erbe fresche nel mortaio). Le qualità nutrizionali della dieta mediterranea sono messe in evidenza<sup>15</sup>; anche il ruolo delle donne nella trasmissione di queste conoscenze e dei loro benefici compare nei testi che descrivono la dieta, insieme ad altri aspetti sociali e culturali di tale 'comunità' transnazionale:

«Mangiare insieme è il fondamento dell'identità e della continuità culturale delle comunità del bacino del Mediterraneo. È un momento di scambio sociale e di comunicazione, per affermare e ricostruire l'identità della famiglia, del gruppo o della comunità. La dieta mediterranea enfatizza i valori dell'ospitalità, del buon vicinato, del dialogo interculturale e della creatività, nonché uno stile di vita guidato dal rispetto della diversità. Svolge un ruolo importante negli spazi culturali, nei festival e nelle celebrazioni, riunendo persone di ogni età, classe e provenienza»<sup>16</sup>.

La dieta mediterranea è definita sulla base di attività complementari all'alimentazione, ma che tuttavia svolgono un ruolo significativo in quest'ultima<sup>17</sup>, come la commensalità come fondamento comune delle identità familiari e collettive disposte lungo un continuum culturale. I rituali e le socialità sono valorizzati, sia all'interno dello stesso gruppo culturale di riferimento sia in relazione ad altri. Sono questi elementi che, nell'insieme, hanno fatto guadagnare alla dieta mediterranea lo status di Patrimonio dell'Umanità dell'UNESCO, perché si conservano attraverso la trasmissione all'interno delle famiglie, rispettano il corpo, l'ambiente e la diversità culturale e incoraggiano la cooperazione e lo scambio.

### **Dal patrimonio al piatto**

Pur rappresentando un patrimonio immateriale, la dieta mediterranea diventa tangibile e si afferma come un oggetto con un'unità composita. Questo riconoscimento permette alle gastronomie che ne fanno parte non solo di acquisire visibilità nel discorso internazionale, ma anche di essere praticate, insieme, da una pluralità di individui che ne proclamano il valore ormai indiscutibile. Tale dinamica è stata osservata in diverse occasioni nel contesto della ricerca etnografica che ho condotto nel 2010-2011 sulle pratiche culinarie di un gruppo di donne marocchine migranti<sup>18</sup> residenti nella città di Sesto San Giovanni, in provincia di Milano. In questa città, la popolazione si è spesso confrontata con questioni legate al patrimonio, in quanto la città stessa è stata coinvolta in un processo di candidatura UNESCO come "paesaggio in evoluzione" a causa della conversione delle fabbriche storiche locali in siti culturali. Come sottolinea Bortolotto, «gli elementi del

patrimonio culturale immateriale dovrebbero ora essere riconosciuti dagli attori che trovano in queste pratiche una fonte di identità e ai quali il testo della Convenzione fa riferimento attraverso la nozione di “comunità”<sup>19</sup>. Comunità che possono prendere forma al di là dei confini nazionali e interagire tra loro in contesti condivisi. Quando la gastronomia italiana e quella marocchina sono state iscritte nella lista del patrimonio UNESCO come parte della dieta mediterranea, diverse persone contattate nell’ambito della mia ricerca hanno ribadito la loro appartenenza a una comunità di pratiche<sup>20</sup>, fatta di distinzioni ma anche di convergenze, il cui esercizio è stato così legittimato. Ciò è particolarmente vero per la cucina marocchina, che potrebbe «essere conservata, catalogata, e ciò è straordinario», come ha detto la chef e star televisiva marocchina Choumicha<sup>21</sup>, in un discorso volto a sottolineare gli elementi comuni con l’Italia, promuovendo la possibilità di comunicazione e scambio tra le gastronomie (e per sinne doche le ‘culture’) e i loro rappresentanti. Naima<sup>22</sup>, la responsabile di un’associazione culturale marocchina, mi ha spiegato che la gastronomia del suo paese d’origine comprendeva anche:

«[...] certe ricette che sono [...] dei Paesi mediterranei, e non possiamo dimenticare che il Marocco è un Paese mediterraneo, quindi siamo uguali, le cose che abbiamo a casa le condividiamo. Non sono cose strane come in Asia o in Cina, nel bacino del Mediterraneo abbiamo cose quasi simili» (Naima, 12/5/2011).

La vicinanza tra la cucina marocchina e quella italiana, in nome della condivisione del Mediterraneo, è stata affermata sottolineando le differenze con altre gastronomie. Anche Mounia, imprenditrice e madre, mi ha raccontato

che quando doveva fare la spesa per preparare i pasti della famiglia, spesso non si recava nei bazar marocchini, cioè nei negozi che importavano prodotti dal Marocco. Il motivo era il seguente:

«[...] la nostra cucina [marocchina] è molto mediterranea, [...] è una cucina buona, semplice, [prepariamo] tutti i tipi di pesce, pesce al forno, con cipolle, pesce ripieno di gamberi, con riso e gamberi, è molto semplice. Non è come la cucina indiana, dove ci sono tutte queste spezie strane, dove abbiamo il cumino, che qui non si usa, il coriandolo fresco, mentre qui c'è solo il coriandolo ma in semi, e basta, per il resto qui c'è tutto, cosa manca?» (Mounia, 30/4/2011).

Secondo Mounia, il cumino e il coriandolo sono tra i pochi ingredienti che distinguono la cucina marocchina da quella italiana. D'altra parte, gli elementi che avvicinavano le due cucine erano i molti altri ingredienti, come le verdure, citati anche nella definizione dell'UNESCO. Bâhirah, una donna le cui abilità culinarie l'hanno portata a essere scelta per rappresentare la gastronomia marocchina in un workshop di cucina "interculturale", ha affermato di utilizzare quotidianamente le verdure nelle sue preparazioni. Lo stesso vale per Mounira, un'altra donna per la quale non importava che si trattasse di prodotti freschi o secchi, purché i suoi pasti quotidiani includessero «[...] sempre verdure, [come nel] *couscous tfaya* [couscous fatto con pollo, cipolle e uva sultanina, a cui si potevano aggiungere ceci e zucca tagliati a pezzetti]» (Mounira, 4/11/2011). Secondo le donne intervistate, non solo le verdure ma anche altri ingredienti accomunano la gastronomia italiana e quella marocchina, e ciascuna di loro ne citava diversi durante le nostre conversazioni.

In un simile contesto discorsivo, fatto di legittimazioni internazionali e narrazioni individuali, il Centro culturale islamico della città, in cui operavano molte delle donne coinvolte nella mia etnografia, aveva deciso di organizzare, in collaborazione con il Comune, un corso per imparare a cucinare 'arabo'. Questa iniziativa faceva parte di una serie di attività cosiddette 'interculturali' messe in piedi nella città di Sesto San Giovanni da una serie di enti istituzionali e di volontariato.

### **Quattro chiacchiere in cucina**<sup>23</sup>

La presentazione ufficiale di questo laboratorio di cucina è avvenuta durante un primo incontro tra i partecipanti iscritti e gli organizzatori. In quell'occasione, ho scritto nelle mie note di campo:

«Prima riunione del corso di cucina, per provare la casacca e le scarpe da cuoco e per [completare] l'iscrizione. La presentazione è stata fatta prima dal direttore [del Centro culturale islamico], poi da Habiba [una giovane marocchina], introdotta da Sonia [la responsabile del dipartimento società civile del centro, di origine algerina] [...]. L'accento è posto sulla gastronomia come luogo di incontro tra la cultura araba e quella italiana, basata sulla condivisione del Mediterraneo. La condivisione è anche quella degli ingredienti, combinati in modi diversi e che producono nuovi sapori. Habiba dice che l'attenzione è sempre rivolta alle poche differenze tra le culture, piuttosto che ai punti in comune che potrebbero unirle» (Note di campo, 1/2/2011).

Promuovere la convergenza culturale era quindi uno degli obiettivi di questa iniziativa, un'azione locale che

rifletteva le dinamiche più ampie che abbiamo visto sopra. La “dichiarazione d’intenti” dei responsabili del corso si basava quindi sull’idea di condividere ingredienti e pratiche comuni, un aspetto sottolineato anche in diversi momenti delle lezioni e da diversi attori. I piatti realizzati durante le sette lezioni sono stati presentati come i più rappresentativi della “cucina araba”, privilegiando quelli associati alla gastronomia marocchina, oltre a pochi altri provenienti da altri paesi del Maghreb o del Medio Oriente. Le prime due lezioni sono state dedicate a due preparazioni che evocano l’immaginario più comunemente associato alla cucina araba e che sono specifici della gastronomia marocchina: il tè alla menta e il couscous<sup>24</sup>. Nonostante tale immaginario evochi un certo esotismo e possa, di conseguenza, distanziare la gastronomia marocchina da quella italiana, era spesso osservabile un avvicinamento tra le due durante il corso. Mentre le chef (Salwa, una donna algerina, Bâhirah, Habiba e Sonia, già citate sopra) mostravano ogni fase della preparazione di un piatto, diversi partecipanti commentavano la somiglianza con la cucina italiana<sup>25</sup>. Per esempio, durante la lezione sui dolci (22/2/2011), quando le quattro cuoche stavano preparando *cigares* e *briouates*, cioè biscotti di pasta fillo ripieni di mandorle sbriciolate e impastati con burro, acqua di fiori d’arancio e zucchero, una delle partecipanti al corso ha affermato: «Ma io queste cose le faccio già con la pasta sfoglia che mi è rimasta, ci metti le verdure...». Dopo essere stati fritti in olio vegetale, questi dolci venivano immersi in una miscela calda di miele e acqua di fiori d’arancio (fig. 1). Le estremità dei *cigares* venivano poi ricoperte di semi di sesamo, che una seconda donna italiana diceva di usare spesso, ad esempio per preparare il pane fatto in casa. Un’altra, vedendo le chef che si apprestavano



Fig. 1. - Dolci marocchini (foto di Elsa Mescoli).

a tagliare con una roulette un rotolo di pasta a strisce, che sarebbe servito per dare alle *briouates* la forma di un triangolo, ha detto: «Stiamo facendo i ravioli!», riferendosi al modo in cui veniva realizzata questa preparazione italiana e sottolineando così l'uso di un oggetto comune, anche se per preparazioni diverse. Per creare le *briouates*, le chef mostravano come posizionare una piccola palla di ripieno appiattita e allungata all'inizio della striscia e iniziare a piegare la pasta (quattro volte) su di essa. La tecnica risultante è stata riconosciuta da altre donne, che hanno detto di averla usata per piegare «[...] sacchetti di plastica! [...] quando vuoi metterli via senza che occupino molto spazio, li pieghi così», ha detto una donna. Prima di friggere questi dolci, Sonia usava una striscia di pasta

fillo per fare un biscotto a forma di rosa, che usava per decorare il vassoio. Vedendo questo biscotto, una donna italiana sosteneva che «in Puglia lo fanno così, ma con il miele o il vino cotto [...] o i fichi cotti». Altri interventi in diverse lezioni del corso hanno accostato ingredienti o preparazioni specifiche delle due gastronomie, ad esempio le uova cotte per la *bastela*, una sorta di quiche fatta con pollo, cipolle e mandorle, e le uova strapazzate: «come quando le facciamo con cipolla e pomodoro, [...] cipolla, pomodoro e origano», ha detto una donna, che ha proseguito dicendo che in alcune regioni, in un impasto simile «ci mettiamo l'agnello e lo facciamo a Pasqua [...]» (29/3/2011). Un altro ingrediente che le donne hanno ricordato essere utilizzato in entrambe le gastronomie è la semola, base del couscous ma anche degli «gnocchi alla romana» o dei dolci «[...] che sembrano ciambelle annodate. [...] si impastano con acqua bollente. [...] di solito lo facciamo l'otto dicembre, che è la festa dell'Immacolata [...], questi dolci sono ricoperti di glassa», ha spiegato una donna (29/3/2011).

Queste testimonianze dimostrano che il desiderio di trovare analogie tra la cucina italiana e quella marocchina in particolare ha determinato l'individuazione di specifiche similitudini, attingendo anche ad alcune tradizioni regionali. Nonostante questa dinamica generale, partecipando al corso e osservando le interazioni tra i partecipanti e le chef, nonché tra queste ultime, ho potuto notare che erano in gioco anche sottili dinamiche di distinzione. Le chef discutevano spesso dei diversi modi di realizzare le ricette, basandosi sui loro saperi incorporati ma anche su quelle che consideravano come le pratiche del loro paese d'origine. Ho osservato Bâhirah e Habiba promuovere la versione 'marocchina' di alcune ricette condivise con la gastronomia algerina, ma allo stesso tempo ho assistito a

certe discussioni intergenerazionali tra le due, spesso in arabo, che vedevano Habiba rappresentare la cucina della 'seconda generazione', quella più propensa ad allontanarsi dall'autenticità della tradizione. Così, se da un lato la scelta di pratiche rappresentative della gastronomia marocchina e la loro standardizzazione, volta a stabilire convergenze con l'italiano, erano funzionali alla messa in scena del sé<sup>26</sup> di fronte agli altri, dall'altro, dietro le quinte, le variazioni – intergenerazionali e interculturali – non potevano essere totalmente nascoste. In particolare, la dialettica "noi/voi" era sempre presente nel discorso. Concretamente, si traduceva in gesti diversi a seconda degli individui coinvolti, che diventavano, di volta in volta, rappresentanti del know-how del loro paese. Per esempio, Bâhirah spremeva un limone stringendone una metà con entrambe le mani sulla lama di un coltello tenuto in verticale, con la punta in una ciotola; il succo scorreva nella ciotola. Una donna italiana prendeva poi una seconda metà, dicendo: «Aspetta, aspetta, lo spremiamo così» (1/3/2011), e continuava a spremere, usando solo la mano. Anche mangiare con le mani è visto come una pratica non condivisa da tutti, perché secondo alcune donne italiane questo poteva essere fatto solo «[...] con le mani di amianto! [...] io metterei i guanti!» (15/2/2011), a causa della temperatura del cibo, difficile da sopportare, secondo questa donna, per mani non abituate a questa usanza. In un'altra occasione, le donne hanno chiesto a Bâhirah le quantità degli ingredienti, una in particolare ha chiesto: «Un pizzico, è davvero un pizzico?» (1/3/2011), mentre ascoltavano Bâhirah parlare della quantità di lievito (o bicarbonato) da aggiungere all'impasto dei felafel affinché si gonfi durante la cottura. Questa donna voleva verificare che ci fosse una corrispondenza tra il modo di misurare 'italiano' e quello

‘marocchino’: in italiano, un pizzico, di sale ad esempio, corrispondeva alla quantità che si poteva prendere solo con il pollice e l’indice; una presa, invece, era quello che si poteva prendere con tre o quattro dita. Secondo la donna, era osservabile un disaccordo tra le interpretazioni di queste misure nelle due gastronomie.

### **Appartenenze e trasmissioni**

Le pratiche oggetto di discussione derivano dalla memoria incarnata delle donne. Bâhirah sostiene che i modi di cucinare delle migranti marocchine non sono cambiati, perché mantenerli così come li avevano appresi nelle loro famiglie serviva a sostenere la loro identità nel nuovo contesto. Queste esperienze incorporate dal passato e portate avanti in località contingenti<sup>27</sup>, diventano oggetto di una trasmissione che trascende i confini tra le appartenenze culturali. L’apprendimento di queste tecniche determinava la partecipazione a una comunità interculturale basata sulla pratica<sup>28</sup> e si realizzava innanzitutto osservando gli altri. Lo sguardo ha giocato un ruolo essenziale nello stabilire una condivisione materiale tra i partecipanti al corso: «Guardiamo queste donne!», ho sentito dire, oppure «Ragazze, venite a vedere!» (22/2/2011). Lo sguardo – in questo caso spesso accompagnato dalla verbalizzazione di ciò che accade – permette alla tecnologia del fare di ‘incantare’<sup>29</sup> le partecipanti al corso.

Le pratiche osservate sono state poi apprese attraverso il tentativo di riprodurle concretamente, di usare il proprio corpo per ‘imitare’ i gesti degli altri: le partecipanti al corso sono diventate le destinatarie di una pedagogia sensoriale, in quanto è attraverso i sensi e il fare che una

pratica è trasmessa e appresa. Riporto un estratto delle mie note di campo:

«Bâhirah iniziava a lavorare l'impasto con le due mani unite, con le dita intrecciate, compiendo movimenti semicircolari che schiacciavano l'impasto con le falangi e lo stendevano; poi l'impasto veniva riportato nella posizione iniziale da entrambe le mani, facendolo rotolare indietro con i pollici. Quando aveva terminato la prima fase di impasto e aveva ottenuto una palla grande e uniforme, Bâhirah chiedeva: «La divido?», e una donna italiana rispondeva: «Sì, credo che tutti vogliamo [impastare]» (15/3/2011, fig. 2).

Le partecipanti si sono confrontate con le pratiche degli "altri", trovandosi nella posizione di apprendisti ma anche proponendo delle negoziazioni delle preparazioni dei piatti presentati e una '(re)invenzione' della tradizione<sup>30</sup>. A un certo punto si verificò uno scambio:

Donna 1: «Chi [di voi] fa un letto di riso basmati bianco con quella cosa sopra?».

Habiba: «No, quello è il piatto tradizionale, poi se vuoi mangiarlo [diversamente]...».

Donna 2: «[...] ci proviamo! [...] nuove strade! [...] oppure cuciniamo una bella polenta!» (15/3/2011).

Sono state avanzate diverse proposte per reinventare i piatti classici marocchini. Altri commenti sono stati fatti sulle quantità di ingredienti utilizzati, quali il sale e le spezie, ad esempio, spesso ritenuti eccessivi dalle partecipanti al corso. Durante la lezione sul *tagine*, Bâhirah ha mescolato la carne in una pentola dove ha cotto in olio vegetale bollente; ha poi aggiunto cipolle tagliate a pezzi grandi, alcune a julienne, e aglio tritato, «ma qui usiamo



Fig. 2. - Impasto del pane (foto di Elsa Mescoli).

solo pepe, curcuma e zenzero», ha spiegato (15/3/2011). Una donna ha osservato: «Solo? [...] noi usiamo l'olio e basta!», espressione che ha fatto sentire a Bâhirah il bisogno di giustificare la sua affermazione: «[...] niente cannella, niente zafferano [...]», ha detto. Anche la quantità di zucchero utilizzata nella cucina marocchina è stata considerata eccessiva dalle partecipanti al corso. La stessa preparazione della *bastela* ha creato sorpresa: «non siamo abituati a mettere lo zucchero sul pollo», si è sentito dire (22/3/2011). Bâhirah ha aggiunto anche la cannella, e quasi per rimprovero: «anche la cannella?», ha chiesto una donna, e Habiba si è giustificata: «È perché è un piatto agrodolce» (22/3/2011, fig. 3)



Fig. 3. - *Bastela* (foto di Elsa Mescoli).

Anche le donne italiane hanno riconosciuto la necessità di apportare modifiche alle proprie conoscenze e competenze per riprodurre quanto appreso al corso: «semi di sesamo ovunque! [...] dobbiamo rifornire le nostre cucine», ha detto una partecipante (1/3/2011); «dobbiamo anche comprare delle pentole [marocchine]...», ha detto un'altra (15/3/2011), riferendosi all'uso da parte di Habiba di una piccola pentola *tagine* per cucinare la carne con le prugne secche. Questo piatto poteva essere cucinato anche in altri tipi di pentole o nella pentola a pressione, ma sembrava essenziale avere questo utensile se si voleva conformarsi alla tradizione e non alle più recenti abitudini delle donne marocchine. L'autenticità della gastronomia di questo paese era determinata da pratiche tramandate dal passato:

le modifiche erano spesso viste come deviazioni dalla versione originale di un piatto, deviazioni dettate da nuove necessità temporali e non dal desiderio di migliorare o cambiare legittimamente una preparazione. Tuttavia, durante il corso, le chef hanno talvolta riorganizzato alcune ricette (sia in termini di ingredienti che di procedure) per adattarle al loro pubblico. Per esempio, quando cucinava il *batbout*, un pane marocchino che si cuoce in padella, Bâhirah esercitava una leggera pressione sugli angoli del pane affinché si cuocesse in modo uniforme, ma suggeriva a una donna di fare lo stesso con il suo strofinaccio, per non scottarsi. Non riconosceva la tecnica del corpo<sup>31</sup> da lei sviluppata nella persona che aveva di fronte. In un'altra occasione, mentre si preparava il couscous, Bâhirah mescolava le verdure sulla semola, scegliendo dove mettere ogni ingrediente. Quando un pezzo di carota cadeva sul tavolo, una donna lo raccoglieva e lo metteva sul couscous, senza prestare attenzione al punto in cui era stato messo. Bâhirah lo sistemava poi lei stessa, in modo che fosse di fronte all'altro pezzo di carota che aveva messo. Ha continuato a disporre i pezzi di verdura intorno a un 'buco' immaginario al centro della semola, giustificando questa procedura dicendo che di solito metteva la carne al centro «mentre qui ho messo la zucca, così...!» (15/2/2011). In effetti, questo era il piatto vegetariano richiesto da una delle donne, che aveva quindi imposto una modifica alla preparazione.

## Conclusioni

Da un lato, il corso di cucina e le dinamiche che ho potuto osservare hanno mostrato che lo spazio pubblico diventa un teatro di micro-negoziazioni e manipolazioni<sup>32</sup> in cui un'asimmetria di potere rimane sempre latente, perché le

donne migranti dovevano dimostrare in qualche modo il loro know-how e giustificarlo quando venivano giudicate dai rappresentanti della comunità 'maggioritaria'. Questo nonostante le gastronomie italiana e marocchina condividessero un senso di appartenenza e fossero coinvolte nel processo di integrazione della dieta mediterranea nel loro patrimonio. Tuttavia, i promotori del corso e i partecipanti hanno tutti sottolineato l'importanza di questa iniziativa per l'incontro concreto che essa ha permesso di sviluppare tra due culture alimentari legate da alcuni discorsi internazionali. Il corso ha permesso di ottenere un riconoscimento reciproco, anche se condizionato da posizioni diverse, perché l'ambiente in cui ciò ha avuto luogo è stato caratterizzato, finalizzato e circoscritto in modo preciso<sup>33</sup>. Questo spazio ha permesso alle quattro cuoche di condividere con gli altri non solo il loro sapere culinario, ma anche le loro esperienze di vita, la loro quotidianità in tutte le sue pratiche; i momenti di socialità hanno permesso di andare oltre gli obiettivi del corso e hanno lasciato spazio a scambi al di là dei 'confini culturali'. Gli aspetti sociali e culturali evidenziati nel patrimonio della dieta mediterranea si sono riflessi nella commensalità condivisa dai membri delle due comunità coinvolte in questo processo, che si sono incontrati in un corso di cucina. La solidarietà femminile ha anche reso possibile lo scambio di consigli tra donne di culture diverse, come ha sottolineato una partecipante:

«Il mondo arabo mi affascina, perché è molto lontano dal nostro, ma [...] non è qualcosa di cui avere paura. La cucina è qualcosa che accomuna tutti i popoli. [...] ci siamo sentite tutte a nostro agio, [...] le chef si sono dimostrate ottime cuoche [...] e donne che conoscono il loro mestiere [...]»<sup>34</sup>.

Il corso aveva raggiunto i suoi obiettivi in termini di conoscenza reciproca e di apprendimento di (come afferma una donna) «una tradizione che è molto vicina a quella italiana, soprattutto per me che vengo dal sud [...] sia nei prodotti utilizzati che nel modo di cucinare. Questa abbondanza di condimenti ci unisce»<sup>35</sup>. Queste dinamiche, che hanno avuto luogo in uno spazio pubblico, hanno mostrato il ruolo complesso del cibo all'interno del rapporto tra le culture. Discorsi e pratiche si intrecciano nella definizione di una comunità condivisa al di là dei confini culturali. Dalla definizione transnazionale di un patrimonio alla realizzazione concreta di alcuni dei suoi piatti, notiamo una sottile alternanza di convergenze e distinzioni tra le culture alimentari e le materialità che le attraversano, una combinazione strategica di standardizzazioni e adattamenti che permettono la trasmissione attraverso l'apprendimento. In questo modo, la dieta mediterranea assume una forma concreta, non più grazie alle tradizioni che sono state utilizzate discorsivamente per crearle, ma piuttosto grazie alle pratiche quotidiane e agli scambi svolti concretamente.

### Riferimenti Bibliografici

- Amselle J.-L. 2004, *Intangible heritage and contemporary African art*, Museum international, vol. 56, n° 1-2, 84-90.
- Ben Amara R., Guigoni A. 2006, *Saperi e sapori del Mediterraneo*, Cagliari.
- Bortolotto C. 2013, *L'Unesco comme arène de traduction. La fabrique globale du patrimoine immatériel*, Gradhiva, 2, 50-73.
- Bortolotto C. 2011, *Participation des "communautés" dans la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel. Vers un nouveau paradigme patrimonial?*, in Skounti A., Tebbaa O. (eds.), *De l'immatérialité du patrimoine culturel*, UNESCO, 39-43.

- Clifford J. 2007, *Expositions, patrimoine et réappropriations mémorielles en Alaska*, in Debary O., Turgeon L. (eds.), *Objets & mémoires*, Paris, 91-125.
- Dernini S., Berry E. M., Bach-Faigh A. 2012, *Chapitre 3. Un modèle alimentaire construit par les scientifiques*, *Annuels*, 73-91.
- Dore G. 2001, *L'organizzazione pubblica del sacrificio dell'íd al kabír (Bologna 1998)*, *La Ricerca Folklorica*, 85-94.
- Essid M. Y. 2012, *Chapitre 2. Histoire des alimentations méditerranéennes*, *Annuels*, 53-72.
- Garcia-Closas R., Berenguer A., Gonzalez C. A. 2006, *Changes in food supply in Mediterranean countries from 1961 to 2001*, *Public health nutrition*, 9(1), 53-60.
- Gell A. 2009, *L'art et ses agents une théorie anthropologique*, Dijon.
- Goffman E. 1959, *The presentation of self in everyday life*, New York.
- Gonzalez Turmo I. 2012, *Chapitre 5. La diète méditerranéenne: consommation, cuisines et pratiques*, *Annuels*, 121-140.
- Hobsbawm E., Ranger T. (eds.) 2012, *The invention of tradition*, Cambridge.
- Lave J. 1991, *Situating learning in communities of practice*, *Perspectives on socially shared cognition*, 2, 63-82.
- Marte L. 2011, *Afro-Diasporic Seasonings: Food Routes and Dominican Place-Making in New York City*, *Food, Culture and Society: An International Journal of Multidisciplinary Research*, 14( 2), 181-204.
- Mauss M. 1936, *Les techniques du corps*, *Journal de psychologie*, 32(3-4), 365-386.
- Montanari M. 2006, *Il cibo come cultura*, Roma.
- Rebughini P., Sassatelli R. (a cura di) 2008, *Le nuove frontiere dei consumi*, Verona.
- Reguant-Aleix J., Sensat F. 2012, *Chapitre 22. La diète méditerranéenne, patrimoine culturel immatériel de l'humanité*, *Annuels*, 491-510.
- Smith L. 2011, *Heritage and its Intangibility*, in Skounti A., Tebbaa O. (eds.), *De l'immatérialité du patrimoine culturel*, UNESCO, 10-20.

- Teti V. 1999, *Il colore del cibo. Geografia, mito e realtà dell'alimentazione mediterranea*, Milano.
- Warnier J.-P., Rosselin C. (eds.) 1996, *Authentifier la marchandise: anthropologie critique de la quête d'authenticité*, Paris.
- Wenger E. 1999, *Communities of practice: Learning, meaning, and identity*, Cambridge.

## Note

<sup>1</sup> Cipro, Croazia e Portogallo si sono uniti al gruppo successivamente.

<sup>2</sup> Si confronti <https://www.unesco.org/archives/multimedia/document-1680>, tradotto dal francese.

<sup>3</sup> Smith 2011.

<sup>4</sup> Clifford 2007.

<sup>5</sup> Amselle 2004, 84. Tutte le citazioni in lingue diverse dall'italiano sono state tradotte dall'autrice di questo saggio.

<sup>6</sup> Warnier, Rosselin 1996, 31.

<sup>7</sup> Amselle 2004, 85.

<sup>8</sup> Essid 2012, 53.

<sup>9</sup> González Turmo 2012, 123.

<sup>10</sup> Teti 1999; Ben Amara, Guigoni 2006.

<sup>11</sup> González Turmo 2012.

<sup>12</sup> Reguant-Aleix, Sensat 2012, 491.

<sup>13</sup> *Ivi*, 500; si veda anche Bortolotto 2013.

<sup>14</sup> Montanari 2006, 157; si veda anche sulla circolazione degli alimenti di questa dieta Garcia-Closas *et al.* 2006.

<sup>15</sup> Si veda anche Dernini *et al.* 2012 sulla legittimazione medica del modello alimentare mediterraneo.

<sup>16</sup> Si veda <https://ich.unesco.org/fr/RL/la-diete-mediterraneenne-00884>, consultato il 13 marzo 2024.

<sup>17</sup> González Turmo 2012, 122.

<sup>18</sup> Si trattava di un'etnografia della cultura materiale, fatto che giustifica la considerazione, anche in questo testo, dei microelementi materiali come testimoni di dinamiche e portatori di significati di ordine più ampio.

<sup>19</sup> Bortolotto 2011, 40.

<sup>20</sup> Wenger 1999.

<sup>21</sup> Ho intervistato Choumicha in occasione della fiera immobiliare marocchina a Milano l'8 giugno 2012.

<sup>22</sup> Tutti i nomi di battesimo utilizzati in questo testo per indicare le donne migranti protagoniste della mia etnografia sono pseudonimi. Le loro storie sono state raccolte attraverso l'osservazione partecipante o le interviste.

<sup>23</sup> Si tratta del nome dato al corso, per valorizzare le socialità attorno alle attività culinarie.

<sup>24</sup> Il couscous fa parte anche di altre culture alimentari, ma è più comunemente associato al Marocco.

<sup>25</sup> La maggior parte dei partecipanti erano donne, di età compresa tra i 30 e i 60 anni, di classe sociale media (il corso era a pagamento) e interessate ad 'avventurarsi' in nuove esperienze culinarie.

<sup>26</sup> Goffman 1959.

<sup>27</sup> Marte 2011, 198.

<sup>28</sup> Si confronti anche Lave 1991.

<sup>29</sup> Gell 2009.

<sup>30</sup> Hobsbawm, Ranger 2012.

<sup>31</sup> Mauss 1936.

<sup>32</sup> Dore 2001, 88.

<sup>33</sup> Rebughini, Sassatelli 2008, 16.

<sup>34</sup> Estratto dal DVD contenente le interviste alle partecipanti alla fine del corso.

<sup>35</sup> *Ibidem.*

DALL'INCLUSIONE AI DIRITTI:  
PER UNA TRASFORMAZIONE DEI MUSEI  
DA LUOGHI DI ALFABETIZZAZIONE  
A SPAZI INTERCULTURALI

*di Simona Bodo*

«Questo dipinto sembra dimostrare come la natura sia rimasta invariata e fedele a se stessa, mentre la natura umana non è più riconoscibile e si sta trasformando in qualcosa di meccanico, come questi occhi. Occhi meccanici, freddi, osservanti, penetranti, giudicanti. Occhi che mi perseguitano, che mi obbligano a proteggermi mettendo tante maschere! [...]

Cosa sono diventata? Chi sono diventata? Faccio fatica a riconoscermi, ho la sensazione di annegare in un mare fatto di persone che pretendono di giudicarmi senza avere la minima idea di quella che sono per davvero. Persone senza volto con occhi meccanici, sorde, che vorrei svegliare al suono del mio grido: Basta! Sono quello che sono. Datemi il rispetto che merito. Trattatemi come vostro pari. Dimostatemi che io esisto!<sup>1</sup>».

Ho scelto questa testimonianza davvero potente, toccante, della mediatrice museale Maida Ziarati, per aprire il mio contributo a questa pubblicazione con una riflessione sul termine stesso intorno al quale ruotano tante delle iniziative e delle progettualità attivate dai musei italiani in questi anni.

Già solo in questa semplice parola, “migrante”, troviamo un ostacolo: non solo decontestualizzata, ma «privata di un prefisso (che si tratti di un “im” o un “em”) a suggerire che le persone che descrive hanno una storia o un

futuro», sembra invece «implicare un presente senza fine: sono migranti, si muovono, è questo che fanno»<sup>2</sup>.

Eppure, quando parliamo di “migranti” spesso ci riferiamo a persone che vivono in Italia da anni, da decenni, che sono entrate a far parte del nostro tessuto sociale, che spesso sono diventate “cittadini italiani” a tutti gli effetti, ma che continuano a essere vergognosamente sottorappresentate nei pubblici dei nostri musei.

«Un individuo può acculturarsi, imparare a comprendere e apprezzare l'arte, la musica, la danza classica; come Bourdieu ha dimostrato, un individuo può accumulare un capitale culturale. [...] Ma un individuo non può “acquisire” un patrimonio culturale, che è preconstituito e determinato dalla nascita. [...] In questo mondo, un immigrato può solo essere un membro onorario il cui status, sia esso bene accetto o semplicemente tollerato, è sempre a rischio di revoca<sup>3</sup>».

È un riferimento non casuale, quello che François Matarasso fa al concetto di “tolleranza”, un altro termine chiave che continua a ricorrere nel dibattito sulle politiche per l'integrazione in senso lato, e con un più specifico riferimento all'ambito culturale e museale.

L'antropologo Francesco Remotti evidenzia in modo magistrale il doppio filo che collega la tolleranza all'ossessione identitaria, quando afferma che:

«il massimo a cui può giungere l'ideologia dell'identità è la tolleranza: un principio sacrosanto, che il pensiero filosofico e politico occidentale – dopo le terribili guerre di religione – ha concepito come una conquista culturale irrinunciabile. Ma che rapporto c'è tra tolleranza e convivenza? La tolleranza è il grado minimo della convivenza. E se non si aggiunge qualcosa d'altro, non

rimane che fare nostro il pensiero di Goethe: tollerare è come insultare. La tolleranza – aggiungeva – dovrebbe essere un passaggio verso il “riconoscimento”<sup>4</sup>».

Perché tollerare è come insultare? Se si tollera, se si decide di “sopportare”, vuole dire che nell’altro c’è qualcosa che almeno potenzialmente disturba e dà fastidio. La tolleranza implica un atteggiamento paternalistico, e ancora peggio un rapporto asimmetrico: chi tollera è superiore – o ritiene di essere superiore – a chi è tollerato. Chi è tollerato inevitabilmente viene messo in una posizione di inferiorità.

Non solo, ma la tolleranza può venire meno e persino essere revocata, come osserva Matarasso stesso.

Abbiamo ragionato per anni, per decenni, su come tradurre in pratiche la consapevolezza che non esiste un “visitatore medio”. Bene, allo stesso modo non possiamo parlare di “migrante medio”.

Per i rifugiati appena arrivati nel nostro Paese, ad esempio, è fondamentale favorire una percezione del museo come spazio accogliente; allo stesso modo, è importante sostenere queste persone nell’apprendimento dell’italiano L2 attraverso il patrimonio (come fanno ad esempio il Museo Egizio a Torino<sup>5</sup>, i Musei Civici di Venezia<sup>6</sup>, il Museo Popoli e Culture del PIME a Milano<sup>7</sup>).

D’altra parte, le persone immigrate in Italia da decenni e con cittadinanza italiana, o nate da coppie miste, o ancora le cosiddette seconde generazioni, rivendicano un diritto alla partecipazione culturale senza essere incasellate alla voce “minoranze” (si vedano ad esempio i progetti “My Place / My Texts” alla GAMeC di Bergamo<sup>8</sup> o “Fabbriche di Storie” alle Gallerie degli Uffizi<sup>9</sup>).

E allora, come fare? Come porsi in ascolto di queste persone, ognuna con la sua storia, i suoi bisogni, le sue attese, quando la tentazione ancora prevalente è quella di catalogarle in base all'appartenenza linguistico-culturale, trasformandole di fatto in "categorie" astratte?

Una prima risposta a questa domanda dipende molto – direi in maniera decisiva – dall'ottica in cui ci poniamo nel momento in cui lavoriamo all'ideazione e progettazione di percorsi dedicati a individui di origine immigrata, e più in generale alle persone "con esigenze speciali".

Negli ultimi vent'anni, il lessico dell'inclusione ha dominato il dibattito sul ruolo sociale dei musei, consolidando in tal modo una mentalità assistenzialistica che, pur con le migliori intenzioni, finisce spesso per trasformare la dimensione del servizio in un atto di beneficenza.

Non a caso la nozione stessa di "inclusione" – così come quella di "integrazione" – è oggetto di critiche sempre più frequenti: chi include chi, e in base a quale autorità? Nella pretesa di includere/integrare, e nelle pratiche che la traducono in azione, ci sono evidenti asimmetrie di relazione e di potere. Non solo: costringere le persone entro un unico contenitore, con un'etichetta che ne attesti l'omogeneità, risulta senza dubbio più conveniente che non riconoscere l'unicità e la complessità delle loro singole storie e aspirazioni.

L'inclusione passa molto spesso per un atto di magnanimità, di benevolenza, una mano che il museo tende ai "bisognosi", quando in realtà la partecipazione culturale è un diritto fondamentale sancito dall'art. 27 della "Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo" (1948). Un diritto che non è isolato, ma inestricabilmente legato e interconnesso ad altri, come il diritto all'educazione, alla libertà di opinione e di espressione, all'esercizio della

cittadinanza attiva, a uno standard di vita dignitoso, alla libertà da ogni forma di discriminazione.

«Dove inizia, in fin dei conti, l'esercizio dei diritti umani universali?

In piccoli luoghi, vicino a casa – così vicini e così piccoli da risultare invisibili su qualsiasi mappa. Eppure, sono il mondo attraversato dalle singole persone: il quartiere in cui vivono, la scuola o l'università che frequentano, il loro luogo di lavoro.

Sono questi i luoghi in cui ogni uomo, donna, bambino cercano pari giustizia, pari opportunità, pari dignità, liberi da ogni discriminazione. Se i diritti non hanno alcun significato in luoghi come questi, non ne possono avere in nessun altro<sup>10</sup>».

I musei possono, *devono* essere uno di quei “piccoli luoghi, vicino a casa” di cui parla Eleanor Roosevelt.

Dunque, questa è la prima questione fondamentale da affrontare per sciogliere l'impasse di cui si diceva: siamo disposti a passare da un'ottica di inclusione a un'ottica di diritti nel modo in cui lavoriamo nei nostri musei?

L'altro elemento cruciale da cui dipende la risposta alla nostra tendenza a trattare le persone di origine immigrata come un pubblico “segmentato” risiede nel modo in cui concepiamo e definiamo il patrimonio culturale. A questo tema ho dedicato numerosi contributi<sup>11</sup>, invitando i musei – insieme a qualsiasi altro soggetto deputato alla tutela e alla valorizzazione del patrimonio culturale – a chiedersi se quest'ultimo sia un sistema chiuso, dato per sempre, impermeabile alla vita e al tempo che scorre, o se non sia invece una risorsa in divenire che possiamo interrogare per attivare processi che sono fondamentali per lo sviluppo umano, la crescita individuale, la coesione sociale.

I due modi di intendere il patrimonio che ho appena sinteticamente delineato non sono messi a confronto per suggerire una loro presunta incompatibilità, né tanto meno per avanzare la tesi che uno sia preferibile all'altro. Il problema non sta tanto nella legittimità che entrambi possono rivendicare, quanto nel fatto che la concezione statica di patrimonio è a lungo prevalsa – e continua ancora oggi a prevalere – sulla visione dialogica, pregiudicando seriamente l'accessibilità dei musei ai pubblici 'altri', e di fatto escludendo coloro che non hanno sviluppato un livello adeguato di 'alfabetizzazione' – per non parlare di 'appartenenza' – alla cultura del Paese in cui hanno messo nuove radici.

La questione chiave, in fin dei conti, è se il patrimonio, da puro oggetto di *conservazione*, si possa trasformare in uno straordinario vettore di *conversazione*, e di conseguenza se il museo possa diventare il luogo in cui questa conversazione avviene, l'istituzione che la promuove e la facilita. Solo così le "comunità patrimoniali" di cui parla la Convenzione di Faro del Consiglio d'Europa (2005) possono essere riconosciute come gruppi di persone che non si costruiscono a tavolino, né sono demarcati da confini fisici, di nazionalità, di etnia o di fede, ma si aggregano lungo linee di affezione e di attribuzione di senso.

Era il 2007 quando, sulla scorta di percorsi di formazione e di ricerca-azione attivati dalla Fondazione Ismu due anni prima, nacque il sito Patrimonio e Intercultura<sup>12</sup>. In quel periodo, le progettualità intorno al patrimonio come risorsa per lo sviluppo di nuove appartenenze erano ancora timide e sporadiche, eppure nel giro di pochi anni si aprì una stagione feconda, con esperienze coraggiose e all'avanguardia, capaci di andare oltre il mantra dell'integrazione/inclusione, e di aprire nuove piste per

la creazione di comunità patrimoniali eterogenee, collaborative e trasversali, accanto ai più tradizionali approcci dell'“alfabetizzazione” e dello sviluppo dell'accessibilità per le persone con background migratorio.

La pandemia ha sicuramente segnato una battuta di arresto. Ma da allora sembra di assistere a un ripiegamento palpabile, come se la progettualità più ‘corsara’ si fosse arenata su secche ben più insidiose che non la fisiologica fatica a uscire da una condizione post-traumatica<sup>13</sup>.

«Nella misura in cui il dibattito sul ruolo dei musei in “tempi di crisi” ci porta a enfatizzare l'obiettivo di “integrare socialmente” i migranti e i rifugiati, il rischio molto reale è quello di snaturare e soprattutto depotenziare la specificità dell'istituzione museale, che può sicuramente intrecciare forme proficue di partenariato interistituzionale, ma non può né deve sostituirsi, né tanto meno essere assimilata, a un operatore sociale.

Se facciamo nostra quella nozione di patrimonio come “conversazione” cui ho fatto riferimento, se diventa questa la “stella polare” che orienta il nostro lavoro, possiamo cambiare radicalmente i termini del dibattito e assumere un ingaggio sì arduo e complesso, ma sicuramente più all'altezza delle sfide che ci pone questo periodo di crescente ossessione identitaria: quello di creare legami non solo di rispetto e di appartenenza, ma anche e soprattutto di *sensu* tra le persone e il patrimonio.

Solo così il museo avrà compiuto il “viaggio” che lo conduce da un punto di partenza in cui la partecipazione culturale dei migranti è caldeggiata o imposta da un'agenda politica esterna, a un approdo in cui il museo riflette pienamente la diversità e la complessità della società contemporanea, e promuove una interazione interculturale degna di questo nome<sup>14</sup>».

Vorrei chiudere queste mie sintetiche note con un'ultima riflessione. Sapendo bene quanto la nozione di "inclusione" abbia fatto il suo tempo, ma anche come lo stesso concetto di "partecipazione", che sembrava la panacea a ogni male, abbia rivelato alcune criticità fondamentali – falso consenso, false promesse e, sostanzialmente, un empowerment di facciata<sup>15</sup> – vale forse la pena pensare a nuove fondamenta su cui poggiare lo sviluppo di comunità patrimoniali eterogenee, collaborative e trasversali. Si scoprirà così che, perlomeno nel dibattito museologico più 'corsaro', valori 'operativi' quali la solidarietà, l'empatia, l'umiltà, la reciprocità e l'interdipendenza stanno soppiantando quelli fondativi dell'identità, dell'eccellenza, della neutralità e dell'universalità.

Dovremmo allora chiederci: nelle nostre pratiche, le persone verso cui ci proclamiamo solidali sono a loro volta solidali con voi? Quali condizioni delimitano le possibilità di una solidarietà reciproca? Chi ha deciso se, quando e come instaurare un rapporto di solidarietà<sup>16</sup>? È evidente che la solidarietà nei musei e nei luoghi del patrimonio richiede non solo un radicale ripensamento dall'interno dei 'perché' e dei 'come' di queste istituzioni, ma una vera e propria cooptazione dei cittadini – come «collaboratori, ricercatori, esperti, co-creatori, consulenti, *critical friends*, formatori, attivisti e protagonisti del cambiamento politico»<sup>17</sup> – affinché questa trasformazione possa avvenire.

## Riferimenti bibliografici

Bodo S. 2018, *Fortress Europe, Fortress Heritage? Musei e dialogo interculturale in tempi di crisi*, in Capurro R., Primerano D. (a cura di), *Costruire ponti. I musei ecclesiastici per il dialogo interculturale e interreligioso*, Atti dell'XI Convegno AMEI - Associazione Musei Ecclesiastici Italiani (Bergamo,

- Fondazione Adriano Bernareggi, 23-24 novembre 2017), 19-25.
- Bodo S. 2009, *Sviluppare "spazi terzi": una nuova sfida per la promozione del dialogo interculturale nei musei*, in Pecci A. M. (a cura di), *Patrimoni in migrazione. Accessibilità, partecipazione, mediazione nei musei*, Milano, 75-84.
- Bodo S., Gibbs K., Sani M. 2009 (a cura di), *I musei come luoghi di dialogo interculturale: esperienze dall'Europa*, pubblicato dai partner del progetto MAP for ID, Dublino: [http://online.abc.regione.emilia-romagna.it/I/libri/pdf/Ma-nuale\\_MAPforID.pdf](http://online.abc.regione.emilia-romagna.it/I/libri/pdf/Ma-nuale_MAPforID.pdf).
- Bodo S., Mascheroni S. 2012, *Educare al patrimonio in chiave interculturale. Guida per educatori e mediatori museali*, Collana "Strumenti", Fondazione Ismu, Milano: [http://patrimonioeintercultura.ismu.org/wp-content/uploads/2020/07/guida\\_ISMU\\_Patrimonio\\_2012.pdf](http://patrimonioeintercultura.ismu.org/wp-content/uploads/2020/07/guida_ISMU_Patrimonio_2012.pdf).
- Lynch B. 2023, *Né salvifico né irrilevante: verso il museo "utile"*, in Bodo S., Cimoli A. C. (a cura di), *Il museo necessario. Mappe per tempi complessi*, Busto Arsizio (VA), 69-109.
- Matarasso F. 2006, *La storia sfigurata: la creazione del patrimonio culturale nell'Europa contemporanea*, in Bodo S., Cifarelli M. R. (a cura di), *Quando la cultura fa la differenza. Patrimonio, arti e media nella società multiculturale*, Roma.
- McGhie A. 2020, *Museums and Human Rights, Curating Tomorrow*: <https://curatingtomorrow236646048.files.wordpress.com/2020/12/museums-and-human-rights-2020.pdf>.
- Trilling D. 2019, *How the media contributed to the migrant crisis*, The Guardian, 1 agosto: <https://www.theguardian.com/news/2019/aug/01/media-framed-migrant-crisis-disaster-reporting> (T.d.A.).

## Note

<sup>1</sup> Brano tratto dalla narrazione di Maida Ziarati sul dipinto/collage *Omaggio floreale* di Enrico Baj, 1953, GAMEC - Galleria d'arte moderna e Contemporanea di Bergamo (<https://patrimonioeintercultura.ismu.org/video/maida-ziarati-enrico-baj/>), progetto "12 narratori in

cerca di autore”, 2014-2015: <https://www.patrimoniostorie.it/progetti-items/12-narratori-in-cerca-dautore/>.

<sup>2</sup> Trilling 2019.

<sup>3</sup> Matarasso 2006.

<sup>4</sup> Testo tratto dalla *lectio* che Francesco Remotti ha tenuto a Ferrara nella primavera del 2009 nell’ambito del “CittàTerritorio Festival”, edizione dedicata al tema “Gli spazi della comunità”.

<sup>5</sup> <https://patrimonioeintercultura.ismu.org/progetto/il-mio-museo-egizio/>.

<sup>6</sup> <https://patrimonioeintercultura.ismu.org/progetto/il-mio-correr/>.

<sup>7</sup> <https://patrimonioeintercultura.ismu.org/progetto/come-si-dice/>.

<sup>8</sup> <https://www.patrimoniostorie.it/progetti-items/my-place-my-texts/>.

<sup>9</sup> <https://www.patrimoniostorie.it/progetti-items/fabbriche-di-storie/>.

<sup>10</sup> E. Roosevelt da McGhie 2020.

<sup>11</sup> Solo per citarne alcuni: Bodo, Mascheroni 2012; Bodo, Gibbs, Sani 2009; Bodo 2009.

<sup>12</sup> <https://patrimonioeintercultura.ismu.org/>.

<sup>13</sup> Non mi riferisco qui a tutta la straordinaria riflessione nata intorno alla decolonizzazione dei musei ‘delle culture’ (quelli che un tempo si chiamavano musei ‘etnografici’), che meriterebbe un capitolo a sé stante, e comunque non è al cuore delle progettualità documentate dal nostro sito.

<sup>14</sup> Bodo 2018.

<sup>15</sup> Lynch 2023.

<sup>16</sup> Queste le sollecitazioni poste nell’ambito di due workshop organizzati dal Solidarity in Action Network, “The Pedagogy of Solidarity in Two Provocations” (15 aprile 2021) e “Imagining Creative Solidarity: Toward a Consensual, Reciprocal, and Transformative Pedagogy” (13 maggio 2022), entrambi condotti da Rubén Gaztambide-Fernández, Ontario Institute for Studies in Education, University of Toronto.

<sup>17</sup> Lynch 2023, 90.

## INDICE

PATRIMONI ARCHEOLOGICI IN EVOLUZIONE E COMUNITÀ IN TRASFORMAZIONE. UN PROGETTO DI ARCHEOLOGIA PUBBLICA <i>Giuliano Volpe</i> doi <a href="https://dx.doi.org/10.4475/0895_1">https://dx.doi.org/10.4475/0895_1</a>	7
I CORRIDOI UMANITARI E L'IMPEGNO DELLA DIOCESI DI MANFREDONIA - VIESTE - SAN GIOVANNI ROTONDO <i>Angela Cosenza</i> doi <a href="https://dx.doi.org/10.4475/0895_2">https://dx.doi.org/10.4475/0895_2</a>	27
VERSO UN NUOVO PATRIMONIO CULTURALE <i>Velia Polito</i> doi <a href="https://dx.doi.org/10.4475/0895_3">https://dx.doi.org/10.4475/0895_3</a>	31
LA CO-COSTRUZIONE DELLA MEMORIA: APPUNTI PER UNA METODOLOGIA DELLA PARTECIPAZIONE <i>Elena Carletti</i> doi <a href="https://dx.doi.org/10.4475/0895_4">https://dx.doi.org/10.4475/0895_4</a>	77
INTORNO A MINERVA. IL CONTATTO CULTURALE FRA MONDO ANTICO E CONTEMPORANEITÀ <i>Serena Solano, Carlo Cominelli</i> doi <a href="https://dx.doi.org/10.4475/0895_5">https://dx.doi.org/10.4475/0895_5</a>	99
ARCHEOLOGIA SOCIALE E PARTECIPATA: L'ESPERIENZA DI CHIARAMONTE GULFI (RAGUSA) <i>Isabella Baldini, Francesco Cardinale, Salvatore Cosentino, Angela Dipasquale, Gianvito Distefano, Saverio Scerra</i> doi <a href="https://dx.doi.org/10.4475/0895_6">https://dx.doi.org/10.4475/0895_6</a>	131
ARCHEOSHARING: ESPERIENZE DI CONDIVISIONE DEL PATRIMONIO CON LE COMUNITÀ MIGRANTI (PISTOIA, FIRENZE ... E AMMAN) <i>Elisa Pruno, Michele Nucciotti, Chiara Marcotulli</i> doi <a href="https://dx.doi.org/10.4475/0895_7">https://dx.doi.org/10.4475/0895_7</a>	145

MUSEI E MIGRANTI <i>Christian Greco</i> doi <a href="https://dx.doi.org/10.4475/0895_8">https://dx.doi.org/10.4475/0895_8</a>	163
LE COLLEZIONI MESOPOTAMICHE IN ITALIA TRA DIALOGO MULTICULTURALE E INCLUSIONE SOCIALE <i>Luca Peyronel</i> doi <a href="https://dx.doi.org/10.4475/0895_9">https://dx.doi.org/10.4475/0895_9</a>	173
IL PROGETTO ARTS : UN' ARCHEOLOGIA DA E PER LE COMUNITÀ NELLA ZONA DELLA SIERRA DI ANCASH (PERÙ) <i>Carolina Orsini, Sofia Venturoli, Elisa Benozzi, Aliz Ibarra Ascencios</i> doi <a href="https://dx.doi.org/10.4475/0895_10">https://dx.doi.org/10.4475/0895_10</a>	195
DAL PATRIMONIO AL PIATTO. DIVERSITÀ E CONVERGENZE CULINARIE IN UN LABORATORIO DI CUCINA INTERCULTURALE <i>Elsa Mescoli</i> doi <a href="https://dx.doi.org/10.4475/0895_11">https://dx.doi.org/10.4475/0895_11</a>	217
DALL'INCLUSIONE AI DIRITTI: PER UNA TRASFORMAZIONE DEI MUSEI DA LUOGHI DI ALFABETIZZAZIONE A SPAZI INTERCULTURALI <i>Simona Bodo</i> doi <a href="https://dx.doi.org/10.4475/0895_12">https://dx.doi.org/10.4475/0895_12</a>	239

---

## VOLUMI PUBBLICATI NELLA COLLANA

---

1.

### LE VIE MAESTRE

*di Giuliano Volpe*

© 2013, pp. 264, ill. col., € 12,00

2.

### L'ITALIA AGLI ITALIANI

Istruzioni e ostruzioni  
per il patrimonio culturale

*di Daniele Manacorda*

© 2014, pp. 152, € 12,00

3.

### ROTTE MURGIANE

*a cura di Luisa Derosa e Maurizio Triggiani*

© 2016, pp. 160, ill. b/n, € 12,00

4.

### L'ERADICAZIONE

#### DEGLI ARTROPODI

La politica dei beni culturali in Sicilia

*di Mariarita Sgarlata*

© 2016, pp. 304, ill. b/n e col., € 16,00

5.

### QUASI GIALLO

Romanzo di archeologia

*di Enrico Giannichedda*

© 2018, pp. 340, € 16,00

6.

### RACCONTI DA MUSEO

Storytelling d'autore per il museo 4.0

*a cura di Cinzia Dal Maso*

© 2018, pp. 248, ill. b/n, € 16,00

7.

### IL PATRIMONIO CULTURALE DI TUTTI, PER TUTTI

*a cura di Caterina Ingoglia*

© 2018, pp. 278, ill. b/n, € 16,00

8.

### IL BENE NOSTRO

Un impegno per il patrimonio culturale

*di Giuliano Volpe*

© 2019, pp. 384, ill. col., € 16,00

9.

### H. MEMORIE DI ERACLE

*di Sergio Fontana*

© 2019, pp. 336, € 16,00

10.

### RICOSTRUIRE E NARRARE

L'esperienza dei Musei archeologici  
all'aperto

*di Marco Valenti*

© 2019, pp. 328, € 16,00

11.

### FIBULA

Confidenze di un oggetto parlante

*di Sergio Fontana*

© 2020, pp. 342, € 16,00

12.

### TARANTO. LA STEEL TOWN DEI BENI CULTURALI

*a cura di Luisa Derosa e Maurizio Triggiani*

© 2021, pp. 232, ill. col., € 16,00

13.

### PASSEGGIATE ARCHEOLOGICHE

Venti proposte per conoscere  
siti e storie della Puglia

*di Giuliano Volpe*

© 2021, pp. 208, ill. col., € 16,00

14.

### I CAPOLAVORI E LA PACE

Le restituzioni di opere d'arte all'Italia  
dopo la Seconda guerra mondiale

*di Francesca Cocco*

© 2021, pp. 272, ill. b/n, € 16,00

15.

### CARICHI DI MERAVIGLIE SCUOLA & PATRIMONIO

*di Maurizio Triggiani*

© 2021, pp. 196, ill. b/n, € 16,00

---

## VOLUMI PUBBLICATI NELLA COLLANA

---

16.

### POSGARÙ

Dialoghi diagonal  
sul patrimonio culturale e dintorni  
*di Daniele Manacorda*  
© 2022, pp. 340, € 16,00

17.

### CHE FINE HA FATTO ROMOLO?

*di Sergio Fontana*  
© 2022, pp. 190, ill. col., € 16,00

18.

### MUSEI: PROPOSTE PER IL FUTURO

*di Anna Maria Visser Travagli*  
© 2022, pp. 148, € 16,00

19.

### PASSEGGIATE ARCHEOLOGICHE

Nuove proposte per conoscere  
siti e storie della Puglia  
*di Giuliano Volpe*  
© 2022, pp. 300, ill. col., € 16,00

20.

### ROMA E NOI

*a cura di Alessandro Pagliara*  
© 2023, pp. 222, € 16,00

21.

### IL TESORO DI DORAK ARCHEO INCHIESTA

*di Enrico Giannichedda*  
© 2023, pp. 238, ill. col., € 16,00

22.

### GRAVINA ANTICA

*di Angela Ciancio*  
© 2023, pp. 84, ill. col., € 16,00

23.

### L'ARTE CHE PARLA

*a cura di Cinzia Dal Maso*  
© 2024, pp. 228, ill. col., € 16,00 © 2022,  
pp. 148, € 16,00

24.

### PASSEGGIATE ARCHITETTONICHE

Trenta itinerari in Puglia  
alla scoperta delle architetture del '900  
*di Mauro Saito*  
© 2024, pp. 308, ill. b/n, € 16,00

25.

### NELL'OCCIDENTE GRECO

Fonti letterarie  
e documentazioni archeologiche:  
un rapporto problematico  
*di Emanuele Greco*  
© 2024, pp. 260, € 16,00