

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SIENA

Marco Valenti

FURTO DI STORIA

*Fantarcheologia, manipolazione del passato
e crisi dell'autorità nell'era della post-verità*



All'Insegna del Giglio

QUADERNI DEL DIPARTIMENTO DI ARCHEOLOGIA E STORIA DELLE ARTI SEZIONE ARCHEOLOGIA – UNIVERSITÀ DI SIENA

La collana, fondata da Riccardo Francovich e diretta da Marco Valenti, mantiene per comodità l'originaria intestazione; il Dipartimento di Archeologia e Storia delle Arti è ormai confluito nel Dipartimento di Scienze storiche e dei Beni culturali dell'Università degli Studi di Siena.



**UNIVERSITÀ
DI SIENA**
1240

DIPARTIMENTO DI
**SCIENZE STORICHE
E DEI BENI CULTURALI**
— **DSSBC**
*ECCCELLENZA 2023-2027



SOPaC (Sostenibilità e Occupabilità nel Patrimonio Culturale) è il progetto di Eccellenza del DSSBC dell'Università di Siena, dedicato allo sviluppo di percorsi di ricerca, formazione e terza missione sul patrimonio culturale in chiave sostenibile e occupabile.

In copertina: “Furto di Storia”, illustrazione di Simone Boni (Studio InkLink), realizzata appositamente per questo testo.

ISSN 2035-536X

ISBN 978-88-9285-491-8

e-ISBN 978-88-9285-492-5

© 2026 All'Insegna del Giglio s.a.s.



OPEN ACCESS (CC BY-NC-ND 4.0)
Attribuzione - Non commerciale
Non opere derivate 4.0 Internazionale

Quaderni del Dipartimento di Archeologia
e Storia delle Arti, Sezione Archeologia,
Università di Siena, 69
giugno 2026

All'Insegna del Giglio s.a.s.
via A. Boito, 50-52
50019 Sesto Fiorentino (FI)
www.insegnadelgiglio.it

Stampato a Sesto Fiorentino (FI)
BDprint, giugno 2026

INDICE

Introduzione: usi e abusi del passato, di Paul Arthur 9

Prologo (o il canto delle sirene: la seduzione delle teorie alternative). 15

1. *Lo specchio deformante: una contro-tradizione nell'interpretazione del passato* 21
 - 1.1 L'architettura dell'opposizione: un apparato speculare al sapere ufficiale 23
 - 1.2 Mimesi e spettacolo: l'uso scenografico del reperto. 27
 - 1.3 L'officina della prova: dal reperto al racconto 31
 - 1.4 Parassiti della memoria: tra folklore locale e misteri universali . 34
 - 1.5 Apparato discorsivo e retorica della delegittimazione: come si costruisce il "nemico" accademico 39
 - 1.6 Conclusione. Il mondo allo specchio: una prassi interpretativa autonoma 42
2. *Scavare nel mito: genealogia del pensiero eterodosso* 45
 - 2.1 Il DNA esoterico: la teosofia come sorgente dell'immaginario . 46
 - 2.2 L'unica scintilla: geopolitica del centro civilizzatore e dell'iper-diffusionismo 49
 - 2.3 Fort, gli Ooparts e la cultura del mistero: l'invenzione delle anomalie 53
 - 2.4 Archeologie psichiche: medium, visioni e prove dall'aldilà . . . 56
 - 2.5 L'alibi scientifico: la linea oscura dell'archeologia nazista . . . 60
 - 2.6 Drammaturgie cosmiche: la lunga scia del catastrofismo. . . . 64
 - 2.7 La nascita della paleoastronautica: caschi, razzi e piramidi . . . 70
 - 2.8 Conclusioni. L'eredità dell'ombra: la continuità del repertorio mitizzante 76
3. *Mondi immaginari: atlante dei nuovi miti globali*. 81
 - 3.1 Iper-diffusionismo globale, tecnologico e "biotech" amazzonico: dalla giungla alla super-civiltà perduta 83
 - 3.2 Eroi in technicolor: la de-storicizzazione nella narrazione paleoastronautica 89
 - 3.3 Astronauti d'oro e piste nel deserto: il canone iconico degli antichi alieni nelle Americhe 94
 - 3.4 L'Egitto impossibile: temi, attori e strategie della contemporaneità 102
 - 3.5 Vichinghi e Dèi alieni: laboratorio nordico della pseudoarcheologia 108

3.6	Civiltà iper-antiche: dai Vimana indiani ai miti tecnicizzati di Cina e Giappone	117
3.7	Ombre bianche: il mito dei giganti e la spoliazione indigena	124
3.8	Continenti perduti, geografie alternative, identità e potere: mappe per riscrivere il mondo	127
3.9	L'utopia sommersa: l'invenzione dell'impero atlantideo sardo	132
3.10	Il tempio dell'enigma: Göbekli Tepe e Karahan Tepe nel tritacarne dei misteri	138
3.11	Il dogma nel terreno: letteralismo biblico e archeologia della fede	147
3.12	America: un crocevia dell'Antichità	161
3.13	Rifare i conti con il Reich: revisione dell'archeologia nazista e nuove politicizzazioni	174
3.14	Il Medioevo come teatro dell'altrove: usi, abusi e mistificazioni	179
3.15	Conclusioni. La rete dell'esproprio: tra iper-diffusionismo e furto della memoria	191
4.	<i>La corazza dell'ego: perché vogliamo credere all'impossibile</i>	201
4.1	L'architettura del desiderio: apofenia e ricerca di senso nel caos	207
4.2	Resistere all'evidenza: i meccanismi immunitari della credenza	213
4.3	Identità in trincea: quando il passato diventa scudo	218
4.4	Il pozzo avvelenato: la vaccinazione inversa contro la scienza	224
4.5	Etica della persuasione e responsabilità degli archeologi: tra seduzione del pubblico e dovere di prova	231
4.6	Autocritica della disciplina: conflitti teorici, <i>bias</i> valutativi e trasparenza nella comunità scientifica	239
4.7	Conclusioni. Sulle macerie della fiducia: la crisi di autorità nell'era post-veritiera	244
5.	<i>Il cantiere aperto: verso una grammatica pubblica della Storia</i>	247
5.1	Una storia di silenzi e reazioni: dall'isolamento al <i>debunking</i> compulsivo	251
5.2	Mortimer Wheeler e l'ambiguità della spettacolarizzazione: quando l'archeologo diventa personaggio	265
5.3	Indiana Jones e il joystick: il passato tra cinema, <i>gaming</i> e cultura pop	272
5.4	L'industria del mistero e la sua evoluzione: da <i>Star Trek</i> ad <i>Ancient Apocalypse</i>	284
5.5	L'algoritmo del dubbio: l'ecosistema digitale e la cultura partecipativa	295
5.6	Un nuovo nemico per l'archeologia? L'intelligenza artificiale e la trasformazione del falso	302
5.7	Cittadinanza epistemica: mediatori, <i>influencer</i> e nuove responsabilità	309
5.8	Conclusioni. Verso una nuova grammatica della realtà condivisa	320

6.	<i>La sfida della verità: navigare l'incertezza</i>		.325
6.1	La fantarcheologia come sintomo di un'epoca inquieta: ansie globali in formato mistero.		.327
6.2	Pensiero lento contro algoritmi veloci: coltivare il dubbio nell'era del <i>click</i> .		.333
6.3	Un nuovo patto sociale: l'archeologo come facilitatore di intelligenza collettiva.		.339
6.4	Mettere a nudo il metodo: strategie di comunicazione archeologica digitale.		.349
6.5	L'archeologia in prima linea: modelli di resistenza e divulgazione nell'ecosistema digitale.		.356
6.6	Conclusioni. Oltre il dogma: per una cittadinanza critica del passato.		.373
7.	<i>Epilogo. Abitare il tempo: un'etica per il futuro del passato</i>		.377
	Postfazione. Oltre l'algoritmo: una nota su metodo, tecnologia e responsabilità.		.385
	Bibliografia		.387

INTRODUZIONE: USI E ABUSI DEL PASSATO

Dalla Scandinavia vichinga e dalla Germania hitleriana ai *vimāna* indiani, a Nazca, a Palenque, agli asseriti legami pre-vichinghi e precolombiani con le Americhe, e a molto altro ancora, questo libro ci conduce attraverso lo spazio e, parafrasando liberamente Jules Verne, intorno al mondo – e ben oltre – in 20 ore (tempo di lettura stimata).

È un testo affascinante.

Eppure molti archeologi sembrano evitare persino di nominare la fantarcheologia, figuriamoci di scriverne, forse per timore che l'argomento possa in qualche modo "contaminarli". Comunque, non può e non deve essere ignorata.

La fantarcheologia esiste e con questa bisogna fare i conti, soprattutto in un momento in cui verità, prove e conoscenza – fondamenti della fiducia pubblica, del giudizio informato e del progresso umano – sono sempre più sotto attacco.

Benché la fantarcheologia sia il tema di questo libro, la sua rilevanza è assai più ampia.

Si potrebbe anzi dire che il suo studio appartenga a un'agenda di ricerca di grande attualità, incentrata sul ruolo della conoscenza nella società contemporanea. Il volume offre un'analisi approfondita di molte delle questioni sollevate dalla pseudoarcheologia e dalla manipolazione del passato, e va ben oltre, considerando la più generale distorsione dell'informazione e la creazione di una "conoscenza" alternativa: le sue cause, i suoi meccanismi e i suoi effetti sul contesto storico attuale.

Quando Marco Valenti mi ha chiesto di scrivere un'introduzione, la memoria mi ha riportato a una conferenza alla quale ho assistito con Simon Keay alla fine degli anni Settanta, quando eravamo entrambi studenti all'Institute of Archaeology di Londra, con le nostre menti curiose e cariche di entusiasmo. Fu probabilmente il desiderio di saperne di più sui Rotoli del Mar Morto a portarci in un auditorium affollato, da qualche parte nel centro di Londra, ad ascoltare John Marco Allegro parlare del suo libro *The Sacred Mushroom and the Cross* (ALLEGRO 1970). Allegro (...ma non troppo!) sosteneva che Gesù Cristo fosse un fungo e che i suoi seguaci facessero parte di un culto legato all'uso di sostanze stupefacenti (BROWN 2005). Dire che fummo scettici è poco; ma, a giudicare dal pubblico, sorprendentemente non tutti sembravano altrettanto increduli.

La fantarcheologia, talvolta mediante veri e propri giochi di prestigio interpretativi, cerca di screditare la comunità scientifica e di promuovere le proprie teorie sul passato dell'umanità.

Atlantide, la stele di Palenque, la pila di Baghdad, le linee di Nazca, la piramidologia e la reinterpretazione di miti, leggende e persino passi biblici figurano tra i principali esempi di pseudoarcheologia e pseudostoria analizzati e confutati in questo libro, smontati pezzo per pezzo grazie al metodo archeologico e alla capacità narrativa dell'autore.

Quante persone, oggi, mancano della capacità di interrogarsi sulla veridicità di ciò che viene loro proposto o raccontato, nonostante l'apparente forza dell'educazione?

La manipolazione della credulità è un'arma estremamente potente. Uomini forti e aspiranti tali, governi, sette, movimenti, religioni e molti altri mercanti di certezze propongono

tutti narrazioni concorrenti su ciò che è accaduto e che accade oggi nel mondo, su dove stiamo andando e su come sia meglio reagire.

Certamente non tutti mirano a educare il pubblico o tengono cari i principi della democrazia; molti sono, infatti, mossi da programmi egoistici. Una vera educazione universale è spesso un pericolo per chi persegue interessi personali. Nella ricerca del consenso pubblico, costoro si rivolgono spesso ai torti e ai diritti del passato, così come li percepiscono o vogliono percepirli, per giustificare le proprie azioni. Il passato, naturalmente, è oggettivo soltanto nel senso limitato di ciò che è accaduto: ciò che è avvenuto non può essere cambiato.

Eppure il passato è anche fragile e, talvolta, frustrante, poiché raramente, se mai, sappiamo davvero fino in fondo che cosa sia accaduto. Il passato può essere conosciuto solo fino a un certo punto, perché ci manca gran parte delle informazioni di cui abbiamo bisogno e che vorremmo possedere. Il compito fondamentale degli storici è cercare di scoprire che cosa sia veramente accaduto, perché sia accaduto, come sia accaduto e quali effetti abbia prodotto o provocato: ricostruire il passato, proporre interpretazioni plausibili di ciò che sappiamo e formulare ipotesi credibili su ciò che non sappiamo. In nessun caso, tuttavia, storici, o altri studiosi o figure pubbliche, dovrebbero deformare consapevolmente e deliberatamente la conoscenza, a meno che non abbiano una dichiarata attività parallela come scrittori di narrativa.

Viviamo nondimeno in un tempo in cui ciò che sappiamo del passato è sempre più contestato, appropriato, manipolato e reinventato. Narrazioni un tempo fondate sull'evidenza e sul metodo critico circolano oggi accanto a costruzioni alternative, e spesso ne vengono soppiantate; costruzioni che rispondono meno alla realtà storica che a bisogni, identità e ansie contemporanei e, naturalmente, al desiderio di controllare il mercato.

Già Erodoto osservava che i governanti ricorrevano all'inganno deliberato come strumento politico, e un noto esempio medievale ci ricorda che la manipolazione del passato non è affatto un fenomeno moderno.

Nel 1191, nell'abbazia di Glastonbury in Inghilterra, i monaci annunciarono la scoperta della sepoltura di re Artù, completa di croce iscritta e di resti opportunamente antichi. Il contesto è rivelatore: solo pochi anni prima, l'abbazia aveva subito un devastante incendio e aveva urgente bisogno di risorse e di rinnovato prestigio, entrambi ottenibili accrescendo il valore storico e religioso di Glastonbury. Che cosa poteva esservi di meglio del luogo di sepoltura di un re leggendario che l'influente autore del XII secolo Goffredo di Monmouth, nella sua *Historia Regum Britanniae*, aveva trasformato in un potente imperatore il cui regno si estendeva su tutta la Britannia e su gran parte dell'Europa, contribuendo così a unire i sovrani normanni ai loro sudditi britannici?

Abbiamo così re Artù e la Fata Morgana protagonisti anche di un'antica leggenda ambientata sul Monte Etna, in Sicilia, raccontata da Gervase of Tilbury agli inizi del XIII secolo nel suo *Otia Imperialia* (BYRNE 2021), e Artù seduto su una capra in un mosaico di età normanna nella Cattedrale di Otranto, in Puglia (WILLEMSSEN 1980).

Sempre in Puglia, un racconto sorprendentemente simile a quello di Glastonbury si incontra a Taranto, dove, all'incirca nello stesso periodo e sotto il dominio normanno, le reliquie di San Cataldo furono "scoperte" sotto la cattedrale, anch'esse accompagnate da una croce iscritta che identificava il santo irlandese (CARDUCCI 1986).

La somiglianza difficilmente può essere del tutto casuale; non va intesa nel senso di un'influenza diretta, ma come parte di una più ampia pratica medievale in cui la narrazione veniva ancorata a una forma materiale e l'evidenza materiale, a sua volta, era impiegata per autenticare la narrazione stessa. In entrambi i casi il prestigio venne notevolmente accresciuto, l'autorità rafforzata e il pellegrinaggio, grande fonte di guadagno, incoraggiato.

Che fossero consapevolmente costruiti, come sembra probabile, o intesi come la rivelazione di una verità a lungo nascosta, episodi di questo genere ci ricordano che il passato è da tempo soggetto a processi di costruzione e legittimazione, anche all'interno di narrazioni autorizzate (cfr. FÄLSCHUNGEN 1988; HIATT 2019).

Ciò che distingue il nostro tempo non è, perciò, l'esistenza di tali pratiche, bensì la loro scala e la loro velocità, favorite dal *World Wide Web*, e lo smantellamento, casuale quanto deliberato, delle strutture che un tempo sostenevano l'autorità del sapere (NICHOLS 2017). La competenza viene costantemente erosa, aprendo la strada alla *leadership* degli incompetenti, dove le parole ipnotiche di ideologi carismatici possono bastare a soppiantare qualsiasi evidenza contraria.

Purtroppo molte persone attratte dai racconti seducenti proposti dalla fantarcheologia non li riconoscono per ciò che sono.

Tali narrazioni eccitano l'immaginazione di quanti trovano il passato documentato insufficientemente drammatico, o non hanno il tempo, gli strumenti o la voglia di studiarlo con attenzione: forniscono, inoltre, una giustificazione a credenze che vanno contro i fatti. Quest'ultima funzione è spesso il loro scopo, e trova terreno fertile tra coloro la cui educazione è carente o che si sentono offesi, emarginati o sminuiti dalla società. Simili narrazioni hanno la capacità di creare culti e movimenti, ed è qui che risiede il loro potere politico.

Questo libro costituisce dunque anche un importante contributo ai dibattiti contemporanei sulla politicizzazione della storia, sulla *cancel culture* e sui tentativi di purificare il passato dalle sue colpe, almeno secondo criteri oggi percepiti da alcuni come moralmente imperativi. Solleva questioni quali chi possieda il passato, chi possieda la cultura, chi debba essere ritenuto responsabile della loro conservazione e chi debba trarne beneficio. Abbiamo visto problemi di questo genere discussi più e più volte, in particolare in relazione alla restituzione dei manufatti, che ritengo spesso fuorviante e capace di alimentare il nazionalismo, anche quando si ammantava di una retorica anticoloniale e antimperialista che nasconde fini politici ed economici (per esempio JENKINS 2016).

Le falsità travestite da verità possono essere ancora più insidiose. Piuttosto che mirare soltanto a convertire una credenza fondata sull'evidenza in una fondata sulla finzione o sulla fantasia, il loro obiettivo può essere quello di confondere il pubblico in modo così completo che persino i fatti più evidenti possano essere messi in dubbio e scartati a favore di alternative apparentemente più attraenti.

È in questo contesto, talvolta definito come l'era della "post-verità", che va compreso il *Furto di Storia* di Marco Valenti.

Richiamando l'attenzione sul problema, questo libro non si limita a smascherare le distorsioni del passato e del presente; ci invita a riflettere più profondamente sulle

responsabilità di coloro che studiano, interpretano e comunicano la storia. In questo senso, non è soltanto una critica, ma anche un appello a una rinnovata e vigorosa vigilanza intellettuale. Ciò è oggi tanto più importante, in un momento in cui l'accademia stessa è minacciata.

Nel richiamare all'onestà intellettuale, il libro mette in discussione anche le basi stesse della nostra disciplina e tocca la necessità di autocritica, dialettica e trasparenza. Senza queste, facciamo un danno enorme a noi stessi e al prestigio della nostra professione.

In tale prospettiva, il capitolo 4 offre un'analisi franca del sistema di valutazione tra pari attualmente in vigore in Italia, che negli ultimi anni ha probabilmente fatto più danni che benefici, promuovendo scuole anziché liberi pensatori. Il sistema nazionale di giudizio della VQR (Valutazione della Qualità della Ricerca), come dimostra Marco Valenti, è potenzialmente viziato da pregiudizi ed è estremamente laborioso per i revisori che ne fanno parte. Inoltre, è solo marginalmente remunerato, il che aumenta il rischio che alcuni valutatori svolgano il proprio compito nel modo più semplice possibile, prestando meno attenzione allo specifico contenuto scientifico e al singolo candidato che alle preferenze di gruppi dominanti o di scuole accademiche.

Personalmente, pur ritenendo che lo Stato debba garantire un'adeguata copertura didattica, in tutto il Paese, per la totalità delle principali discipline, non credo che il reclutamento nei ruoli universitari debba essere determinato dal Ministero dell'Università. Gli atenei dovrebbero godere di sufficiente autonomia per decidere, entro *standard* minimi condivisi, quali posti bandire e chi sia più adatto a ricoprirli. Al massimo, il Ministero dovrebbe garantire che le procedure corrette siano state seguite in modo equo e trasparente. Come dice Marco, ciò che occorre è autocritica della disciplina: mettere da parte conflitti teorici e *bias* valutativi, mirando alla trasparenza nella comunità scientifica.

Questo studio, dunque, non riguarda soltanto l'archeologia, ma anche il modo in cui si plasma il futuro della società. Riguarda i valori sociali e la politica, nonché la lotta contro la creazione di ideologie nazionaliste anacronistiche. È un vero contributo alla ricerca, e un contributo di cui vi è urgente bisogno in un momento in cui grandi potenze tentano di riscrivere il passato per i propri fini, favorite dalla rapida diffusione di falsità attraverso *internet* e i suoi algoritmi appositamente progettati.

Senza voler apparire melodrammatico, viviamo in tempi pericolosi e precari. Al punto che varie autorità hanno tentato di limitare l'accesso, soprattutto per i giovani, a determinate forme di contenuti *online* e ai *social media*. L'approccio generale in paesi come l'Australia, il Regno Unito e gli Emirati Arabi Uniti non è quello di impedire del tutto ai giovani l'accesso a *internet*, ma di restringere o regolamentare il loro accesso ai *social media*, ai *feed* algoritmici, ai contenuti per adulti, alle dirette *streaming*, ai contatti indesiderati e alle funzionalità delle piattaforme che creano dipendenza, sebbene sembri esserci minore preoccupazione per le "false verità". I sostenitori di tali misure affermano che proteggono la salute mentale e la sicurezza; i critici esprimono preoccupazioni per questioni riguardanti la *privacy*, la sorveglianza, la censura e la probabilità che i giovani si spostino semplicemente verso spazi meno regolamentati o ricorrano alle VPN.

Ogni giorno vediamo come alcuni governi distorgano, si appropriino o reinventino il passato per rafforzare la propria autorità, fare appello a sentimenti nazionalisti o religiosi

e mobilitare il pubblico che può non disporre degli strumenti, dell'educazione o della propensione necessari a distinguere l'evidenza dalla falsità. In questo contesto, non è di poco conto che BBC Verify sia stato lanciato nel maggio 2023, né è casuale che la stessa BBC sia oggi così spesso accusata di parzialità o di motivazioni politiche. Se è politica, lo è nel senso civico più profondo, animata dalla convinzione che verità, educazione, cultura e servizio pubblico abbiano importanza. La BBC è stata a lungo considerata una delle grandi istituzioni sociali britanniche, un faro culturale nel suo paese d'origine e, attraverso il World Service – nato come BBC Empire Service il 19 dicembre 1932 – una delle voci più influenti al mondo.

Gli esseri umani hanno bisogno di essere liberi, nel corpo come nella mente.

È dunque opportuno concludere questa introduzione con una citazione di Albert Einstein, che nel 1954 scriveva: «Per libertà accademica intendo il diritto di cercare la verità e di pubblicare e insegnare ciò che si ritiene vero. Questo diritto implica anche un dovere: non si deve nascondere alcuna parte di ciò che si è riconosciuto come vero» (EINSTEIN 1954).

Come scrive Marco stesso: «Non dobbiamo più chiederci perché il pubblico sia attratto dal falso, ma come la scienza possa tornare ad occupare lo spazio pubblico in modo efficace e autorevole». Nella sua denuncia contro la manipolazione, se non la distruzione della conoscenza e della cultura, il libro invita anche a rendere più pluralistica la storia recuperata attraverso l'archeologia, coinvolgendo persone e comunità mediante un impegno critico e informato con il loro passato e con il loro futuro. In fin dei conti, questo è lo scopo dell'opera.

Trovo questo libro brillante, intrigante e coinvolgente, punteggiato da un senso dell'umorismo asciutto, dal sapore alquanto inglese ... e, Marco, questo vuole essere un complimento.

È dunque per me un onore, oltre che un'espressione di profonda e, spero, non troppo parziale amicizia, introdurre il *Furto di Storia*, un libro che conferma ancora una volta la versatilità intellettuale di Marco Valenti: già noto a livello internazionale per i suoi studi sui barbari e su altri aspetti dell'archeologia medievale, si cimenta qui, con naturalezza, in qualcosa del tutto insolita.

Paul Arthur

BIBLIOGRAFIA

- ALLEGRO J.M. 1970, *The Sacred Mushroom and the Cross*, London.
- BROWN J.A. 2005, *John Marco Allegro: The Maverick of the Dead Sea Scrolls*, Grand Rapids (MI)-Cambridge (UK).
- BYRNE A. 2021, *The Island of Sicily and the Matter of Britain*, in EDWARDS A.S.G. (ed.), *Medieval Romance, Arthurian Literature: Essays in Honour of Elizabeth Archibald*, Cambridge, pp. 34-45.
- CARDUCCI A. 1986, *La cripta e la leggenda agiografica di San Cataldo*, in D'ANGELA C. (a cura di), *La cripta della Cattedrale di Taranto*, Taranto, pp. 83-98.
- EINSTEIN A. 1954, *Answers to questions*, in NATHAN O., NORDEN H. (eds.), 1960, *Einstein on Peace*, New York.

- FÄLSCHUNGEN 1988, *Fälschungen im Mittelalter. Internationaler Kongreß der Monumenta Germaniae Historica*, München, 16.-19. September 1986, 5 vols., *Monumenta Germaniae Historica*, Schriften 33, I-V, Hannover, Hahnsche Buchhandlung.
- HIATT A. 2019, *Forgery as Historiography*, in JAHNER J., STEINER, E., TYLER E.M. (eds.), *Medieval Historical Writing: Britain and Ireland, 500-1500*, Cambridge, pp. 398-416.
- JENKINS T. 2016, *Keeping their Marbles*, Oxford.
- NICHOLS T. 2017, *The Death of Expertise: The Campaign Against Established Knowledge and Why It Matters*, Oxford.
- WILLEMSSEN C.A. 1980, *L'Enigma di Otranto. Il mosaico pavimentale del presbitero Pantaleone nella Cattedrale*, Galatina.

PROLOGO

(o il canto delle sirene: la seduzione delle teorie alternative)

L'espressione archeologia alternativa sembra, a prima vista, quasi attraente.

Evoca la promessa di uno sguardo nuovo sul passato, la seduzione di ciò che la scienza ufficiale avrebbe ignorato, minimizzato o addirittura eliminato.

Dietro la formula, tuttavia, non si nasconde solo un laboratorio creativo e trasversale di ipotesi ardite, bensì un complesso intreccio di affermazioni e conclusioni che mettono in discussione le regole stesse della conoscenza storica, sostituendo al controllo delle fonti la forza dell'emozione, dell'intuizione individuale e della narrazione complottista.

In questo testo, per archeologia alternativa si intende pertanto l'insieme di teorie che usano il linguaggio e molte delle immagini dell'archeologia, deformandone significati e interpretazioni, per abbozzare storie svincolate dalle procedure di verifica proprie della ricerca scientifica e rivendicando per sé lo statuto di vera ricostruzione degli eventi.

Viene definita anche in altri modi, interscambiabili fra loro, che alternerò nel corso del libro: pseudoarcheologia, fantarcheologia, archeologia misteriosa, archeologia di frangia, archeologia non convenzionale, archeologia alternativa, archeologia eretica, archeologia fraudolenta, criptoarcheologia, archeologia fantastica, archeologia spazzatura (FEDER 2017; FAGAN 2006).

Per Gabriel Moshenska è una narrativa fantasiosa, spesso intrecciata con obiettivi politici come razzismo e colonialismo, che ricicla sempre gli stessi motivi (origini misteriose, saperi dimenticati, interventi sovranaturali o alieni) spacciandoli per grandi e nuovi risultati archeologici (MOSHENSKA 2017a).

John Hoopes riconosce il campo pseudoarcheologico in una visione alternativa del passato opposta all'archeologia accademica, dotata consapevolmente o meno di una propria agenda identitaria, che ha carattere ricorsivo in quanto vecchie teorie (Atlantide, continenti perduti, razze superiori ecc.) vengono adattate ai nuovi contesti mediatici (HOOPES 2019a).

Non siamo di fronte a semplici errori o a ipotesi minoritarie connaturate ai processi di ricerca; piuttosto a elucubrazioni che si collocano esplicitamente in antagonismo alla comunità degli studiosi. Il lessico ricorrente, in tale direzione, è infatti inconfondibile; con toni intrisi di varie componenti – dal misticismo al complottismo sino al suprematismo – si parla di misteri, enigmi irrisolti, mondi scomparsi, verità proibite, documenti segreti, scoperte che riscrivono la storia; tutti termini che invitano chi legge o ascolta a sentirsi parte di una rivelazione riservata e non complice di un sapere volutamente sottratto ai più.

Per chiarire meglio cosa sia in gioco è utile evitare un equivoco che ricorre spesso; infatti non ogni interpretazione eterodossa del dato archeologico appartiene a questo universo. La storia della disciplina è piena di modellizzazioni che, dopo un confronto serrato con le evidenze, hanno contribuito a cambiare il quadro conoscitivo (DERRICOURT 2012; FEDER

2017). Gli esempi che seguono, scelti deliberatamente per la loro eterogeneità, illustrano bene come revisioni profonde possano scaturire proprio dal processo di verifica empirica.

Basti pensare al popolamento delle Americhe, dove la scoperta di nuovi siti più antichi della cultura *Clovis* (risalenti a oltre 13.500 anni fa) e gli studi di genetica delle popolazioni hanno imposto di abbandonare il modello lineare di una singola migrazione tardoglaciale a favore di scenari più articolati e precoci (tra i tanti PEDERSEN *et alii* 2016).

Analoghi mutamenti di prospettiva hanno interessato la Tarda antichità; le interpretazioni puramente decliniste sono state progressivamente sostituite dalla visione di un periodo dinamico, inteso come laboratorio di inedite forme di potere, religiosità e organizzazione sociale (BROWN 1971). Sulla stessa scia, la nozione di un Medioevo oscuro, sottoposta al vaglio congiunto delle fonti scritte e dei dati archeologici, si è rivelata più un costrutto storiografico che realtà storica, un'etichetta nata dalla scarsa familiarità con la documentazione altomedievale e dalla proiezione retrospettiva di paradigmi rinascimentali e illuministici (SERGI 2005). Un'evoluzione simile si riscontra, infine, nella rappresentazione del cosiddetto Medioevo ellenico; la tradizionale immagine negativa cede oggi il passo a una lettura che ne riconosce il carattere di fase di transizione e di maturazione che prepara le soluzioni politiche e culturali della Grecia arcaica (SNODGRASS 2004).

Nei casi citati l'aggettivo "oscuro" descrive un vuoto di conoscenze che la ricerca ha progressivamente colmato e sovvertito. L'archeologia alternativa, al contrario, non mira a integrare lacune conoscitive con nuovi dati, piuttosto a sostituire l'intero edificio interpretativo con un racconto "altro", fondato su presupposti differenti in modo estremo. Nel quadro della post-verità, che non coincide con la semplice menzogna, l'ideologia rivendica pertanto la supremazia sull'evidenza. L'autenticità diventa ciò che conferma chi siamo, più che ciò che resiste alla confutazione (MCINTYRE 2018).

Vale la pena, pertanto, mettere a nudo i meccanismi e le logiche interne, isolando alcuni tratti fondamentali, delle teorie non convenzionali.

Il primo è l'uso consapevole del repertorio dell'archeologia – scavi, reperti, siti, piante di scavo, fotografie – come apparato scenico deputato a conferire legittimità a storie che nascono fuori dall'orizzonte della verifica, spesso in ambienti spiritualistici, esoterici o ideologici che cercano un rivestimento scientifico o una patina autorevole.

Il secondo aspetto è l'antagonismo metodico nei confronti degli specialisti, dipinti come casta sacerdotale; la chiesa della storia ufficiale sarebbe una comunità chiusa intenta a difendere interessi di corporazione. Di conseguenza il normale disaccordo scientifico, fisiologico in qualunque campo, viene reinterpretato come prova di un sistema di esclusione.

Il terzo elemento è il rifiuto del principio di falsificabilità; le teorie alternative non prevedono scenari in cui potrebbero essere abbandonate, tendendo a inglobare ogni obiezione in una struttura discorsiva che rafforza l'ipotesi di partenza, trasformando l'assenza di prove in conferma di censure.

Su tale sfondo, e con gli atteggiamenti descritti, si alimenta e consolida un repertorio tematico relativamente stabile di tre macro narrazioni (che svilupperò nel capitolo 3).

Una prima categoria corrisponde all'iperdiffusionismo e alle civiltà madri, in cui le innovazioni significative – dall'agricoltura alla scrittura, dall'architettura monumentale alla metallurgia – vengono fatte derivare da un unico centro originario.

Somiglianze formali tra piramidi, tumuli, megaliti o motivi iconografici sono presentate come prove di contatti diretti antichissimi, mentre differenze e contraddizioni risultano sempre taciute. In questo modo si cancella la complessità dei processi di convergenza funzionale e il ruolo dei diversi contesti regionali e cronologici, per far posto a una storia peculiare, che riconduce tutte le tradizioni a un'origine comune. Tutto ciò affonda le proprie radici nel diffusionismo ottocentesco benché estremizzi quel modello fino a negare ogni possibilità di innovazione indipendente, trasformando la storia umana in una derivazione monotona da un eccezionale fulcro civilizzatore (DONNELLY 1882; BLAVATSKY 1888; SMITH 1911).

Una seconda costellazione (è proprio il caso di definirla così) è quella paleoastronautica. Qui l'assunto implicito risiede nella concezione che le comunità antiche fossero troppo primitive per concepire opere che ancora ci sorprendono; se oggi, con la nostra tecnologia, faticiamo a capire come abbiano fatto, allora – si sostiene – devono essere intervenuti altri protagonisti, nella fattispecie dei visitatori extraterrestri o comunque delle entità superiori.

Testi e immagini sono piegati a questo schema interpretativo, tanto che divinità alate, simboli stellari o copricapi rituali si trasformano in caschi, tute e navicelle spaziali, mentre i contesti religiosi e sociali originari si dissolvono. Sottotraccia si rileva una sfiducia nelle capacità cognitive e tecniche delle comunità antiche; ed è un pregiudizio che, paradossalmente, appartiene alla nostra idea di primitivo (CIARDI 2017; STIEBING JR. 1984; affronterò tali aspetti nei paragrafi 2.7 e 3.2).

Una terza categoria ruota intorno a mondi perduti, giganti e razze dimenticate. Delle culture antediluviane tecnologicamente avanzate, popoli giganteschi autori di tumuli e megaliti compongono un immaginario in cui il passato appare sempre più grandioso, drammatico e spettacolare di quanto la ricerca, con le sue informazioni frammentarie, possa restituire (WALLIS 2018; si veda soprattutto il capitolo 3, paragrafi 3.7-3.9 e le conclusioni 3.15).

Non di rado, i racconti assumono un carattere marcatamente identitario; infatti una comunità nazionale, regionale o etnica si percepisce erede diretta di una cultura scomparsa cui la storia ufficiale avrebbe negato riconoscimento; e il senso di eredità tradita può scivolare, in alcuni casi più estremi, verso forme di razzismo se non di nazionalismo aggressivo.

Malgrado l'impressione che tutto nasca dalla società mediale odierna (approfondirò nel capitolo 5, in particolare i paragrafi 5.3-5.5) tale raggruppamento di idee e teorie spesso interconnesse tra loro, ha una lunga genealogia (ne parlerò più estesamente nel capitolo 2); e se guardiamo sotto la superficie dei temi, colpisce la ripetitività della struttura argomentativa.

Il punto di partenza è sempre il discredito della ricerca ufficiale. Segue la selezione delle anomalie tramite reperti fuori contesto (quasi sempre gli Ooparts) e fatti apparentemente insoliti che vengono isolati dal *corpus* ben più vasto delle evidenze e presentati come irrisolti, spesso senza citare o minimizzando studi specialistici che hanno già affrontato il problema. A seguire entra in scena la grande ipotesi unificante, che permette di risolvere in un colpo la molteplicità dei casi: un cataclisma globale che ha cancellato quasi ogni traccia, una regia aliena che guida la storia ecc.

L'eleganza narrativa diventa, paradossalmente, la prova dell'affidabilità teorica.

Infine, ogni critica viene riassorbita dentro la teoria stessa; se gli archeologi dissentono, è perché hanno distrutto o nascosto molte delle prove, in complicità con i poteri forti. Questa

struttura ricorrente – dal discredito iniziale alla grande ipotesi unificante, fino all’immunizzazione rispetto alle critiche – attraversa gran parte dei casi che analizzerò.

La forza persuasiva dell’archeologia alternativa non dipende però solo da una logica interna. La psicologia delle credenze complottiste e para-normalistiche aiuta a riconoscere alcuni dei meccanismi profondi alla sua base (GAGLIARDI 2025). Esse condensano paure diffuse – guerre e rischio nucleare, crisi climatiche, disastri tecnologici, pandemie globali – in un’unica trama dotata di inizio, svolgimento e spesso di una qualche forma di catarsi: sorta di laboratori immaginari dove l’ordine viene distrutto e poi re-immaginato (RITZENHOFF, KREWANI 2015; approfondirò i meccanismi nel capitolo 4, in particolare nei paragrafi 4.1-4.3).

I molti racconti alternativi materializzano poi un mondo conosciuto che è in realtà parte di una storia più grande e segreta, i cui fatti possono essere letti solo da pochi iniziati e attorno a un autore o a una teoria si formano gruppi *online*, *forum*, canali e reti di conferenze, viaggi tematici ai siti del mito. Non siamo di fronte a un pubblico occasionale, bensì a veri e propri emisferi sociali (paragrafi 5.5-5.7) che danno struttura, relazioni e identità ai partecipanti.

In un contesto del genere, i fatti alternativi – nuove cronologie, documenti segreti e quant’altro – diventano oggi materia prima ideale per piattaforme che premiano il contenuto più emotivamente coinvolgente e non quello meglio documentato. I *social media* valorizzano ciò che suscita meraviglia, scandalo, indignazione; i *format* televisivi e di *streaming* costruiscono prodotti in cui estetica scientifica e trama complottista convivono nella stessa cornice (SUNSTEIN, VERMEULE 2008; BUTTER 2014); le tecnologie di intelligenza artificiale generativa consentono ora di produrre, in pochi secondi, immagini archeologiche plausibili ma mai esistite, ricostruzioni spettacolari, falsi documenti che circolano a una velocità impossibile da eguagliare con le lente pratiche del controllo critico (paragrafo 5.6).

Questi strumenti non hanno inventato l’archeologia di frangia, ne hanno moltiplicato potenza e capillarità.

Al tempo stesso, pongono nuove responsabilità alla ricerca, che deve interrogarsi sui propri modi di visualizzare e raccontare il passato, per evitare che ricostruzioni legittimamente speculative siano facilmente riassorbite in narrazioni fittizie, o che vengano percepite come equivalenti alle fantasie più sfrenate (ci tornerò nel capitolo 5, paragrafi 5.3-5.5, e nel capitolo 6, in particolare 6.4-6.5).

Infatti, l’esistenza e il successo della pseudo-archeologia producono, per la disciplina, almeno tre ordini di sfide.

La prima è epistemologica. Occorre rendere trasparente come si costruisce una prova – perché un contesto stratigrafico completo pesa più di un reperto isolato privo di provenienza – come si combinano le diverse tecniche di datazione e che cosa significhi convergenza di indizi (paragrafo 1.3).

La seconda è comunicativa. La forma dell’articolo accademico non è sufficiente a presidiare lo spazio pubblico; la disciplina è chiamata a sperimentare linguaggi capaci di coniugare complessità e capacità narrativa, formando gli archeologi alla *media literacy* e a un uso consapevole dei *social media*. Ignorare la pseudoarcheologia significa lasciarle occupare lo spazio pubblico senza contraddittorio, col rischio che il silenzio degli specialisti venga interpretato come arroganza (capitolo 5, paragrafi 5.1-5.4 e 5.5). Al contrario, affrontarla come una crociata che smonta aggressivamente errori e distorsioni – scienza contro cialtroneria,

messa in scena – è poco efficace rispetto a prodotti spettacolari e rischia di potenziare sia l'identità degli scettici sia il vittimismo di chi vi crede (paragrafo 4.4).

È oggi indispensabile entrare negli stessi spazi di interazione (*social*, video brevi, *thread*), usare linguaggio accessibile e formati nativi, mostrando al contempo come funziona il metodo archeologico e perché produce spiegazioni più robuste. Una contro-narrazione competente si esercita nel presidiare i luoghi dove circolano le teorie alternative, esplicitando i meccanismi cognitivi e politici che le sostengono e offrendo al pubblico storie altrettanto coinvolgenti, però fondate sulla responsabilità conoscitiva (WARD 2023).

La terza sfida è etica e politica (capitolo 3, paragrafi 3.7 e 3.13). Quando l'archeologia alternativa diventa veicolo di razzismi, nazionalismi aggressivi o negazionismi, non siamo più di fronte a semplici bufale e si tratta di dispositivi ideologici che incidono sulla convivenza civile (ARNOLD 1992). Intervenire non significa difendere un corporativismo disciplinare, bensì rivendicare il legame tra pratica archeologica, diritti e democrazia.

Definire in profondità l'archeologia alternativa, ricostruirne le discendenze e smontarne i meccanismi non è dunque un esercizio di pedanteria o un mero divertimento intellettuale.

In tal senso, il libro non va letto soltanto come un contributo alla divulgazione o di *public archaeology*, né come un manuale di sopravvivenza per archeologi assediati dalle teorie del complotto. Corrisponde, prima di tutto, a un testo di teoria e di politica disciplinare.

Interroga le premesse con cui definiamo che cosa conta in quanto prova, in che modo si costruisce l'autorità nella nostra comunità e quali responsabilità collettive ci assumiamo quando il passato diventa terreno di conflitto pubblico.

La fantarcheologia è il campo in cui le tensioni esplodono con maggiore evidenza, ma le questioni di fondo che attraversano le pagine riguardano il modo stesso in cui l'archeologia decide di stare nella società, di parlare in nome delle tracce materiali e di negoziare il proprio ruolo in un ecosistema informativo attraversato da sfiducia, polarizzazione e nuove forme di manipolazione.

Si configura quale operazione necessaria per far emergere la divergenza – non tanto di oggetto, quanto di metodo – tra una competenza che si riconosce fallibile, discussa, perfino conflittuale, sempre esposta alla verifica, e un discorso che si proclama infallibile proprio perché sottratto a ogni controllo intersoggettivo (FASCE 2019).

Da qui muove il nostro percorso, concepito come un itinerario attraverso la storia delle teorie alternative, le loro radici psicologiche e sociali e l'impatto dirompente dei media digitali e dell'intelligenza artificiale.

Si articola in una prima parte dedicata alle strutture discorsive e alle genealogie storiche (capitoli 1-3), una seconda concentrata sui meccanismi psicologici e sull'ecosistema mediatico (capitoli 4-5) e una terza che discute le implicazioni civili e le strategie di risposta, tra verità, complessità e cittadinanza critica del passato (capitoli 6-7).

L'obiettivo è delineare strategie che permettano ad archeologi e comunicatori di non limitarsi alla difesa, proponendo modalità più mature e corali di stare nel passato condiviso, nella convinzione che, per competere davvero sul terreno dell'immaginario, l'archeologia accademica non possa fossilizzarsi sulla critica; deve imparare a parlare al pubblico, offrendo narrazioni rigorose ma accessibili, capaci di affascinare senza mai abdicare al metodo scientifico.

1. LO SPECCHIO DEFORMANTE: UNA CONTRO- TRADIZIONE NELL'INTERPRETAZIONE DEL PASSATO

Considerare l'archeologia non convenzionale un fenomeno complesso significa riflettere sulle sue dimensioni sociali, identitarie e di trasmissione, andando oltre la mera inconsistenza delle singole tesi. Essa agisce come contro-tradizione storiografica, offrendo un canone che si presenta più coraggioso e onesto rispetto a una ricerca ufficiale accusata di difendere interessi e privilegi di casta.

L'impianto si fonda su retoriche di opposizione (*counterestablishment archaeology*) rispetto alle istituzioni scientifiche (ALDENDERFER 2023). La razionalità non viene respinta in quanto tale; si rivendica piuttosto l'esistenza di una scienza migliore e disinteressata (GORDIN 2012; GORDIN 2023), contrapposta a un assetto accademico percepito strutturalmente impermeabile al dubbio o guidato da logiche di conservazione del potere.

Maestri riconosciuti, testi canonici e veri e propri luoghi di culto mediatici danno vita a un ecosistema relazionale in cui intrattenimento, informazione e militanza identitaria si intrecciano e fungono da spazi di socializzazione e apprendimento informale (SCHIELE, SCHIELE 2022). Propongono un'offerta percepita più completa rispetto alla divulgazione tradizionale; aderirvi viene presentato come un gesto di dissidenza intellettuale che conferisce un forte capitale simbolico (SOMMER 2012).

Si è membri di una minoranza illuminata che ha riscoperto il vero trascorso dell'umanità; una comunità attiva nel costruire la propria identità conoscitiva credendo di appartenere a una cerchia ristretta di quasi veggenti (TIUKHTIAEV 2021), mentre ogni critica degli specialisti è prontamente reinterpretata come una gestione opaca dei dati.

La pseudoarcheologia costituisce anche un campo di elaborazione simbolica (PREUCEL, MESKELL 2004; FASCE 2019), dotato di proprie regole di legittimazione, figure d'autorità, linguaggi e rituali comunicativi. Non si tratta di un semplice deposito di teorie bizzarre o di errori da correggere, bensì di uno spazio in cui il passato remoto diventa un pretesto per negoziare appartenenze politiche e visioni del mondo; il discorso sulle origini o sul presunto occultamento di prove cruciali funge da mito fondativo in antitesi a quello che definiscono il *mainstream* imperante (SOMMER 2012).

Conferenze, *tour*, eventi dal vivo e *format* seriali e *community online*, documentari, canali tematici fanno da cornice a un rapporto quasi carismatico tra ricercatore indipendente e pubblico (TURNER, TURNER 2021). Qui l'autorità non deriva dai titoli, ma da uno stile coinvolgente, dalla promessa di rivelazioni sconvolgenti e da una forte retorica dell'autenticità ("io dico ciò che gli altri tacciono").

La critica esperta viene spesso anticipata e neutralizzata discorsivamente; chi contesta è descritto come un ingranaggio dell'apparato, prigioniero di pregiudizi ideologici. Ciò permette alle prospettive eterodosse di presentarsi come l'unico spazio democratico e libero della ricerca.

Un elemento decisivo è la costruzione di una grammatica ben riconoscibile, scandita da civiltà avanzate scomparse, tecnologie perdute e linee di prova volutamente ignorate (ANDERSON 2024). Il repertorio di motivi viene ricombinato in prodotti diversi (editoria, TV, rete) dando vita a una sorta di enciclopedia implicita che il pubblico impara a maneggiare, sentendosi peraltro protagonista. Si consolida una vera identità epistemica interiorizzando una certa idea di che cosa sia la conoscenza legittima, di come la si ottenga e di chi la impedisca, con effetti che vanno ben oltre il singolo tema archeologico.

In molti casi, le suddette comunità funzionano da vere scuole informali di lettura del mondo, in cui si apprende un diverso passato e anche un certo modo di trattare qualunque tipo di informazione. La pratica di confrontare fonti alternative, di smontare le dichiarazioni degli esperti ufficiali, di ricercare sistematicamente indizi di censura o di manipolazione diventa una postura intellettuale esportabile ben oltre l'ambito archeologico; chi si è formato in questi circuiti tende a interpretare con le stesse categorie il dibattito su cambiamento climatico, vaccini, guerre o crisi economiche.

L'archeologia fraudolenta agisce così da palestra di alfabetizzazione rovesciata; insegna a maneggiare termini come prova, documentazione, censura, *peer-review*, e ne stravolge il significato all'interno di un lessico in cui ogni procedura di controllo può essere ricodificata come atto di occultamento.

Non è solo un problema di contenuti falsi, ma di abitudini argomentative e si impara a privilegiare il sospetto sistematico rispetto alla valutazione comparata delle evidenze, a confondere il pluralismo delle ipotesi con l'idea che tutte le versioni siano equivalenti purché si oppongano alla narrazione dominante.

Pertanto, la contro-tradizione produce credenze specifiche (sugli antichi astronauti, sulle civiltà perdute ecc.) e contemporaneamente modella una vera identità di ricercatore dal basso, convinto che il metodo consista nel rigettare qualunque mediazione istituzionale per affidarsi esclusivamente al proprio intuito e alla propria rete di fiducia. Identità epistemica che, una volta interiorizzata, tende a sopravvivere anche quando l'interesse per l'archeologia sfuma, alimentando un atteggiamento generalizzato di sfiducia verso qualsiasi forma di competenza certificata.

L'impianto si organizza in reti fluide e persistenti. Case editrici di nicchia, canali video, gruppi *social*, circuiti di *crowdfunding* costruiscono una micro-infrastruttura economica che rende possibile la continuità della produzione e la professionalizzazione di alcuni protagonisti. Fortificano la percezione che non si tratti di curiosità episodiche, che sia invece un orizzonte stabile, capace di offrire carriere, riconoscimenti interni e possibilità di partecipazione per il pubblico, spesso chiamato a fare ricerca inviando segnalazioni, foto, ipotesi.

Non basta mostrare che una data affermazione è infondata; occorre interrogarsi sulle funzioni che quelle narrazioni svolgono per i loro destinatari, sul bisogno di protagonismo, di comunità, di senso di ingiustizia subita che esse intercettano.

Strategie di risposta efficaci devono quindi includere forme di impalcatura discorsiva sul passato. Queste devono essere capaci di riconoscere il desiderio di partecipazione e la fascinazione per l'enigma, pur senza mai rinunciare al rigore metodologico. Occorre, inoltre, adottare pratiche di dialogo che rendano visibili e non ermetici i processi stessi della ricerca (inclusi i dubbi, le revisioni e i conflitti interni). Solo così sarà possibile sottrarre

alle contro-tradizioni il monopolio del discorso sulla verità negata. Non dobbiamo infatti dimenticare che sono spazi in cui non si consumano solo storie alternative; vi si apprendono veri e propri stili di pensiero, destinati a migrare in ogni altro ambito del dibattito pubblico.

1.1 L'ARCHITETTURA DELL'OPPOSIZIONE:

UN APPARATO SPECULARE AL SAPERE UFFICIALE

Prima di entrare nel dettaglio dei dispositivi interni che sostengono la contro-tradizione, è utile compiere un passaggio ulteriore; intendo spostare lo sguardo dal che cosa viene detto al perché certe forme discorsive riescono a stabilizzarsi e a riprodursi nel tempo.

Se nel quadro appena delineato la pseudoarcheologia appare un ambiente capace di generare appartenenza e identità, resta infatti da chiarire in che modo acquisisca consistenza, continuità e riconoscibilità strutturale.

Non si tratta semplicemente di un insieme di narrazioni che circolano con successo, né di un pubblico predisposto ad accoglierle. Ciò che emerge è piuttosto una configurazione più profonda, in cui pratiche comunicative, modelli di legittimazione e forme di organizzazione si combinano fino a produrre qualcosa di simile a un campo dotato di proprie regole operative. In altre parole, la contro-tradizione non vive soltanto nei contenuti che diffonde, ma nelle modalità con cui costruisce e rende credibile la propria stessa esistenza come alternativa plausibile.

È un passaggio cruciale, perché consente di superare una lettura puramente oppositiva – in cui l'archeologia alternativa sarebbe definita esclusivamente dal suo contrasto con l'accademia – per coglierne invece la dimensione costruttiva. Ciò che si consolida, infatti, è un discorso “contro”, e un sistema che tende a occupare lo stesso spazio della disciplina che contesta, ridefinendone criteri, gerarchie e modalità di accesso. È qui che l'analogia con le istituzioni scientifiche smette di essere metaforica e assume un carattere operativo.

Diventa allora necessario interrogarsi su quali siano gli elementi che permettono al sistema di funzionare come un apparato coerente; in particolare, quali forme assume l'autorità in assenza di riconoscimento accademico, il modo in cui si costruisce la credibilità senza procedure condivise di verifica, attraverso quali meccanismi si selezionano e si promuovono figure e contenuti. Non si tratta di domande accessorie, poiché le risposte costituiscono il punto in cui l'archeologia alternativa mostra la propria capacità di trasformarsi da semplice repertorio narrativo a struttura dotata di una propria logica istituzionale.

In questa prospettiva si può comprendere come l'opposizione al sapere ufficiale non sia un gesto isolato o episodico. Essa viene invece progressivamente organizzata, formalizzata e resa riconoscibile; si articola secondo schemi ricorrenti, ruoli definiti e pratiche stabilizzate che ne garantiscono la trasmissione e la riproduzione.

Il passaggio successivo consiste dunque nel descriverne l'architettura; affrontando oltre ai contenuti o le retoriche, l'insieme dei dispositivi che rendono possibile l'esistenza stessa di un sapere alternativo capace di presentarsi equivalente – se non superiore – a quello accademico.

I pilastri dell'archeologia alternativa – l'uso scenografico del repertorio, una dialettica rigorosamente oppositiva e il rifiuto della falsificabilità – non agiscono in modo isolato.

Si innestano su un apparato discorsivo organizzato che mira a porsi come polo speculare rispetto alla cultura ufficiale, rivendicando un pari diritto di cittadinanza nel dibattito pubblico (ARNOLD 2006; si veda anche paragrafo 5.5).

È una visione che, pur nella sua parzialità, intercetta una reale percezione di distacco tra accademia e società civile, strumentalizzandola in una strategia di riconfigurazione dei rapporti di forza. L'obiettivo finale, infatti, non corrisponde tanto alla correzione di un singolo dettaglio storico, quanto alla contestazione del principio d'autorità su cui poggia la disciplina ortodossa.

Se la scienza trae legittimità dal controllo intersoggettivo, l'archeologia alternativa si proclama superiore proprio in virtù dell'assenza di tali vincoli, letta come suprema libertà di pensiero e rifiuto di ogni filtro dogmatico. Un'inversione di senso che trova terreno fertile nella creazione di vere e proprie potenze mediatriche, capaci di dare forma a carriere e imperi editoriali attorno a singole figure carismatiche.

La contro-tradizione non si limita a occupare lo spazio lasciato scoperto dall'accademia, piuttosto ne costruisce una versione rovesciata, dotata di propri riti di passaggio e meccanismi di selezione. Dove la ricerca scientifica fonda l'autorevolezza sul giudizio dei pari, la fantarcheologia la riconduce alla capacità di stare sulla scena: tenere un palco, generare visualizzazioni, accumulare *follower*. L'esame di dottorato viene sostituito dal numero di visualizzazioni di una conferenza su YouTube, il referaggio anonimo dal gradimento immediato espresso in *like*, commenti e condivisioni.

Si produce così una vera coreografia dell'opposizione, in cui ogni gesto polemico verso gli esperti è insieme prova di coraggio e investimento di capitale simbolico. Il dissenso non risulta più momento fisiologico del lavoro critico; rappresenta invece la scena madre che conferma il ruolo dell'autore come *outsider* perseguitato, alimentando una narrativa di martirio epistemico che rende superfluo il confronto con le procedure di controllo delle prove. Il pubblico, dal canto suo, viene invitato a partecipare a questa messa in scena non tanto esaminando argomenti e dati, quanto riconoscendo nel protagonista il portavoce del risentimento verso istituzioni percepite distanti e contraddittorie.

Osservando bene tale fondale di ricodifica dei criteri di legittimità, diventa comprensibile la traiettoria di alcuni fra i principali imprenditori contemporanei del mistero.

Si tratta di percorsi individuali che non sono episodi isolati e costituiscono il nucleo di un vero canone alternativo, riprodotto in collane editoriali, maratone televisive e bibliografie interne ai circuiti *fringe*. Si forma così una sorta di manuale implicito di storia dell'archeologia eretica, in cui ogni nuovo autore è invitato a collocarsi scegliendo maestri, casi esemplari e reperti simbolo, proprio come avviene nei curricula accademici.

Basta analizzare la parabola di Graham Hancock, transitato dal giornalismo di viaggio alla scrittura di *bestseller* mondiali (HANCOCK 1995; HANCOCK 2015; HANCOCK 2019) e approdato infine alla produzione di documentari ad alto *budget* per piattaforme globali, tipo le serie Netflix *Ancient Apocalypse* (2022-2024; si veda il paragrafo 5.4).

Allo stesso modo, Erich von Däniken ha edificato, a partire dal successo di *Chariots of the Gods?* (VON DÄNIKEN 1968), un'imponente industria museale ed editoriale incentrata sul paradigma paleoastronautico, culminata nel fenomeno televisivo di *Ancient Aliens*; un *format* che, con oltre duecento episodi, ha trasformato volti come quello di Giorgio Tsouka-

los in autorità indiscusse per una vasta comunità di appassionati, a prescindere da qualsiasi specifica formazione nel settore (ROSSI 2019; si veda anche il paragrafo 3.2).

In entrambi i casi, la legittimazione non passa attraverso il vaglio di una comunità disciplinare, piuttosto dal successo della messa in scena; libri, serie, *convention* oltre a essere canali di diffusione, rappresentano dispositivi che certificano, agli occhi del pubblico, lo *status* di ricercatore indipendente perseguitato dall'*establishment*. Nella sovrapposizione tra popolarità mediatica e presunto coraggio intellettuale la coreografia dell'opposizione trova la sua forma più compiuta, trasformando l'industria del mistero in un surrogato di istituzione scientifica.

Nel tempo, l'intreccio fra figure carismatiche, *format* mediatici e pubblico fidelizzato dà vita a un vero e proprio archivio autonomo del passato, con le sue cronologie, le sue "scoperte classiche", i suoi testi divenuti intoccabili. Dattiloscritti dimenticati, manuali ottocenteschi, articoli marginali o confutati dalla ricerca rientrano in circolo come tappe di una tradizione alternativa, continuamente citata e ricitata fino a costruire una memoria disciplinare parallela.

Adesso è utile descrivere più sistematicamente i meccanismi che trasformano il repertorio alternativo da mera raccolta di motivi a struttura sociale e istituzionale.

Tre processi meritano qui particolare attenzione.

Primo, la formalizzazione economica della costruzione di credibilità. L'industria del mistero è sia produzione simbolica sia un ecosistema di reddito che premia la ripetizione, la serialità e la conversione dell'attenzione in beni (libri, conferenze, merchandise, *tour* tematici, abbonamenti). Il circuito monetizza lo *status* di *insider* perseguitato; correggere una tesi o ammettere un errore significa rinunciare a un argomento retorico, compromettere fonti di reddito e relazioni contrattuali. Di conseguenza la dinamica di mercato tende a premiare la rigidità narrativa e l'amplificazione dello scontro, perché sono gli elementi che generano prevedibilità dei ricavi e fidelizzazione degli utenti.

Secondo, la produzione di pratiche di *governance* informale che funzionano da equivalenti gerarchici di istituzioni accademiche. Collane editoriali dedicate, *panel* ricorrenti in *festival* e *convention*, rubriche fisse in canali tematici, liste di maestri e casi classici svolgono la funzione di *curricula* paralleli: selezionano, certificano e promuovono carriere dentro la contro-tradizione. Sono regole che, pur non scritte, esercitano un potere enorme. Chi riesce ad accumulare riconoscimenti interni – attraverso recensioni favorevoli nei canali giusti, inviti ripetuti a eventi di rilievo, partecipazione a documentari popolari – ottiene un'immediata legittimazione. Di conseguenza, acquisisce la capacità di modellare l'agenda del campo. Questo sistema replica, su logiche diverse, la funzione di socializzazione professionale tipica delle discipline accademiche, rendendo però quella legittimità non verificabile mediante procedure pubbliche.

Terzo, i *loop* tecnologici che consolidano la chiusura epistemica. Algoritmi che premiano interazioni polarizzate, formati che valorizzano la sintesi definitiva e la spettacolarizzazione, e pratiche di *engagement* che trasformano ogni contestazione in evento spettacolare, creano una retroazione per la quale i contenuti più immuni alla revisione vengono amplificati e interiorizzati. È un meccanismo di auto-selezione in cui piattaforme e formati scelgono (e ricompensano) ciò che conferma la narrazione; gli autori rispondono producendo conte-

nutri ancora più facilmente consumabili e condivisibili. Il risultato è un'efficace "chiusura di circuito" che rende la contro-tradizione tanto resistente alla confutazione quanto capace di convertire ogni critica in prova di persecuzione.

Si tratta di elementi – economie dell'attenzione, regole di legittimazione interne, retroazione algoritmica – che spiegano perché l'archivio parallelo e "rovesciato" costituitosi non sia un fenomeno transitorio in quanto tende a stabilizzarsi e istituzionalizzarsi. Riconoscerne la struttura interna è indispensabile per pensare risposte esaustive; occorrono politiche comunicative che intervengano sulle condizioni materiali di produzione (modelli di remunerazione, pratiche editoriali), strumenti di alfabetizzazione mediatica che riducano la vulnerabilità dei pubblici agli incentivi della piattaforma, e spazi di certificazione alternativi che rendano visibili e verificabili i processi di costruzione della prova.

L'originalità fantarcheologica non consiste nel portare nuovi dati ma nel saperli montare dentro una trama riconoscibile, giocando di variazione sul tema: un'ulteriore conferma di Atlantide, un'altra prova degli antichi astronauti, un nuovo tassello nel mosaico delle cospirazioni accademiche.

L'effetto è duplice; verso l'interno, il pubblico più assiduo si muove in un universo dotato di proprie "classi" e "specializzazioni" (l'esperto di piramidi, lo scopritore di linee energetiche, lo specialista di civiltà scomparse); verso l'esterno, lo stesso archivio viene presentato come correzione necessaria a un sistema universitario accusato di avere selezionato le proprie fonti in modo arbitrario.

La retorica del contro-canone consente così di ribaltare una delle critiche più frequenti rivolte alla pseudoarcheologia – la sua scarsa familiarità con la letteratura scientifica – trasformandola in orgogliosa rivendicazione di libertà; non conoscere la bibliografia specialistica non è più un limite e rappresenta la prova di non essere stati contaminati dall'ortodossia. Anche qui la logica è speculare a quella del *curriculum* accademico; laddove la ricerca valuta la continuità e la profondità di letture, la contro-tradizione valorizza la distanza da qualsiasi percorso formale come segno di autenticità.

La linea di demarcazione rispetto alla ricerca accademica risiede innanzitutto nella natura della loro attività, in quanto gli autori sono degli affabulatori. Essi non coordinano reperti e testimonianze per sottoporre a verifica un'ipotesi, li piegano alla costruzione di un'architettura narrativa seducente, che non teme di sacrificare le ambiguità delle fonti sull'altare della coerenza mitica (HAMMER, SWARTZ 2024; si veda paragrafo 1.3 e, sul versante cognitivo, il 4.4).

Mentre il metodo scientifico lavora per intrecciare reti di indizi e convergenze sempre soggette a revisione – dove ogni nuovo elemento può incrinare o trasformare il quadro d'insieme – nella contro-tradizione assistiamo a un'inversione epistemologica: la trama è decisa a priori.

Ogni frammento deve trovare posto in un disegno unitario già tracciato e tutto ciò che risulta incongruente viene scartato o reinterpretato finché non si adatta al modello. Ne deriva una forma di ricerca esclusivamente confermativa, in cui il paradigma non rappresenta il punto di arrivo di un'analisi ed è una griglia rigida entro cui forzare la realtà, con conseguente perdita di tenuta critica e di autentica capacità conoscitiva (si vedano i paragrafi 4.1-4.2).

Costituisce un impianto tipicamente deduttivo, in cui si parte da un quadro teorico generale e si cerca conferma nei casi particolari; se i principi di partenza sono falsi, parziali o ideologici, anche una catena logica impeccabile conduce a conclusioni errate.

In un'attività di ricerca genuinamente esplorativa, invece, il punto di partenza non è un quadro teorico fissato in anticipo ma basa l'osservazione sistematica sui riscontri empirici. Sono degli elementi grezzi – misurazioni, testimonianze, tracce materiali, evidenze documentarie – dai quali il ricercatore ricava progressivamente delle regolarità, per poi formulare ipotesi che cercano di renderle coerenti. Il modello interpretativo nasce quindi da un approccio soprattutto induttivo, che procede dai casi osservati verso generalizzazioni o teorie; viene continuamente rinegoziato alla luce di nuovi indizi o risultati (FENDER 2022; approfondirò il tema nella discussione sulla prova e sui modelli probabilistici nel paragrafo 1.3 e sui rapporti tra complessità e verità in 6.1-6.2).

1.2 MIMESI E SPETTACOLO: L'USO SCENOGRAFICO DEL REPERTO

Se quanto fin qui discusso ha messo in luce la capacità della contro-tradizione di organizzarsi come apparato speculare al sapere accademico, resta ancora da chiarire un passaggio decisivo; attraverso quali dispositivi concreti la pseudoarcheologia riesce a farsi immediatamente persuasiva, anche in assenza di procedure condivise di verifica?

In altri termini, una volta compresa la logica istituzionale che regge il sistema, occorre interrogarsi sui suoi strumenti operativi, su ciò che ne rende efficace la presa sul pubblico nel momento stesso della fruizione.

L'analisi dell'architettura dell'opposizione mostra infatti come la legittimazione non dipenda soltanto da dinamiche di riconoscimento interno o da economie dell'attenzione, ma anche da una dimensione più sottile e pervasiva, quella dell'esperienza percettiva. Il sapere alternativo non si limita a essere affermato, viene messo in scena, reso tangibile, quasi auto-evidente attraverso una serie di accorgimenti che agiscono prima ancora della valutazione critica.

Si apre così un livello ulteriore di indagine, che riguarda non tanto le strutture di autorità o i circuiti di diffusione, quanto le forme attraverso cui il discorso si materializza e si offre allo sguardo. È qui che le teorie alternative rivelano una particolare efficacia, riconoscibile nella capacità di appropriarsi dei codici visivi, lessicali e formali della ricerca scientifica, rielaborandoli in una chiave che ne conserva l'apparenza di rigore sospendendone le implicazioni metodologiche.

La questione più che riguardare chi parla o in quale contesto, attiene a come il discorso viene costruito per apparire affidabile, quali segnali attivi, quali aspettative soddisfa, quali automatismi cognitivi mobilita. Per comprenderne pienamente la portata risulta quindi necessario analizzare il ruolo giocato dalla messa in scena del dato archeologico e dalle strategie di rappresentazione che ne accompagnano la circolazione. Ciò costituisce, a tutti gli effetti, una vera e propria estetica della credibilità.

Nelle opere di maggior richiamo emerge con chiarezza un tratto strutturale: la trasformazione dell'archeologia in un puro linguaggio di legittimazione.

Monumenti, reperti e siti perdono la loro natura di oggetti dell'indagine per diventare semplici elementi di scena, incaricati di conferire plausibilità a una trama elaborata altrove, in contesti spiritualistici, ideologici o prettamente commerciali (GANSEMER 2018).

La profusione di foto di scavo, planimetrie, immagini satellitari e ricostruzioni digitali – oggi spesso sofisticate produzioni di *software* di modellazione – risponde alla necessità di generare una sensazione di concretezza che faccia da scudo alla fragilità logica delle tesi proposte. Non ci troviamo di fronte a un mero orpello estetico, bensì a una raffinata strategia retorica di mimetismo; in essa la riproduzione (meglio forse dire, l'imitazione) dei segni esteriori collegati all'autorevolezza scientifica è in realtà finalizzata a eluderne, nei fatti, i vincoli di rigore e la responsabilità argomentativa affinché appaiano credibili tesi che non rispettano i criteri della ricerca.

In tale contesto, l'impalcatura di note, rimandi e bibliografie presenti nelle pubblicazioni, non assolve alla funzione di orientare il lettore nel panorama delle fonti e serve a inscenare una presunta solidità documentaria. È quello che potremmo definire un costume erudito, una maschera indossata anche quando i riferimenti sono scelti in modo del tutto episodico o strumentale (si veda in particolare la discussione metodologica in 1.3).

Le citazioni subiscono un totale appiattimento gerarchico. Nello stesso elenco bibliografico convivono manuali accademici aggiornati e trattazioni ottocentesche ormai superate, *pamphlet* autopubblicati, portali *web* anonimi e testi di divulgazione pop. Tutti sono presentati sullo stesso piano, dotati di identico peso probatorio. L'obiettivo corrisponde a tracciare una catena di prove apparentemente verificabili saturando la pagina di nomi e date per produrre un effetto di densità referenziale; agli occhi del pubblico non specialista – privo degli strumenti per distinguere tra studi sottoposti a *peer-review* e prodotti amatoriali – più la lista è lunga, più il discorso appare fondato.

Il lettore raramente ha modo di verificare le fonti originali; ne ricava però un senso di sicurezza derivante dalla sola presenza formale della citazione, trovandosi inconsapevolmente all'interno di un'operazione di pseudo-erudizione visiva (HOLTORF 2005).

Kenneth Feder e Brian Fagan (FEDER 2017; FAGAN 2006) si sono interrogati al riguardo.

Feder ha evidenziato come gli autori alternativi tendano a feticizzare il singolo reperto anomalo – una pietra incisa, un reperto fuori contesto, una fotografia sfocata – elevandolo a prova inconfutabile e, al contempo, ignorando deliberatamente il contesto archeologico circostante (stratigrafie, serie tipologiche, analisi di laboratorio) che ne ridimensionerebbe drasticamente la portata o ne svelerebbe la natura moderna.

Fagan ha parlato, in proposito, di *archaeological fantasies* o costruzioni mitopoietiche che muovono da pochi elementi reali per innestarli in un quadro esplicativo predefinito, quasi mai messo a confronto con le interpretazioni elaborate dagli specialisti (si vedano anche i casi trattati nei paragrafi 3.1-3.2).

Sia in Feder che in Fagan, il nodo centrale risiede nel rapporto profondamente squilibrato tra dato materiale e modello interpretativo.

Nel lavoro archeologico, le evidenze sono il punto di partenza per formulare ipotesi che restano sempre aperte alla revisione e alla smentita. Nella fantarcheologia il processo è invertito; nel modello, rigido e totalizzante, il repertorio materiale viene arruolato solo nella

misura in cui funge da conferma; genera quadri interpretativi seducenti proprio perché offre risposte definitive, laddove la scienza presenta solo stadi di crescita progressivi.

Ci troviamo di fronte a un paradosso metodologico; un costante sabotaggio della prassi scientifica che si maschera, tuttavia, da esercizio di superiore rigore critico.

Nel paradigma della ricerca, l'anomalia rappresenta, in linea di principio, il banco di prova supremo. Una scoperta avulsa dalla coerenza di una stratigrafia, una datazione inattesa o un reperto eccentrico rispetto al contesto devono attivare un protocollo di verifiche incrociate articolate in analisi di laboratorio, confronti tipologici e la discussione pubblica dei risultati. Attraverso il faticoso corpo a corpo con il dato inatteso la scienza progredisce, non piegando l'anomalia affinché confermi la teoria preferita, ma domandandosi se quella teoria sia ancora in grado di reggere l'urto del nuovo riscontro (WYLIE 2002; ne approfondirò la dimensione cognitiva nei paragrafi 4.1-4.2 e le sue declinazioni mediatiche in 5.3-5.5).

Nel circuito della fantarcheologia, la sequenza è diametralmente opposta. L'anomalia non rappresenta il punto di partenza di un'analisi, assume invece il ruolo di grimaldello retorico che permette di evadere da qualunque quadro ispezionabile. Il reperto "alieno" viene sottratto alla rete di relazioni (stratigrafiche, cronologiche, storiche) che potrebbe ridimensionarlo e istantaneamente trasformato nel sigillo di una costruzione alternativa già confezionata.

All'interrogativo tipico del ricercatore – cosa non funziona nel mio modello? – si sostituisce una postura strumentale: come posso usare il dettaglio per dimostrare che l'intero sistema ufficiale è fallace? In questo passaggio, la necessaria sospensione del giudizio viene spacciata per mancanza di coraggio, mentre l'azzardo speculativo rivendicato alla stregua di autentico spirito critico.

È qui che il mimetismo di cui parliamo raggiunge il suo apice.

La ricerca scientifica si fonda sulla confutabilità; una ricostruzione è valida solo finché resiste alla prova contraria e finché ne sono definiti i margini di errore. La fantarcheologia, al contrario, costruisce quadri esplicativi immunizzati da qualsiasi contraddittorio e ogni obiezione viene liquidata come segno di miopia accademica o, peggio, come omissione deliberata.

In riferimento a quanto detto, l'abbandono di un modello controllabile non rappresenta una scelta interpretativa, bensì una rinuncia al criterio stesso di scientificità. Il racconto non ha più bisogno di essere verificabile, deve solo risultare coerente con le aspettative del pubblico già orientato verso suggestioni antielitiste, complottiste o spiritualiste (HALMHOFER 2021).

L'autore alternativo in realtà non discute mai sul piano delle prove; rimane solo su quello della retorica, mettendo in primo piano pochi indizi scelti e ignorando la grande quantità di dati che li smentisce.

Il singolo reperto anomalo oltre a un argomento, rappresenta una vera unità narrativa portatile, destinata a essere riusata all'infinito in contesti diversi. La stessa pietra incisa o la stessa fotografia sfocata riappare in libri, documentari, *clip* su YouTube, *meme* e *gadget*, fino a diventare un'icona riconoscibile che trascende il proprio supporto materiale. A forza di circolare, l'oggetto si emancipa dal problema dell'autenticità; ciò che conta è la sua capacità di evocare istantaneamente una storia di mistero e di complotto.

Si costituisce così una sorta di economia del reperto spettacolare, in cui ogni indizio visivo diventa una risorsa da monetizzare e da accumulare. L'oggetto ha valore in base all'*engagement* che genera: quante visualizzazioni porta un certo frammento, quanti *click* un certo dettaglio fotografico, quanti *gadget* o *tour* tematici è possibile costruirvi attorno e vendere. All'interno del processo, il reperto viene progressivamente astratto dalla stratigrafia e reinserito in una nuova stratigrafia mediale, fatta di algoritmi, formati e piattaforme, che ne ridefinisce il valore in base alla visibilità e non alla verificabilità.

A essa si accompagna una trasformazione altrettanto significativa, seppure meno evidente, della sua dimensione temporale.

Nel lavoro archeologico, ogni oggetto è inseparabile da una sequenza: prima e dopo, stratificazioni, continuità e rotture. Il tempo non rappresenta uno sfondo neutro ed è il principale strumento interpretativo che consente di attribuire senso alle evidenze.

Nel circuito della fantarcheologia, la profondità temporale viene sistematicamente compressa. Reperti distanti tra loro per secoli o millenni sono accostati in una simultaneità artificiale, come se appartenessero a un unico orizzonte culturale. La distanza cronologica, anziché costituire un problema da spiegare, viene neutralizzata attraverso la somiglianza visiva o simbolica rispetto alla continuità storica.

Si produce così un effetto di presentismo permanente; ogni oggetto appare contemporaneo a tutti gli altri, disponibile per essere immediatamente integrato in una trama unitaria. Le piramidi egizie, le strutture mesoamericane e i complessi megalitici europei cessano di essere espressioni di contesti distinti e diventano variazioni di un medesimo schema, percepito atemporale. La storia si appiattisce in una sorta di eterno ritorno del medesimo, in cui la differenza cronologica non ha più valore esplicativo.

Questa manipolazione del tempo svolge una funzione cruciale. Eliminando la necessità di ricostruire processi lunghi e spesso discontinui, essa rende superfluo il lavoro interpretativo e rafforza l'immediatezza della narrazione. Il pubblico non è più chiamato a seguire una catena di trasformazioni, ma a riconoscere *pattern* ricorrenti che sembrano confermare un disegno nascosto e onnipresente.

In tal modo, la perdita di profondità stratigrafica riguarda sia lo spazio del reperto, sia il suo tempo. L'oggetto non rappresenta più una traccia situata in una sequenza storica, bensì un segno mobile, liberamente combinabile, il cui significato deriva dalla sua posizione nella narrazione e non dalla collocazione nel passato.

Dal punto di vista della disciplina, ciò produce un effetto di ulteriore spiazzamento; gli stessi oggetti che in contesto scientifico restano interrogativi aperti o dettagli marginali vengono percepiti dal pubblico come prove forti proprio grazie alla loro ubiquità iconica. La ripetizione sostituisce l'argomentazione; ciò che si è visto molte volte, in forme differenti, appare intuitivamente più vero di ciò che richiede una lettura lenta di dati e di pubblicazioni specialistiche.

Con il passare del tempo, l'assetto raggiunto consolida una certa visione del passato, abituando i partecipanti a provare un piacere specifico nel mettere in scacco ogni figura percepita esperta. La verifica diventa allora meno un esercizio di controllo delle ipotesi e più un rituale identitario di ribellione, in cui l'obiettivo non si profila nel capire meglio un reperto o un contesto, bensì nel dimostrare di non farsi ingannare.

1.3 L'OFFICINA DELLA PROVA: DAL REPERTO AL RACCONTO

Per dare coerenza al percorso argomentativo, il paragrafo si concentra esplicitamente sul livello probatorio, chiarendo quali criteri consentano di distinguere tra un uso scientifico e un uso distorto del reperto.

Dopo avere mostrato come il discorso eterodosso operi soprattutto sul piano delle forme e dei dispositivi di messa in scena, diventa necessario interrogare il cuore logico delle sue pretese di verità, ossia il modo in cui vengono costruite, evocate o simulate le prove.

Nella prima parte viene ricostruito il funzionamento delle procedure di controllo proprie della ricerca archeologica, con particolare attenzione alle implicazioni inferenziali e ai vincoli di coerenza; nella seconda, tali criteri vengono usati come matrice di confronto per evidenziare gli scarti sistematici che caratterizzano le elaborazioni pseudo-archeologiche.

L'obiettivo non è tanto contrapporre in astratto "buona" e "cattiva" archeologia, quanto mostrare come una diversa gestione della prova – dei suoi contesti, dei suoi limiti, delle sue possibilità di confutazione – produca due regimi cognitivi incompatibili, e perché la divergenza risulti cruciale per comprendere il rapporto tra esperti, pubblico e contro-tradizione.

Nella prassi scientifica, il reperto non costituisce mai un'evidenza autosufficiente, piuttosto il nodo di una rete di rimandi che coinvolge il contesto di rinvenimento, la sequenza stratigrafica, le associazioni, le analisi archeometriche e la geografia storica, in un costante confronto tra scala regionale e interregionale (RENFREW, BAHN 2016).

Un frammento ceramico, un tratto murario o una sepoltura sono, di fatto, entità mute finché non vengono inserite in un sistema di relazioni che ne permetta la lettura. Ogni elemento materiale va interrogato in rapporto alle strutture che lo circondano e alla posizione che occupa nella successione degli strati; la sua morfologia, le tecniche produttive e le tracce d'uso devono convergere verso una cronologia plausibile e un orizzonte culturale coerente con l'area di riferimento.

L'analisi richiede un approccio multiscalar.

Da un lato, la dimensione intra-sito esamina il micro-contesto, quindi le associazioni di oggetti all'interno di una singola unità stratigrafica, i rapporti fisici tra strutture e riempimenti, le connessioni funzionali tra spazi abitativi, produttivi o rituali.

Dall'altro, lo sguardo si allarga all'orizzonte territoriale (extra-sito), confrontando il dato con evidenze simili provenienti da ulteriori insediamenti, con mappe di distribuzione e dati paleoambientali. Solo così è possibile distinguere tra una produzione locale e un bene d'importazione, o tra un evento isolato e un fenomeno di lunga durata (CLARKE 1968; BINFORD 1981; SCHIFFER 1976; si vedano i casi discussi nel capitolo 3, in particolare 3.1 e 3.8).

Si delinea pertanto un apparato probatorio in cui ogni tassello è verificato dagli altri; se un elemento non si integra nel mosaico di vincoli tecnologici e cronologici, l'intera impalcatura interpretativa deve essere ridiscussa, mettendo in dubbio la datazione o persino la genuinità del reperto (BINFORD 1962; TRIGGER 2006).

In tal senso, il contributo dell'archeologia processuale tra gli anni Sessanta e Settanta è stato fondamentale. Nonostante la rigidità di alcune sue premesse, ha imposto alla disciplina una necessaria trasparenza procedurale, costringendo i ricercatori a esplicitare la transizione logica che conduce dal dato materiale alla sintesi storica. La ricostruzione cessa di essere un

atto intuitivo per diventare un procedimento argomentativo controllabile (BINFORD 1983; si veda anche il paragrafo 6.2 sulla sfida della complessità).

Il ricercatore viene chiamato a documentare passo dopo passo il modo in cui gli indizi si trasformano in enunciati. L'idea portante è che ogni sintesi debba presentarsi come una catena verificabile, fondata su ipotesi chiare e previsioni testabili, superando l'epoca nella quale la validità di una tesi poggiava sull'autorevolezza accademica dello studioso o sulla sola eleganza della sua esposizione (HODDER 1986).

La conclusione scientifica non scaturisce dunque da un'intuizione isolata o da un accumulo disordinato di osservazioni; proviene invece dalla convergenza di linee d'indagine non collegate.

A ben vedere tale coesione, aldilà di corrispondere a un accumulo quantitativo di indizi, è il risultato di una specifica forma di inferenza.

Nel lavoro archeologico, il passaggio dal dato alla spiegazione avviene prevalentemente attraverso processi abduttivi; tra più scenari possibili, si seleziona quello che rende conto del maggior numero di evidenze con il minor numero di assunzioni arbitrarie. Non si tratta di dimostrare una verità in senso assoluto, ma di individuare l'ipotesi che meglio spiega i dati disponibili, mantenendo viva la possibilità di revisioni future.

Un ragionamento del genere implica una tensione costante tra vincolo e apertura. Da un lato, l'interpretazione deve essere sufficientemente vincolata da non ammettere qualsiasi esito; dall'altro, deve restare flessibile per integrare nuovi elementi senza collassare. La forza di una spiegazione risiede proprio in tale equilibrio: non ha natura definitiva e la sua solidità si misura nella capacità di resistere a ripetuti tentativi di sostituirla con ipotesi più efficaci.

Nel discorso pseudo-archeologico, la struttura inferenziale viene invece profondamente alterata. L'abduzione, che richiede confronto tra ipotesi concorrenti, è sostituita da una forma di deduzione narrativa rovesciata; in essa si assume implicitamente una conclusione generale – l'esistenza di una civiltà perduta, di interventi extraterrestri o di conoscenze proibite – e si selezionano retroattivamente i dati che possono esservi ricondotti. In apparenza il procedimento appare logico; in realtà elimina il momento cruciale della scelta tra spiegazioni alternative.

Ciò che viene meno è il controllo empirico.

In assenza di scenari concorrenti esplicitamente formulati, nessuna evidenza può realmente smentire l'ipotesi di partenza, perché ogni dato viene immediatamente riassorbito nel quadro interpretativo dominante. La prova cessa così di essere un dispositivo discriminante tra spiegazioni e si riduce a elemento di conferma interna a un sistema già chiuso.

In questo slittamento, la differenza tra "ciò che spiega meglio" e "ciò che si adatta" diventa decisiva. La ricerca scientifica privilegia la prima opzione, accettando la complessità e l'incompletezza; la contro-tradizione si orienta verso la seconda, costruendo modelli capaci di inglobare qualsiasi evidenza al prezzo di perdere ogni capacità selettiva.

Ciascuna pista può essere contestata o corretta da nuove ricerche, secondo una logica che privilegia il confronto tra diverse spiegazioni possibili rispetto alla ricerca di conferme per una sola teoria prediletta (POPPER 1959; KUHN 1962; LAKATOS 1978).

Ne discende una ridefinizione radicale del criterio di coerenza.

Una ricostruzione si considera valida quando mostra una forte resistenza alle verifiche; prevale il modello che regge meglio al confronto con il maggior numero di riscontri indipendenti, lasciando pochissimo spazio a peculiarità, salti logici o spiegazioni *ad hoc*.

La consistenza di una sintesi dipende dalla capacità di includere anche i dati recalcitranti; se restano lacune o anomalie, vengono indicate come problemi ancora aperti per la ricerca, non usate come vie brevi per rovesciare l'intero quadro senza un'adeguata giustificazione metodologica.

L'attenzione alla coerenza non implica l'illusione di una ricostruzione definitiva; al contrario, l'archeologia lavora con gradi di probabilità, scenari concorrenti e margini di errore dichiarati. Ogni modello, anche il più robusto, viene presentato come il migliore disponibile alla luce dei dati presenti, non l'unico possibile in assoluto: si accetta che nuove scoperte possano richiedere aggiornamenti, precisazioni, talvolta vere revisioni di rotta.

Per il pubblico non specialista, l'esposizione dell'incertezza può risultare controintuitiva, soprattutto quando le narrazioni alternative promettono invece cronologie nette, catene causali lineari, identità perfettamente definite. Dove la ricerca scientifica parla in termini di "più probabile", "coerente con le evidenze", "entro intervalli di datazione", la fantarcheologia offre una temporalità assoluta, scandita da date precise, cataclismi totali e cesure radicali che sembrano fornire un appiglio più rassicurante. Nello scarto percettivo tra probabilità e certezza si colloca gran parte del vantaggio retorico delle ricostruzioni eterodosse.

L'archeologia alternativa interviene smontando deliberatamente il suddetto tessuto connettivo; non si limita a qualche errore metodologico occasionale e adotta in modo strutturale una forma di discorso che punta a separare il reperto dal suo contesto (FEDER 2017; FAGAN 2006).

L'operazione tipica risiede nell'estrarre dal sistema documentario singoli casi che, una volta isolati, possono essere presentati come enigmatici o anacronistici, per esempio un blocco lavorato fuori contesto, un allineamento anomalo, un dettaglio iconografico ambiguo. Staccati dal loro contesto stratigrafico e cronologico, vengono ricomposti in un nuovo racconto mitico trasformandoli in prove decisive di scenari del tutto diversi.

È un processo in cui, tutto ciò che confermerebbe una lettura più sobria – le lunghe sequenze stratigrafiche, le catene tipologiche attestanti evoluzioni gradualità, le analisi statistiche – viene declassato a rumore di fondo o deliberatamente ignorato. Si produce pertanto una selezione aprioristica che privilegia l'anomalia rispetto alla norma e l'anomalia isolata rispetto alla tendenza di lungo periodo, senza tuttavia rendere esplicito al lettore tale criterio di esclusione.

La forza persuasiva dell'approccio sta in un paradossale iper-empirismo retorico; gli autori alternativi si presentano come più aderenti alla realtà degli accademici, rivendicando un rapporto diretto e quasi fisico con i "fatti". Contrappongono la presunta concretezza dei reperti alle astratte teorie degli specialisti e fanno apparire il proprio sguardo naturale e ovvio, lasciando credere al pubblico di non applicare alcun filtro interpretativo, di limitarsi a far parlare le cose da sole (HOLTORF 2005).

Dal punto di vista epistemologico, ciò che viene esibito come dato oggettivo è in realtà il prodotto di una serie di operazioni teoriche implicite, dalla selezione del dettaglio fotografico alla scelta del taglio cronologico, fino alla fiducia accordata a documentazioni obsolete.

L'assenza di una riflessione sui passaggi descritti non rende il discorso più trasparente, bensì molto meno controllabile. Ne deriva una contro-tradizione tutt'altro che povera di teoria rispetto alla ricerca ufficiale e impregnata di presupposti ontologici molto forti – visioni cicliche del tempo, miti di civiltà originarie, concezioni spiritualistiche – mantenuti però in forma latente e sottratti al vaglio critico, con un totale stravolgimento del principio di falsificabilità.

Se un'ipotesi è scientifica nella misura in cui definisce le condizioni per la propria smentita (POPPER 1959), l'impianto pseudo-archeologico va in direzione opposta per risultare inconfutabile. Ogni prova mancante o dato incompatibile viene reinterpretato non come un limite, piuttosto la prova di una cancellazione intenzionale. Il fallimento delle previsioni o l'assenza di tracce materiali non indeboliscono la tesi e vengono assorbiti narrativamente come parte di una trama di insabbiamento, trasformando ogni potenziale confutazione in un ulteriore argomento a favore.

Si passa così da un'idea di verità intesa come risultato sempre provvisorio di un confronto tra ipotesi e dati a una concezione di verità-rivelazione impermeabile al tempo; ciò che è stato scoperto una volta non può più essere rimesso in discussione. In un orizzonte del genere, la revisione – cuore del metodo scientifico – risulta automaticamente letta come segno di debolezza o di manipolazione, e non come indice di serietà del procedimento conoscitivo.

Un simile dispositivo incide profondamente, viziandolo, sul rapporto tra specialisti e opinione pubblica.

Mentre la disciplina archeologica si regge su procedure collettive di controllo – scavi documentati, revisioni tra pari, replicabilità delle analisi – che rendono ogni proposta costitutivamente contestabile (FENDER 2022), la contro-tradizione affida la sua credibilità alla figura carismatica del narratore. Egli accentra in sé autorità ed esperienza, chiedendo al pubblico una fiducia basata non sulla trasparenza dei protocolli, bensì sul proprio ruolo di mediatore privilegiato, una sorta di veggente tra passato e presente (paragrafo 1.4 e, più avanti, da 5.3-5.5).

La retorica della censura gridata continuamente non è un'aggiunta accidentale; corrisponde alla componente strutturale che serve a immunizzare il discorso da ogni possibile critica, trasformando il dissenso argomentato in conferma dell'esistenza di un disegno ostile alla comprensione.

Proprio su questo terreno ambiguo, dove il confine tra documentazione, memoria e racconto si fa poroso, la criptoarcheologia trova un potente alleato in un'altra tradizione di racconto: l'archeologia popolare.

1.4 PARASSITI DELLA MEMORIA: TRA FOLKLORE LOCALE E MISTERI UNIVERSALI

L'analisi del regime della prova ha mostrato come l'archeologia alternativa tenda a ridefinire implicitamente i criteri di validazione; il passaggio che stiamo ora per fare richiede uno spostamento ulteriore dello sguardo; non più soltanto verso le modalità per come le evidenze vengono costruite e utilizzate, ma per i contesti narrativi e culturali entro cui esse acquisiscono senso e risonanza.

Emerge un elemento apparentemente marginale, che in realtà è decisivo: il ruolo del folklore locale.

La relazione con la pseudoarcheologia può essere letta nei termini di una dinamica di sfruttamento; le elaborazioni alternative non producono *ex novo* il proprio materiale; si innestano spesso su forme di memoria già esistenti, sfruttandone la vitalità simbolica e la legittimazione sociale.

A prima vista, la tradizione popolare potrebbe sembrare estranea al discorso e alla riflessione più generale che stiamo intraprendendo, relegata a una dimensione di memoria orale o identità territoriale. Tuttavia, è nell'apparente distanza che si nasconde una delle chiavi interpretative più efficaci per comprendere il funzionamento del sistema.

Non rappresenta semplicemente un insieme di racconti o credenze sedimentate nel tempo, piuttosto costituisce un repertorio di forme narrative già legittimate all'interno di una comunità. Si tratta di storie che, pur non essendo sottoposte a verifica scientifica, godono di una forma di riconoscimento condiviso, radicata nell'esperienza collettiva e nella continuità culturale. In tal senso, esse operano come un primo livello di plausibilità, una soglia di accesso che rende certi temi – misteri, presenze enigmatiche, eventi straordinari – immediatamente accettabili o almeno pensabili.

La contro-tradizione le intercetta e rielabora, innestandovi sopra una seconda dimensione, quella dei misteri universali; essa non sostituisce il racconto locale e vi si aggancia, riorientandone progressivamente il significato senza eliminarne la riconoscibilità.

Il passaggio è cruciale; ciò che nasce come narrazione legata a un territorio specifico (un paese, una valle, una rovina, un edificio) viene progressivamente estratto dal suo contesto originario e ricodificato in indizio di una verità più ampia. Leggende locali, anomalie paesaggistiche, reperti ambigui o tradizioni orali diventano così frammenti di un mosaico che pretende di rivelare strutture nascoste della storia umana.

Il processo non è arbitrario e segue una logica precisa. Il folklore fornisce infatti una materia narrativa già dotata di coerenza interna e di riconoscibilità simbolica; la pseudoarcheologia interviene su di essa operando una traslazione di scala e di significato. In tal modo, il racconto locale non viene negato, piuttosto è potenziato; da espressione di una memoria culturale diventa prova indiziaria di fenomeni più vasti.

È la capacità di collegare il particolare all'universale che conferisce al sistema una parte della sua forza persuasiva. Il lettore o lo spettatore non si trova di fronte a un'astrazione lontana, ma a qualcosa che appare radicato in luoghi reali, spesso familiari o comunque concretamente immaginabili. Il mistero non è più confinato in spazi remoti o inaccessibili e si manifesta in prossimità, nel paesaggio, nelle tradizioni, nei racconti tramandati.

In questo senso, le tradizioni locali svolgono una funzione strutturale all'interno della pseudoarcheologia; non sono un semplice elemento decorativo, semmai un dispositivo di ancoraggio che permette di radicare narrazioni globali in contesti specifici, fornendo loro una base di verosimiglianza. Contemporaneamente si trasformano, sottratte alla loro dimensione originaria e inserite in reti interpretative spesso indipendenti dalle comunità che le hanno prodotte. Si genera così una tensione significativa; da un lato, il racconto mantiene la sua forza evocativa e identitaria, dall'altro viene riorientato verso finalità dimostrative che gli sono estranee.

La dinamica illustrata fa comprendere pienamente la pertinenza del folklore in un'analisi sulla fantarcheologia. Lungi dall'essere un residuo marginale o un semplice sfondo narrativo, esso costituisce uno dei punti di articolazione tra esperienza locale e costruzione globale, tra memoria culturale e produzione di evidenze alternative.

Per approfondire realmente il fenomeno è indispensabile esplorare lo snodo in cui la speculazione moderna incontra l'archeologia popolare, cioè il confine sottile dove il ricordo non scritto si intreccia con le narrazioni alternative.

Sebbene i due mondi tendano spesso a sovrapporsi, essi nascono da radici e finalità profondamente diverse; da un lato troviamo il desiderio di preservare un'identità territoriale attraverso il mito, dall'altro la volontà di costruire misteri universali spesso slegati dal contesto d'origine (GAZIN-SCHWARTZ, HOLTORF 1999).

Esaminarne il legame è importante, perché l'archeologia alternativa spesso non inventa le sue tesi nel vuoto e agisce quasi come un parassita sulle leggende preesistenti, sfruttandone la forte carica simbolica e l'autorità che esercitano sulle comunità. Mentre la scienza ufficiale può apparire fredda o distante, il racconto popolare è percepito vivo e autentico; sulla sua persistente autorevolezza si innesta la para-narrazione, che usa anche il sentimento di appartenenza locale per legittimarsi.

Senza un'analisi del genere, il rischio sarebbe quello di fraintendere la natura stessa del successo di certe teorie; si tratta di una sfida alla cronologia ufficiale e di un complesso gioco di specchi in cui la tradizione orale viene distorta per servire nuovi miti contemporanei. Comprendere perché il pubblico scelga di credere a una versione eterodossa della storia significa, dunque, indagare il bisogno umano di un vissuto che sia non solo spiegato, ma soprattutto sentito come personale.

Se fin qui il processo può essere descritto nei suoi meccanismi strutturali, è nel momento in cui se ne considerano i risvolti che emergono le criticità più profonde. Si riproduce, su un piano immateriale, la stessa logica già osservata per i reperti materiali; come l'oggetto archeologico viene separato dalla rete di relazioni che ne garantisce l'interpretabilità, così il folklore viene sottoposto a un processo strutturalmente analogo, pur operando su un diverso livello e ciò che viene isolato non corrisponde a un frammento fisico, bensì a una porzione di memoria.

Anche il racconto popolare, infatti, è un'evidenza situata.

La sua intelligibilità dipende dal contesto sociale in cui circola, dalle trasformazioni che ha subito nel tempo, dalle funzioni che svolge all'interno della comunità che lo trasmette. Privato di questi elementi, esso perde la propria natura di testimonianza culturale e diventa un segno disponibile, pronto a essere reinterpretato secondo logiche esterne.

La pseudoarcheologia dunque non introduce una frattura metodologica rispetto a quanto osservato nei paragrafi precedenti, estende invece lo stesso schema operativo a un diverso tipo di materiale.

Così come il reperto viene reinserito in una narrazione predefinita, il racconto folklorico risulta estratto dal contesto a cui appartiene e ricollocato all'interno di un sistema globale di significati che ne altera profondamente la funzione.

La differenza risiede nel fatto che, mentre nel caso degli oggetti materiali la perdita di contesto può essere in parte riconosciuta attraverso strumenti tecnici e comparativi, in quello della memoria collettiva tale sottrazione è molto meno evidente.

Il racconto continua a presentarsi autentico perché radicato in una tradizione locale, però la sua autenticità è ormai disgiunta dalla comunità che lo ha prodotto e trasformata in un marchio di veridicità.

Si crea così una forma di evidenza particolarmente insidiosa, in cui il valore probatorio deriva dall'aurea di continuità culturale e non dalla verificabilità o dalla coerenza interna. Il folklore, anziché essere interrogato come documento storico complesso, viene utilizzato come certificazione immediata di antichità e profondità temporale, rafforzando interpretazioni che non hanno alcun bisogno di confrontarsi con procedure di controllo analoghe a quelle richieste per i dati materiali.

Leggende su città sepolte, dicerie su gallerie segrete che collegherebbero antichi manieri o toponimi dal significato oscuro non sono semplici imprecisioni storiche, ma modalità con cui una collettività abita e significa il paesaggio, intrecciando dati reali, ricordi tramandati e proiezioni immaginifiche. Nessun errore da correggere, piuttosto delle fonti per capire in che modo gli abitanti percepiscono il passato e lo usano per definire chi sono (HOLTORF 2005).

Dal punto di vista antropologico, queste testimonianze agiscono come stratigrafie della memoria; consentono di conservare l'eco di eventi traumatici realmente accaduti – frane, abbandoni forzati, conflitti – trascurati dalla documentazione ufficiale o registrati solo in modo parziale. Un agglomerato sommerso può rimandare a un antico dissesto idrogeologico o a un insediamento effettivamente obliato, anche se i dettagli fantastici che lo accompagnano appartengono interamente alla sfera del mito. Allo stesso modo, il motivo del passaggio segreto tra due castelli funge spesso da metafora per descrivere antichi rapporti di potere, alleanze o conflitti tra le élite locali che un tempo dominavano quel territorio.

Anche i toponimi enigmatici rappresentano un caso esemplare della sedimentazione culturale. Un nome di difficile interpretazione può custodire residui linguistici di fasi insediative remotissime (pre-latine, germaniche, altomedievali), può anche essere stato riletto ciclicamente dagli abitanti attraverso etimologie popolari. L'assenza di spiegazione di un nome non indica un vuoto conoscitivo, apre invece uno spazio di negoziazione simbolica in cui si innestano racconti di tesori, presenze soprannaturali o gesta eroiche ancorando il luogo a una dimensione epica.

Per l'archeologia e la storia culturale, tali elementi sono oggetti di indagine legittimi, perché rivelano le logiche attraverso cui una comunità storicizza sé stessa. La leggenda e il toponimo si collocano in una zona grigia tra patrimonio immateriale e traccia storica; pur potendo suggerire piste di ricerca sul campo, la loro funzione primaria è quella di marcatori simbolici che rappresentano identità, valori e appartenenze più che fornire informazioni fattuali; offrono profondità temporale a un luogo e un repertorio condiviso di immagini e metafore ai suoi abitanti (HAMILAKIS, YALOURI 1999).

La rottura avviene nel passaggio alla pseudoarcheologia; il patrimonio di memorie locali continua a fornire energia simbolica, inoltre viene progressivamente sradicato e riorganizzato all'interno di una trama ormai privata di ogni legame con la storia sociale del territorio (WARD 2023).

Il villaggio, che nelle memorie popolari evocava un insediamento abbandonato, viene improvvisamente risemantizzato come punto d'accesso a corridoi sotterranei intercontinentali; il toponimo, che la linguistica riconduce a una radice dialettale, forzato a diventare la prova

di contatti transoceanici preistorici o di culture ignote. Il racconto locale, nato per spiegare un paesaggio e le sue relazioni umane, risulta allora snaturato da un paradigma speculativo globale che lo trasforma nell'ennesimo pezzo di un *puzzle* preordinato, privandolo della sua autentica funzione di memoria comunitaria (POPA 2016).

È un processo di sradicamento che comporta implicazioni etiche profonde e non può essere considerato neutro (ATALAY 2012).

Il ricordo subisce una vera e propria spoliazione; i significati originari vengono svuotati e sostituiti da proiezioni contemporanee di grandiosità, costruite per alimentare rivendicazioni identitarie estranee alle comunità reali e legate al bisogno individuale di sentirsi depositari di un'esperienza negata (FAIELLA 2025).

Siamo ben oltre una rilettura fantasiosa del folklore, configurandosi un riuso politico-culturale della memoria collettiva (HOOPEs, DIBBLE, FEAGANS 2023; per le sue declinazioni più si veda il paragrafo 3.13 e, sul piano storico, 2.5-2.6).

Le tradizioni locali risultano estratte dal loro alveo storico e riallestite in scenari che evocano poteri occulti, o culture primordiali onnipotenti. E il baricentro dell'interesse si sposta; il fine non è più la comprensione del gruppo sociale che ha generato quelle storie, ma la soddisfazione di un pubblico transnazionale alla ricerca di risonanze emotive e conferme a visioni del mondo già precostituite.

Ci troviamo di fronte a una doppia frattura contestuale.

Sul piano storico, si annulla la stratificazione dei racconti, mettendo tra parentesi la loro genesi per sostituirla con una soluzione unica e totalizzante che spiega tutto.

Sul piano sociale, si recide il legame tra la narrazione e il suo uso comunitario; il racconto smette di essere un dispositivo per trasmettere norme, paure o speranze all'interno di una collettività e diventa un tassello di intrattenimento o di propaganda, consumato da un pubblico che spesso non possiede alcun legame fisico o culturale con i luoghi evocati.

Il sequestro della memoria popolare produce degli effetti eticamente critici (LONDOÑO 2021).

Provoca l'esautorazione delle comunità, in quanto sottrae agli abitanti la possibilità di elaborare il proprio retaggio; pertanto il racconto "autorizzato" viene prodotto altrove – in studi televisivi, libri di successo o canali YouTube – e poi reimportato sul territorio come versione più vera delle storie locali, oscurando sia la ricerca scientifica sul campo, sia le interpretazioni elaborate dai diretti interessati.

E l'oblio del passato reale, poiché si sovrappone una patina di grandezza consolatoria a memorie fragili o dolorose fatte di povertà, emigrazione, sfruttamento o violenza politica. Invece di confrontarsi con la complessità di questa storia, la si rimuove dietro l'idea mitica di un'antichissima civiltà avanzata di cui ci avrebbero sottratto il ricordo (HALMHOFER 2021).

In definitiva, la persuasività della post-verità locale dipende dalla natura parassitaria del processo (FENDER 2022). La plausibilità di una tesi non viene più valutata sulla base della congruenza con le evidenze – stratigrafie, documenti, analisi linguistiche – e si imposta sulla forza d'urto emotiva del racconto; è vero ciò che fa sentire il gruppo speciale, perseguitato o custode di una rivelazione. Dunque la narrazione continua a funzionare grazie alla sua apparenza di autenticità, mentre i suoi significati risultano ormai completamente ridefiniti da logiche esterne.

Tale dinamica rende estremamente arduo qualsiasi lavoro di restituzione critica; ogni tentativo di riportare il discorso su una dimensione più sobria e documentata viene percepito come un attacco all'identità del gruppo. L'archeologia misteriosa smette di essere un terreno di indagine per trasformarsi in un baluardo di convinzioni inflessibili che impedisce il dialogo storico.

La pseudoarcheologia, dunque, non si limita a reinterpretare il passato, agisce sulle forme stesse della memoria collettiva, trasformandole in supporti di narrazioni alternative. Più che produrre nuove evidenze, essa le colonizza proliferando sulla loro vitalità.

In seguito (nel capitolo 2) si esaminerà come il processo di manipolazione della memoria abbia prodotto ricadute politiche tangibili, venendo utilizzato per legittimare espropriazioni di terre, negare diritti territoriali o costruire affermazioni identitarie di stampo esplicitamente razzista.

1.5 APPARATO DISCORATIVO E RETORICA DELLA DELEGITTIMAZIONE:

COME SI COSTRUISCE IL “NEMICO” ACCADEMICO

Fra il mondo delle memorie locali e quello dei “misteri universali” si apre dunque uno spazio intermedio in cui la contro-tradizione raccoglie racconti isolati e li rimonta secondo una logica sistematica di opposizione alla ricerca ufficiale. Qui l'archeologia alternativa cessa di apparire una galassia dispersa di tesi bizzarre e si rivela per quello che è: un dispositivo discorsivo coerente, capace di riutilizzare frustrazioni sociali e diffidenza verso le istituzioni per costruire un racconto unitario di persecuzione e di verità negate.

Le pagine precedenti hanno mostrato come tale dispositivo agisca sulla memoria, appropriandosi di leggende, toponimi e traumi collettivi per inserirli in narrazioni generali – e generaliste – che promettono rivelazioni sconvolgenti e risarcimenti simbolici a comunità percepite marginalizzate. Allo stesso tempo, abbiamo visto come la pseudoarcheologia elabori una vera infrastruttura culturale autonoma, fatta di autori di riferimento, circuiti editoriali, prodotti audiovisivi e comunità *online* che forniscono ai partecipanti, oltre a delle storie alternative sul passato, anche un vocabolario condiviso con cui interpretare il presente e giudicare l'attendibilità di qualunque fonte.

Rappresenta il terreno già predisposto sul quale l'apparato discorsivo dell'archeologia fantastica può operare con particolare efficacia, perché trova un pubblico allenato a diffidare sistematicamente della mediazione accademica e a privilegiare ogni racconto che si presenti una rivelazione contro il sistema. L'esito è la saldatura fra tre dimensioni solo in apparenza distinte: il bisogno di radici e di riconoscimento identitario, il fascino per l'enigma e la promessa di una competenza conoscitiva riservata a pochi, che si traduce in un vero stile argomentativo di delegittimazione della ricerca, destinato a riproporsi in campi ben oltre l'archeologia.

Analizziamo ora l'architettura persuasiva del discorso arqueo-fantastico.

I cardini argomentativi già accennati – screditamento della ricerca, estrapolazione delle anomalie e formulazione della grande sintesi – ci permettono di osservare come essi non operino in forma di astrazioni teoriche e fungano da ingranaggi di una sequenza testuale sapientemente orchestrata.

Non costituiscono una semplice griglia analitica; essi descrivono una coreografia discorsiva volta a indurre nel lettore o nello spettatore un dubbio sistematico (FAGAN 2006; FAGAN, FEDER 2006).

Si tratta di uno schema che ricorre con sorprendente regolarità, in quanto ogni passaggio prepara il terreno al successivo, predisponendo il pubblico a considerare la grande spiegazione finale come l'unico esito logico e inevitabile.

La prima fase – l'attacco all'autorevolezza scientifica – agisce sul piano della fiducia.

La naturale evoluzione della ricerca (nuove datazioni, revisioni di vecchi modelli, dibattiti interni) viene abilmente presentata come un *dossier* di fallimenti, contraddizioni o, peggio, reticenze deliberate (FEDER 2017). Dà luogo a un capovolgimento retorico tramite cui la capacità della scienza di autocorreggersi non viene offerta a garanzia di affidabilità e risulta invece letta come prova di incompetenza o di malafede. L'obiettivo non è confutare un singolo studio; è invece scardinare l'idea stessa di comunità scientifica come spazio di controllo intersoggettivo, suggerendo che gli specialisti siano strutturalmente incapaci di vedere l'evidenza. Il messaggio implicito appare immediato ed efficace: "Se si sono sbagliati su questo, perché dovremmo credergli sul resto?" (FLEMING 2006).

La seconda fase trae forza da un salto di scala nel trattamento dei dati discordanti (FAGAN 2006).

Se nella prassi ordinaria un reperto di difficile classificazione o un riscontro inatteso attivano domande circoscritte – verifiche sulla provenienza, riesame dei protocolli, piccoli aggiustamenti del modello – nell'ottica alternativa, al contrario, l'anomalia non è più un semplice problema di ricerca diventando un giudizio sull'intera disciplina.

Anziché interrogarsi sul significato specifico di un monumento o di un corredo eccentrico – spesso spiegabile attraverso processi formativi complessi, ibridazioni culturali o riusi – il narratore lo carica di un peso sproporzionato (TURNER, TURNER 2021). Così, un residuo locale viene trasformato in un atto d'accusa e utilizzato per dichiarare il fallimento di decenni di ricerche. È un uso strategico della sproporzione che, se applicato a qualsiasi altro campo, renderebbe impossibile il progresso conoscitivo, poiché non esiste disciplina scientifica priva di punti d'ombra o casi ancora irrisolti.

Un ulteriore passaggio cruciale riguarda la decontestualizzazione chirurgica dei dati. L'operazione consiste nel selezionare esclusivamente gli aspetti visivamente o narrativamente più impattanti dell'irregolarità – la pietra perfettamente levigata, l'orientamento stellare apparentemente millimetrico – isolandoli dai dettagli tecnici utili a ricondurli a una dimensione storica, cioè i margini d'errore delle datazioni, le condizioni di giacitura, i confronti tipologici o la letteratura specialistica già esistente. Di conseguenza, il frammento discordante viene stilizzato fino a trasformarsi in un enigma puro, intenzionalmente reso impermeabile a qualsiasi spiegazione ordinaria.

Sul piano persuasivo, la selezione si basa su due specifici meccanismi mentali con cui le persone valutano rapidamente le informazioni.

Da un lato, il pregiudizio di conferma, che porta a isolare soltanto i riscontri che sembrano avallare l'ipotesi eterodossa (conoscenze ritenute troppo avanzate, manufatti fuori posto), mentre scompaiono dall'orizzonte i mille altri elementi che si integrano perfettamente nei quadri archeologici noti (SHERMER 2002; TORRES, BARBERIA, RODRÍGUEZ-FERREIRO 2022).

Dall'altro, il cosiddetto effetto lista, per il quale una rapida successione di casi insoluti genera nel lettore l'impressione di una massa critica di problemi insormontabili. È una strategia di accumulo per saturazione; la quantità di citazioni sostituisce la qualità dell'argomentazione, convincendo il pubblico che la somma di molte fragilità possa produrre, quasi per magia, una prova robusta (NUGROHO 2022; WARD 2023).

A livello conoscitivo, la metamorfosi trasforma il problema di ricerca in una *smoking gun* (una prova inconfutabile), determinando una surrettizia inversione dell'onere della prova. Invece di dimostrare l'insufficienza dei modelli scientifici, l'autore alternativo dà per scontato che ogni lacuna o prudenza interpretativa equivalga a una resa definitiva della scienza ufficiale. La stessa onestà metodologica – il dichiarare apertamente ciò che ancora non sappiamo – viene usata come arma retorica: “nemmeno loro sanno spiegare, dunque la mia ipotesi straordinaria rappresenta l'unica valida di *default*” (FEDER 2010; FAGAN 2006).

La concentrazione sulle anomalie genera un effetto di distorsione prospettica. La validità di una ricostruzione storica non deriva infatti dall'assenza di casi fuori norma, ma dalla convergenza di molteplici linee di evidenza indipendenti (FAGAN 2006).

La sequenza culmina nella terza e ultima fase con la trasmutazione della congettura in un'esegesi totalizzante del passato (FAGAN 2006; WARD 2023).

L'ipotesi non viene più presentata come una proposta di lavoro da sottoporre a verifica ed è proposta come l'unica trama capace di dare un senso unitario a tutti i frammenti evocati in precedenza.

In molte delle elaborazioni, si introduce una singola entità ipotetica onnicomprensiva – umana o extra terrestre – elevata a causa profonda e universale di ogni progresso umano (BARKUN 2013). Alla matrice universale si attribuisce la progettazione delle grandi opere monumentali, la diffusione di saperi matematici o la radice comune di miti cosmogonici e diluviali. Invece di considerare ciascuno dei fenomeni all'interno delle proprie tradizioni storiche e dei propri sviluppi regionali, il racconto li ricompone in un'unica vicenda che si irradia da un centro remoto verso tutte le culture conosciute.

Simile meccanismo produce un duplice effetto, volto a semplificare drasticamente la complessità del divenire umano.

Da un lato assistiamo a una profonda omogeneizzazione dei percorsi storici; le piramidi smettono di essere risposte locali a esigenze specifiche per diventare varianti di un unico protocollo originario; i megaliti si trasformano in manifestazioni di una medesima sapienza ancestrale; i miti del diluvio in frammenti deformati di un solo cataclisma fondativo. Qui, le convergenze iconografiche o geometriche non sono mai il frutto di soluzioni indipendenti a problemi simili e rappresentano tracce di una trasmissione diretta e monolitica.

Dall'altro, tale schema permette di interpretare ogni elemento fuori scala – un manufatto tecnicamente avanzato o un *corpus* mitico complesso – come la firma lasciata dalla medesima entità, riducendo la ricchezza delle differenze culturali a semplici variazioni su un unico tema predefinito (FEDER 2010).

Sotto il profilo cognitivo, l'efficacia di una simile costruzione risiede nella promessa di un livello esplicativo superiore e immediato. Invece di confrontarsi con processi lenti, stratificati e spesso tortuosi (innovazioni tecniche, scambi, imitazioni, convergenze funzionali), la grande sintesi offre un principio ordinatore unico che rende superflua l'onerosa fatica di

ricomporre dati parziali e talvolta divergenti. La densità della storia viene compressa in una trama lineare; quella che in archeologia appare una rete mobile di interazioni e reinvenzioni si trasforma nell'irradiazione di un solo progetto che spiega tutto in blocco.

L'operazione tende a sottolineare un'idea di coerenza antitetica a quella delle scienze storiche. Se nella ricerca la robustezza di una spiegazione dipende dalla sua capacità di reggere alla confutazione e dalla convergenza di indizi indipendenti, nell'ipotesi fantarcheologica la validità è proporzionale alla sua capacità di assorbimento; più elementi riesce a inglobare, anche a costo di forzature, più essa appare convincente agli occhi del credente.

È qui che entra in gioco la potenza degli archetipi narrativi. Una civiltà madre spazzata via da un cataclisma o una razza di visitatori stellari che educano l'umanità non sono solo teorie, costituiscono invece dei motori di impronta mitologica potentissimi. I racconti possiedono una struttura drammatica che consente di saldare luoghi e tempi remotissimi entro un'unica epopea (BARKUN 2013; FEDER 2010).

In termini cognitivi, essi rispondono al bisogno ancestrale di ricondurre il caos del mondo a uno schema intuitivo, in cui ogni frammento trovi finalmente il suo posto (SHERMER 2002). In termini emotivi, offrono una posizione di privilegio a chi vi aderisce, permettendogli di percepirsi come l'unico vero custode di una conoscenza profonda, preclusa alla massa degli esperti.

Il fascino di tali tesi non risiede dunque solo nella loro spettacolarità; si riconosce nel fatto che permettono di eludere l'impegnativo confronto con la probabilità, le divergenze cronologiche e i margini d'incertezza.

Laddove l'archeologia procede faticosamente per quadri regionali e verifiche incrociate, la contro-tradizione contrappone un ordine totale in cui ogni enigma è risolto in linea di principio. È una coerenza ottenuta per saturazione narrativa, non per controllo critico; un macro-affresco che risulta tanto più seducente quanto meno deve sottostare ai vincoli di contestualizzazione e falsificabilità che regolano il mestiere dello storico.

Come notavo nel Prologo, la mente umana preferisce spesso la rincuorante compattezza di una grande storia al mosaico frammentario e sempre rivedibile della scienza. I capitoli successivi mostreranno come i tre passaggi vengano declinati nei diversi filoni (capitoli 2-3) e amplificati dai media contemporanei (capitolo 5).

1.6 CONCLUSIONE. IL MONDO ALLO SPECCHIO:

UNA PRASSI INTERPRETATIVA AUTONOMA

L'analisi sin qui condotta mostra come l'archeologia alternativa non rappresenti una semplice deviazione intellettuale, ma una contro-tradizione culturale, capace di proporre un diverso modo di decidere che cosa conta per capire il passato.

Negli ultimi decenni questo ambito ha superato la dimensione episodica della curiosità per assumere i tratti di una prassi autonoma e speculare; dispone di un personale canone epistemologico, di linguaggi codificati, di figure carismatiche e di un'infrastruttura di canali e piattaforme che ne garantisce la circolazione capillare nel tessuto sociale. Offre interpretazioni eterodosse di singoli reperti e costruisce un orizzonte di senso totalizzante,

nel quale chi aderisce trova una comunità di appartenenza, una netta distinzione tra alleati e oppositori e una chiave di lettura del mondo fondata sulla promessa di una rivelazione sottratta all'oblio o alla censura della scienza ufficiale. La posta in gioco è il controllo della memoria storica; il racconto delle origini diventa la risorsa primaria con cui definire chi siamo e chi ci avrebbe ingannati e quale minoranza illuminata ha finalmente avuto il coraggio di rompere gli schemi.

La forza del paradigma non risiede nella solidità dei riscontri, si basa invece sul sovvertimento dei criteri di autorità e dei protocolli di verifica che regolano la ricerca.

I pilastri della pratica scientifica – dalla revisione paritaria alla prudenza cronologica, dalla discussione metodica tra pari alla documentazione delle incertezze – vengono svalutati e rilette come un apparato di oscurantismo finalizzato a difendere i privilegi di una casta accademica impermeabile al dubbio.

Nel rovesciamento, il rigore procedurale appare un limite alla libertà di pensiero, mentre l'assenza di vincoli metodologici viene esibita come prova di autentica curiosità; proprio ciò che nella scienza serve a contenere l'errore viene rappresentato come una zavorra che soffocherebbe la capacità umana di meravigliarsi.

Alla delegittimazione dell'istituzione fa da contrappeso l'affermazione di un riscontro carismatico, in cui il valore del discorso non dipende più dalla replicabilità delle analisi, bensì dall'intensità del racconto e dal magnetismo dell'autore, costruito come ricercatore indipendente che sfida i tabù e ha il coraggio di rivelare ciò che gli altri tacciono.

Ne deriva un effetto paradossale; quanto più il discorso si sottrae a controlli esterni, tanto più viene percepito eroico e quindi più vero di quello scientifico.

L'anomalia perde la propria funzione di stimolo alla ricerca per trasformarsi in strumento di cesura totale; reperti eccentrici, toponimi oscuri o documenti marginali non sono trattati come quesiti aperti e rappresentano dei varchi interpretativi attraverso cui dichiarare che l'intera cultura ufficiale è invalida e costruire l'idea di una menzogna organizzata.

L'autore non convenzionale rescinde il patto di reciprocità che guida la disciplina – la disponibilità a sottoporre le proprie ipotesi al vaglio di altri specialisti – per costruire architetture interpretative autosufficienti, la cui efficacia si misura esclusivamente sulla capacità di suscitare identificazione emotiva nel pubblico. La retorica dell'investigatore solitario che smaschera complotti e censure possiede una presa simbolica immediata, molto più diretta rispetto alla figura dello studioso che dubita, esplicita i margini di incertezza e accetta la fatica della sospensione del giudizio.

Lo squilibrio è ulteriormente amplificato dalla coreografia della prova.

Nei *format* mediatici che veicolano l'archeologia alternativa, non è soltanto l'oggetto delle tesi a cambiare, è la messa in scena complessiva dell'evidenza; montaggi serrati, grafiche spettacolari, riprese aeree dei siti accompagnate da colonne sonore enfatiche, interviste selezionate e – nei testi – un accumulo vorticoso di riferimenti bibliografici eterogenei producono una vera e propria estetica dell'evidenza che agisce più per saturazione sensoriale che per argomentazione logica.

Lo spettatore viene immerso in uno scenario apparentemente traboccante di indizi e connessioni inaspettate, dove ogni dettaglio sembra risuonare con la tesi di fondo e confermarla. Tale sovrabbondanza rende però sempre più difficile distinguere tra osservazione

accurata, travisamento delle fonti e pura invenzione; non viene addestrata la capacità di analisi critica, dando luogo a una disposizione psicologica a identificare la credibilità con l'intensità della messa in scena.

La disponibilità della scienza a rivedere le proprie posizioni – valore fondante della ricerca – viene paradossalmente interpretata come indecisione o debolezza, mentre l'irrigidimento delle posizioni ideologiche della contro-tradizione passa per segno di coerenza e integrità personale, garantendole un vantaggio competitivo in un ecosistema comunicativo dove l'attenzione è una risorsa scarsa.

Qui, le antichità diventano il palcoscenico privilegiato su cui mettere in scena le tensioni del presente. Intrattenimento, informazione e militanza identitaria si intrecciano fino a dare forma a comunità che si vivono come minoranze illuminate in lotta contro un *mainstream* oppressivo; l'entrarvi viene raccontato come un atto di dissidenza intellettuale che offre prestigio simbolico e senso di appartenenza.

L'archeologia alternativa oltre a mettere in dubbio la cronologia ufficiale, offre un dispositivo culturale attraverso cui gestire l'incertezza, canalizzare il risentimento sociale e dare forma narrativa a paure e speranze collettive. La storia remota cessa di essere solo un oggetto di indagine e diventa il terreno privilegiato su cui negoziare il senso dell'identità presente, redistribuendo colpe e meriti, traditori e salvatori, passati eroici e futuri possibili.

Di fronte a questo scenario, l'urgenza che investe l'archeologia ufficiale non può esaurirsi nella pur necessaria correzione delle falsità circolanti.

La sfida consiste nel ripensare la propria presenza pubblica come pratica processuale, rendendo visibile la natura intrinsecamente conflittuale e revisionista del lavoro storico.

Occorre far vedere che ciò che si apprende è un campo regolato di confronto, in cui le ipotesi vengono discusse, modificate, talvolta abbandonate, dove l'incertezza non è un difetto, bensì la condizione stessa del progresso conoscitivo.

Ciò implica sperimentare forme di partecipazione condivisa che coinvolgano le comunità non come destinatari passivi, bensì degli interlocutori attivi in percorsi di interrogazione del patrimonio, delle fonti e dei loro usi nel presente (si veda, più avanti, il paragrafo 5.8).

Solo restituendo intensità emotiva al rigore critico – e mostrando che anche il metodo può essere narrato, discusso, messo in scena senza tradirne i presupposti – diventa possibile contrastare l'industria del mistero (che sarà al centro dei paragrafi 5.2-5.5 e delle strategie discusse nel capitolo 6) non con una smentita destinata a rincorrere, ma con un modo alternativo di immaginare il passato, capace di coniugare passione conoscitiva, responsabilità pubblica e consapevolezza dei limiti.

2. SCAVARE NEL MITO: GENEALOGIA DEL PENSIERO ETERODOSSO

Proveremo a capire da dove nasce l'immaginario finora descritto, partendo da una domanda semplice e decisiva: come si è formato un meccanismo tanto complesso?

Ricostruirne le origini serve almeno a due scopi. Da un lato permette di chiarire il rapporto con le trasformazioni storiche di lungo periodo; dall'altro consente di cogliere le conseguenze socio-politiche che le visioni eterodosse hanno prodotto e continuano a produrre.

Per farlo, occorre tracciarne la genealogia in senso foucaultiano. Non si tratta di raccontare una storia lineare, bensì di seguire come pratiche, discorsi e forme di potere siano emersi da una serie di eventi molteplici, contingenti e spesso contraddittori (FOUCAULT 1977). Tale sguardo permette di smontare l'idea che tutto abbia origine solo nei moderni ecosistemi mediali o nelle dinamiche del *web*.

Molti motivi oggi tipici della contro-storia affondano infatti le radici tra XIX e inizi del XX secolo e, a loro volta, rielaborano *topoi* ancora più antichi: il mito di un'età dell'oro perduta, la rivelazione iniziatica riservata a pochi. Riconoscere questa profondità cronologica aiuta a relativizzare le letture che attribuiscono ogni responsabilità alla televisione o a *internet* e spinge a interrogarsi su continuità più ampie, che riguardano il modo in cui le società percepiscono il passato e l'autorità delle interpretazioni.

In secondo luogo, la ricostruzione delle radici del fenomeno, ci consentirà poi di seguire nel tempo l'evoluzione delle idee e di osservarne il continuo intreccio con i contesti storici concreti. Le stesse formule – la culla unica di una tradizione sapienziale originaria, la scienza perseguitata – assumono significati diversi se collocate nella piena età coloniale, nel clima carico di tensioni tra le due guerre, nel secondo dopoguerra o nell'attuale fase neoliberale e digitale.

La parabola del pensiero alternativo non è una linea retta; risulta una sequenza di risignificazioni che produce effetti sociali e politici tangibili. Modelli narrativi simili vengono di volta in volta adottati da soggetti molto differenti; dai movimenti nazionalisti alle correnti esoteriche, dalle subculture complottiste agli apparati mediatici in cerca di spettacolarità. Essi servono a forgiare identità collettive, tracciare confini simbolici, giustificare gerarchie o, al contrario, alimentare discorsi di totale delegittimazione dell'ordine esistente.

Comprendere che ciò che oggi appare naturale o ovvio è il risultato di scelte, conflitti e accumuli successivi e apre uno spazio critico nuovo; diventa infatti possibile immaginare altri modi di utilizzare la storia. Significa ripensare il rapporto tra ricerca, pubblico e desiderio di storie in grado di dare un significato autentico – e non puramente fittizio – all'esperienza contemporanea.

Nella prospettiva genealogica, le teorie eterodosse non si lasciano descrivere solo come un filone sotterraneo che riaffiora periodicamente con gli stessi temi, ma come un vero laboratorio di sperimentazione concettuale, in cui motivi religiosi, filosofie della storia e immaginari scientifici vengono continuamente smontati e rimontati in configurazioni inedite. Se seguiamo il filo lungo del secolo e mezzo che va dall'occultismo ottocentesco alle

subculture digitali odierne, diventa evidente come ogni fase storica innesti sul repertorio precedente nuove risposte alle proprie inquietudini: il timore del declino dell'Europa, la crisi delle identità coloniali, le guerre mondiali, l'angoscia nucleare, fino alle odierne ansie ecologiche e alle incertezze legate all'intelligenza artificiale.

Lungi dall'essere un semplice accumulo di fantasie, il pensiero alternativo organizza tali ansie in narrazioni che promettono al tempo stesso consolazione e chiarimento. Ad esempio, il mito della civiltà perduta garantisce una grandezza originaria; la teoria della congiura degli esperti offre una spiegazione facile per ogni frustrazione; infine, l'idea di una regia cosmica trasforma il caos storico in un rassicurante disegno provvidenziale. Dunque la genealogia ricostruisce la catena delle influenze dottrinali e soprattutto illumina la funzione che tali storie hanno avuto per gruppi concreti, sottolineando come possano passare dai circoli iniziatici alle riviste popolari, dalle società teosofiche alle trasmissioni televisive, dai *pamphlet* catastofisti ai *memes* condivisi in rete.

Seguirne i passaggi significa allora interrogarsi su chi produce i racconti e anche sulle infrastrutture che ne rendono possibile la circolazione: case editrici specializzate, collane economiche, *network* radiofonici, industrie del documentario, piattaforme algoritmiche che selezionano e amplificano certi contenuti invece di altri. Ogni trasformazione tecnica – dall'illustrazione litografica all'immagine digitale generata da *software* – apre nuove opportunità per la messa in scena dell'eterodosso, modificando la soglia tra ciò che appare plausibile e ciò che viene percepito come puro intrattenimento.

È proprio su un crinale del genere che la genealogia assume una valenza critica; riconoscere la stratificazione delle forme e dei supporti ci aiuta a capire perché alcune figure – il maestro perseguitato, la civiltà madre, il reperto proibito – sopravvivano quasi identiche pur cambiando pubblici, linguaggi e contesti politici. Così, quando nelle sezioni successive incontreremo la teosofia, l'iperdiffusionismo, l'archeologia psichica o il catastrofismo novecentesco, non li leggeremo come curiosità d'archivio, piuttosto come momenti di condensazione in cui si è definito un modo diverso di pensare il tempo, la prova e l'autorità, destinato a rimanere operativo fino alle odierne culture del complotto.

2.1 IL DNA ESOTERICO: LA TEOSOFIA COME SORGENTE DELL'IMMAGINARIO

Il punto di partenza è la teosofia, e in particolare la figura di Helena Blavatsky, considerata una delle principali sorgenti dell'immaginario eterodosso contemporaneo.

Non si tratta di un semplice episodio marginale nella storia delle idee; tra fine Ottocento e primo Novecento la teosofia costruisce un'architettura del sapere, fondata sull'idea di una sapienza divina originaria, comune a ogni religione e accessibile solo a pochi iniziati, trasmessa da tradizioni occulte e rivelazioni interiori. Attraverso le sue molteplici ramificazioni intellettuali, essa ha inciso in profondità sulla cultura occidentale, fornendo temi, lessici e schemi narrativi che ancora oggi alimentano la contro-storia dei mondi scomparsi e delle conoscenze proibite. (GOODRICK-CLARKE 2008).

Madame Blavatsky, fondatrice della Società Teosofica nel 1875, propose una cosmogonia totalizzante in cui la vicenda umana è scandita dal succedersi di *root races* (razze

radicali), alcune delle quali avrebbero raggiunto vette conoscitive superiori a quella attuale, per poi soccombere a cataclismi ciclici. La sua centralità non risiede soltanto nell'aver elaborato una complessa genesi dell'universo – tentativo già esperito da altri – quanto nell'averla ordinata in opere monumentali tipo *Isis Unveiled* (1877) e, soprattutto, *La Dottrina Segreta* (1888).

I testi si presentarono come una sintesi definitiva di tradizioni esoteriche e orientali, offrendo al lettore dell'epoca l'aura di un'onniscienza iniziatica; la promessa di una verità occulta che le tradizioni di ogni tempo avrebbero segretamente custodito e che ora veniva finalmente svelata. Un quadro in cui continenti dimenticati – Lemuria e Atlantide – non sono semplici scenari leggendari ma i teatri di antiche e alte culture scomparse. Una visione che, fondendo speculazioni astronomiche, riletture mistiche di testi sacri e mitologie antiche, si pose come una sfida rivoluzionaria ai paradigmi evoluzionisti allora dominanti, ancorando il mito delle terre sparite entro una struttura dottrina coerente (GODWIN 2011).

A partire dagli anni Novanta dell'Ottocento, l'impianto concettuale venne ulteriormente articolato da una vasta costellazione di autori.

Sotto la guida di Annie Besant e Charles Webster Leadbeater, la Società Teosofica procedette a una sistematizzazione minuziosa delle dottrine sulle razze e sui continenti sommersi, giungendo a ricostruire geografie e culture anche attraverso il ricorso a presunte percezioni chiaroveggenti (HANEGRAFF 2005). Opere come *Thought-Forms* (1905) e *Occult Chemistry* (1908) esprimono l'ambizione di costruire una vera contro-scienza; persino la fisica atomica e la geologia del pianeta vengono riscritte secondo una prospettiva sovrasensibile (HAMMER 2001).

Contributi come quelli di William Scott-Elliot (*The Story of Atlantis e The Lost Lemuria*) trasformarono le intuizioni in narrazioni storiche codificate, corredate da apparati cartografici e schemi che avrebbero circolato a lungo nel sottobosco esoterico. Si fissò un'immagine quasi canonica dei continenti perduti, che l'archeologia alternativa del secondo Novecento avrebbe ripreso in modo quasi letterale (GODWIN 2011).

Parallelamente, Rudolf Steiner – prima dirigente della sezione tedesca e poi fondatore dell'Antroposofia (GAILLARD 2004) – rielaborò il tema delle epoche lemurica e atlantidea in *Cosmic Memory* (1904). Le presentò alla stregua di stadi effettivi della preistoria spirituale, accessibili tramite la lettura dei Registri Akashici intesi come memoria universale del cosmo; egli è, dunque, l'antenato diretto dell'idea secondo cui la scienza ufficiale occulterebbe prove recuperabili solo per via intuitiva o tramite l'uso di facoltà psichiche (STAUDENMAIER 2014; ZANDER 2007).

Infine, Alice Bailey ampliò ulteriormente l'impianto teosofico in direzione cosmologica con *A Treatise on Cosmic Fire* (1925). Mantenendo intatta l'idea di un'unica tradizione esoterica planetaria capace di attraversare le epoche, pose le basi per quella sensibilità *New Age* che avrebbe dominato la seconda metà del Novecento (SUTCLIFFE 2003).

La teosofia travalicò i confini dei circoli esoterici e fu capace di influenzare trasversalmente intellettuali, artisti e persino protagonisti della scena politica.

In Italia, per esempio, il movimento esercitò un'attrazione significativa sui circoli simbolisti e sul dibattito culturale della *belle époque*; ricerche recenti hanno evidenziato la porosità dei confini con l'Antroposofia (DE TURRIS 2006). Figure come Julius Evola, pur

muovendosi verso direzioni ideologiche differenti, attinsero a piene mani dal repertorio di cicli cosmici, gerarchie spirituali e miti sulle civiltà originarie (PASI 2001).

Sul piano internazionale, la vicenda del filosofo e conferenziere di origine indiana Jiddu Krishnamurti – inizialmente designato da Besant e Leadbeater come il *World Teacher* destinato a incarnare il Cristo del XX secolo – testimonia l'ambizione della Società di porsi come un orizzonte globale di riforma religiosa, ben oltre la dimensione di una semplice nicchia esoterica (JONES 2025).

Contemporaneamente, il patrimonio teosofico subì declinazioni profonde in ambito pangermanista e *völkisch*.

L'ariosofia di Guido von List e Jörg Lanz von Liebenfels (LAVOIE 2018) rielaborò la dottrina delle "razze radicali" in chiave esplicitamente etnica e nazionale, contribuendo a forgiare un immaginario di arianesimo ancestrale che sarebbe poi entrato in profonda risonanza con l'ideologia nazionalsocialista. Il processo di trasfigurazione del mito teosofico rappresenta una delle radici ideologiche più documentate del nazismo (GOODRICK-CLARKE 1985). In tal senso, la teosofia non si limitò a informare l'immaginario dei mondi scomparsi e fornì un lessico per cronache gerarchiche e identitarie destinate a produrre conseguenze politiche drammatiche (STRUBE 2021).

Quali furono le ragioni di un successo talmente pervasivo?

Le risposte risiedono in gran parte nelle specifiche condizioni storiche del tardo XIX secolo. In quell'epoca, il discorso accademico era dominato da un determinismo evoluzionista spesso declinato in forme apertamente razziste. L'idea del progresso lineare, che vedeva nelle società industriali occidentali il culmine della storia e nei popoli "altri" delle realtà ontologicamente inferiori, costituiva il *mainstream* scientifico.

La Teosofia, per quanto basata su premesse fantastiche, offriva un'inattesa critica al paradigma; se un passato scomparso aveva raggiunto vette di sapienza superiori a quelle contemporanee, allora il progresso non era né lineare né inevitabile, e l'Occidente perdeva il primato al vertice della scala evolutiva.

Sotto questo profilo, trasse la propria forza persuasiva da una sorta di critica distorta all'eurocentrismo. Tuttavia, lungi dal riconoscere l'autentica dignità e autonomia delle diverse comunità storiche, essa le sostituì con una fantasmagoria di civiltà madri a cui ogni cultura avrebbe dovuto fare ritorno. Invece di accettare la pluralità dei percorsi umani, riassorbì tutte le differenze in un'unica grande storia delle origini, popolata da maestri segreti e continenti sommersi.

È tale repertorio a costituire il nucleo fondante – il DNA concettuale – su cui continuano a innestarsi, spesso inconsapevolmente, le pseudoarcheologie contemporanee, le teorie del complotto storico e la moderna sensibilità New Age (HANEGRAAFF 1996; HANEGRAAFF 2025; PIRAINO, PASI, ASPREM 2023).

Tutti gli elementi qui indicati riemergeranno nei miti contemporanei delle civiltà perdute (si vedano i paragrafi 3.1, 3.8-3.9).

In controtluce, l'esperimento teosofico rivela così un tratto che tornerà in molti altri capitoli della genealogia; ovvero la capacità di travestire in linguaggio quasi scientifico una trama mitica di lunga durata, rendendola compatibile con le forme di razionalità del proprio tempo. L'uso sistematico di diagrammi, tavole cronologiche, tavole a colori delle "razze

radicali” o delle correnti cosmiche, oltre a un semplice vezzo illustrativo, si impone come un’operazione di ibridazione fra il repertorio grafico della scienza positivista e le esigenze di una nuova rivelazione.

È il crocevia nel quale si forma un modello destinato a grande fortuna; il mito non si presenta più come racconto dichiaratamente emblematico, bensì come tassonomia dell’invisibile, sostenuta da apparati cartografici, glosse filologiche e rimandi pseudo-storici. Da qui discende l’idea, ancora oggi ricorrente nelle pseudoarcheologie, che ogni tradizione religiosa o mitologica custodisca una quota di dati tecnici decifrabili solo da chi possiede le chiavi giuste (formule numeriche, allusioni astronomiche, mappe cifrate di cataclismi e migrazioni).

Lo slittamento ha due conseguenze decisive per l’immaginario successivo.

Legittima la figura dell’interprete carismatico che, muovendosi tra filologia, storia delle religioni e scienze naturali, si propone unico in grado di collegare fra loro fonti eterogenee rivelando il disegno nascosto.

Inaugura una vocazione esplicitamente globale del racconto eterodosso, che non si accontenta di spiegare un singolo sito o un singolo popolo, pretendendo di riscrivere l’intera storia planetaria a partire da pochi principi iniziatici.

Nell’ambizione totalizzante, più ancora che nei singoli contenuti dottrinali, si riconosce il vero lascito teosofico alle elaborazioni alternative contemporanee. Quando, nei capitoli successivi, incontreremo ipotesi iper-diffusioniste, cosmologie catastrofiste o reinterpretazioni esoteriche di siti archeologici, vedremo riemergere lo stesso gesto di fondo, che si esplica nella volontà di trasformare una pluralità di storie locali in un unico racconto di origine e di destino, sorretto da un’autorità che si dichiara insieme spirituale e scientifica.

2.2 L’UNICA SCINTILLA: GEOPOLITICA DEL CENTRO CIVILIZZATORE E DELL’IPER-DIFFUSIONISMO

L’ipotesi di un’unica matrice globale acquista pieno senso nel momento in cui il paradigma diffusionista si impone come uno dei principali vettori per interpretare i processi storici. Tale approccio emerge, anch’esso, seppure in parte, come reazione al determinismo dell’evoluzionismo unilineare, il quale sosteneva che ogni comunità umana seguisse autonomamente binari di sviluppo universali e preordinati, muovendo verso stadi culturali via via più complessi (CLAESSEN 2006).

Il diffusionismo pone l’accento sui contatti, sui prestiti, sulla migrazione di forme culturali da un’area all’altra; scelse di privilegiare la dimensione dello scambio, evidenziando come la migrazione di tratti culturali da un’area all’altra costituisse il vero motore del mutamento sociale.

Se le formulazioni inaugurali – tipo quella di Friedrich Ratzel – mantenevano una certa prudenza metodologica parlando di *Kulturkreise* (cerchi culturali; RATZEL 1882-1891; BARNARD, SPENCER 1996; FABIETTI 2020) la successiva scuola germano-austriaca (Leo Frobenius, Fritz Graebner e Wilhelm Schmidt) procedette a una loro strutturazione rigorosa. Si tentò di identificare veri e propri cicli culturali attraverso la convergenza di specifici tratti – tipologie

abitative, stili estetici, strutture di parentela – ricostruendone le traiettorie di espansione nel tempo e nello spazio (GRAEBNER 1911; SCHMIDT 1937; BASSI 2023).

Fu una fase in cui l'attenzione alle interconnessioni transculturali produsse risultati fecondi, specialmente nell'analisi della circolazione di tecnologie e motivi iconografici.

Il nodo critico si manifestò tuttavia con il passaggio a una forma esasperata della dottrina: l'iper-diffusionismo. Una versione, propagatasi tra la fine dell'Ottocento e il primo Novecento, per la quale ogni conquista tecnologica o sociale complessa non poteva che essere il frutto di un'invenzione singolare e irripetibile, irradiatasi da un unico centro propulsore attraverso catene di trasmissione diretta. Più che un'ipotesi storiografica isolata, essa rappresentò un tentativo di governare l'esplosione di dati archeologici ed etnografici generata dall'espansione coloniale, cercando di ricondurre un mosaico confuso di evidenze a pochi, rassicuranti lignaggi di discendenza.

Al suo interno si inserì l'iper-diffusionismo britannico, che trovò in Grafton Elliot Smith il portavoce più autorevole. Nei suoi lavori (come *The Migrations of Early Culture* del 1915), sostenne la tesi che le grandi istituzioni della storia fossero state emanazioni di un'unica formazione storico-culturale madre egizia, diffusasi globalmente in epoche remote attraverso rotte di navigazione e colonie (SMITH 1911; SMITH 1915; MACCLANCY 2013).

Attorno al nucleo di base, egli articolò la teoria dell'eliolitismo, un complesso culturale centrato sul culto solare e sull'architettura litica monumentale, sorto sulle rive del Nilo e capace di irradiarsi verso il Mediterraneo, l'Asia, il Pacifico e le Americhe.

Lo schema di Smith trovò ulteriore risonanza nelle opere di William Perry (*The Children of the Sun* e *The Growth of Civilization*; PERRY 1923; PERRY 1924), il quale descrisse una cultura megalitica globale avente origine nel Vicino Oriente, veicolo di tecniche costruttive e di interi modelli di organizzazione religiosa e politica. Persino le analisi più equilibrate di William Halse Rivers Rivers, che riconosceva l'importanza dei contatti culturali e ciononostante insisteva sulla necessità di combinarne lo studio con l'analisi dei processi interni di sviluppo delle società, vennero in parte assorbite; l'idea che tratti culturali complessi richiedessero un'unica scintilla originaria si prestò infatti a essere facilmente declinata in chiave iperdiffusionista, fissando un paradigma di distribuzione centralizzata della cultura che avrebbe segnato a lungo l'immaginario archeologico e storico (RIVERS 1914; STOCKING 1995).

All'interno dello stesso ambito, Frobenius propose una rilettura delle culture africane, arrivando a ipotizzare l'esistenza di una matrice originaria che fosse alla base delle espressioni artistiche e religiose dell'Africa occidentale (FROBENIUS 1933). Pur delocalizzando l'epicentro culturale dal Mediterraneo, la proposta rimaneva ancorata al monocentrismo interpretativo; cioè, l'idea di un unico nucleo generatore la cui eredità avrebbe permeato spazi vastissimi. Analoghe tendenze si riscontrano in diversi diffusionismi regionali – si pensi a certi orientamenti dell'etnologia australiana o sudamericana – volti a ricondurre l'intera varietà di interi continenti a pochi focolari originari (BRAUN 2001; STOCKING 1995).

La forza di queste teorie risiede, in gran parte, nella loro messa in scena editoriale.

Autori come Smith, Perry e Frobenius non si limitarono all'enunciazione di ipotesi, corredando i propri volumi di tavole comparative e apparati iconografici che accostavano, per mera somiglianza formale, piramidi egizie, ziggurat mesopotamiche, tumuli britannici

e piattaforme megalitiche del Pacifico (TRIGGER 2006). Un sincretismo visivo che risulta capace di produrre un'illusione di evidenza immediata; l'analogia morfologica appare lampante, mentre restano sempre oscurati i contesti cronologici, le divergenze nelle tecniche costruttive e le specifiche funzioni sociali. In assenza di simili mediazioni critiche, il dogma diffusionista sembra imporsi da sé; se le forme si somigliano, la causa deve risiedere in una trasmissione diretta.

Ciò comporta tuttavia un costo culturale altissimo, poiché il paradigma della civiltà perduta finisce per espropriare di ogni merito le culture indigene (CARD, ANDERSON 2016).

L'iper-diffusionismo opera infatti una drastica semplificazione dei processi antropologici, degradando le specificità regionali a semplici varianti periferiche di un modello concepito altrove. Si tratta di una visione che nega la creatività policentrica della storia umana in favore di uno schema di evoluzione lineare e centralizzato (GRAEBER, WENGROW 2022).

Inoltre, la prospettiva incarna una vera e propria gerarchia morale. Che l'epicentro sia collocato in Egitto, nel Vicino Oriente o in un'Atlantide riletta attraverso categorie europee, il messaggio implicito resta identico; cioè l'innovazione è un attributo esclusivo di pochi popoli eletti, dotati di una particolare energia propulsiva, mentre il resto dell'umanità è condannato a una condizione di perenne imitazione.

Si tratta di una visione che la ricerca contemporanea ha ribaltato, spostando l'attenzione dai centri imperiali alle dinamiche inventive nate proprio nelle periferie (SIVASUNDARAM 2020). Però nel contesto coloniale tra fine Ottocento e inizio Novecento, la narrazione in atto si armonizzava perfettamente con le ideologie di dominio; le potenze europee potevano autorappresentarsi come le eredi dirette di quegli antichi centri civilizzatori, risultando legittimate a governare i margini del mondo. L'idea che l'ingegno fosse appartenuto a pochi gruppi selezionati rispecchiava specularmente la struttura di potere dell'epoca; come Londra e Berlino amministravano le colonie, così il nucleo originario aveva amministrato la storia. Fu, a tutti gli effetti, un'operazione di geopolitica della mente.

Sotto il profilo metodologico, l'iper-diffusionismo mostra oggi limiti macroscopici. Esso ignora o sottovaluta l'invenzione indipendente – la capacità di comunità distanti di elaborare risposte simili a problemi analoghi – e trascura il fenomeno della convergenza funzionale (TRIGGER 1978). Molte somiglianze formali tra architetture o simboli, per esempio, rispondono infatti a vincoli materiali condivisi, come la necessità di erigere strutture stabili in pietra o di rappresentare cicli astronomici attraverso geometrie elementari.

Nei quadri allora tratteggiati, la creatività viene invece concentrata artificialmente nel nucleo propulsore, riducendo il resto del pianeta a uno scenario di adattamento e perdita progressiva. In Africa, in Oceania e nelle Americhe, ciò si traduce spesso in quello che è stato definito un elogio espropriante; si celebra la raffinatezza di un manufatto o di un sistema simbolico solo per attribuirne la paternità a un'entità esterna e scomparsa, sottraendo alle popolazioni locali la sovranità sulla propria eredità storica (INSOLL 2007; THORNTON 1998).

Non sorprende, dunque, che l'universo fantarcheologico contemporaneo riattualizzi costantemente tali modelli, spesso senza dichiararne la discendenza. Ogni analogia architettonica o iconografica viene elevata a prova di un contatto ancestrale o, nelle versioni più recenti, ricondotta all'intervento di una realtà madre pre-glaciale o di visitatori extraterrestri.

In ogni caso, ci troviamo di fronte a varianti di una medesima visione asimmetrica del mondo; un'architettura della storia intesa esclusivamente come diffusione dall'alto verso il basso, in cui le formazioni sociali non occidentali sono dipinte strutturalmente incapaci di innovazione autonoma (KOHL, FAWCETT 1995; FEDER 2017).

Decodificarne l'eredità è essenziale per comprendere come le esposizioni alternative non emergano dal nulla e si innestino su un immaginario di lungo periodo ancora profondamente radicato. Pur essendo stato espunto dalle scienze sociali, lo schema mentale non è mai stato del tutto smantellato; dietro l'Egitto culla del mondo, Atlantide matrice globale o i poli irradiatori di sapienza, opera la stessa logica che divide l'umanità in pochi centri propulsori e innumerevoli periferie passive (SPEAR 2003).

Di conseguenza, quando un autore odierno propone simili scenari, la sua tesi risuona intuitivamente plausibile per molti lettori perché ricalca, sotto mentite spoglie, un'antica gerarchia conoscitiva. Risulta cognitivamente più rassicurante rifugiarsi nell'idea di un'unica origine gloriosa e di una rete di riflessi, piuttosto che accettare la complessità di una storia policentrica, fatta di invenzioni indipendenti e percorsi autonomi che si intrecciano senza che nessuno occupi, in modo definitivo, il ruolo di motore unico del progresso.

Proprio la saldatura tra schema storiografico e ordine imperiale spiega la sorprendente resilienza simbolica dell'iper-diffusionismo. Al di là della sua rapida delegittimazione in ambito antropologico e archeologico, l'idea di un unico centro illuminante continuò a funzionare come dispositivo narrativo capace di dare forma a desideri e risentimenti diversi; dall'autocelebrazione delle potenze coloniali alla ricerca, da parte di élite periferiche, di una genealogia nobile che ne riscattasse la subordinazione.

La figura della "civiltà madre" poteva essere di volta in volta identificata con l'Egitto faraonico, con il Vicino Oriente, con un'ipotetica Thule nordica o con Atlantide; ciò che restava intatta era la struttura: un luogo originario da cui tutto parte e a cui tutto, in qualche modo, dovrebbe tornare. È il medesimo schema che ritroveremo, depurato dal lessico scientifico, nelle pseudoarcheologie contemporanee che trasformano ogni somiglianza architettonica o iconografica in prova di un'antica diaspora civilizzatrice, cancellando ogni possibilità di invenzione autonoma.

Sul piano cognitivo, il modello offre un vantaggio potente, poiché permette di semplificare drasticamente il problema della molteplicità storica. Invece di confrontarsi con una costellazione di centri parziali, sovrapposti e spesso in competizione, il lettore può immaginare un'unica scintilla primordiale che spiega, per derivazione, la diffusione di piramidi, megaliti, calendari e sistemi di scrittura; un filo narrativo lineare che rende superflua la fatica di seguire traiettorie divergenti e talvolta inconciliabili.

È su questo terreno che l'iper-diffusionismo diventa un ponte diretto verso l'immaginario della civiltà perduta e degli antichi maestri (descritto nel capitolo 3, in particolare 3.1 e 3.9). Le mappe radianti di Smith e Perry, con le loro frecce che si dipartono da un singolo nucleo verso tutte le direzioni del globo, anticipano graficamente le infografiche televisive e i diagrammi *online* che oggi illustrano le rotte di Atlantide, delle colonie sarde o delle flotte preistoriche transoceaniche; la stessa grammatica visuale viene riattivata per scopi del tutto diversi e conserva intatta la promessa di una spiegazione unica e definitiva.

2.3 FORT, GLI OOPARTS E LA CULTURA DEL MISTERO:

L'INVENZIONE DELLE ANOMALIE

Un ulteriore tassello del processo mentale per cui ogni anomalia – o una serie di anomalie ricorrenti – diventa indizio di una storia nascosta dell'umanità, è rappresentato dall'opera di Charles Fort, che porta alle estreme conseguenze le suggestioni iperdiffusioniste trasformandole in un vasto repertorio di fatti espropriati al controllo della scienza ufficiale.

La sua figura, e la fortuna dei cosiddetti oggetti fuori dal tempo, rappresentano un osservatorio privilegiato per analizzare la mutazione profonda nella percezione dell'irregolarità, quindi il passaggio dal reperto problematico all'indizio di una realtà alternativa.

Operando tra il tramonto dell'Ottocento e l'alba del Novecento, egli si confrontò con una visione della scienza intesa come struttura onnicomprensiva e capace di spiegare l'intera fenomenologia del reale; un contesto nel quale tutto ciò che non trovava collocazione nell'ordine costituito veniva declassato a errore, curiosità marginale o superstizione, destinato a scomparire dal discorso ufficiale.

In aperta sfida, Fort scelse di elevare a oggetto d'indagine proprio i “residui espulsi” dalla produzione accademica e giornalistica. Con un instancabile lavoro di archivio tra riviste specialistiche, bollettini meteorologici e cronache locali, raccolse una mole sterminata di atipicità; dalle piogge insolite ai meteoriti dalla composizione inspiegabile, dalle apparizioni celesti ai manufatti rinvenuti in contesti geologici incoerenti.

Nel suo celebre *The Book of the Damned* (1919) li definì, appunto, fatti dannati, a significare quei dati messi all'indice dal canone della spiegazione accettabile e condannati all'oblio (FORT 1975). Non fu solo un lavoro di raccolta, anzi rappresentò un autentico atto di frattura epistemologica. Invece di accettare l'esclusione come un processo naturale di selezione scientifica, sostenne che fatti e oggetti scartati dovessero essere riportati al centro del dibattito, non tanto per validare una tesi precostituita, quanto per scardinare la pretesa della scienza di agire come unico filtro legittimo della realtà.

Aveva intravisto nell'istituzione scientifica una nuova forma di potere egemonico, erede di quello religioso, la cui sopravvivenza dipendeva dalla capacità di separare incessantemente le evidenze ammesse da quelle negate (GORDIN 2021).

Tuttavia, il suo approccio non si strutturò mai in un metodo rigoroso. Nella scrittura adottò la tecnica del montaggio, giustapponendo resoconti frammentari, citazioni slegate e commenti ironici. Ne scaturirono visioni deliberatamente paradossali, anche provocatorie, come l'immagine del *Super-Sargasso Sea*, uno spazio liminale in cui si accumulerebbero oggetti destinati a precipitare sulla Terra.

I motivi fantastici assolvevano a una funzione eminentemente retorica; servivano a insinuare l'idea di un cosmo popolato da processi che sfuggono alle maglie del sapere ufficiale, senza però mai tradursi in ipotesi verificabili. Più che fondare una nuova disciplina, l'opera di Fort si configurò una forma di satira sociale o di provocazione artistica (EGHIGIAN 2024; STEINMEYER 2010).

L'effetto sul lettore è quello di un costante straniamento cognitivo, alimentato da un flusso di stranezze presentate in modo orizzontale, dove la testimonianza documentata convive con la diceria di giornale. Qui risiede l'ambivalenza del suo progetto. Se da un lato ebbe il

merito di incrinare le certezze del positivismo ottocentesco, dall'altro rinunciò a distinguere tra osservazione affidabile, errore e leggenda, sostituendo al vaglio critico quella che è stata definita un'estetica dell'eccesso (BOYLE 2020).

Fu comunque un'intrinseca ambivalenza che assunse un valore determinante nella discendenza delle culture del mistero. Infatti, nel momento in cui i fatti dannati cessano di essere una provocazione intellettuale per trasformarsi in un deposito di evidenze strumentali, il metodo fortiano dell'ammasso eterogeneo subisce una torsione pseudo-scientifica definitiva.

È in questo alveo che si afferma, nel corso del XX secolo, la categoria degli Ooparts, che sembra sfidare le coordinate cronologiche o culturali, per esempio l'oggetto metallico inglobato in formazioni geologiche millenarie, il bassorilievo mesoamericano interpretato come la raffigurazione di un astronauta, o il manufatto ritenuto troppo avanzato per un orizzonte preistorico.

Nella stragrande maggioranza dei casi, ciò che viene presentato un'irregolarità inesplicabile deriva in realtà da lacune documentarie, contesti di provenienza ignoti, datazioni ormai obsolete o, più semplicemente, da interpretazioni forzate di materiali che l'archeologia contemporanea inquadra agevolmente (CIARDI 2017). Eppure, all'interno del discorso sugli Ooparts, le criticità metodologiche vengono rigorosamente taciute.

L'impalcatura argomentativa riprende il modello di Fort nella sua variante più problematica, dove la sola estensione dell'elenco funge da prova. L'idea latente è che, sebbene ogni singolo reperto possa essere contestato, la loro massa critica complessiva costringerebbe comunque a riscrivere la storia dell'umanità. Pertanto il numero dei casi citati diventa un surrogato della consistenza probatoria; la quantità maschera la fragilità delle singole tesi.

Invece di interrogarsi sulle modalità del rinvenimento, sul rigore delle analisi moderne o sulle possibili spiegazioni tecniche, la narrativa del mistero punta tutto sull'effetto di dissonanza. Ciò che conta è lo *shock* cognitivo provocato dall'oggetto, anche a costo di ignorare ogni dettaglio contestuale. Quell'assenza di documentazione di scavo che per l'archeologia rappresenta un limite invalicabile, qui viene trasformata in un vantaggio retorico e, laddove mancano i dati, si apre lo spazio per proiettare civiltà oggi sconosciute, interventi extraterrestri o catastrofi globali.

L'adozione di un approccio basato sull'accumulo enciclopedico di fatti recalcitranti ha alimentato una specifica tradizione di studi che attraversa vari ambiti del paranormale. Nel campo ufologico, per esempio, autori come John Keel e Jacques Vallée hanno ripreso il metodo dell'archivio di anomalie per contestare le spiegazioni riduzioniste.

Keel, in particolare, intreccia avvistamenti, incontri con creature mostruose e fenomeni luminosi in un'unica ipotesi su un fenomeno "proteiforme" ed estraneo alla nostra dimensione, che muterebbe forma adattandosi alle aspettative culturali dell'osservatore. Egli manifesta un debito evidente nei confronti della libertà associativa inaugurata da Fort (KEEL 1970).

Vallée, pur tentando di introdurre criteri di classificazione più rigorosi, continua a scorere nell'anomalia un patrimonio da difendere contro il presunto scetticismo accademico (VALLÉE 1988; VALLEE, DAVIS 2005; VALLÉE, AUBECK 2009).

Nel dominio specifico dell'archeologia del mistero, la traiettoria si fa ancora più netta. Se pionieri come Harold Wilkins aprirono la strada a letture sensazionalistiche di monumenti e reperti (WILKINS 1945) è soprattutto nei decenni più recenti, con figure come Erich von

Däniken e Zecharia Sitchin (SITCHIN 1976) che gli Ooparts vengono elevati a colonne delle teorie paleo-contattiste, diventando fondamentali per una nuova e globale contro-storia dell'umanità.

Manufatti e complessi monumentali di natura e collocazione geografica eterogenee vengono ricondotti entro una storia dell'impossibilità tecnica. Ciò che la ricerca attribuisce alle culture locali è reinterpretato il segno tangibile di un bagaglio di conoscenze esogene, trasmesse da visitatori extraterrestri o entità pre-umane svanite nel tempo.

In questo schema, l'irregolarità smette di essere lo stimolo per un interrogativo aperto e si trasforma in una conferma pre-orientata; ciò che resta senza spiegazione (o che si sceglie di non spiegare) viene attribuito a una presenza completamente "altra", collocata intenzionalmente fuori dai confini della storia umana ordinaria.

La forza di un'impostazione del genere poggia, in parte lo si è visto, su una strategia dell'ipertrofia documentaria; si accumulano esempi senza curarsi della loro tenuta intrinseca, poiché l'obiettivo corrisponde solo alla saturazione dello spazio discorsivo. Si vuole ingenerare l'idea che la mole dei misteri sia talmente vasta da rendere inverosimile, per pura massa critica, qualsiasi ricostruzione archeologica istituzionale.

Tale estetica dell'eccesso, fondata sull'accumulo orizzontale di anomalie, che costituisce una matrice diretta per la cultura contemporanea degli Ooparts e per molte narrazioni ufologiche, verrà analizzata in seguito (nei paragrafi 3.1, 3.2-3.5).

Di fronte all'ammasso eterogeneo, il richiamo al rigore – l'analisi dello scavo, della provenienza, dei dati di laboratorio – viene bollato come ostruzionismo accademico. È un rovesciamento polemico che ricalca, semplificandole, le invettive fortiane contro il dottrinarismo scientifico del suo tempo (KOHL, FAWCETT 1995).

In conclusione, e in una prospettiva di storia delle idee, Fort si rivela una figura di transizione di estrema complessità.

Da un lato, la sua diffidenza verso l'ortodossia positivista conserva una sua nobiltà intellettuale; egli ricordava correttamente che ogni paradigma tende a selezionare ed escludere, rischiando di ignorare dati potenzialmente rivoluzionari.

Dall'altro, però, la sua rinuncia a strutturare un solido apparato metodologico per distinguere l'anomalia significativa dal puro rumore di fondo ha consegnato ai suoi epigoni un arsenale di atipicità facilmente manipolabile (GARDNER 1952). Una volta sottratta alla sottile ironia e alla sospensione del giudizio che caratterizzavano i suoi testi, la raccolta indiscriminata è diventata il carburante per una contro-storia basata sulla somma algebrica di anomalie, volta a dichiarare l'irrimediabile falsità della scienza ufficiale.

Una riflessione valutativa sugli Ooparts e sulle irregolarità documentarie dovrebbe dunque riscattare la parte più feconda del lascito fortiano – la salutare diffidenza verso le conclusioni affrettate – integrandola entro una prassi di ricerca rigorosa, esattamente ciò che l'archeologia eretica respinge (ANDERSSON 2012). Significa recuperare l'attenzione per la biografia materiale del reperto, la sua stratigrafia, la storia delle sue interpretazioni e le condizioni reali della sua circolazione, valutando le ipotesi di errore, frode o rielaborazione antiquaria (STROTH 2025).

La divergenza non è più il passaporto per scenari sensazionalistici; è invece un elemento problematico che impone il perfezionamento dei modelli e l'affinamento degli strumenti analitici. Solo così l'eredità di Fort può essere sottratta alla deriva fantarcheologica e restituita

a una storia più ampia; quella del rapporto dialettico, spesso conflittuale pur se necessario, tra la competenza istituzionalizzata, i margini dell'esperienza e la cultura del mistero.

2.4 ARCHEOLOGIE PSICHICHE: MEDIUM, VISIONI E PROVE DALL'ALDILÀ

L'attenzione di Fort e della letteratura sui reperti fuori posto, trattati come indizi di cronologie nascoste e di creatività misteriose di un'antichità remota, prepara il terreno all'archeologia psichica, che porta alle estreme conseguenze la stessa logica di sospetto; ciò che prima era affidato a oggetti eccentrici viene ora proiettato sul piano delle percezioni extrasensoriali, delle visioni medianiche e dei viaggi mentali nel tempo, con l'ambizione di sostituire alla documentazione materiale un canale diretto di accesso alla storia remota.

Rappresenta un caso di studio eccellente per analizzare il desiderio di trascendere la mediazione del reperto fisico in favore di un rapporto diretto e oracolare con il passato.

Invece di accettare che i risultati della ricerca storica siano frutto di un faticoso lavoro di ricomposizione di frammenti muti, questo approccio postula un contatto immediato con le società scomparse, reso possibile da facoltà sovrasensibili quali la scrittura automatica, la *trance*, la psicomatria o la raddomanzia (OPPENHEIM 1985).

L'aspirazione a un accesso senza filtri non fu l'esito di bizzarrie isolate, innestandosi piuttosto in correnti culturali trasversali; dallo spiritualismo ottocentesco (con i suoi messaggi provenienti da entità evolute e maestri di saggezza) alla Teosofia – con il concetto di Registri akashici – fino alle nascenti psicologie del profondo. Per molti contemporanei, lo spiritismo non costituiva una regressione superstiziosa, bensì una nuova e audace frontiera scientifica (NOAKES 2019; ASPREM 2014).

Anche per la figura dell'archeologo si propone una metamorfosi; oltre al tecnico delle sequenze stratigrafiche, è una personalità carismatica capace di intercettare echi interiori, visioni e vibrazioni sottili, traendone quadri storici compiuti.

Già a metà dell'Ottocento, Andrew Jackson Davis produsse imponenti compendi cosmologici e archeologici frutto di stati di *trance* indotti da "magnetizzatori", presentandosi come il tramite di una storia naturale e spirituale rivelata direttamente da dimensioni ultraterrene (DELP 1967; ALBANESE 2023). Un precursore altrettanto significativo fu Augustus Le Plongeon, esploratore dei siti maya dello Yucatán; le sue teorie, nate da procedimenti intuitivi e meditativi (sui quali influì anche la moglie Alice che coltivava interessi per sedute spiritiche e occultismo), furono salutate da Madame Blavatsky come il germe di una vera e propria archeologia metafisica (TRIPP EVANS 1968).

Il caso di Frederick Bligh Bond rappresenta forse l'esempio più emblematico della simbiosi tra competenza tecnica e suggestione psichica.

Architetto e specialista di architettura monastica medievale, ricevette nel 1908 l'incarico di dirigere gli scavi dell'abbazia di Glastonbury. Le sue prime campagne, condotte con criteri d'indagine d'avanguardia per l'epoca, portarono alla luce strutture e cappelle importanti, i cui rilievi rimangono ancora oggi un punto di riferimento documentario (BLIGH BOND 1918).

Tuttavia, parallelamente all'attività di cantiere, egli intraprese con John Allan Bartlett – ufficiale di marina in pensione che agì da *medium* sotto lo pseudonimo di John Alleyne

– una serie di esperimenti di scrittura automatica. Attraverso messaggi attribuiti a monaci vissuti nel XVI secolo, egli ottenne indicazioni topografiche e descrizioni architettoniche che sembravano trovare puntuale conferma nel corso degli scavi. I risultati, pubblicati nel volume *The Gate of Remembrance*, portarono Bligh Bond a teorizzare l'esistenza di un campo mentale o di una memoria universale in cui ogni esperienza umana resterebbe impressa, accessibile a menti dotate di una particolare ricettività (HANEGRAAFF 2012).

Ci troviamo di fronte a una visione in cui l'attività sul campo perde la sua funzione euristica; lo scavo serve a fornire una validazione empirica a informazioni già ottenute per via psichica. Il principio cardine della ricerca viene ribaltato; la stratigrafia cessa di essere il punto di partenza per la formulazione di ipotesi, trasformandosi in un semplice banco di prova – e, se necessario, sacrificabile – di una realtà preesistente, rivelata tramite canali sovrasensibili.

È un sistema dove il riscontro materiale opera in modo circolare; se una scoperta coincide con il contenuto di uno *script*, viene celebrata come prova della veridicità del canale medianico; se invece lo smentisce, la discrepanza è prontamente attribuita a errori di scavo o a interferenze invisibili. Si delinea allora un impianto epistemologicamente chiuso, immunizzato da qualsiasi smentita, in cui il controllo intersoggettivo dei dati diventa di fatto impossibile.

La parabola della ricezione del lavoro di Bligh Bond illustra perfettamente le tensioni metodologiche che iniziavano a scuotere la disciplina.

Finché i risultati delle sue indagini potevano essere presentati come l'esito di una raffinata ricostruzione architettonica e documentaria, egli godeva di una salda legittimità; la stessa Chiesa d'Inghilterra citava Glastonbury come un modello di eccellenza in cui la ricerca scientifica nobilitava il significato religioso del luogo.

La frattura divenne tuttavia insanabile quando, tra il 1917 e il 1918, emerse pubblicamente la natura medianica dei suoi procedimenti. Per le autorità diocesane e per la comunità degli archeologi professionisti, l'idea di fondare un progetto di ricerca su interazioni spiritiche apparve un'insidia intollerabile alla credibilità dell'istituzione. La sua rimozione dalla direzione degli scavi, avvenuta nel 1922, trasformò il caso in un monito esemplare per chiunque intendesse consolidare l'archeologia come disciplina rigorosa, fondata esclusivamente sull'evidenza materiale (ANDERSSON 2012).

Bligh Bond, tuttavia, non agiva in isolamento; si inseriva in una fitta costellazione intellettuale impegnata a sondare i confini tra materia e spirito. Tra i suoi riferimenti figurava la *Society for Psychical Research*, nata a Cambridge nel 1882 per iniziativa di accademici e scienziati intenzionati a sottoporre a esame capillare i fenomeni mentali e le manifestazioni medianiche, nel tentativo di dare una veste scientifica all'indagine sull'aldilà (GRATTAN-GUINNESS 1982).

Gli esperimenti di psicomatria su reperti museali suggerivano che un oggetto – un vaso o un'arma – potesse trasmettere la propria storia al semplice contatto fisico con un *medium*. Parallelamente, autori come Joseph Leslie, in *Submerged Atlantis Restored* (1911), pubblicavano corpose cronache di civiltà scomparse, dichiarando di averle ricevute per via telepatica dagli antichi abitanti; visioni che trasfiguravano i paesaggi reali in scenari di un'epopea dettata da un'altra dimensione.

A rendere più plausibile tale immaginario contribuì paradossalmente la nascita della psicoanalisi (la *depth psychology*).

La concezione freudiana di un inconscio che custodisce tracce rimosse, pronte a riemergere nei sogni o nei *lapses*, introdusse l'idea di strati dell'esperienza inaccessibili alla coscienza vigile. Sebbene Sigmund Freud fosse profondamente critico verso lo spiritualismo, il suo lessico venne prontamente riutilizzato in ambito esoterico per parlare di memorie karmiche o archetipiche. In seguito, la nozione junghiana di inconscio collettivo offrì una cornice ancora più favorevole a questa appropriazione, suggerendo che determinati tratti psichici fossero condivisi a livello transpersonale.

Si affermò pertanto la convinzione che visioni e sogni non fossero semplici proiezioni simboliche, anzi dei veri e propri varchi storici verso epoche passate. Bligh Bond, con la sua teorizzazione di una memoria collettiva legata ai luoghi, si era mosso in un alveo concettuale alimentato da tali suggestioni.

La figura dell'archeologo esoterico finì per configurarsi con quella di un interprete di immagini interiori, elevate al rango di documenti storici inconfutabili. Ed è qui che si consuma il rovesciamento epistemologico definitivo rispetto alla ricerca ufficiale.

L'archeologia scientifica muove infatti dalla consapevolezza che il tempo trascorso sia irrimediabilmente frammentario e che i risultati ottenuti siano una costruzione parziale, sempre soggetta a revisione e smentita. L'approccio psichico, al contrario, muove dal presupposto che il limite non risieda nella scarsità dei dati, quanto nella capacità del ricercatore di sintonizzarsi con il deposito universale della memoria cosmica.

L'operato di Thomas Lethbridge permette di osservare come l'impalcatura di pensiero si sia evoluta ed estremizzata nel secondo dopoguerra.

Inizialmente curatore delle collezioni anglosassoni presso il museo di Cambridge, egli si allontanò progressivamente dall'accademia perché la riteneva cieca di fronte alle dimensioni "sottili" del paesaggio. Si dedicò con accanimento a esperimenti di radiestesia tramite il pendolo, convinto che la materia potesse conservare oggetti interrati e soprattutto impronte emotive e tracce di eventi trascorsi (WELBOURN 2011).

Nei suoi lavori, sostenne che rocce, colline e monumenti fungessero da supporti per una registrazione energetica delle esperienze umane, talvolta percepibile sotto forma di apparizioni o di improvvise risonanze fisiche da parte di chi visita un luogo (FINNERAN 2003).

Sebbene Bligh Bond e Lethbridge condividano l'idea che il vissuto lasciasse residui sia materiali, sia immateriali e vibrazionali, le loro parabole divergono sensibilmente nel rapporto con le istituzioni e nella proiezione verso il pubblico.

Mentre il primo cercò costantemente un dialogo con la disciplina ufficiale, tentando di integrare le proprie visioni psichiche entro un cantiere autorizzato per validarne il metodo (pagando il prezzo dell'ostracismo quando la comunità scientifica ne respinse le premesse), il secondo operò fin dal principio ai margini dell'accademia.

Lethbridge si rivolse a un pubblico attratto dai misteri del paesaggio, dalla tradizione popolare e dalle energie terrestri; era un bacino d'utenza per il quale il rigore documentario cedeva il passo a una suggestiva commistione tra indagine storica, pratica magica e turismo del mistero.

In entrambe le figure, e nei loro numerosi epigoni, riaffiora il medesimo denominatore comune, cioè il senso e la convinzione che esistano sedimenti del passato non riducibili alla materia, decifrabili esclusivamente da chi possiede facoltà extrasensoriali. Da tale presupposto scaturisce una nuova gerarchia epistemologica, in cui il primato non appartiene più all'esperto di laboratorio, bensì al sensitivo capace di farsi varco tra i confini del tempo.

Sono i decenni nei quali compare anche la figura di Giuseppe Calligaris, medico e neurologo italiano, docente presso l'Università di Roma. Iniziò come un brillante scienziato accademico per poi finire ai margini della comunità scientifica a causa delle sue scoperte sempre più eretiche. Affermava, fornendo così una copertura da chi operava nelle scienze, che il corpo umano fosse percorso da un reticolo di linee invisibili (catene lineari) e da migliaia di piccoli punti o zone sulla pelle (placche); se stimolate meccanicamente si potevano indurre nel soggetto reazioni fisiche e anche psichiche, come la chiaroveggenza, la telepatia o la memoria di vite passate. L'essere umano, per lui, possedeva sensi estesi, oltre i cinque classici, capaci di interagire con un campo di informazioni non ancora mappato dalla fisica tradizionale (ANGELA 1978).

A partire dalla metà del XX secolo, le esperienze si moltiplicano, trovando nuovi interpreti e terreno fertile soprattutto nel mondo angloamericano.

Il parapsicologo Hans Holzer, per esempio, si avvale della *medium* Sybil Leek per tentare di confermare la presenza di un insediamento vichingo a Cape Cod; le visioni della donna, ricalcando fedelmente le attese degli appassionati locali, vennero offerte come validazione psichica di una tesi priva di riscontri materiali (HOLZER 1969). Jeffrey Goodman, attribuiti alle indicazioni del sensitivo Aron Abrahamson la localizzazione di un presunto sito paleolitico presso Flagstaff (GOODMAN 1977).

Stephan Schwartz impiegò la *psychic archaeology* come banco di prova per il *remote viewing* (visione a distanza), inserendola in progetti di ricerca strutturati (SCHWARTZ 1978; SCHWARTZ 1983); mentre l'archeologo Norman Emerson diede vita a quella che egli stesso definì archeologia intuitiva, affidando al sensitivo George McMullen il compito di leggere manufatti per individuare strutture sepolte o ricostruire frammenti di vita quotidiana (McMULLEN 1994).

In tutti questi casi, l'archeologia tradizionale è liquidata come un'attività limitata e ormai obsoleta, incapace di fornire risposte esaustive sull'antichità; mentre il successo delle operazioni archeo-psichiche non viene misurato sulla consistenza delle evidenze di scavo, ma sulla coerenza narrativa delle visioni rispetto alle aspettative dei promotori (McKUSICK 1982).

Una definitiva saldatura dei temi elencati si osserva nello sviluppo del movimento degli *Earth Mysteries* tra la fine degli anni Sessanta e l'inizio dei Settanta del secolo scorso. Opere come *The View Over Atlantis* di John Michell proposero l'idea di un paesaggio britannico solcato da allineamenti energetici (*ley lines*) che collegherebbero megaliti, tumuli e luoghi sacri, intesi come l'eredità di una scienza sacra preistorica (MICHELL 1969). Tra gli anni Ottanta e Novanta, la corrente si consolidò grazie a riviste specializzate (*The Ley Hunter*; LARKMAN, HESELTON 1985) e ai lavori di Paul Devereux (DEVEREUX 1990; DEVEREUX 1992; DEVEREUX 1996), il quale sistematizzò il campo trasformando mappe, piante e dati archeologici in strumenti per interpretare il territorio in un vero e proprio palinsesto spirituale.

Lungi dal respingere *in toto* l'archeologia, la contro-tradizione però ne riutilizza materiali e linguaggi disciplinari per edificare una vicenda alternativa. In essa, il paesaggio diventa un organismo sacro e il supporto di una storia ininterrotta che fonde preistoria, cristianesimo e miti arturiani. Attraverso camminate rituali, l'uso del pendolo e la ricerca di energie, si offre al pubblico una relazione immediata e partecipata, percepita come più autentica e vibrante rispetto alla fredda e distante analisi accademica.

La pretesa di accedere a un archivio psichico del passato anticipa molte formulazioni odierne sull'energia dei luoghi e sulle memorie vibrazionali dei monumenti, che affronterò, in seguito, nei casi di Castel del Monte e Rennes-le-Château (paragrafo 3.14) e negli usi New Age del patrimonio (paragrafo 5.3).

2.5 L'ALIBI SCIENTIFICO: LA LINEA OSCURA DELL'ARCHEOLOGIA NAZISTA

Le sperimentazioni di archeologia psichica mostrano quanto facilmente il passato possa essere rimodellato quando la verifica dei dati viene sostituita dall'autorità di visioni interiori o messaggi dall'aldilà.

La disponibilità a trattare il patrimonio storico come scena di proiezioni ideologiche prepara il terreno ad altre forme di manipolazione, in cui non sono più i *medium* a guidare la ricerca, sono invece gli apparati di potere. È la prospettiva in cui si colloca la pseudoarcheologia nazista, che fa dell'archeologia uno strumento per legittimare il mito razziale del Reich, combinando selezione dei reperti, letture forzate delle fonti e un poderoso apparato propagandistico.

Nel decennio che precedette il secondo conflitto mondiale, si impose in un alveo di profonda e drammatica instabilità. Il collasso della Repubblica di Weimar – segnato da un'inflazione galoppante, dalla disoccupazione di massa e dal risentimento per il trattato di Versailles – rese il terreno sociale estremamente ricettivo verso ogni visione capace di promettere continuità storica e grandezza al popolo tedesco.

Con l'ascesa al potere del 1933, il regime procedette a una ristrutturazione integrale dell'ordinamento scientifico e museale.

La paleontologia fu elevata a disciplina di interesse strategico, portando alla nascita dell'Ahnenerbe (l'Ufficio per l'eredità ancestrale delle SS), l'organo istituzionale incaricato di coordinare le "escavazioni germaniche" (PRINGLE 2006; ZAGNI 2004). Cattedre e direzioni di musei vennero affidate a studiosi ritenuti ideologicamente conformi, molti dei quali formati alla scuola di Gustaf Kossinna, i cui postulati nazionalisti erano già ampiamente radicati nel dibattito prebellico (GRÜNERT 2002; VEIT 2002).

La ricerca fu così incorporata nel meccanismo totalitario (GORI 2023). Il partito, attraverso l'Amt Rosenberg (incaricata di sorvegliare e indirizzare la vita culturale e ideologica del Reich, compresa l'archeologia) e l'apparato delle SS, esercitava un controllo assoluto su finanziamenti, permessi di scavo e pubblicazioni, indirizzando l'indagine verso aree geografiche ritenute cruciali per le rivendicazioni territoriali del Terzo Reich. L'obiettivo era produrre evidenze che certificassero una presenza germanica plurimillennaria in Polonia, nei Paesi baltici e nella Francia orientale, fornendo un alibi scientifico all'espansionismo.

Lungi dal ridursi alla sola caricatura cinematografica dell'archeologo avventuriero, la prassi delle SS combinava strumenti della ricerca ortodossa con un dispositivo intollerante e razziale. Gli esperti del regime impiegavano metodologie avanzate – rilievi fotogrammetrici, analisi tipologiche, studi antropometrici e fotografie aeree – e ne filtravano i risultati. I siti venivano scelti sulla base di premesse ideologiche, ogni dato era interpretato entro il prisma ariano e venivano deliberatamente ignorati tutti gli indizi di scambi culturali o ibridazioni. Quell'identità ariana, nata inizialmente come costrutto accademico tra studi filologici e dizionari, fu definitivamente riconvertita in un'arma politica di annientamento (OLENDER 2001).

Le fonti primarie che documentano tale funzionamento sono vaste e articolate, dai *dossier* dell'Ahnenerbe, alla corrispondenza tra Heinrich Himmler e i suoi collaboratori, nonché i rapporti di scavo e i filmati delle campagne. Si affianca una vasta produzione di manuali e riviste divulgative, dove il dato archeologico veniva tradotto, tramite didascalie e mappe di distribuzione tendenziose, nella prova inconfutabile di una supremazia ereditaria germanica (FILÌE 2019).

La documentazione archivistica rivela una costante duplicità; le evidenze venivano filtrate attraverso registri profondamente divergenti. Se le relazioni tecniche destinate agli specialisti mantenevano una parvenza di sobrietà metodologica, le pubblicazioni istituzionali delle SS e le grandi mostre itineranti adottavano un linguaggio esplicito, in cui i concetti di razza nordica e di missione storica del *Volk* diventavano i cardini del discorso pubblico.

In questa massiccia operazione di riscrittura della memoria condivisa (LAURENT 2012) il regime giunse a riappropriarsi anche delle vette della cultura classica; la Grecia e Roma vennero reinterpretate quali creazioni di colonizzatori ariani discesi dal Nord. La loro decadenza, pertanto, non era letta come un processo politico o sociale; rappresentava la tragica conseguenza del “meticcio”, ovvero della contaminazione biologica. L'archeologia e la storia venivano asservite a un unico fine, quello di dimostrare che la purezza del sangue fosse l'unico, autentico motore di ogni progresso umano (CHAPOUTOT 2022).

La deriva eterodossa si fece più marcata laddove la ricerca si spinse nelle zone di confine tra storiografia, mito e religione (GENTILE 2001). Un clima di misticismo istituzionalizzato che trovò terreno fertile nella *Welteislehre* (la Teoria del Ghiaccio Cosmico; GOODRICK-CLARKE 1985), una cosmologia alternativa contrapposta a una fisica percepita come straniera o ebraica. Sostenuta da intellettuali razzisti e dallo stesso Himmler, la teoria – collocata accanto ad astrologia, ariosofia, antroposofia e altri saperi di confine – fornì l'ossatura pseudoscientifica per un apparato di credenze in cui esoterismo, razzismo biologico e ambizioni geopolitiche si alimentavano a vicenda (KURLANDER 2017).

L'Ahnenerbe fece propri anche temi catastrofisti, immaginando civiltà nordiche primordiali distrutte da sconvolgimenti cosmici, le cui vestigia venivano ricercate con accanimento tra le vette alpine e le terre scandinave.

Le attività dell'ufficio presero una piega para-esoterica, concentrandosi su folklore, sciamanesimo e luoghi di potere. Le spedizioni patrocinata dalle SS riflettevano costantemente una doppia anima; ufficialmente orientate alla ricerca scientifica, erano internamente saturate di attese mistiche.

Già nel 1935, una missione in Carelia, fra Finlandia e Russia, si propose di documentare le pratiche di maghi e indovini locali per rintracciare le radici spirituali del popolo nordico,

celebrando come un successo il filmato di un rituale per l'evocazione degli antenati (PRINGLE 2006; ZAGNI 2004).

La medesima logica ispirò la celebre missione di Ernst Schäfer in Tibet (1938-39). Sebbene ufficialmente dedicata a studi zoologici e antropologici, la spedizione fu accompagnata da costanti misurazioni antropometriche e raccolte di dati volte a verificare l'origine ariana delle popolazioni himalayane. La regione veniva trasformata nell'ennesimo scenario di una ricerca ossessiva, tesa a rintracciare i frammenti di un'antica sapienza indoeuropea che il regime considerava propria eredità esclusiva (HALE 2006; PRINGLE 2006; ZAGNI 2004).

La storiografia contemporanea inquadra come leggende urbane – sedimentate nel dopoguerra e alimentate da circoli neo-esoterici – le narrazioni riguardanti la ricerca della città sotterranea di Agartha o il recupero di mappe *Top Secret* relative a basi naziste in Antartide. Sebbene l'idea di una Terra cava popolata da popoli segreti abbia esercitato una profonda suggestione sull'immaginario collettivo, si tratta in realtà di costrutti para-storiografici che vanno rigorosamente ridimensionati, riportando l'analisi su comprovate basi documentarie (GODWIN 2001; FRANÇOIS 2020).

Tuttavia, al netto delle mitologie post-belliche, resta accertato che Himmler e una parte significativa dell'élite delle SS nutrissero una fede autentica nel potere magico di determinati oggetti, mobilitando ingenti risorse per il loro rinvenimento (FRANÇOIS 2014).

L'afflato occultistico conviveva con il pragmatismo di Adolf Hitler, il quale, pur tollerando, manifestava spesso scetticismo verso ossessioni che rischiavano di esporre il partito al ridicolo.

Nell'alveo del misticismo militante, la figura di Otto Rahn assume un rilievo emblematico. Medievista affascinato dalle interpretazioni esoteriche del Graal e da una lettura mitizzata del catarismo, egli identificò nella rocca di Montségur e nelle grotte pirenaiche i luoghi di custodia del calice sacro. Il suo lavoro attirò l'attenzione delle SS, che lo arruolarono vedendo nel Graal un possibile emblema totemico per la religione razziale dell'Ordine Nero (RAHN 2011).

Le sue missioni rappresentano un caso di studio perfetto dell'unione di fonti letterarie autentiche (il Parzival di Wolfram von Eschenbach) ed erudizione romantica con fantasie occultistiche, finalizzata a validare una tesi preconcepita sulla continuità tra l'eresia medievale e l'ideologia nazionalsocialista (BAUDINO 2004).

L'ossessione per il sacro non si limitò alla Francia; nel 1940, convinto dalle tesi di Rahn, lo stesso Himmler visitò l'abbazia di Montserrat in Catalogna, persuaso che il monastero celasse il mitico Montsalvat. Le cronache monastiche dell'epoca conservano il ricordo di un interrogatorio tanto imbarazzato quanto infruttuoso, in cui il *Reichsführer* cercò ostinatamente informazioni su reliquie locali. L'episodio rivela plasticamente fino a che punto l'apparato militare e diplomatico del Reich fosse disposto a mobilitarsi per l'appropriazione di oggetti dal forte carico mitico-narrativo (si sono però anche nutriti dubbi sullo scopo della visita: MIRALLES CONTIJOCH 2008).

L'Ahnenerbe non esitò a promuovere altre imprese o indagini volte al recupero di manufatti ritenuti carichi di un simbolismo ancestrale (ZAGNI 2004; ZAGNI 2020). Accanto al Graal, l'interesse si appuntò per esempio sulla Lancia di Longino, custodita a Vienna e caricata, all'interno della cultura esoterica europea e poi nazista, di un presunto potere di vittoria e dominio universale (BLACK, KURLANDER 2021; GOODRICK-CLARKE 1985).

Sebbene il coinvolgimento diretto di Hitler in tali ricerche sia stato talvolta esasperato da letterature sensazionalistiche, la circolazione di queste storie dimostra come il regime favorisse deliberatamente la fusione tra reliquie cristiane, mitologie germaniche e aspirazioni imperiali. L'obiettivo ultimo era l'edificazione di una nuova sacralità politica, capace di ancorare il dominio materiale a una dimensione trascendente e ario-centrica.

Sotto il profilo metodologico, dette attività portavano all'estremo quelle derive già latenti nella prassi ordinaria, fatte di processi di cernita strumentale delle fonti, interpretazioni letterali di testi allegorici e identificazioni toponomastiche prive di rigore critico, fino alla costruzione di architetture probatorie fondate su pure suggestioni analogiche.

Al contempo, il massiccio impiego di apparati documentari conferiva alle ipotesi quel mimetismo dell'autorevolezza già analizzato nel primo capitolo, rendendole credibili al grande pubblico e anche a decisori politici privi di strumenti di analisi storica.

Il confronto con gli altri sistemi totalitari del continente evidenzia come l'uso ideologico dell'archeologia non fosse un monopolio tedesco, pur assumendo in Germania una declinazione esoterica e biologico-razziale senza eguali.

Nell'Italia fascista, per esempio, il baricentro fu la romanità, intesa mito di continuità tra l'antichità classica e lo Stato moderno. Attraverso imponenti sventramenti urbani (MANACORDA, TAMASSIA 1985) e la spettacolarizzazione di imprese come il recupero delle navi di Nemi, il fascismo si autorappresentò nell'erede razionale e ingegneristico di Roma (BARBANERA 1998).

L'orizzonte rimase prevalentemente classicista e modernista e il discorso razziale, pur presente in chiave coloniale, non si saldò mai a prospettive fantarcheologiche o mistiche legate a una preistoria mitica.

Nella Spagna franchista, l'interesse si concentrò invece sul mito dei Visigoti e sulla continuità di una *hispanidad* cristiana e crociata. Tuttavia, la dimensione esoterica rimase marginale, subordinata a un progetto di restaurazione religiosa e cattolico-nazionale (DÍAZ-ANDREU 2007; GRACIA ALONSO 2009). L'archeologia servì a sacralizzare monasteri e luoghi di battaglia, mentre la ricerca di contesti esoterici o manufatti magici rimase estranea all'agenda ufficiale.

In modo analogo, certi nazionalismi scandinavi e celtici utilizzarono l'archeologia per rinvigorire appartenenze etniche e rivendicazioni territoriali, però senza la confluenza tossica tra razzismo biologico, apparato repressivo e fascinazione occultistica. I miti dei Vichinghi o dei Celti furono impiegati come *reservoir* di simboli guerrieri, più che prove di una missione cosmica fondata su manufatti dai poteri soprannaturali (KOHL, FAWCETT 1995; PRICE 2002).

Il confronto mette dunque a nudo la specificità della fantarcheologia nazista, come un groviglio indissolubile tra metodologie solo in apparenza scientifiche, manipolazione continuativa delle fonti primarie e un contesto politico in cui ogni riscontro veniva istantaneamente tradotto in legittimazione razziale. In alcuni frangenti, la ricerca di "oggetti totali" giunse a incarnare fisicamente la pretesa del Reich di rappresentare l'apice di una storia sacra millenaria.

La convergenza tra perizia tecnica, mito e violenza eleva l'archeologia nazista a laboratorio estremo per comprendere come la gestione del passato possa trasmutarsi in un dispositivo di dominio. Quando le fonti vengono selezionate per confermare storie delle origini pura-

mente immaginate, quando il metodo si piega a finalità persecutorie e quando si cerca nel suolo la conferma tangibile di una predestinazione storica, la distanza che separa la ricerca dall'ideologia – e l'ideologia dall'orrore – si fa pericolosamente labile.

Tornerò più avanti sulle declinazioni di questi miti nella politicizzazione contemporanea (paragrafo 3.13) e per le implicazioni etico-politiche sul presente (paragrafo 2.8 e 6.1).

2.6 DRAMMATURGIE COSMICHE: LA LUNGA SCIA DEL CATASTROFISMO

Un asse portante dell'origine fantarcheologica contemporanea è rappresentato dal paradigma catastrofista; a esso si collega l'idea che la storia del pianeta e dell'umanità sia stata scandita da immani e subitanei rivolgimenti globali, capaci di eliminare collettività avanzatissime, ridisegnare la geografia terrestre e lasciare come unica eredità frammenti di saperi dispersi in comunità marginali (FRITZE 2009).

Evidenze geologiche, lacune documentarie e mitologie di distruzione vengono rilette come gli effetti diretti di collisioni cosmiche, glaciazioni o inversioni dell'asse terrestre. Diventano protagonisti di una drammaturgia cosmica, in cui pochi eventi naturali estremi determinano il destino delle società umane, sostituendo la complessità dei processi storici e antropologici con una sceneggiatura spettacolare.

Le sue radici immaginifiche sono ampie e precoci.

Già nel 1882, lo statunitense Ignatius Donnelly pubblicava *Atlantis: The Antediluvian World*, trasfigurando il racconto platonico in una civiltà storica reale e avanzatissima, distrutta da un cataclisma oceanico che avrebbe costretto i superstiti a disperdersi nel mondo come portatori di progresso (DONNELLY 1882). La sua opera rappresenta una delle prime imponenti sintesi in cui catastrofismo, diffusionismo esasperato e rilettura strumentale del mito confluiscono in una contro-storia globale, destinata a permeare la cultura popolare e la pubblicistica pseudo-scientifica del secolo successivo (SPRAGUE DE CAMP 1980).

È un alveo in cui si colloca la figura di Hanns Hörbiger, l'ingegnere austriaco che tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento elaborò la già citata *Welteislehre*. Si tratta di una cosmogonia antagonista, in cui l'universo è dominato dal perenne contrasto tra masse incandescenti e immensi blocchi di ghiaccio; il sistema solare attraverserebbe cicli di catastrofi legati alla cattura e alla successiva caduta di lune ghiacciate sulla Terra, provocando sconvolgimenti tettonici e la totale cancellazione delle culture esistenti (NAGEL 1991).

Hörbiger presentò il suo pensiero come una spiegazione totale; entro la fascia fisica del ghiaccio trovarono posto l'origine dei pianeti, le estinzioni biologiche, persino il Diluvio universale e la fine di Atlantide. La sua opera, pur restando priva di basi osservative, per acquisire autorevolezza imitava il linguaggio dell'astronomia dell'epoca, con la quale era però in aperto contrasto.

Dopo il primo conflitto mondiale, la sua teoria fu al centro di una vera e propria campagna culturale. Attraverso circoli di propaganda, romanzi e conferenze di massa fu presentata come la vera dottrina del cosmo, destinata a soppiantare la competenza accademica. Retoricamente, Hörbiger insistette sull'idea di un'intuizione germanica visionaria, contrapposta a una scienza matematica descritta fredda, astratta o ebraica (KURLANDER 2017). Fu questa

impostazione a garantire il fervido sostegno di Himmler e l'ammirazione di Hitler; il primo costituì addirittura nell'Ahnenerbe una *Forschungsstätte für Geophysik* incaricata di difenderla e svilupparla, mentre il secondo vi vide una possibile teoria ariana alternativa alla fisica moderna, utile sul piano propagandistico. Dunque, oltre che una semplice curiosità, fu un dispositivo ideologico capace di fornire immagini speculari alle narrazioni del nazionalsocialismo, come il ghiaccio forza purificatrice, i periodi di distruzione e rinascita, la crisi della modernità fase discendente di un ciclo dell'universo che solo una razza d'acciaio avrebbe potuto superare. La caduta della luna oltre a un evento del passato era una profezia del futuro.

Sulla sua scia, William Comyns Beaumont, tra 1925-1932, sviluppò una forma di catastrofismo cometario in cui ipotizzava che una o più comete avessero colpito la Terra intorno al 1322 a.C., causando il Diluvio e la scomparsa di Atlantide, che identificava con la Britannia. Successivamente, negli anni Quaranta, per giustificare mutamenti tettonici e migratori, sostenne che molte località bibliche e classiche si trovassero in realtà in Scozia, Galles e Inghilterra; per la precisione Gerusalemme era a Edimburgo, la Galilea andava identificata con il Galles, la vera Atene a Bath nel Somerset, l'Inferno in un'area della Scozia occidentale (PEISER 1985).

Più o meno parallelamente, tra 1926-1933, James Churchward, introdusse il mito di Mu, un altro continente sommerso a seguito di violenti sconvolgimenti geologici; dichiarò di averne ricostruito la storia grazie a presunte tavolette naacal (antichi documenti incisi in una lingua sconosciuta) lette con l'aiuto di un sacerdote indiano, combinando elementi teosofici, diffusionismo estremo e pseudoscienza geologica (WAUCHOPE 1962).

I suddetti autori, pur nella loro diversità, stabilizzarono l'idea che civiltà superiori fossero state cancellate da eventi traumatici e che la loro memoria sopravvivesse, cifrata, in megaliti enigmatici e tradizioni mitiche. Avevano costituito un robusto *plafond* narrativo dal quale, a metà del Novecento, il catastrofismo avrebbe attinto per irrompere con rinnovata forza nel dibattito pubblico. E il punto di svolta è segnato dall'entrata in scena di Immanuel Velikovsky.

In *Worlds in Collision*, opera di cosmologia storica e di comparazione mitologica, Velikovsky sostiene che nel II millennio a.C. la Terra fosse stata coinvolta in incontri ravvicinati con corpi planetari erranti – in particolare una giovane Venere espulsa da Giove sotto forma di cometa e solo in seguito stabilizzatasi nella sua attuale orbita – capaci di provocare inversioni dell'asse terrestre, perturbazioni elettromagnetiche, terremoti e collassi climatici globali. Egli interpreta i miti di diluvi, piogge di fuoco e oscuramenti del cielo presenti nella Bibbia e nei testi egizi o mesoamericani non come allegorie; erano invece da leggere come resoconti deformati di tali traumi astronomici. Formula inoltre alcune "previsioni" riguardanti la natura fisica di Venere, l'elevata temperatura superficiale e certe anomalie orbitali, presentandole come conferme delle proprie elaborazioni (VELIKOVSKY 1950).

Le sue teorie furono però duramente respinte da astronomi e fisici, che lo accusarono di violare in modo massiccio la meccanica newtoniana e i principi di conservazione dell'energia e del momento angolare, introducendo forze elettromagnetiche planetarie prive di riscontro osservativo. Ciononostante, il libro ebbe un enorme impatto culturale, divenne un *best-seller* e un concreto caso mediatico, fungendo da fonte di ispirazione per correnti catastrofiste e per molta successiva letteratura pseudo-scientifica.

Poco dopo uscì *Ages in Chaos*, in cui egli mira a ricostruire la storia dell'antico Vicino Oriente risolvendo, a suo dire, le discrepanze tra racconto biblico ed evidenza egittologica tramite una complessiva quanto estrema revisione della cronologia faraonica; comprime di diversi secoli la sequenza regale egizia, facendo coincidere figure e regni con personaggi e regni biblici. Per esempio, alcune campagne di Thutmosi III vengono lette parallele agli eventi del regno di Salomone e alle sue conseguenze politiche; estende poi l'operazione a Ugarit, al mondo minoico-miceneo e ad altri contesti, cercando corrispondenze puntuali tra documenti archeologici (iscrizioni, lettere di Amarna, reperti) e passi veterotestamentari, spesso mediante letture altamente selettive o etimologie azzardate (VELIKOVSKY 1952).

Anche questa opera conobbe un notevole successo di pubblico; d'altro canto fu ancora severamente criticata, stavolta da storici, biblisti ed egittologi, perché presuppone accorciamenti cronologici incompatibili con la sincronizzazione incrociata tra fonti cuneiformi, egizie e mediterranee, oltre che con la stratigrafia archeologica e la datazione radiocarbonica.

Nonostante il rigetto accademico, le idee di Velikovsky alimentarono la nascita di un reale movimento, capace di saldare catastrofismo, creazionismo diluviano e letture letteraliste delle Scritture, nelle quali si vedeva confermata scientificamente la veridicità del testo sacro.

Fra i protagonisti spiccano, nel tempo, Alfred De Grazia – politologo, suo principale sostenitore sociologico e fondatore della rivista *Qualitativo*, poi legata allo sviluppo di *Quantavolution*; DE GRAZIA 1981) – Donald Patten, che cercò di conciliare il catastrofismo planetario con il racconto biblico (PATTEN 1966), e William Mullen, classicista impegnato ad applicare le tesi catastrofiste all'analisi della letteratura greca antica (MULLEN 1982).

In risposta, si aprì un aspro conflitto epistemologico che contrappose astronomi, fisici e archeologi, portando per la prima volta lo scontro fra scienza istituzionale e saperi di frangia a una vasta risonanza mediatica. Il celebre simposio dell'American Association for the Advancement of Science del 1974 resta il documento storico di una vera e propria battaglia per il metodo (GOLDSMITH 1977).

Viene ricordato come il *Velikovsky affair*.

Archeologi e storici del Vicino Oriente respinsero in blocco la sua proposta cronologica, giudicandola metodologicamente disastrosa; nel tentativo di armonizzare eventi biblici e documentazione egizia faceva collassare il sistema di sincronismi su cui si regge la cronologia dell'età del Bronzo. Ceramiche, sigilli e corrispondenze diplomatiche cessavano di incastrarsi in un quadro coerente non appena si pretendeva, per esempio, di identificare Hatshepsut con la Regina di Saba o di datare l'età amarniana in funzione dell'Esodo.

Una cronologia scientifica può funzionare solo integrando molteplici linee di prova indipendenti, che nel loro insieme aumentano la coerenza complessiva; l'impianto di Velikovsky, al contrario, è divenuto l'esempio paradigmatico di una metodologia a tesi, che non interroga i dati, li forza e li frammenta perché sostengano una narrazione predefinita.

Anche il trattamento del materiale mitologico è stato oggetto di critiche altrettanto severe, per il suo sincretismo a-storico. Egli accosta tradizioni lontane – dai testi biblici alle epopee omeriche, fino alle leggende azteche – sulla base di analogie tematiche fragili, ignorando deliberatamente contesti di origine, funzioni rituali e storia delle tradizioni. Gli storici delle religioni hanno messo in luce come un simile approccio produca una violenta semplificazione, in quanto leggere il mito come mera cronaca di cataclismi planetari signi-

fica oscurarne la funzione simbolica, morale e identitaria, riducendo l'intera complessità culturale a un improbabile resoconto astronomico.

Sul piano storiografico, Henry Bauer ha analizzato il fallimentare tentativo di riscrivere la cronologia egizia operato in *Ages in Chaos* (BAUER 1984), mentre Peter James ha mostrato, con il rigore del metodo archeologico, quanto tali tesi risultino viziate da pregiudizi confessionali più che fondate su riscontri materiali (JAMES 1991; JAMES 1996).

Alle prese di posizione si aggiunsero demolizioni critiche provenienti da autorevoli esponenti della comunità scientifica. Carl Sagan mise a nudo l'impossibilità fisica di una Venere espulsa da Giove e denunciò l'accostamento arbitrario di tradizioni eterogenee basato su somiglianze puramente superficiali (SAGAN 1982). David Morrison (NASA) chiari come le orbite planetarie ipotizzate violassero le leggi fondamentali della meccanica celeste, trasformando la vitalità del mito in una piatta cronaca deterministica (MORRISON 2001).

Per la puntualità degli errori, la vicenda è diventata un caso di studio esemplare nella definizione dei confini tra scienza e scienza spuria.

Michael Gordin l'ha assunta come momento fondativo della moderna guerra alla pseudoscienza, ricostruendo come il caso abbia ridefinito, nel secondo dopoguerra, il lessico con cui si parla di deviazioni epistemologiche (GORDIN 2012).

Tuttavia, il filone catastrofista non si esaurì, trovando anzi nuova linfa nel clima di tensione della Guerra Fredda. L'idea di distruzioni globali e minacce imminenti risuonava prepotentemente sotto l'incubo della saturazione nucleare, offrendo a un pubblico angosciato un vissuto speculare al futuro che temeva.

In questo contesto si inserisce la proposta degli astrofisici Victor Clube e Bill Napier, definita catastrofismo coerente (*coherent catastrophism*). Se Velikovsky immaginava una sorta di biliardo planetario in aperta violazione delle leggi della fisica, essi ipotizzano che la Terra sia attraversata periodicamente da sciame di detriti di grandi comete disgregate (come le Tauridi), capaci di innescare esplosioni atmosferiche e veli di polvere in grado di alterare bruscamente il clima. In tale prospettiva, divinità guerriere e draghi apocalittici non sarebbero invenzioni fantastiche, ma testimonianze oculari di bolidi celesti (CLUBE, NAPIER 1982; CLUBE, NAPIER 1990; NAPIER 1994).

La portata del catastrofismo coerente, che non esclude detta possibilità, risulta però assai insidiosa; non per la teoria scientifica in sé stessa, quanto per come è stata recepita in ambito *fringe* che ha sfruttato immediatamente il significativo mutamento di paradigma, cioè la progressiva ammissione, da parte del mondo accademico, dell'impatto che asteroidi e comete hanno avuto nella storia geologica della Terra.

È stata un'involontaria e inattesa apertura della ricerca planetaria e della geologia, capace di fornire un nuovo arsenale concettuale a chi, alla ricerca di società dimenticate, necessitava di modelli di distruzione sempre più persuasivi; una strumentalizzazione pseudoarcheologica alla stregua di un grimaldello epistemologico.

Gli archeologi alternativi, adesso, smettono di ricorrere a scenari impossibili e si appropriano di eventi fisicamente plausibili – come gli impatti cometari o la controversa ipotesi dello *Younger Dryas* (circa 12.800 anni fa) – per operare una legittimazione surrettizia delle loro ricostruzioni. Lo sdoganamento di un repertorio di disastri scientificamente accettabili permette di trasporre in chiave mitica fenomeni naturali reali, offrendo così una patina di

autorevolezza a costruzioni che mirano, ancora una volta, a sovvertire il quadro della storia conosciuta. Tra esse, l'evento di Tunguska (Siberia, 1908) assurge a vera e propria evidenza totemica della minaccia cosmica. Pur essendo stato un fenomeno locale e circoscritto – un'esplosione atmosferica che abbatté milioni di alberi senza lasciare crateri d'impatto – viene proiettato su una scala globale, fungendo da puntello per ogni scenario di distruzione planetaria improvvisa.

Al riguardo, le analisi di Trevor Palmer (PALMER 1994; PALMER 1999; PALMER 2003), ricostruiscono con precisione filologica la traiettoria che conduce dalle intuizioni di Velikovsky al catastrofismo coerente sino alle più recenti declinazioni, seguendo l'evoluzione delle reti editoriali che tra gli anni Settanta e Novanta hanno rilanciato il tema.

Palmer agisce anche come osservatore critico di questo confine mobile; pur riconoscendo la realtà dei disastri naturali e il ritorno del catastrofismo nell'alveo della scienza seria, egli mette in guardia dal trasformare tali riscontri in un alibi per postulare l'esistenza di culture antiche prive di qualsiasi traccia materiale.

Infatti, parallelamente, è fiorita una fitta rete internazionale capace di saldare l'astronomia non ortodossa alle speculazioni su Atlantide. Organi come la *Chronology & Catastrophism Review* della SIS (*Society for Interdisciplinary Studies*) o il gruppo statunitense *Kronos* hanno impostato una rete di citazioni circolari volta a conferire un'apparenza di rigore accademico a teorie eterodosse. Molte delle loro idee sono oggi migrate sul *web*, alimentando movimenti come il *Thunderbolts Project*, che riattualizza l'idea velikovskiana dell'Universo Elettrico attraverso linguaggi grafici e fisici modernizzati.

La vicenda costituisce un *case study* sociologico di grande rilievo, illustrando come una pseudoscienza possa strutturarsi in una comunità epistemica parallela – una vera e propria accademia ombra – dotata di propri esperti, convegni e riviste, operando in totale isolamento dai protocolli di controllo della scienza.

Rappresenta quell'ecosistema in cui si inseriscono protagonisti dell'archeologia alternativa contemporanea come Graham Hancock e Randall Carlson. Essi ripropongono l'impalcatura narrativa di Velikovsky applicandola alla transizione climatica della fine dell'ultima glaciazione; una realtà avanzatissima, depositaria di sofisticate conoscenze astronomiche e ingegneristiche, sarebbe stata annullata da un cataclisma globale (impatti cometari o collassi delle calotte glaciali); i superstiti sono trasfigurati nei "maestri sconosciuti" che, errando per il globo, avrebbero gettato le basi delle grandi culture neolitiche e protourbane, chiudendo il cerchio di un racconto che trasforma il trauma naturale in un mito di fondazione perenne.

La convergenza apparente tra mitologie diluviane, la presenza di complessi megalitici e le tracce di bruschi mutamenti climatici viene dunque ricondotta in una cornice che ricalca, con vesti aggiornate, i modelli di Donnelly e Velikovsky, dove le evidenze archeologiche e geologiche subiscono una drastica semplificazione, funzionale a puntellare un'ipotesi formulata a priori.

La stessa ipotesi dello Younger Dryas si configura oggi come il nuovo baricentro della fantarcheologia; approfittando dell'esistenza di un dibattito scientifico reale – e tuttora aperto – sulla possibilità di un impatto cometario alla fine del Pleistocene, essa trasforma la faglia epistemologica in uno spazio vuoto da riempire con il mito di mondi scomparsi. Nel paragrafo 3.10 vedremo come Göbekli Tepe e Karahan Tepe siano diventati un laboratorio

privilegiato di drammaturgia cosmica, e nel paragrafo 4.1 come essa risponda al bisogno di trasformare l'angoscia climatica in mito di fondazione.

In definitiva, l'evento catastrofico cessa di essere un oggetto di indagine per farsi presupposto indiscutibile.

Ciò rivela la natura profondamente anti-umanistica della prospettiva; essa riduce l'umanità a un soggetto passivo, condannato a subire rivolgimenti cosmici e a custodire, nel migliore dei casi, i frammenti di una sapienza ancestrale trasmessa da élite misteriose. Si assiste a uno spostamento abituale della capacità di agire verso attori esterni – pianeti, meteore, razze originarie – eclissando il ruolo delle scelte politiche, dei conflitti sociali e delle innovazioni locali che la ricerca archeologica documenta come i veri motori delle trasformazioni culturali.

Sostituendo la molteplicità delle cause con un unico trauma universale, si finisce inevitabilmente per neutralizzare la dimensione etica del passato. Infatti, se il collasso di una cultura viene ricondotto esclusivamente all'effetto meccanico di un impatto meteoritico o di uno sconvolgimento tettonico, viene meno ogni responsabilità umana. Svanisce, di conseguenza, la necessità di interrogarsi sulle disuguaglianze sociali, sulle crisi ecologiche autoindotte e sulle dinamiche interne di quelle stesse civiltà.

Proprio per questo, la disamina critica del catastrofismo – da Hörbiger a Velikovsky, fino agli odierni successori – non riguarda soltanto l'emendamento di errori fattuali; diventa invece un terreno privilegiato per riflettere sul senso della responsabilità storica; e pertanto una sfida tra una concezione della storia intesa come trama di processi complessi, in cui gli esseri umani agiscono come soggetti consapevoli, e una visione del mondo che li degrada a semplici comparse in un copione cosmico preordinato e immutabile.

In retrospettiva, il catastrofismo novecentesco appare anche come un laboratorio per nuovi modelli di fruizione del sapere scientifico, più che semplice contenitore di ipotesi eterodosse. Le narrazioni dei suoi protagonisti principali costruiscono infatti un ruolo inedito per il lettore; non lo considerano spettatore passivo di un trattato specialistico, piuttosto il testimone chiamato a riconoscere nei miti, nei paesaggi e persino nelle notizie meteorologiche le tracce di un disegno cosmico nascosto.

La trasformazione della catastrofe in esperienza quotidiana – l'eclissi interpretata come prova, il temporale anomalo come indizio, il vulcano come memoria di antiche collisioni planetarie – anticipa molti tratti dell'odierno consumo complottista di dati e immagini. Il mondo viene letto come un *set* disseminato di segnali da decifrare, dove ogni evento estremo sembra confermare l'idea di vivere sull'orlo di un collasso annunciato e di appartenere a una minoranza di risvegliati che ne possiede le chiavi interpretative.

Sul piano della cultura visuale, il catastrofismo fornisce inoltre una linea molto potente che sopravvive ben oltre i suoi autori. Un'estetica dell'apocalisse, più che i singoli dettagli dottrinali, costituisce così la sua eredità più duratura. Quando le teorie sugli antichi astronauti cominceranno a prendere forma, troveranno già disponibile un repertorio di immagini – pianeti erranti, cieli in fiamme, cicli di distruzione e rinascita – che consentirà di saldare senza soluzione di continuità l'azione di comete, divinità e astronavi, trasformando il passato remoto in un palcoscenico in cui l'umanità appare sempre sul punto di essere annientata o salvata da interventi esterni.

2.7 LA NASCITA DELLA PALEOASTRONAUTICA: CASCHI, RAZZI E PIRAMIDI

Il paradigma della paleoastronautica nasce da una peculiare osmosi tra contattismo ufologico del secondo dopoguerra, l'architettura catastrofista di Velikovsky e un diffusionismo estremo che delega le conquiste dell'umanità a interventi esogeni, primariamente di natura extraterrestre (COLAVITO 2005).

Tra gli anni Sessanta e Settanta, l'intreccio si cristallizza in un apparato di credenze organico, un effettivo mito moderno delle origini, capace di oscillare tra l'intrattenimento mediatico e una proposta para-religiosa alternativa alle fedi tradizionali. Il fenomeno è stato efficacemente descritto come "occultura", termine che indica il modo in cui cinema, narrativa e media popolari hanno progressivamente sostituito le religioni storiche con nuovi miti secolarizzati, popolati da alieni, complotti e figure del soprannaturale contemporaneo (PARTRIDGE 2004).

Risalendone all'origine, già negli anni Quaranta – all'indomani del conflitto mondiale e in piena era atomica – il tema dei dischi volanti inizia a circolare in un clima di profonda ambivalenza verso il progresso tecnico e di ridefinizione degli equilibri geopolitici. Episodi tipo il caso del pilota Arnold (1947, avvistamento di nove oggetti volanti) e l'incidente di Roswell (1947, presunto schianto di un oggetto volante non identificato) fungono da catalizzatori simbolici per la nascente cultura ufologica.

Appaiono i contattisti, figure carismatiche che dichiarano incontri diretti con entità spaziali, spesso portatrici di messaggi pacifisti e spirituali. George Adamski, George Van Tassel e altri coniano l'archetipo degli *Space Brothers*, intelligenze benevole preoccupate per il rischio nucleare e desiderose di guidare l'umanità verso un'era di armonia. Si delinea pertanto una vera teologia della salvezza tecnocratica (PASULKA 2019).

Il contattismo fonde suggestioni teosofiche, esoterismo occidentale e millenarismo cristiano con l'immaginario fantascientifico, dando vita a comunità pervase quasi da spirito religioso – si pensi ai raduni nel deserto come gli incontri di Giant Rock organizzati da Van Tassel (LEWIS 1995) – nate dall'ansia della distruzione atomica, i cui messaggi vengono presentati come rivelazioni morali più che come ipotesi scientifiche.

Parallelamente, si innesta il debito verso il catastrofismo cosmogonico di Velikovsky. Pur non postulando l'intervento alieno, offre una lettura profonda dei testi antichi in cui i miti sono visti memorie deformate di sconvolgimenti planetari reali. Lo schema viene prontamente riadattato a quadro esplicativo per catastrofi provocate da intelligenze extraterrestri (KRIPAL 2011). In sintesi, se Velikovsky ha fornito la meccanica del disastro, i pionieri della paleoastronautica vi hanno aggiunto il pilota: il catastrofismo cosmico prepara di fatto il terreno a un determinismo alieno.

A questi filoni si aggrega la tradizione del diffusionismo estremo.

Ispirandosi in parte a Charles Fort e alle speculazioni su continenti perduti, autori quali Harold Wilkins e Raymond Drake iniziano già negli anni Cinquanta a interpretare le leggende di "carri celesti" come tracce di antiche visite extraterrestri, inaugurando la paleoufologia intesa come ricerca di presenze nella storia più profonda (STORY 1976).

Il passaggio decisivo verso la codifica della paleoastronautica si compie quando simili suggestioni iniziano a essere applicate ricorrentemente all'esegesi dei testi sacri e delle tradizioni mitiche.

Un ruolo di primo piano spetta al matematico sovietico Matest Mendeleovich Agrest.

Negli anni Sessanta propose di leggere episodi biblici come la distruzione di Sodoma e Gomorra alla stregua di deflagrazioni nucleari o interventi di una tecnologia superiore, interpretando al contempo la Terrazza di Baalbek, in Libano, come una possibile rampa di lancio per velivoli spaziali. La sua analisi si estendeva persino ai Rotoli del Mar Morto, scorgendovi potenziali tracce di competenze astronomiche avanzate e inaugurando una vera e propria decodifica tecnocratica delle Scritture. La medesima logica applicò anche a reperti naturali come le tectiti (vetri di origine impattistica), presentandole come scorie di motori a razzo esogeni (AGREST 1960; AGREST 1961). È una procedura che diventerà tipica del genere, cioè si parte da fenomeni reali, seppure ancora parzialmente dibattuti, per colmare le lacune conoscitive mediante l'ipotesi aliena.

La peculiarità di Agrest risiede nel fatto che le sue speculazioni non nacquero ai margini del sistema, bensì all'interno del prestigioso apparato scientifico sovietico; il coinvolgimento nel programma nucleare conferiva alle sue ipotesi un'aura di autorevolezza tecnica difficilmente ignorabile. Inoltre, nel contesto del materialismo di Stato, dove la Bibbia era ufficialmente derubricata a raccolta di leggende, offrì una soluzione di compromesso paradossale; i testi sacri non erano falsi e costituivano resoconti pre-scientifici di osservatori i quali avrebbero interpretato come divini degli eventi di natura puramente tecnologica (ASCHER 2014; ECKER 1995). Si tratta del massimo grado di riduzionismo ingegneristico; in un ambiente ateo e materialista (l'URSS), l'unico modo per salvare il canone biblico (e al tempo stesso depotenziarlo) era spogliarlo del sacro per ridurlo a cronaca di un'esplosione nucleare.

Mentre Agrest ricercava prove atomiche nei testi antichi, l'astrofisico Iosif Shklovskii (noto anche per la sua collaborazione del 1966 con Carl Sagan) forniva una cornice metodologica più sottile. Egli suggeriva di rintracciare i segni di antichi contatti non tanto in manufatti improbabili, quanto nella struttura archetipica dei miti.

Il mito sumerico di Oannes – l'essere anfibio che emerge dal mare per istruire l'umanità – diventava ai suoi occhi il candidato ideale per un ipotetico contatto, poiché descriveva la trasmissione di saperi che le popolazioni dell'epoca non avrebbero potuto sviluppare tanto repentinamente (SHKLOVSKII, SAGAN 1966). Già nel 1959, inoltre, Shklovskii aveva ipotizzato la natura artificiale e cava di Phobos (una delle lune di Marte); congettura che, sebbene nata in ambito astronomico, sarebbe diventata uno dei capisaldi citazionisti della paleoastronautica (SHKLOVSKII 1959).

In quello stesso periodo, in Francia, Jean Sendy otteneva un vasto successo editoriale con *La Lune, clé de la Bible*. Avanzò la tesi rivoluzionaria secondo cui gli Elohim della Genesi non fossero divinità, anzi degli astronauti extraterrestri che avevano stabilito una base sulla Luna. Con il successivo *Ceux qui vinrent du ciel*, integrò la sua visione in una cronologia ciclica, collegandola all'idea delle ere astrologiche e all'imminente Era dell'Acquario (SENDY 1970).

Attraverso Sendy e gli autori sovietici, la paleoastronautica cessava di essere un'ipotesi isolata per trasformarsi in una nuova ermeneutica globale, capace di rileggere l'intero patrimonio religioso dell'umanità attraverso il prisma della tecnologia aerospaziale, preparando il terreno per la sintesi definitiva che sarebbe arrivata di lì a poco.

Sono gli anni in cui Robert Charroux edifica imponenti architetture mitopoietiche incentrate su Iperborea, Atlantide e su una stirpe di extraterrestri nordici quali motori pri-

mi dell'evoluzione umana (CHARROUX 1966; CHARROUX 1969) combinando esoterismo, nazionalismi velati e speculazioni razzializzanti (PAUWELS, BERGIER 1960).

L'opera di Charroux agisce da catalizzatore tra l'esoterismo reazionario della prima metà del secolo e la nuova era spaziale, trasfigurando gli antichi miti *völkisch* in una sorta di colonizzazione cosmica. Nei suoi scenari, la purezza delle origini è riservata a una presunta radice extra-terrestre, mentre le altre popolazioni deriverebbero da incroci con creature autoctone inferiori; una postura che lo colloca stabilmente nell'orbita dell'estrema destra esoterica. Il suo metodo, che fonde rari riscontri materiali con invenzioni narrative e letteratura medievale, produce una contro-storia assoluta nel pretendere di spiegare la genesi dell'uomo eludendo i protocolli della ricerca scientifica.

In Italia, un omologo di straordinaria influenza si ritrova in Peter Kolosimo. Attraverso volumi come *Terra senza tempo*, *Non è terrestre* e *Astronavi nella preistoria* (KOLOSIMO 1964; KOLOSIMO 1968; KOLOSIMO 1972) egli assembla un catalogo di enigmi archeologici, Ooparts e memorie di civiltà obliate, presentandoli come le vestigia di un tempo interstellare (CAMILLETTI 2022). Il suo piglio cronachistico, capace di fondere la meraviglia con la denuncia verso l'istituzione accademica, rispondeva pienamente alle istanze della contro-cultura degli anni Sessanta e Settanta. Da una prospettiva di sinistra, egli intendeva la fantarcheologia uno strumento per scardinare quello che percepiva come la dottrina indiscutibile delle classi dominanti: accademismo, la definiva, ergendosi a paladino di una ricerca finalmente popolare e indipendente (CASTIELLO 2019).

Il paradigma subisce la sua definitiva cristallizzazione globale con Erich von Däniken. Attraverso la pubblicazione di *Chariots of the Gods?* la paleoastronautica si trasforma in un *bestseller* planetario. L'opera articola una fitta trama di interrogativi suggestivi – dalle piramidi alle linee di Nazca, fino ai testi biblici – convogliandoli verso un'unica tesi risolutiva, ovvero il contatto ripetuto con visitatori extraterrestri nei frangenti cruciali della storia umana.

L'efficacia del discorso danikeniano non poggia sulla saldezza documentaria – ampiamente smentita da errori cronologici, travisamenti iconografici e pesanti debiti non dichiarati verso *Il mattino dei maghi* – bensì su una scrittura narrativa incalzante e su una costruzione abituale dell'antagonismo tra il ricercatore ribelle e la scienza ufficiale.

Il testo mobilita costantemente la logica del mistero residuo (STORY 1976); laddove l'archeologia presenta una lacuna o un problema aperto, von Däniken insinua l'ipotesi tecnologica aliena come la spiegazione più plausibile, trasformando la fisiologica incompiutezza della ricerca in una prova implicita della narrazione.

Sul piano ideologico, la paleoastronautica poggia su un assunto di fondo di natura profondamente riduzionista e anti-umanistica. Postula che le organizzazioni umane antiche – specialmente quelle non europee – fossero prive delle facoltà cognitive e tecniche necessarie per edificare dei monumenti o elaborare raffinati saperi astronomici. Questo presupposto, denunciato intrinsecamente razzista (FEDER 2017), opera una rigorosa requisizione dell'*agency* alle popolazioni indigene a vantaggio di un salvatore tecnologico esterno (ORSER 2003).

Sostenere che gli antichi non potessero concepire le piramidi e che fosse necessario l'intervento alieno rappresenta la forma estrema di quel diffusionismo drastico già analizzato con Kossinna. Se il nazionalismo ottocentesco affermava: "Lo hanno fatto i Germani e poi lo hanno insegnato agli altri", la paleoastronautica sancisce: "Gli uomini non erano capaci,

dunque sono intervenuti gli alieni”. Si configura un disconoscimento della creatività umana che, mascherato da fascino per l’ignoto, agisce come uno strumento di nuovo colonialismo culturale.

Nonostante il fitto fuoco di fila delle critiche, il consenso planetario ottenuto dal suo libro e la trasposizione cinematografica (*Gli extraterrestri torneranno*, 1970, con grande successo di pubblico peraltro candidato all’Oscar nella categoria Miglior film documentario) diedero vita a un imponente indotto culturale. Si strutturò un concreto ecosistema industriale della paleoastronautica, alimentato da *sequel*, conferenze e associazioni internazionali, in cui trovarono spazio figure tipo Barry Downing e Brad Steiger.

Downing, pastore presbiteriano con una formazione in fisica, operò un’energica risemantizzazione dei testi sacri, leggendo l’intera vicenda biblica – dall’apertura del Mar Rosso alla colonna di nube che guidava gli Israeliti – in un minuzioso *dossier* di interventi ufologici (DOWNING 1968).

Contemporaneamente, Steiger combinò paleoastronautica, occultismo e sensibilità New Age, teorizzando la presenza di entità interdimensionali incaricate di guidare l’evoluzione spirituale umana verso un’era di pace universale (STEIGER 1976).

Non è un caso che tale fioritura sia avvenuta in concomitanza con il programma Apollo e la corsa alla Luna; la paleoastronautica si configurò come una colonizzazione simbolica del passato, dettata dalla nostra stessa brama di un futuro spaziale; abbiamo proiettato nei secoli remoti le medesime conquiste tecnologiche che l’umanità si apprestava a compiere, trasformando l’antichità in uno specchio della modernità.

Un compendio giornalistico delle principali correnti di pensiero su UFO ed extraterrestri fino a tale periodo, costruito come una rassegna di autori molto diversi (scienziati, ufologi, fantarcheologi, teologi, contattisti, divulgatori) è stato realizzato da Randall Fitzgerald, dove fa un utile punto sullo stato del dibattito dopo il *boom* dänikeniano (FITZGERALD 1979).

Negli anni Settanta, il paradigma ricevette una nuova e potente riorganizzazione teorica grazie a Zecharia Sitchin. Con *The 12th Planet* (SITCHIN 1976) egli inaugurò la fortunata serie delle *Cronache terrestri*, in cui i testi sumerici e accadici venivano riletti come cronache storiche di una colonizzazione operata dagli Anunnaki, divinità trasfigurate in astronauti provenienti dal pianeta Nibiru, capaci di creare l’umanità attraverso sofisticate manipolazioni genetiche.

L’impalcatura discorsiva di Sitchin combinava etimologie arbitrarie e una selezione parziale delle fonti con la proiezione retrospettiva di concetti scientifici moderni (orbite ellittiche estreme, ingegneria genetica), edificando una cosmogonia alternativa tanto suggestiva quanto impermeabile alla falsificabilità.

Egli non si limita a proporre una variante narrativa del mito degli antichi astronauti; costruisce un vero romanzo-sistema distribuito in più volumi, in cui ogni libro aggiunge tasselli cronologici, genealogie divine e dettagli tecnologici che retro-ingegnerizzano l’intera storia del Vicino Oriente antico. La forza persuasiva del progetto risiede proprio nell’architettura seriale poiché, l’idea che trent’anni di lavoro abbiano prodotto una cosmologia coerente spinge il lettore a considerare l’insieme come un *corpus* quasi canonico, in grado di competere simbolicamente con la Bibbia o con i manuali di storia antica.

Dal punto di vista retorico, Sitchin combina tre mosse ricorrenti.

Assume la posizione dell'esperto solitario capace di leggere i testi cuneiformi senza i filtri dell'accademia, presentando le proprie traduzioni idiosincratiche come recupero di un senso originario tradito dai filologi ufficiali; il fatto che non sia riconosciuto specialista diventa così prova della sua indipendenza, non limite della sua competenza.

Costruisce una trama epica centrata su conflitti dinastici tra divinità-astronauti, guerre nucleari preistoriche e operazioni di ingegneria genetica che trasformano episodi biblici e sumerici in capitoli di una *space* opera, facendo apparire la mesopotamistica ordinaria una lettura pallidamente letteraria.

Innesta sull'impianto descritto una serie di previsioni o di dettagli verosimili presi in prestito dall'astronomia e dalla biologia contemporanee, che vengono riletti a posteriori dal pubblico come conferme profetiche del suo genio interpretativo.

Sul piano della ricezione, la figura di Sitchin svolge una funzione di cerniera. Proveniente da un retroterra giornalistico e da studi economici, seppure presentato dagli editori come orientalista e biblista, egli incarna il modello dell'intellettuale *border line* che sa muoversi tra linguaggi diversi: conferenze per il grande pubblico, collane tascabili, apparizioni in documentari televisivi, fino alla circolazione attuale delle sue idee in videogiochi, fumetti e forum *online*. Lungi dall'essere solo un autore di culto, diventa così una matrice diffusa; la sua lettura degli Anunnaki padroni extraterrestri dell'oro terrestre, di Nibiru pianeta nascosto in un'orbita estrema e dell'uomo prodotto schiavizzato di un esperimento genetico, viene costantemente ricombinata in prodotti successivi e spesso anche da chi non lo cita esplicitamente.

È proprio la capacità di fungere da archivio implicito a rendere la sua eredità così pervasiva. Molti motivi oggi percepiti classici della fantarcheologia – la corsa degli Dèi per le risorse minerarie, le guerre planetarie lette nei poemi mesopotamici, la sovrapposizione tra *pantheon* divino e gerarchia aliena – arrivano al pubblico filtrati da essa, più che dalle fonti antiche. Dunque Sitchin oltre a un interprete eccentrico dei testi sumerici, è uno dei principali codificatori del vocabolario con cui la cultura pop globale ha imparato a immaginare l'Antico Oriente teatro di colonizzazioni cosmiche, aprendo la strada a una lunga scia di imitazioni, aggiornamenti e ibridazioni che ritroveremo in numerosi casi discussi nei capitoli successivi.

Altri autori si focalizzarono su singole tradizioni culturali, operando una forma di fetichismo astronomico.

È il caso di Robert Temple che, in *The Sirius Mystery*, collegò i rudimenti celesti dei Dogon del Mali – riguardanti la nana bianca Sirio B – a presunte visite di esseri anfibi (TEMPLE 1977). Il modo in cui una singola comunità viene caricata del ruolo di depositaria inconsapevole di segreti stellari anticipa i dispositivi di esproprio simbolico discussi per i miti dei giganti e delle civiltà bianche perdute (paragrafi 3.7 e 3.12). Studi critici successivi, tra cui quelli di Carl Sagan e dell'antropologo Walter van Beek (SAGAN 1982; VAN BEEK 1991), hanno tuttavia dimostrato come tale mistero fosse il prodotto di un'interazione tra la cultura locale e i visitatori europei (astronomi e missionari) arrivati negli anni Venti, dalle cui nozioni i Dogon avrebbero attinto per arricchire la propria cosmologia.

Oppure alcuni divulgatori dell'*Earth mysteries* anglosassone che reinterpretano megaliti britannici, linee di Ley e paesaggi sacri come infrastrutture lasciate da antichi mondi stellari.

Dalla fine degli anni Settanta in poi, la paleoastronautica è migrata definitivamente nell'alveo dei *mass media*. Documentari, collane da edicola e serie televisive di successo globale hanno riattualizzato incessantemente il repertorio danikeniano, rivestendolo di una patina pseudo-scientifica fatta di esperimenti dimostrativi, interviste a esperti di frangia e un uso massiccio di CGI (*Computer-Generated Imagery*).

In questa fase, si consuma un paradosso epistemologico; la prova della tesi non è più cercata nel reperto reale, ma nella sua ricostruzione digitale. Se la grafica computerizzata mostra un'astronave che atterra su una piramide, quella visione diventa, per milioni di spettatori, una realtà tangibile. La tecnologia informatica viene così utilizzata per convalidare una tecnologia antica inesistente, trasformando uno strumento di indagine nel mezzo per la dissoluzione della storia consolidata.

Sul versante della contromossa accademica, fin dagli anni Settanta, archeologi, storici delle religioni e divulgatori scientifici si sono adoperati per scardinare le fondamenta metodologiche di tale impianto. Opere come *Crash Go the Chariots* di Clifford Wilson (WILSON 1972) hanno offerto una confutazione esauriente delle tesi di von Däniken, mentre la letteratura specialistica ha evidenziato la costante elusione di protocolli scientifici, l'assenza di dati verificabili e il ricorso a fonti secondarie prive di ogni vaglio critico.

In quanto fenomeno socio-culturale, la paleoastronautica è stata analizzata nella sua natura intrinsecamente spoliatoria; opera l'esautorazione delle culture non occidentali, negando loro il merito di eccellenze architettoniche e scientifiche per delegarlo a intelligenze extra-terrestri. Tale operazione, come già osservato, si regge su un uso parziale e strumentale delle evidenze, volto esclusivamente a confermare assunti ideologici preordinati.

Analisti tipo Jason Colavito hanno documentato nel dettaglio come gran parte del repertorio degli antichi astronauti poggi su macroscopici errori di traduzione, decontestualizzazioni o, in certi frangenti, sull'incorporazione di motivi tratti dalla letteratura fantastica. È il caso di Kolosimo, il quale giunse ad arruolare elementi del mito di Cthulhu di Howard Phillips Lovecraft presentandoli come se fossero tradizioni genuinamente ancestrali (COLAVITO 2005).

Il filologo Michael Heiser ha messo a nudo l'inconsistenza linguistica delle tesi di Sitchin, dimostrando che i termini da lui tradotti come razzi o astronavi possedessero in realtà significati del tutto estranei alla tecnologia aerospaziale (HEISER 2015).

Un ulteriore piano d'analisi, rappresentato dai lavori di Derek Turner e da studi sociologici sulle credenze cosmiche, interpreta la paleoastronautica in una forma di religione implicita o di mitologia secolarizzata (TURNER 2013). Un alveo nel quale gli antichi astronauti assumono una funzione demiurgica, sostituendosi a divinità, eroi civilizzatori o entità angeliche per fornire un senso all'origine umana e promettere una futura rivelazione risolutiva (PARTRIDGE 2003).

Queste trame rispondono a bisogni profondi di gestione dell'ansia e di negoziazione dell'alterità, traducendo archetipi celesti millenari nei linguaggi dell'esplorazione spaziale contemporanea.

Nel complesso, la paleoastronautica si configura come il precipitato culturale tipico della modernità novecentesca. Essa scaturisce dalla convergenza tra timori nucleari, fascinazione per il cosmo e una diffusa crisi di legittimità delle istituzioni religiose e scientifiche. Ne deriva

una contro-storia delle origini, al contempo spettacolare e anti-accademica, paradossalmente ancorata a quei pregiudizi coloniali che, negando l'autonoma capacità innovativa del mondo antico, invocano la necessità di una costante supervisione esterna e superiore.

La costellazione di autori qui trattati costituisce l'ossatura dell'immaginario che verrà ripreso dalle serie televisive contemporanee, da *Ancient Aliens* ad *Ancient Apocalypse* (analizzato nei suoi esiti narrativi nei paragrafi 3.2 e largamente specificato nel paragrafo 5.4).

2.8 CONCLUSIONI. L'EREDITÀ DELL'OMBRA: LA CONTINUITÀ DEL REPERTORIO MITIZZANTE

Quale sintesi si profila, dunque, al termine della ricognizione genealogica?

Innanzitutto, è evidente che la fantarcheologia non rappresenti un'insorgenza estemporanea figlia dell'era digitale, piuttosto il risultato di un lungo processo, durato secoli, in cui certi modi di parlare e di raccontare si sono accumulati e fissati. Le sue radici affondano in quel crocevia tra esoterismo ottocentesco, romanticismo nazionalista e cultura di massa che ha saputo forgiare un immaginario resiliente, capace oggi di trovare nei *social media* un acceleratore ideale.

Le matrici individuate – dall'architettura teosofica di Helena Blavatsky al diffusionismo monocentrico, dalle drammaturgie catastrofiste alle suggestioni dell'archeologia psichica e ufologica – costituiscono un repertorio mitizzante inesauribile. Questi elementi vengono ciclicamente riattivati e trasfigurati per adattarsi a nuovi linguaggi mediatici, garantendo una continuità strutturale tra i trattati esoterici del secolo scorso e le grandi produzioni documentaristiche contemporanee.

Si delinea un'effettiva tradizione intellettuale eterodossa che fonda il suo rapporto con ere precedenti su una doppia istanza, cioè la promessa di una rivelazione iniziatica e la contestuale svalutazione delle procedure critiche che reggono la ricerca istituzionale (nel capitolo 3 tratterò casi concreti). L'uso scenografico del dato archeologico, non un semplice orpello, è un'operazione di decontestualizzazione inasprita. Reperti e siti, svuotati della loro complessità stratigrafica e storica, divengono atomi informativi di un enigma preordinato, montati in sequenze visive dall'alto impatto emotivo che suggeriscono l'esistenza di una trama occulta antecedente a qualsiasi analisi.

La grande sintesi unificante agisce come una panacea interpretativa; aggrega fenomeni distanti e privi di legami reali sotto un unico denominatore universale, offrendo una coerenza narrativa che risulta seducente perché sostituisce la complessità di molte storie umane diverse con un unico racconto ordinato in cui tutto sembra trovare facilmente il proprio posto.

Di fronte a un simile dispositivo, ogni evidenza scientifica che documenti la lenta sperimentazione tecnologica locale o le specifiche dinamiche rituali dei territori viene neutralizzata. La smentita archeologica non è percepita come un riscontro di realtà; rappresenta un atto di autodifesa dell'*establishment*, alimentando in un circolo vizioso l'attrattiva della narrazione complottista e la distanza tra il linguaggio specialistico e l'immaginario collettivo.

L'atteggiamento antagonista verso il consenso scientifico completa il mosaico; l'archeologo professionista viene trasfigurato nell'immagine del guardiano geloso di un potere interpretativo che impedirebbe l'accesso alla vera storia.

Nei dibattiti mediatici, tale atteggiamento si traduce nella pretesa di un'equivalenza tra l'opinione estemporanea e decenni di indagini, rigettando ogni protocollo di controllo come se fosse un mero strumento di polizia ideologica. Si tratta di una strategia dirompente; essa cancella il senso della distinzione tra conoscenza giustificata e pura asserzione, rendendo di fatto impossibile ogni terreno di confronto condiviso.

Tuttavia, l'evoluzione illustrata non descrive una traiettoria lineare, bensì una rete mobile di confluenze datate nel tempo.

La paleoastronautica è così il risultato di precisi eventi storici e di determinate scelte culturali. La teosofia ottocentesca fornisce il lessico per immaginare civiltà sovrumane al confine tra spirito e materia. Il diffusionismo più totale apporta l'idea che l'innovazione complessa non possa mai scaturire in modo indipendente e debba essere irradiata da centri civilizzatori privilegiati. Il catastrofismo giustifica l'oblio di tali culture. L'archeologia psichica e il contattismo introducono la figura del mediatore carismatico.

Sotto il profilo della critica scientifica, riconoscerne la natura reticolare è fondamentale.

Confutare un singolo nodo – per esempio dimostrare che le cronologie di Tiahuanaco non supportino l'idea di realizzazioni antediluviane – risulta insufficiente se non si chiariscono e si mostrano esplicitamente i cambiamenti di significato che stanno alla base di questo uso del linguaggio. Le analisi più lucide mostrano come tali passaggi siano costruzioni storicamente situate, legate sia a contesti politici definiti sia a precise logiche di mercato editoriale, piuttosto che l'esito di un'evoluzione naturale delle idee.

La genealogia tocca poi vette di estrema gravità etica laddove l'archeologia del mistero, il razzismo e la violenza di Stato si fondono in modo indissolubile, come nell'esperienza dell'Ahnenerbe nazista. Il caso delle interpretazioni ario-centriche applicate a monumenti extraeuropei illustra i problemi che insorgono quando il dispositivo fantarcheologico edifica una concreta geografia morale storica. In essa, i popoli non europei vengono degradati a custodi inconsapevoli di un'eredità altrui, mentre la sovranità creativa resta prerogativa esclusiva di una presunta razza superiore.

Simili lasciti non appartengono solo a tempi che furono; molte esposizioni contemporanee – dalla persistenza del mito del popolo costruttore di tumuli in antitesi ai nativi nordamericani, fino alle tesi ufologiche che delegano l'origine di piramidi e geoglifi a interventi celesti – riproducono, seppur in forma apparentemente depoliticizzata, lo stesso schema che toglie ai soggetti la capacità di agire e di decidere in prima persona. Si nega l'intelligenza tecnica e culturale delle popolazioni locali per ripristinare un modello di dipendenza da un'autorità esterna, confermando che la gestione del passato rimane uno dei terreni più sensibili per la difesa della dignità anche storica.

La disamina accademica ha evidenziato che l'assioma secondo cui "gli antichi non avrebbero potuto compiere tali imprese in autonomia", oltre a essere una tesi erronea, rappresenta un dispositivo ideologico dai tratti marcatamente razzisti; poiché la narrazione normalizza la sfiducia nelle capacità ingegneristiche e organizzative delle formazioni sociali non occidentali, proiettandovi quei pregiudizi che, storicamente, hanno fornito l'alibi morale per il colonialismo e per forme brutali di violenza egemonica.

Pertanto, la genealogia tracciata nel capitolo non è soltanto un esercizio di archeologia delle idee, ma uno strumento per leggere il presente. Le stesse configurazioni che abbiamo

incontrato nei testi teosofici, nell'iper-diffusionismo o nelle cosmologie catastrofiste riappaiono oggi in forme rinnovate; esse attribuiscono alle élite globali il possesso di tecnologie ancestrali occultate, nelle retoriche che trasformano la crisi climatica in prova di cicli cosmici ineluttabili, nelle comunità *online* che reinterpretano ogni scoperta archeologica in messaggio cifrato lasciato da precursori sovrumani.

Ciò che cambia non è tanto il repertorio simbolico, quanto l'infrastruttura che lo sostiene. Laddove un tempo erano necessari anni per diffondere un volume o una conferenza, oggi bastano pochi minuti perché una nuova combinazione di vecchi motivi – un continente scomparso spostato in una diversa area del globo, una divinità riletta ingegnere genetico, una mappa antica trasformata in planisfero stellare – si propaghi attraverso *clip*, *podcast*, *thread* partecipativi. Pertanto, la “tradizione dell'ombra” non si limita a sopravvivere; si comporta invece come un repertorio modulare, pronto a essere riassembleato da chiunque disponga di strumenti minimi di montaggio digitale e di una platea disposta ad ascoltare.

Per la ricerca storica e archeologica, il punto nevralgico consiste allora nel confutare singole affermazioni e soprattutto nel rendere visibili le giunzioni. Mostrare al pubblico come certi accostamenti siano il frutto di scelte retoriche precise – tagli, omissioni, traslazioni di contesto – significa restituire agli oggetti, ai testi e ai paesaggi quella dimensione processuale che il discorso fantarcheologico cancella a favore di una rivelazione istantanea. Solo riportando alla luce i tempi lunghi delle trasformazioni materiali e simboliche diventa possibile sottrarre il passato alla fascinazione dell'evento eccezionale e restituirlo alla trama più sobria, certo non meno sorprendente, delle molte storie che lo compongono.

Un'ampia e crescente produzione scientifica sottolinea dunque la necessità di affiancare alla confutazione tecnica una denuncia esplicita delle implicazioni etiche di queste teorie. Non è più sufficiente stabilire cosa sia falso; occorre far emergere chi venga danneggiato e spogliato della storia personale da simili distorsioni.

Costituisce un perimetro nel quale la disciplina archeologica è chiamata a interrogare il ruolo pubblico detenuto; infatti la prolungata assenza dei ricercatori dagli spazi mediatici più popolari ha ceduto il passo a trame alternative più avvincenti in quanto alimentate da una costante tensione drammatica e dalla promessa di una rivelazione catartica.

La scarsa presenza degli studiosi nei media generalisti – o la loro comunicazione spesso percepita autoreferenziale e criptica – ha favorito la rappresentazione dell'archeologia istituzionale come un campo di studi remoto e distaccato. Al contrario, l'industria della fantarcheologia, dalle produzioni televisive ai documentari in *streaming*, ha occupato con successo lo spazio del racconto del passato presso il grande pubblico.

Le strategie di risposta più efficaci, tuttavia, non possono limitarsi alla mera smentita. È necessario sperimentare nuovi linguaggi e forme di partecipazione – dal *podcast* alla *graphic novel*, dal museo corale ai progetti con le comunità locali – capaci di dimostrare che il rigore metodologico, lungi dal prosciugare lo stupore, è lo strumento indispensabile per articolare storie plurali, complesse e di gran lunga più sorprendenti degli espedienti proposti dal mistero.

Le riflessioni maturate troveranno compimento nelle prossime pagine (capitolo 3), dove i filoni ricostruiti verranno riorganizzati per costellazioni tematiche: le civiltà perdute, le origini esogene, le congiure accademiche e il nesso tra archeologia e razza.

I nuclei concettuali saranno messi alla prova attraverso una selezione di casi di studio: dalla persistenza del mito di Atlantide alle derive della paleoastronautica, fino alla fortuna editoriale degli autori più recenti.

L'analisi mostrerà come queste visioni si trasmutino nel passaggio tra carta stampata, televisione e piattaforme digitali, e come l'economia dell'attenzione contemporanea tenda a premiare le versioni più polarizzanti ed estreme (paragrafi 5.2-5.5).

L'indagine prenderà in evidenza anche le responsabilità civili della comunità scientifica entro un organismo segnato dalla post-verità (capitolo 4). Verranno discussi i delicati equilibri tra libertà di espressione e contrasto al discorso d'odio, la gestione del patrimonio culturale di fronte a rivendicazioni identitarie violente e la costruzione di alleanze strategiche tra archeologi, educatori e giornalisti (in particolare i paragrafi 4.3-4.5 e a seguire 5.7).

L'obiettivo ultimo è delineare narrazioni storiche che siano al contempo rigorose e condivise, capaci di agire come presidio critico contro ogni forma di manipolazione del sapere (tema che verrà ripreso più estensivamente nelle conclusioni dei capitoli 5 e 6).

3. MONDI IMMAGINARI: ATLANTE DEI NUOVI MITI GLOBALI

Il presente capitolo segna il momento in cui smettiamo di chiederci da dove venga l'archeologia di frangia e come si sia storicamente strutturata, per affrontare i suoi principali filoni narrativi contemporanei e le connessioni che li tengono insieme.

Dopo aver analizzato, fin qui, i meccanismi argomentativi e la lunga gestazione delle idee e degli autori, entreremo in un intreccio nel quale teorie apparentemente distanti dialogano, si fondono, migrano da un contesto all'altro e finiscono per dare forma a un quadro narrativo coerente. L'insieme dei filoni alternativi consente di vedere, quasi in trasparenza, le regole profonde che governano tale universo.

Appaiono come regioni di uno stesso spazio concettuale, attraversate da correnti, scambi e mutue citazioni; l'iper-diffusionismo globale e l'idea di una civiltà madre capace di spiegare da sola la comparsa di monumenti e tecnologie in ogni parte del mondo; la paleo-astronautica e il paradigma degli antichi astronauti, con la figura ricorrente dell'esperto solitario in viaggio che rivendica un'autorità alternativa rispetto alle comunità scientifiche; il complesso dei giganti, dei *Mound Builders* e dei popoli scomparsi, dove la negazione dell'autorialità indigena sui monumenti riscrive gerarchie razziali; le storie su continenti perduti e geografie alternative, che riorganizzano lo spazio terrestre secondo logiche identitarie e spesso nazionaliste; la ricerca delle conferme materiali degli eventi narrati nella Bibbia e quel Medioevo scigno di esoterismo, feroce e buio sul quale riflettere tutte le nostre ansie e i peggiori misfatti a cui assistiamo, altre volte invece le fantasie di fuga dalla modernità.

La domanda non è più soltanto quali teorie esistano, ma quali funzioni svolgano oggi, come si combinino e riorganizzino il modo di pensare il passato.

Il carattere sistemico emerge nel modo in cui esse si presentano nodi di una rete che consente passaggi rapidissimi da un tema all'altro, senza soluzione di continuità.

Un singolo prodotto mediatico – un documentario, una serie in *streaming*, un *bestseller* di saggistica alternativa – contiene quasi sempre più di un filone ed educa il lettore a pensare per associazioni immediate; civiltà avanzata, cataclisma globale, censura accademica, interferenza di poteri occulti diventano moduli narrativi combinabili.

L'analisi delle transizioni e delle sovrapposizioni fra filoni permette di entrare nelle pieghe della retorica, seguendo passo per passo il rapporto fra voce narrante e lettore. L'uso sistematico del dubbio – “forse, e se...” – opera come fattore di seduzione, mentre l'alternanza fra linguaggi tecnici e formulari spiritualistici stabilizza una doppia autorità, scientifica e iniziatica. Allora, oltre a riconoscere l'infondatezza di una tesi, dobbiamo osservare come essa mobiliti risorse discorsive potenti, condizione necessaria per elaborare strategie di risposta.

Nel racconto hancockiano, per esempio, l'idea di una società madre pre-glaciale si intreccia con motivi esoterici (la cultura iniziatica custodita da pochi), con suggestioni complottiste (accademia e governi forze di occultamento), con un immaginario catastrofista che trasforma comete e capovolgimenti dell'asse terrestre in eventi fondativi di una nuova antropologia del rischio; disciplina che non a caso analizza il modo in cui le diverse collettività definiscono,

percepiscono e gestiscono i pericoli potenziali, rivelando che il rischio è un dato tecnico o statistico e in particolare un prodotto storico e culturale legato a istituzioni, valori, *storytelling* collettivi e rapporti di potere (DOUGLAS 1991).

Sul quadro d'insieme si innestano i casi di studio, che funzionano come nodi di condensazione dell'immaginario alternativo contemporaneo.

Göbekli Tepe e Karahan Tepe esemplificano attualmente il grande paradigma dei misteri; una straordinaria e complessa scoperta archeologica, ancora oggetto di discussione tra gli specialisti e in continuo aggiornamento, viene risucchiata nel circuito globale delle pseudo-storie e trasformata in prova di rivoluzioni cognitive premature o di interventi extraterrestri, spesso in dialogo diretto con interpretazioni popolari sulla *Younger Dryas Impact Hypothesis* (approfondirò nei paragrafi 3.1 e 3.10).

Le letture letteraliste della Bibbia mostrano come il confine fra fede e pretesa scientifica si collochi su un terreno scivoloso; qui l'archeologia viene convocata come tribunale dell'autenticità delle Scritture e nasce una ricerca non convenzionale che seleziona siti, reperti e cronologie per dimostrare il Diluvio, la creazione recente o l'esodo, costruendo una cartografia sacra alternativa che interagisce con la politica e con la scuola (paragrafo 3.11).

La Sardegna offre un laboratorio privilegiato per osservare come un territorio reale venga riscritto in forma di centro nascosto della storia mediterranea, attraverso la sovrapposizione dei miti di Atlantide, dei giganti, dei popoli del mare e delle catastrofi naturali. Il paesaggio archeologico isolano è riorganizzato in un grande racconto di riscatto, spesso in aperto contrasto con dati geologici, datazioni radiometriche e metodologie di scavo (paragrafo 3.9).

Accanto a questo laboratorio, le ipotesi che spostano "tutti in America", attribuendo a diversi popoli antichi il primato della scoperta del continente, indicano come discendenze immaginarie e migrazioni impossibili vengano mobilitate sia per rivendicare il riconoscimento di culture escluse dalla narrazione occidentale, sia per sostenere pretese di autoctonia e di diritto alla terra che entrano in tensione con le rivendicazioni delle popolazioni indigene (paragrafo 3.12).

L'uso del Medioevo come archetipo narrativo costituisce un ulteriore terreno di osservazione, che tratteggia un'età buia popolata di ordini segreti, tecnologie proibite, origini remote di conflitti religiosi contemporanei. Dalla letteratura di consumo alle serie televisive, dalle estrapolazioni templari alle mitologie sul Graal, esso fornisce un repertorio inesauribile di figure e simboli riassemblati in scenari di continuità occulta tra le pieghe del tempo, con effetti sulla percezione pubblica del patrimonio medievale (paragrafo 3.14).

L'archeologia nazista, per come viene affrontata o sdoganata oggi, con il suo retroterra occultista, rende esplicito il nesso fra archeologia alternativa, razzismo e progetti politici; i programmi archeologici del Terzo Reich (già trattati nel capitolo 2) e le loro riattualizzazioni contemporanee in ambienti estremisti riattivano miti di razze originarie, continenti ariani perduti e razze pure per legittimare discorsi di supremazia e ridefinire chi possa dirsi davvero autoctono (paragrafo 3.13).

I singoli filoni mostrano anche la capacità di generare micro-tradizioni interne, quasi scuole di pensiero, che si confrontano, polemizzano e si differenziano pur restando nella stessa cornice alternativa.

Nel campo dei mondi scomparsi coesistono versioni più spiritualistiche, incentrate sulla superiorità etica e mistica degli antichi, e versioni più tecniciste, focalizzate sulle prestazioni ingegneristiche, sugli allineamenti astronomici, sulle presunte competenze geofisiche o quantistiche; ciascuna delle varianti parla a nicchie di pubblico diverse, da chi cerca un messaggio di salvezza a chi predilige un'estetica *high-tech* fatta di *laser*, antigravità ed energia libera. Ne risulta una costellazione di pubblici segmentati, raggiunti attraverso registri linguistici, grafici e affettivi differenziati, piuttosto che un unico pubblico omogeneo dell'archeologia rivelata.

La soglia fra intrattenimento e ideologia emerge in uno dei punti più sensibili, mostrando come la ripetuta esposizione a contenuti presentati inizialmente come semplice gioco possa, nel tempo, trasformarli in possibilità percepite credibili.

Molte letture crescono in contesti dichiaratamente ludici – romanzi, fumetti, videogiochi, *docu-fiction* (paragrafi 5.3-5.4) – e vengono poi riutilizzate, estrapolate o prese alla lettera in spazi dove la distinzione fra finzione e realtà appare progressivamente sfocata; i passaggi di scala, le citazioni reciproche e le retro-contaminazioni – quando un autore di saggistica alternativa riprende scenari elaborati in film o serie fantascientifiche presentandoli in forma di ipotesi storiche – mostrano come la criptoarcheologia si collochi su questo crinale instabile e lo sfrutti reiteratamente. Il contesto è quello in cui prendono forza le *plausible fictions*, storie che mai dichiarate reali e al tempo stesso neppure invenzioni, e che riescono a insinuarsi con efficacia nella zona grigia delle credenze (fondamentale, pur se molto attento al Medioevo PLUMB, SANMARK 2024).

Diventa così evidente che l'archeologia eretica non riguarda soltanto la correttezza delle informazioni, bensì investe direttamente la convivenza civile e l'uso politico della storia. Assistiamo a un fenomeno pericoloso, in quanto le pseudo-storie riscrivono genocidi, colonizzazioni e schiavitù in chiave negazionista; promettono origini gloriose e perseguitate a comunità contemporanee; trasformano testimonianze archeologiche ambigue in prove di complotti globali contro un popolo. In tutti questi casi, ciò che risulta realmente in gioco è la definizione di chi meriti di occupare un territorio e di chi possa proclamarsi autentico e superiore erede di un patrimonio.

Le pagine a seguire fungono da cuore pulsante del volume, dove le teorie esaminate nei capitoli precedenti trovano applicazione pratica nei casi di studio contemporanei.

3.1 IPER-DIFFUSIONISMO GLOBALE, TECNOLOGICO E “BIOTECH” AMAZZONICO: DALLA GIUNGLA ALLA SUPER-CIVILTÀ PERDUTA

L'iperdiffusionismo globale, nelle sue coniugazioni più recenti, rappresenta una sfida intellettuale affascinante quanto insidiosa, poiché non si presenta più con le vesti polverose dei vecchi cercatori di Atlantide; oggi indossa il camice bianco dell'ingegnere e parla il linguaggio della precisione millimetrica.

Si tratta di una corrente, che possiamo definire tecnologica, popolarissima sui *social* e nelle piattaforme di *streaming*; ha trasformato l'archeologia in un gigantesco *cold case* industriale, dove ogni rovina non viene interrogata per il suo significato culturale o religioso,

è invece analizzata come se fosse un pezzo di ricambio di un macchinario moderno finito fuori posto nel tempo.

Il punto di rottura rispetto a quanto già visto corrisponde all'ossessione per la traccia; i nuovi teorici, seguendo la traiettoria di Graham Hancock – la serie Netflix *Ancient Apocalypse* ha segnato un punto di svolta mediatico; ne parlerò nel paragrafo 5.4 – non guardano più alla forma generale di una piramide, concentrandosi rigorosamente su dettagli microscopici come la planarità delle superfici di granito o la regolarità delle scanalature nei fori di carotaggio. Sostengono, con una retorica persuasiva, che blocchi di decine di tonnellate combacianti con precisione *laser* (DUNN 1998) siano la prova di una standardizzazione industriale globale derivata da una civiltà madre tecnologicamente avanzata, attiva prima del cataclisma del Dryas recente.

Un protocollo costruttivo universale sarebbe stato esportato in ogni angolo del pianeta da una élite tecnico-sacerdotale che non usava la forza bruta, perché capace di esercitare una manipolazione sofisticata della materia, forse attraverso frequenze sonore capaci di rendere la pietra malleabile. E spiegherebbe perché le mura poligonali del Giappone somiglino a quelle di Delfi o di Sacsayhuamán; fu l'applicazione dello stesso *software* ingegneristico e di cultura astronomica trasmessa ai sopravvissuti.

Oggi "l'epopea" è ulteriormente potenziata dall'intelligenza artificiale e da modelli di simulazione che suggeriscono impropriamente che la Grande Piramide fosse un risonatore acustico per la produzione di energia *wireless*, trasformandola in uno specchio delle nostre aspirazioni verso una tecnologia suprema.

Tuttavia, l'archeologia scientifica e l'evoluzionismo tecnologico attuale rispondono con la concretezza del dato stratigrafico e della sperimentazione, dimostrando che le convergenze culturali derivano da problemi pratici condivisi e che quei tagli miracolosi portano i segni di una fatica umana durata decenni, fatta di abrasivi naturali e di una maestria artigianale che noi, nell'era del tutto e subito, facciamo fatica persino a concepire, smentendo l'ipotesi di scorciatoie globali che cancellano il reale tessuto delle trasformazioni locali (STOCKS 2023).

In pratica, anche nelle versioni contemporanee dell'iper-diffusionismo globale, l'arsenale probatorio continua a basarsi, come nell'Ottocento, sulle convergenze culturali tra zone anche molto distanti tra loro ed epoche diverse. Elementi che sono spiegabili riconoscendo l'esistenza di problemi funzionali ricorrenti e di reti di contatto regionali che facilitano la circolazione di tecniche e idee. Molte somiglianze tra monumenti derivano da problemi pratici condivisi, così come soluzioni architettoniche simili sono dovute alla forza di gravità e alla geometria, non a una presunta sapienza occulta; per esempio se vuoi costruire in altezza con la pietra senza collassi, la forma piramidale è la soluzione ingegneristica più ovvia e semplice, indipendentemente dal continente.

Altro che progetti di antichissimi popoli misteriosi o missioni civilizzatrici planetarie...

Anche le ricerche sulle origini dell'agricoltura mostrano con particolare chiarezza quanto l'ipotesi in questione sia insostenibile; la domesticazione di piante e animali avviene in più centri indipendenti, in tempi diversi e su specie differenti. È il risultato di molteplici esperienze, spesso parallele, che rispondono in modi diversi alla pressione demografica, alla variabilità climatica, alle risorse e ai vincoli degli ecosistemi locali.

La stessa affermazione si può fare a proposito della stabilità dell'impianto ideologico di fondo, nonostante il cambiamento dei contesti e degli scenari evocati. È in pratica un im-

mobilismo concettuale che trova la sua massima espressione contemporanea nella figura di Hancock, il quale ha saputo aggiornare il mito della civiltà madre spostandone le coordinate temporali a un'era preglaciale pur mantenendo intatta l'idea di una missione civilizzatrice planetaria (HANCOCK 2015).

Nel suo percorso si osserva una solida traiettoria adattiva che piega le nuove scoperte, come quelle relative all'astronomia di precisione o alla geodesia, al servizio di una narrazione in continuo divenire e approfondimento.

All'inizio, analizza i miti di popoli distanti (Egitto, Messico, Perù) trovando somiglianze sorprendenti. Ipotizza che una cultura avanzata, dotata di profonda padronanza dell'astronomia e della matematica, sia esistita prima della fine dell'era glaciale e suggerisce che potesse trovarsi in Antartide, basandosi soprattutto sulla controversa interpretazione della importante mappa di Piri Reis, che secondo lui mostrerebbe il continente antartico libero dai ghiacci (HANCOCK 1995); la riconosce anche manifestazione fossile di un'esperienza geografica ereditata e quindi la prova che una società marittima globale aveva già mappato l'intero pianeta millenni prima delle esplorazioni moderne. In realtà è stato dimostrato che la mappa sia basata su carte di Colombo e non su antiche esperienze ormai dimenticate (McINTOSH 2000).

Successivamente colloca in Egitto il deposito delle conoscenze smarrite, un archivio di pietra lasciato ai posteri; la Sfinge e le Piramidi di Giza non sarebbero state costruite dai Faraoni perché molto più antiche e databili circa al 10.500 a.C. (BAUVAL, HANCOCK 1996).

Sposta l'attenzione sulle prove fisiche sommerse dall'innalzamento dei mari e inizia a sviluppare l'idea che, con lo scioglimento dei ghiacciai alla fine del Pleistocene, circa 25 milioni di chilometri quadrati di terre abitabili finirono sott'acqua; esplora di proposito strutture sommerse in India (Mahabalipuram) e in Giappone (Yonaguni) proponendo in realtà l'esistenza di una rete di città costiere – snodi commerciali e tecnologici – ormai sprofondate negli abissi oceanici (HANCOCK 2002). È un nuovo modello etichettabile come rete antidiluviana decentralizzata e segna il superamento dell'idea platoniana di isola-capitale.

Inizia anche a esplorare la coscienza e l'uso di sostanze psicotrope proponendo che il salto evolutivo dell'umanità non è stato solo tecnologico, bensì anche spirituale, guidato da entità incontrate in stati alterati di coscienza (HANCOCK 2005). L'inserimento della dimensione psichedelica nel modello è un passaggio cruciale, in quanto sposta l'indagine dal piano puramente materiale a quello della coscienza; suggerisce che l'architettura monumentale sia una manifestazione fisica di visioni spirituali. Inoltre la figura del costruttore coinciderebbe con quella dello sciamano, cioè colui che è in grado di navigare tra le dimensioni per attingere alla sapienzialità trasmessa da intelligenze non umane.

Con la pubblicazione di *America Before* nel 2019, la sua tesi cambia di nuovo; ricolloca il cuore della civiltà madre in America e soprattutto nel profondo bacino dell'Amazzonia; trasforma del tutto il suo approccio alla ricerca della cultura perduta attraverso un cambio di paradigma che sfida apertamente l'archeologia ufficiale (HANCOCK 2019).

Al centro del problema vi è la necessità di scardinare definitivamente il modello del *Clovis First* – che vedeva i primi abitanti delle Americhe giungere solo 13.000 anni fa – per proporre, basandosi sul controverso contesto del Cerutti Mastodon (FEAGANS 2019a), l'esistenza di una popolazione tecnologicamente avanzata presente sul continente già 130.000 anni fa.

Il rinvenimento è però oggetto di una *querelle* scientifica molto forte; durante gli scavi effettuati nel 1992, per l'ampliamento di un'autostrada a San Diego, il paleontologo Richard Cerutti evidenziò delle anomalie sorprendenti come ossa in apparenza spezzate intenzionalmente, associate a grandi pietre che non sembravano appartenere alla geologia locale e interpretate come strumenti (incudini e percussori) usati per estrarre il midollo o produrre utensili; la datazione fu poi fissata dall'uranio-torio (HOLEN *et alii* 2017). Molti archeologi ritengono invece che le ossa siano state frantumate accidentalmente da macchinari pesanti durante la costruzione dell'autostrada, mentre altri suggeriscono processi naturali, come il calpestio di grandi mammiferi; la critica principale resta la mancanza di prove inequivocabili, non essendoci scheletri umani, né strumenti di pietra scheggiata come punte di lancia o lame tipiche dei siti di caccia (FERRARO *et alii* 2018; HAYNES 2017; MELTZER 2021). Vero è che la scoperta di impronte umane a White Sands (date a 23.000 anni fa; PIGATI *et alii* 2023) ha dimostrato che la cronologia ufficiale era effettivamente troppo conservativa, però 130.000 anni resta un salto considerato ancora straordinario e privo di prove sufficienti.

Per Hancock rappresenta comunque il pezzo mancante utile a dimostrare l'esistenza di una presenza umana avanzata (o diversa) in epoche remote; ignora volutamente le problematiche e il dibattito in corso e accetta immediatamente la cronologia più antica, perfetta per la sua teoria.

Pertanto dà inizio a una nuova topografia del mistero in cui l'America intera viene presentata come la centrale operativa dalla quale sarebbero partiti i sopravvissuti per civilizzare l'Egitto e la Mesopotamia; se nel Nord America i *Mound Builders* diventano la prova di una presunta scienza della geodesia e di una tecnologia di misurazione globale, è nel Sud che Hancock individua dati più concreti di una organizzazione sofisticata. Partendo dalla prova tecnologica fornita dal LIDAR, egli rivela infatti che l'Amazzonia non è affatto una giungla vergine ed è da riconoscere in un paesaggio culturale meticolosamente progettato dove enormi geoglifi circolari e quadrangolari testimoniano delle cognizioni geometriche estremamente approfondite e risalenti a millenni prima di quanto ritenuto possibile.

A questa evidenza si aggiunge la prova ecologica della Terra Preta do Indio, un suolo artificialmente fertile, creato attraverso una raffinata miscelazione di carbonio e sostanze organiche (HECKENBERGER, ERICKSON, NEVES 2003), che interpreta il lascito di una scienza agricola perduta capace di sfamare milioni di persone in un ambiente oggi considerato ostile. In pratica un prodotto *biotech* che avrebbe trasformato l'Amazzonia in un giardino progettato su scala continentale impiantando foreste alimentari.

L'elemento di svolta finale è rappresentato dalla prova genetica del cosiddetto Segnale Y (SKOGLUND *et alii* 2015), una misteriosa firma ancestrale di origine australo-melanesiana rinvenuta in alcune tribù amazzoniche che fa riconoscere alle elaborazioni alternative l'esistenza indubbia di contatti transoceanici preistorici e di una civiltà marittima avanzata in grado di solcare gli oceani già durante l'Era Glaciale.

In realtà la genetica suggerisce che il Segnale Y non provenga da navigatori arrivati via mare dall'Australia e apparteneva a una popolazione asiatica ancestrale (definita popolazione fantasma) che portava con sé il DNA. Si sarebbe spostata dall'Asia orientale verso la Beringia migliaia di anni fa e una parte dei migranti entrò nelle Americhe insieme ai primi colonizzatori, portando la firma australo-melanesiana che è poi sopravvissuta solo in alcuni

gruppi isolati dell'Amazzonia, mentre è andata perduta altrove per deriva o sostituzione di popolazione (CASTRO E SILVA *et alii* 2021). Si rigetta tale idea (RAGHAVAN *et alii* 2015) per mancanza di prove archeologiche non essendo mai stati rinvenuti relitti, porti o manufatti tipici dell'Oceania del Pleistocene lungo le coste americane; anche per limiti tecnologici in quanto, essendo pur accettabile che le popolazioni australo-melanesiane fossero abili navigatori, non vi è però prova che possedessero la tecnologia per attraversare l'intero Oceano Pacifico prima del neolitico avanzato, anzi si sottolinea che la tecnologia del Pleistocene era limitata al cabotaggio costiero.

Hancock, di nuovo, usa i dati scientifici con grande disinvoltura e li interpreta a modo suo; le smentite non lo toccano minimamente anzi, vengono ignorate. Comunque rimettendo insieme i tasselli, smette di affidarsi esclusivamente alla mitologia per costruire una nuova e moderna *plausible fiction* in cui l'Amazzonia appare un nodo di condensazione dell'immaginario alternativo contemporaneo; cioè un centro tecnologicamente evoluto e globalmente connesso, dove la foresta pluviale odierna non è altro che un velo naturale disteso sopra le macerie causate dai cataclismi del Dryas recente.

Il quadro non è completo, manca l'aggancio esoterico e paleoastronautico. Gli antichi avevano infatti sviluppato una "scienza della coscienza" e, grazie all'uso di sostanze psicotrope – ad esempio l'Ayahuasca – in pratiche sciamaniche, poterono viaggiare nel cosmo incontrando entità insegnanti dalle quali ottennero una formazione astronomica e ingegneristica molto sofisticata. Recupera pertanto una sua precedente elaborazione per affermare che la vera tecnologia fu psichica e non materiale; una facoltà di interagire con la materia e con l'universo in modi che sfuggono alla scienza materialista contemporanea (HANCOCK 2022).

I problemi, nell'affresco da lui pennellato progressivamente, non sono pochi oltre a quelli già indicati.

La scelta dell'Amazzonia, immensa, in gran parte inesplorata e carica di fascino misterico, gli permette di dire che la prova è lì sotto, oltre a presentarsi come difensore delle popolazioni indigene (sostenendo che i loro miti sono scienza), pur continuando a derubricarne i successi reali all'eredità di un'entità sociale esterna.

La foresta tropicale diviene il luogo dell'invisibilità, un ambiente che divora le tracce materiali. Lo provano, ho già detto, le immagini LIDAR di città e infrastrutture sepolte, prodotte di recente da vari gruppi di ricerca. Tali dati vengono utilizzati per affermare che sotto gli alberi esiste un urbanesimo immenso; migliaia di strutture, di recente rilevate, rappresentano le vestigia di un passato più antico e globale inghiottito dalla foresta dopo il cataclisma.

La loro cronologia risulta però dilatata fino a 12.000 anni per farla coincidere. Cita, per esempio, le ricerche del gruppo di Stéphen Rostain nella valle dell'Upano (Ecuador), che hanno portato alla luce una vasta rete di città; gli autori invece datano gli insediamenti a circa 2.500 anni fa, non all'ultimo periodo glaciale di 12.000 anni fa (ROSTAIN *et alii* 2024). Richiama poi gli studi di Heiko Prümers sulla cultura Casarabe in Bolivia, che hanno legittimato l'uso del termine "urbanesimo tropicale", e anche qui le datazioni (500-1400 d.C.) smentiscono il quadro temporale proposto da Hancock (PRÜMERS *et alii* 2022). Infine, fa riferimento ai lavori di José Iriarte, uno degli archeologi intervistati nella serie Netflix *Ancient Apocalypse* (stagione 2, 2024 quasi interamente focalizzata sulle Americhe, con l'episodio 2

intitolato “Il segreto urbano dell’Amazzonia”) che in realtà ha preso le distanze dal modo in cui le sue ricerche sono state usate. Iriarte mostra che l’Amazzonia sia sì un paesaggio culturale, però risultato di un lunghissimo processo di modellamento da parte delle popolazioni indigene locali, non la traccia di una fantomatica cultura remota (IRIARTE 2022).

I miti e i rituali dei popoli indigeni vengono riletti come messaggi scientifici in codice, redatti dai sopravvissuti alla catastrofe alla stregua di istruzioni per affrontare futuri cataclismi, in particolare quelli legati alla cometa del Dryas Recente. L’ipotesi di un evento cometario o asteroidale fornisce il necessario innesco drammatico; da un lato inaugura la fase climatica del grande congelamento, dall’altro offre una spiegazione globale della scomparsa della civiltà madre.

Postulare un cataclisma cosmico permette infatti di conciliare l’assenza quasi totale di tracce materiali preglaciali con l’esigenza narrativa di giustificare la sparizione; l’impatto avrebbe cancellato ogni prova, lasciando solo pochi sopravvissuti e memorie mitiche di fuochi celesti e di diluvi.

Questo dispositivo consente a Hancock di integrare nel racconto le novità scientifiche – dal superamento del modello *Clovis First* alle scoperte LIDAR – senza sottoporre davvero a verifica le sue tesi; le evidenze vengono spostate di data, estrapolate dal loro contesto e innestate in una narrazione che resta immutata nei presupposti.

Dal punto di vista della ricerca, però, la *Younger Dryas Impact Hypothesis* è tutt’altro che condivisa. Numerosi studi geologici e archeologici hanno criticato gli indizi addotti a sostegno dell’impatto – microsferule, nanodiamanti, livelli di *black mat* – evidenziando problemi di datazione, distribuzione spaziale e interpretazione dei sedimenti che ne indeboliscono molto la plausibilità come singolo evento globale e uniforme. Anche gli autori più prudenti, che ammettono la possibilità di episodi di impatto o di maggiore attività cometaria nel tardo Pleistocene, tendono a riconoscere che il loro ruolo nello scatenare lo Younger Dryas e, soprattutto, nel determinare svolte nella storia culturale umana sarebbe al massimo indiretto e non trova riscontro in un collasso sincrono di sistemi complessi su scala planetaria (HOLLIDAY *et alii* 2023).

Diversi modelli, nelle scienze della Terra e del clima, spiegano il brusco raffreddamento ricorrendo a cambiamenti nella circolazione oceanica, alle retroazioni fra ghiacci e atmosfera e a oscillazioni interne del sistema climatico, senza bisogno di invocare un unico impatto cosmico risolutivo.

Le cronologie archeologiche non mostrano una conclusione improvvisa; dalla sedentarizzazione natufiana alle prime comunità neolitiche dell’Anatolia, fino ai primi centri agricoli in Asia e nelle Americhe, si osserva una trama di transizioni spesso lente, falsate nel tempo e diverse da regione a regione. Il mosaico di percorsi difficilmente si lascia ridurre a un semplice prima e un dopo governato da una singola catastrofe planetaria.

Quando, pur con le dovute cautele, l’ipotesi di impatto viene considerata come una verità acquisita, il discorso esce dal campo della ricerca per trasformarsi in una costruzione mitica; un elemento fragile e controverso del dibattito paleoclimatico diventa così il fulcro di un grande racconto salvifico che pretende di spiegare tutta la storia del mondo in un solo colpo.

Alla luce di tutti gli elementi trattati, la persistenza dell’iper-diffusionismo – nelle sue versioni classiche e neo-catastrofiste – appare meno esito di ignoranza e più scelta consa-

pevole a favore di una “ricostruzione” semplice, centrata, altamente gerarchica, che riduce il disordine della storia a un’unica linea di trasmissione.

In contrasto con lo schema di Hancock, la documentazione disponibile – dalle convergenze tecniche alle origini multiple dell’agricoltura, dai percorsi regionali di monumentalizzazione ai ritmi asincroni dei mutamenti sociali – invita a pensare la storia umana come un campo di invenzioni-innovazioni distribuite, conflitti, dialoghi e imitazioni selettive, dove nessuna civiltà madre può arrogarsi il monopolio della creatività.

Voglio comunque ricordare, infine, l’apporto stesso dei media nel dramatizzare le scoperte scientifiche, specialmente quelle basate su LiDAR, trasmutandole in storie di città dimenticate che funzionano da *clickbait* che confondono il pubblico e alimentano parallelismi con miti come Atlantide. È una retorica iperbolica e le omissioni che la accompagnano indeboliscono la capacità di distinguere buona e cattiva scienza, legittimano le idee alternative e riproducono prospettive coloniali, oscurando il lavoro di studiosi e le comunità locali (REESE-TAYLOR 2025).

3.2 EROI IN TECHNICOLOR: LA DE-STORICIZZAZIONE NELLA NARRAZIONE PALEOASTRONAUTICA

La paleoastronautica è, a mio avviso, uno dei dispositivi più potenti nel riorganizzare il modo in cui il grande pubblico immagina epoche remote.

Propone un’altra versione della storia e offre delle regole del racconto pronte all’uso, con cui spiegare in blocco questioni tecniche, sociali e ambientali attraverso l’intervento di potenze esterne, intenzionali, dotate di un progetto su scala planetaria (CIARDI 2021).

Nel contesto italiano, una lettura particolarmente efficace dell’illusione aliena è quella proposta da Giuseppe Cùscito, che interpreta UFO, paleoastronautica e narrazioni sugli extraterrestri prodotti tipici di una modernità secolarizzata più che come semplici errori conoscitivi. Lungi dal limitarsi a smascherare le forzature fattuali dei teorici degli antichi astronauti, egli mostra come il successo delle storie dipenda dalla loro capacità di occupare lo spazio figurativo lasciato libero dalle religioni tradizionali; gli alieni diventano surrogati di dèi, angeli o demoni, garanti di senso e di salvezza in un universo percepito ostile o indifferente.

In questa prospettiva, la paleoastronautica appare una religione fai-da-te che combina frammenti di scienza pop (SETI, astrofisica di seconda mano), esegesi biblica alternativa, mitologie globalizzate e immaginario fantascientifico, offrendo al pubblico un *pantheon* di entità superiori tecnicamente onnipotenti presentate in linguaggio tecnologico anziché teologico. Cùscito insiste inoltre sul ruolo dei media digitali – canali YouTube, *social*, circuiti di conferenze – nel trasformare i racconti in comunità di credenti, con rituali (maratone di video, convegni), catechismi (FAQ, manuali, rivelazioni a puntate) e figure carismatiche che svolgono funzioni simili a quelle dei predicatori religiosi. Integrata nel discorso sulla pseudoarcheologia, detta chiave di lettura consente di vedere negli antichi alieni una distorsione della documentazione storica e anche una risposta culturale a bisogni di appartenenza, consolazione e protesta contro le istituzioni scientifiche e religiose, che spiega la resilienza del fenomeno al di là di ogni smentita empirica (CÙSCITO 2021).

Ciò che rende il paradigma particolarmente interessante da analizzare oltre al suo contenuto – gli Dèi venuti dal cielo sono un motivo molto più antico della televisione e del *web* – è il modo in cui oggi viene mediato; una scelta seriale, altamente codificata, che ha il suo epicentro in *Ancient Aliens* e nelle sue molte declinazioni europee. Una produzione che dimostra come la TV abbia rinnovato il mito in un formato a puntate; quello che Peppino Ortoleva chiama mito a bassa intensità (ORTOLEVA 2019).

La trasmissione, di enorme successo, ha fissato una specie di sintassi della ricerca alternativa, che le produzioni successive imitano quasi automaticamente. Si definisce genere del *factual* seriale (HILL 2007; GRIGNAFFINI 2021); durata standardizzata degli episodi, struttura in blocchi scandita dalle pause pubblicitarie, ricorrenza di sigle, *bumper* grafici e *recap* periodici che rilanciano di continuo l'enigma anziché scioglierlo.

In pratica la paleoastronautica si innesta sul genere del *docu-reality* e del *true crime*, sfruttandone la tensione di fondo in quanto ogni segmento promette una rivelazione, ma si chiude con una nuova domanda, in un ciclo di sospensione permanente che addestra lo spettatore a consumare l'ipotesi aliena come puntata successiva piuttosto che tesi da verificare.

L'episodio tipico si apre su grandi panoramiche del sito, piramidi, catene montuose, templi, pianure segnate da linee o cerchi, filmati dal drone o dall'elicottero; avviene spesso all'alba o al tramonto, quando la luce radente scolpisce i volumi e li rende più misteriosi.

Fin dall'inizio, l'accento non è sulla storia di quel luogo, bensì sulla sua vastità, sulla presunta sproporzione tra l'opera e le capacità dei costruttori; uno squilibrio visivo, prima ancora che argomentativo, finalizzato a predisporre lo spettatore all'idea che gli uomini non avrebbero potuto farcela autonomamente.

Si tratta di una tecnica basata sul fondamento retorico del falso dilemma, utilizzato per screditare la scienza ufficiale (PIGLIUCCI, BOUDRY 2013). Mostrando immagini di megaliti imponenti accostate a strumenti primitivi (spesso scelti *ad hoc* per apparire inadeguati), il montaggio elimina deliberatamente le vie di mezzo, cioè l'ingegno ingegneristico, il tempo generazionale e le tecniche di costruzione dimenticate. Creando un vuoto artificiale tra mezzo e risultati, la narrazione obbliga lo spettatore a colmarlo con l'unica opzione rimanente: l'intervento esterno.

Poi il montaggio stringe sui dettagli; un giunto particolarmente preciso, una figura scolpita che sembra un casco, una planimetria che richiama un circuito stampato; i frammenti vengono isolati, ripetuti, colorati digitalmente, fino a trasformarli in piccoli enigmi auto-sufficienti, sganciati dal contesto architettonico e culturale che li renderebbe comprensibili (FAGAN 2006; CARD 2019).

Rappresenta il livello nel quale le scelte televisive diventano decisive; la ripetizione degli stessi dettagli in *slow motion*, l'uso di *zoom* digitali e di contorni grafici luminosi attorno agli elementi misteriosi isolano l'immagine dall'insieme, elevandola a micro-icona pronta per la circolazione sui *social* e nei *trailer*.

La voce narrante adotta sistematicamente il registro interrogativo tipico del *teaser* pubblicitario, con domande brevi, scandite da pause e sottolineate da picchi musicali, per convertire l'incertezza metodologica in *cliffhanger* emotivo (cioè il finale sospeso) e lo spettatore viene riportato di continuo a uno stato di sospensione in cui il dubbio non è un avvio d'indagine, rappresenta invece una promessa di rivelazione spettacolare.

Sul carosello di immagini interviene la voce narrante, che non fornisce quasi mai spiegazioni, formulando serie di domande: “come hanno fatto...?”, “è possibile che...?”, “che cosa volevano dirci...?”. La funzione cognitiva dell’episodio, per così dire, non è accumulare risposte, ma alimentare un sentimento di insufficienza delle spiegazioni disponibili.

Anche la musica lavora nella stessa direzione; cresce nei momenti in cui si sottolinea l’inspiegabile, si interrompe bruscamente quando viene introdotto un esperto, riparte nei passaggi che conducono verso l’ipotesi aliena.

Guardando la serie sotto quest’ottica, appare chiaro che non si tratta tanto di ricerca, quanto di una coreografia della perplessità, e lo spettatore è continuamente riportato a quella soglia in cui qualcosa non torna, dove una spiegazione esterna e risolutiva risulta emotivamente soddisfacente.

Tale soddisfazione nasce dal fatto che la de-storicizzazione risponde a un bisogno psicologico profondo, quello di semplificare ciò che Zygmunt Bauman chiama “complessità liquida” (BAUMAN 2000), capace di creare confusione e ansia in un mondo moderno, in continuo cambiamento, dove nulla resta stabile o fisso per molto tempo, bensì fluido, incerto e difficile da prevedere. Distaccarsi dal contesto storico e dalle sue complessità, aiuta pertanto a ridurre la sensazione di caos, offrendo una versione più semplice della realtà.

Un mondo percepito disordinato, segnato da crisi climatiche e instabilità geopolitica, rende l’ipotesi aliena una possibilità rassicurante. È, paradossalmente, una forma di fede laica; l’idea che non siamo soli e che esista un disegno dietro la nostra storia agisce come un rifugio cognitivo contro l’incertezza del presente.

Nella coreografia formatasi, assumono un ruolo decisivo i consulenti accademici. Ogni volta che compare un archeologo, un ingegnere, un fisico con affiliazione universitaria, la regia li posiziona in punti molto precisi della progressione narrativa; vengono subito dopo una sequenza spettacolare, per mettere le cose in prospettiva, oppure poco prima della svolta verso l’intervento cosmico, testimoni dell’*impasse* della scienza.

Si costruisce un personaggio accademico che deve risultare noioso, chiuso e in difficoltà, per giustificare il passaggio all’ipotesi aliena (CARD 2019). Ciò che arriva al pubblico è un discorso quasi sempre mutilo, per esempio una frase in cui si riconosce una difficoltà tecnica, un cenno al fatto di non conoscere tutti i dettagli, una constatazione che alcune ipotesi restano oggetto di dibattito. Se, nel contesto del racconto scientifico, simili formule sono normali e servono a delimitare il campo del noto indicando dove si colloca la ricerca, qui, invece, sono montate come segnali di resa; il senso è che nemmeno gli esperti lo sanno spiegare.

Subito dopo entrano in scena i ricercatori alternativi, spesso privi di produzione scientifica sebbene dotati di grande sicurezza retorica. A loro è affidato il segmento della spiegazione forte, unitaria, priva di residui e l’intervento degli antichi astronauti spiega in un colpo solo l’enigma tecnico, quello iconografico, quello cronologico, e perfino eventuali stranezze linguistiche nei testi antichi.

Spesso l’archeologo ufficiale viene mostrato come una persona rigida o un difensore di una certa convinzione, per far sembrare che le sue spiegazioni siano insufficienti. Al contrario, l’esperto di paleoastronautica è una figura autorevole, anche se la sua autorità si basa in realtà su collegamenti tra discipline diverse e non sempre solidi o sicuri. Egli non

approfondisce un contesto, unisce invece punti distanti migliaia di chilometri e di anni, trasformando la mancanza di prove dirette in una prova di insabbiamento, rendendo il complotto parte integrante della validazione della tesi.

Il contrasto tra il tono cauto dell'accademico e quello assertivo del divulgatore risulta costruito sistematicamente; il primo parla in biblioteca, con molte subordinate; il secondo cammina nel deserto o tra le rovine, guarda in camera, chiude le frasi con formule del tipo "non può essere una coincidenza".

Anche il trattamento degli oggetti archeologici è rivelatore.

Le grandi costruzioni e gli oggetti più minuti vengono presentati quasi sempre come problemi di ingegneria o di tecnologia. Ciò che conta è quanto pesano i blocchi, quanta precisione hanno gli allineamenti, a che velocità sarebbero necessari i tagli con gli strumenti moderni ecc.; sparisce quasi del tutto la domanda su come quelle opere si inserissero nella vita quotidiana, nella politica, nella religione delle comunità che le hanno costruite. In tal senso, la paleoastronautica compie una vera de-storicizzazione del passato e lo riduce a un elenco di prove di forza ingegneristiche che noi, spettatori del XXI secolo, giudichiamo possibili o impossibili in base alla nostra esperienza tecnologica.

È su questo terreno che il catastrofismo entra in scena, soprattutto come elemento strutturale del paradigma.

Se il pregresso è visto come una serie di grandi esperimenti architettonici e astronomici, appare naturale chiedersi perché alcune collettività che li hanno prodotti siano scomparse o abbiano subito brusche trasformazioni; e qui l'ipotesi del disastro naturale – impatti cometari, inversioni dei poli, eruzioni gigantesche – viene riformulata in chiave intenzionale.

Non si parla soltanto di catastrofi, ma di catastrofi gestite, in quanto, secondo il racconto, gli antichi astronauti avrebbero usato eventi cosmici o geologici come strumenti per azzerare società che si sarebbero corrotte, per selezionare gruppi umani ritenuti più promettenti, o per modificare l'ambiente in vista di nuovi cicli di sviluppo.

Di fatto, il catastrofismo e l'intervento cosmico smettono di essere due temi separati e si saldano in una cosmologia coerente e la storia terrestre viene letta in una sequenza di *reset* decisi altrove (CIARDI 2017).

La trasmissione termina con una infrastruttura para-testuale televisiva, fatta di titoli di coda che elencano consulenti e archivi come in un documentario istituzionale, *voice-over* che richiama vagamente il tono del *newsmagazine*, grafiche che imitano atlanti scientifici e pannelli museali, siti *web* e canali YouTube di accompagnamento che rilanciano gli stessi *frame* come documenti da analizzare.

Sono tutti elementi utili a costruire un'aura di autorevolezza simulata, in cui l'architettura del documentario e del *reportage* informativo viene riutilizzata come guscio vuoto; infatti lo spettatore riconosce i codici del discorso giornalistico o divulgativo e tende a trasferirvi automaticamente il capitale di fiducia associato alla televisione documentaria tradizionale.

La serie educa implicitamente lo spettatore a preferire la linearità alla complessità, la risposta totale alla distinzione tra ciò che sappiamo e ciò che resta incerto; costituisce una pedagogia conoscitiva rovesciata, che finisce per erodere la fiducia nel modo in cui la ricerca funziona davvero. Per pedagogia conoscitiva rovesciata non intendo qui una tecnica didat-

tica (per esempio la *flipped classroom*; MAGLIONI, BISCARO 2014); mi riferisco a un voluto errore di metodo scientifico; invece di educare alla scoperta basata sull'evidenza, l'approccio inverte il nesso causa-effetto e promuove il fatalismo.

Inoltre, ha almeno due conseguenze che mi sembrano importanti da sottolineare.

La prima è che scarica su potenze esterne la responsabilità delle discontinuità storiche; carestie, collassi politici, crisi ambientali non sono più il risultato di sistemi economici e scelte collettive, piuttosto gli effetti collaterali di un grande piano cosmico.

La seconda è che rende più facile, anche sul piano emotivo, accettare l'idea di un futuro dell'umanità dipendente di nuovo da decisioni prese dall'esterno; quindi la stessa struttura narrativa che spiega il crollo di civiltà antiche rende plausibili promesse e minacce su interventi alieni imminenti e contatti ufficiali; in altre parole e parafrasando la pubblicitaria in questione: i ritorni degli Dèi (KING 2022).

Guardando a ciò che accade in Europa, riconosco chiaramente come il canovaccio narrativo, nato in gran parte nel contesto statunitense, sia stato riadattato a paesaggi, memorie e ansie locali.

Documentari tedeschi, francesi, italiani o dell'Europa orientale riprendono il modello *Ancient Aliens* e lo innestano su siti e tradizioni nazionali; i cromlech bretoni, i tumuli scandinavi, i cerchi di pietre britannici, i complessi megalitici balcanici, i nuraghi sardi, le fortificazioni protostoriche, ecc., vengono riletti come stazioni di un circuito cosmico che attraverserebbe il continente.

Nella medesima linea, l'intervento degli alieni svolge due funzioni; da un lato collega il sito a una rete mondiale di luoghi misteriosi, dall'Isola di Pasqua alle Ande, dandogli un'aura globale; dall'altro permette di rivendicare un'eccezionalità locale, tipo: anche qui sono passati gli Dèi, anche questo paesaggio è stato scelto dagli antichi astronauti.

La dinamica, che sembra valorizzare i luoghi, ha però un costo teorico e politico.

Per farli entrare nella grande storia cosmica, i siti vengono semplificati e staccati dalle loro vicende reali, fatte di conflitti, appropriazioni, cambi di uso, migrazioni delle comunità che li hanno creati. Il riconoscimento passa così attraverso la cancellazione; si cancella la storia specifica del luogo, sbandierando la sua presunta intercambiabilità con qualunque altro nodo del disegno alieno.

Il processo è stato definito *commodification of the past*, ovvero tramutare il passato in una merce standardizzata e intercambiabile (CARD, ANDERSON 2016).

Inoltre, nel momento in cui tutti hanno la possibilità di reclamare un legame privilegiato con gli antichi astronauti, le gerarchie coloniali anche recenti non vengono davvero rimesse in discussione, rimanendo implicita l'idea che i monumenti più impressionanti – spesso quelli extraeuropei – siano spiegabili solo con interventi esterni, mentre le architetture europee possono più facilmente essere riconsegnate alla creatività umana locale.

Per come è inteso nel presente capitolo, il contributo specifico della paleoastronautica alla pseudoarcheologia non sta nel proporre una versione fantascientifica di vecchi miti; risiede segnatamente nell'offrire una vera infrastruttura narrativa che tiene insieme scelte estetiche dei prodotti culturali, una cosmologia secolarizzata e politiche dell'identità.

In conclusione, ridefinisce un vocabolario pronto per parlare di crisi contemporanee – ambientali, politiche, di sfiducia nei meccanismi che dovrebbero garantire la qualità sa-

pienziale – spostandole su un palco cosmico dove gli umani sono sempre, in ultima analisi, attori secondari.

È uno slittamento nel quale – più che negli aspetti specifici – vedo una posta in gioco determinante; cioè capire perché tanti spettatori trovino più confortante immaginare epoche dirette da intelligenze extraterrestri che affrontare la possibilità, ben più inquietante, che siano stati esseri umani, con le loro capacità e le loro violenze, a costruire e distruggere mondi.

3.3 ASTRONAUTI D'ORO E PISTE NEL DESERTO: IL CANONE ICONICO DEGLI ANTICHI ALIENI NELLE AMERICHE

L'interpretazione fantarcheologica delle civiltà precolombiane come popoli alieni, o società guidate da maestri provenienti dallo spazio, costruisce un grande racconto unitario che collega Maya, Inca, Olmechi e culture dell'area colombiana – in particolare i Quimbaya – all'ipotesi degli antichi astronauti, rileggendo selettivamente monumenti, paesaggi rituali, testi e manufatti in tracce di tecnologie spaziali e contatti con esseri non umani. Piramidi, città di pietra, osservatori, calendari complessi, geroglifici, geoglifi e piccoli oggetti in oro vengono sottratti alle spiegazioni storiche e reinseriti in una narrazione di rivelazione cosmica, spesso veicolata da media popolari (libri, documentari, serie TV, video *online*) che costruiscono un passato misterioso e alternativo, in cui la presenza aliena funge da chiave esplicativa universale.

Il nucleo teorico dell'ipotesi degli antichi astronauti, lo abbiamo visto, afferma che le grandi civiltà del passato – tra cui Maya e Inca – avrebbero ricevuto visite, istruzioni o veri e propri *download* tecnologici da entità extraterrestri (tra i precursori delle tesi sul contatto alieno in Sud America CHARROUX 1963) identificate con gli dèi delle tradizioni mitico-religiose.

Nel caso americano, la tesi si articola attorno ad alcuni insiemi ricorrenti di presunte prove: la monumentalità architettonica vista effetto di un *know-how* ingegneristico impossibile senza aiuti esterni; le conoscenze astronomiche e i calendari complessi letti come eredità stellari trasmesse da visitatori provenienti da altre parti dell'universo; iconografie selezionate – figure antropomorfe, maschere, mostri della terra, sarcofagi scolpiti, statue colossali – reinterpretate in veicoli spaziali, tute, caschi, pannelli di controllo e tanto altro.

È una costruzione teorica che si propone antitetica alla spiegazione storica; si basa su un uso altamente selettivo e decontestualizzato delle fonti, privilegiando ciò che assomiglia alla tecnologia contemporanea e ignorando il tessuto di significati interni con cui siti, testi e immagini erano integrati nelle società che li produssero.

Nel caso dei Maya, si insiste soprattutto su tre fronti: l'astronomia e i calendari, l'iconografia di Palenque – in particolare il coperchio del sarcofago di K'inich Janaab' Pakal – e le mitologie di creazione.

I dati archeologici e storico-astronomici mostrano che essi svilupparono calendari complessi (Tzolk'in, Haab', Lungo Computo) e pratiche osservative raffinate attraverso secoli di studio sistematico dei moti solari, lunari e planetari, integrate nelle strutture cerimoniali e urbane e connesse alla gestione del tempo agricolo, rituale e politico (COE 1984; AVENI 2001).

L'interpretazione alternativa legge l'accuratezza dei cicli – per esempio la capacità di modellare il comportamento di Venere o di prevedere eclissi – come indizio di un sapere troppo avanzato per una società premoderna, imputandolo a trasmissioni extraterrestri o a speciali allineamenti con regioni della Via Lattea considerate porte cosmiche attraverso cui i maestri stellari si sarebbero relazionati con la Terra.

Tra essi, il caso più celebre è il cosiddetto astronauta di Palenque.

Il rilievo scolpito sul coperchio del sarcofago di Pakal, sovrano del VII secolo, è diventato un'icona del discorso pseudoarcheologico; a partire dagli anni Sessanta, Erich von Däniken e altri autori lo hanno presentato come un uomo in posizione semi-seduta all'interno di una capsula, con le mani su una consolle, un complesso di elementi davanti al volto interpretati come sistema respiratorio e fiamme di razzo sotto i piedi (VON DÄNIKEN 1968).

Per ottenere l'effetto desiderato, la lastra viene ruotata di novanta gradi, isolata dal contesto della camera funeraria e tradotta in linguaggio tecnico; così l'albero del mondo diventa struttura della navicella, il mostro della terra un ugello di propulsione, il serpente visione un getto di fiamme, vari dettagli ornamentali tubi, antenne, pannelli di controllo. Nelle opere successive, in particolare nel volume *Astronaut Gods of the Maya*, von Däniken estende lo stesso filtro a interi *corpora* di rilievi e geroglifici (VON DÄNIKEN 2017); segni che l'epigrafia legge come nomi di dèi, glifi di tempo o di luoghi diventano simboli di astronavi (l'epigrafia moderna li ha già tradotti e contestualizzati, privando di fondamento la lettura tecnica: STUART 2005); bande celesti e serpenti cosmici sono costantemente reinterpretati come razzi o corridoi energetici per veicoli; ogni riferimento a dèi che scendono dal cielo, a troni celesti o a porte del firmamento viene convertito in arrivo, attracco e partenza di navicelle. Il sistema di scrittura maya è così trasformato, retoricamente, in un manuale di astronautica, e il prezzo dell'operazione è lo svuotamento del suo significato linguistico e storico.

La ricerca mayaista, al contrario, inserisce la lastra e i geroglifici nel loro contesto (MOSELEY 2000).

Il coperchio appartiene a una tomba monumentale scoperta nel 1952 da Alberto Ruz Lhuillier nel Tempio delle Iscrizioni a Palenque (RUZ LHUILLIER 1973); il sarcofago monolitico e il coperchio decorato sono accompagnati da iscrizioni sulle pareti che ripercorrono genealogia, imprese e cronologia del regno, configurando un programma ideologico in cui la morte di Pakal è momento nodale dell'ordine cosmico e politico della città.

La lettura iconografica *standard* parte dalla corretta orientazione della lastra; la scena mostra il sovrano inclinato in rapporto a un grande asse verticale, la Wacah Chan, l'albero del mondo, che funge da ceiba cosmica connessa a sottosuolo, superficie terrestre e cielo; da questa struttura cruciforme emergono foglie e glifi legati alla giada, simboli di fertilità, regalità e continuità vitale (FREIDEL, SCHELE, PARKER 1993).

Sotto la figura del defunto si apre la bocca di una creatura composita (serpente-coccodrillo-centopiede), il cosiddetto mostro della terra, le cui fauci segnano il confine dell'inframondo; volute e corpi serpentini che si dipartono dall'albero e dal bordo rappresentano il serpente visione, canale tramite cui appaiono dèi e antenati, dalle cui fauci emergono divinità come K'awil o simboli del potere reale. La posizione del sovrano rimanda alle convenzioni con cui è rappresentato il dio del mais, cioè un essere che muore, discende

nel mondo sotterraneo e rinasce, garantendo fertilità e ordine cosmico. I ricchi oggetti in giada – maschera funeraria, orecchini, collane, pettorali – sottolineano la funzione di Pakal come figura di rigenerazione e l'associazione dei suoi resti alla vitalità vegetale (SCHELE, FREIDEL 1990).

La scena non rappresenta pertanto un volo lineare nello spazio, ma un evento liminale in cui il sovrano, attraverso la morte, viene assorbito nell'ordine cosmico, identificandosi con l'albero del mondo e il ciclo del mais.

Il bordo della lastra, ricoperto di glifi e motivi cosmici, verbalizza e precisa il contenuto visivo, con una sequenza di iscrizioni che registra eventi della sua vita, la sua genealogia, date importanti e riferimenti a dèi e antenati, collocando la scena entro la storia dinastica di Palenque; altri segni evocano corpi celesti e strutture del cosmo (Sole, Venere, banda celeste), ribadendo che la morte del re ha una valenza che oltrepassa il suo destino individuale.

Dal punto di vista metodologico, la lettura Pakal astronauta risulta allora fallace perché ignora il contesto testuale, viola la comparazione interna (gli stessi motivi compaiono in molte altre opere senza essere mai interpretati come razzi), si affida esclusivamente all'analogia tecnologica (ruotare l'immagine per farla somigliare a una cabina di pilotaggio) e svaluta la complessità simbolica maya, postulando un intervento esterno là dove l'archeologia e l'epigrafia mostrano una tradizione elaborata e coerente.

Oltre agli errori di contesto e alle forzature analogiche, diversi studiosi hanno sottolineato che la lettura di von Däniken viola principi elementari dell'analisi iconografica; non confronta la scena con altre raffigurazioni di alberi del mondo, mostri della terra e serpenti visione ampiamente attestati nel *corpus* maya, non discute la sequenza geroglifica che incornicia la lastra e soprattutto non prende in considerazione le convenzioni grafiche con cui si rappresentano postura, movimento e orientamento nello spazio.

Un'analisi comparativa mostra che ogni elemento individuato come tecnologico – dal presunto casco alle fiamme – ha paralleli chiari in contesti dove nessuno parla di razzi; in quanto l'ugello è la bocca del mostro terrestre, le fiammate sono motivi vegetali o serpentine, le leve sono bande e cordoni rituali. In termini epistemologici, il problema non corrisponde solo all'improbabilità dell'ipotesi aliena, che non è costruita a partire dall'insieme dei dati disponibili; costituisce un'interpretazione *post-hoc*, guidata dall'immaginario spaziale degli anni Sessanta, e non dalla documentazione maya stessa.

La forza iconica dell'astronauta di Palenque ha però effetti che vanno oltre il singolo caso. La figura diventa una matrice interpretativa che la fantarcheologia proietta retroattivamente su altre immagini e oggetti in tutto il mondo.

L'assetto inclinato, la presenza di elementi davanti al volto e di un complesso di forme sotto i piedi diventano il *template* dell'astronauta; pertanto ovunque si trovi una figura antropomorfa in posizione dinamica circondata da elementi non immediatamente trasparenti, essa viene riletta in pilota dentro una capsula.

Così, i celebri antropomorfi della Val Camonica soprannominati gli astronauti – due figure con grandi elementi circolari attorno alla testa e oggetti nelle mani – sono presentati come cosmonauti in tuta, nonostante gli studi sull'arte rupestre camuna li interpretino alla stregua di guerrieri o personaggi rituali armati, inseriti in scene complesse di combattimento, processione e *performance* sacra all'interno di una tradizione iconica millenaria.

Allo stesso modo, i *dogū* giapponesi della cultura Jōmon, piccole figurine con occhi “a occhialoni”, superfici ornate e proporzioni deformate, vengono proposti da serie televisive e divulgatori come tute pressurizzate o scafandri spaziali, benché la ricerca archeologica li leghi a pratiche rituali di guarigione, fertilità e protezione e non vi sia alcuna evidenza di contatti extraterrestri.

Da casi illustrati emerge una grammatica analogica ricorrente: testa + cerchio = casco (aureole, copricapi, dischi solari, maschere); corpo segmentato = tuta (corazze, armature, ornamentazioni); oggetti in mano = tecnologia (scettri, mazze, bastoni, strumenti liturgici); sfondo complesso = cabina o veicolo (alberi del mondo, mostri, serpenti, strutture geometriche).

Tutto nasce dal filtro percettivo dell’astronauta e dell’aeronautica moderni e viene applicato anche alle culture andine.

Gli Inca e i loro predecessori sono arruolati nel canone degli antichi astronauti attraverso l’ingegneria in pietra di Sacsayhuamán, Machu Picchu, Ollantaytambo, le piattaforme di Pumapunku, presentate impossibili da erigere senza tecnologia superiore; gli osservatori e i santuari d’alta quota, letti come stazioni di monitoraggio stellare; e le linee e figure di Nazca, trasformate in piste di atterraggio o segnali per navicelle poiché visibili nel loro insieme solo dall’alto.

La ricerca archeologica, però, mostra cave, rampe, cicli di lavoro, tecniche di giunzione, significati rituali e processionali che spiegano ampiamente le opere entro le cosmologie locali; l’idea che dietro tali risultati debbano esserci ingegneri extraterrestri è ancora una volta un prodotto del pregiudizio secondo cui società prive di ferro, ruota o scrittura alfabetica non potrebbero raggiungere simili livelli di organizzazione.

Le linee e figure di Nazca occupano un posto centrale nell’immaginario degli antichi astronauti; dal celebre episodio della pista di atterraggio per astronavi proposto da von Däniken, la loro estensione e visibilità dall’alto sono diventate prova, per la fantarcheologia, di un rapporto privilegiato con osservatori in volo.

Le lunghe piste rettilinee sarebbero delle *runway* per navicelle, le grandi figure animali e antropomorfe giganteschi segnali per chi sorvola il deserto, e l’assenza di rilievi scritti incaici che le menzionino viene imputata a un deliberato silenzio iniziatico.

L’archeologia mostra invece che le *lineas* siano tracciati ottenuti asportando il pietrisco superficiale per far emergere il suolo più chiaro, collegati spazialmente al centro cerimoniale di Cahuachi e interpretabili in cammini processionali, spazi di offerta e dispositivi di paesaggio sacro legati ad acqua, montagne e calendari agricoli (REINHARD 1988).

L’aspetto forse più devastante per le teorie aliene è che diverse squadre di ricercatori e sperimentatori – fra cui, in ambito divulgativo, Joe Nickell (NICKELL 1983), e in ambito archeologico Lasaponara, Masini e Orefici (LASAPONARA, MASINI, OREFICI 2016) – hanno mostrato che è possibile progettare e tracciare geoglifi di grandi dimensioni con strumenti semplicissimi (corde, picchetti, griglie di riferimento), lavorando dal suolo e non dall’aria. Negli esperimenti, un piccolo modello in scala viene proiettato sul terreno per mezzo di triangolazioni, esattamente come accade per molte architetture antiche, dimostrando che non occorre alcuna visione dall’alto o tecnologia di volo per concepire figurazioni visibili solo da lontano. Il fatto che simili tecniche siano replicabili oggi, sotto controllo, con mezzi

analoghi a quelli disponibili agli antichi abitanti del deserto, mette in evidenza la differenza fra narrazione pseudoarcheologica – che invoca sistematicamente l'aereo o l'astronave – e approccio scientifico, che cerca prima di tutto soluzioni interne e verificabili ai problemi posti dalle tracce materiali.

Gli Olmechi completano il quadro mesoamericano come presunta prima civiltà spaziale d'America.

Le teste colossali vengono interpretate da alcuni divulgatori come caschi integrali o ritratti di astronauti, talvolta collegati a ipotesi di contatti transoceanici o di razze miste venute dal cielo; figure con copricapi e cinture sono presentate come portatori di tute e armature spaziali; con tratti somatici ritenuti non amerindi addotti come indizio di una razza aliena o di visitatori transoceanici super sviluppati. Alcuni autori spingono oltre l'analogia, ipotizzando che le teste non rappresentino affatto esseri umani, raffigurano invece caschi abbandonati o gusci vuoti di tute spaziali, in linea con un immaginario di relitti tecnologici disseminati nel passato terrestre.

In controtendenza, gli studi archeologici mostrano che elmi e bande sono equipaggiamenti cerimoniali e da gioco della palla, che i tratti del volto ricadono pienamente nella variabilità morfologica delle popolazioni locali e che le teste colossali si inseriscono in programmi monumentali legati a sovranità, genealogia e territorialità, non a racconti di arrivi dal cosmo (TAUBE 1995; MOLLENHAUER 2025).

In questo dispositivo pan-americano, un ruolo particolare lo giocano i Quimbaya artifacts, che rappresentano il *pendant* meccanico delle icone figurative come Palenque o quelle della Val Camonica.

I cosiddetti aeroplani quimbaya sono una sottoclasse di piccoli pendagli in oro provenienti da tombe della Colombia centro-occidentale, datati grosso modo tra il III e il X secolo d.C.; realizzati a cera persa, rappresentano animali – soprattutto pesci, uccelli, insetti – in forme fortemente stilizzate, con corpi allungati, alette laterali triangolari e pinne caudali verticali.

La pubblicistica sugli antichi astronauti ne isola una decina e li ribattezza *Quimbaya airplanes* o *Tolima jets*; la fusoliera slanciata diventa corpo di aereo, le ali triangolari sono interpretate come superfici di portanza, la pinna verticale come timone di coda; le decorazioni dorsali vengono lette come *cockpit*, e la mancanza di dettagli zoologici evidenti è prova che non si tratti di animali.

Negli anni Novanta, due modellisti tedeschi costruirono versioni ingrandite di alcuni esemplari, i *Goldflyer*, dotandole di motore e superfici di controllo; i prototipi riuscirono effettivamente a volare, e le riprese dei *test* vennero immediatamente incorporate in documentari e conferenze a dimostrazione che i Quimbaya possedessero una conoscenza aerodinamica avanzata o che avessero riprodotto velivoli reali, forse extraterrestri.

Dal punto di vista archeologico e critico, l'argomento non regge per più motivi. In primo luogo, perché l'insieme del *corpus* quimbaya mostra che le stesse soluzioni formali compaiono su oggetti concordemente interpretati come pesci o uccelli; infatti il profilo dei manufatti coincide sorprendentemente con quello di specie locali (pesci gatto corazzati, pesci volanti, uccelli in volo) quando li si osservi da certe angolazioni (VILLEGAS 1992).

In secondo luogo, perché la possibilità di far volare un modello ingrandito dice qualcosa sulla geometria dei fluidi, non sulle intenzioni degli artigiani; è relativamente facile ricavare

un planatore efficiente da qualsiasi figura che rappresenti un animale che si muove in aria o acqua, ma ciò non implica che il produttore antico progettasse un aereo.

In terzo luogo, perché il contesto di rinvenimento – oggetti di prestigio deposti in tombe, elementi di collane, insegne – e l'assenza totale di altre evidenze di infrastrutture e pratiche di volo (piste, testi, complessi architettonici associati) rendono non plausibile l'idea di modellini tecnici conservati come schemi di velivoli; al contrario, essi si inseriscono perfettamente nella tradizione orafa preispanica, ricca di zoomorfi con forti deformazioni stilistiche (SOMMER 2012).

Il confronto con i modellini aeronautici che la fantasia alternativa proietta su Nazca e su altri contesti (il Saqqara *bird* egiziano; ZIEROW, LESEMANN 2023) rafforza il quadro; anche lì, piccoli oggetti in legno o terracotta, isolati dal loro contesto e stilizzati in forma di uccello, vengono trasformati in prototipi di aerei o alianti, e la somiglianza di *silhouette* viene elevata a prova di conoscenza tecnica. L'archeologia li interpreta in modo coerente come giocattoli, oggetti votivi o elementi di arredo sacro, senza bisogno di introdurre l'aeronautica (FEAGANS 2016).

Nella logica dell'accumulo retorico, tuttavia, ogni oggetto fusiforme con alette laterali e coda verticale – che provenga dalla Colombia, dal Perù o dall'Egitto – viene aggiunto al *dossier* dei velivoli antichi, esattamente come ogni figura antropomorfa con alone o casco è arruolata nel canone degli astronauti.

Se si collocano i *jet quimbaya* accanto al resto dell'arte precolombiana dell'area – non solo l'oreficeria, anche ceramica, scultura in pietra e tessili – la lettura aeronautica risulta ancora meno plausibile; di fatto, motivi simili di stilizzazione zoomorfica (corpi allungati, ali e pinne geometriche, code verticali, trasformazione di pinne in triangoli astratti) compaiono su vasi dipinti, figurine e pendagli provenienti da culture vicine come Calima, Tolima e Muisca, dove nessuno propone seriamente interpretazioni meccaniche.

In questo *continuum* iconografico, i *Quimbaya airplanes* sono semplicemente un estremo stilizzato di una lunga tradizione che gioca con la trasformazione di pesci e uccelli in segni geometrici di prestigio, non un corpo estraneo che richiede di essere spiegato con l'intervento di ingegneri alieni.

La scelta di estrapolare soltanto gli esemplari più puliti nella somiglianza con un velivolo moderno, ignorando decine di pezzi intermedi, è un ulteriore indice del carattere selettivo e pre-orientato della lettura non convenzionale.

Le critiche scientifiche al caso Quimbaya, e più in generale alle prove meccaniche degli antichi astronauti, convergono su alcuni punti (SOMMER 2012).

Nello specifico possiamo indicare: le datazioni proposte dagli entusiasti sono spesso esagerate per aumentare l'effetto di straniamento; la selezione degli esemplari *aereo-like* è altamente distorsiva rispetto al *corpus* complessivo; gli esperimenti di volo aggiungono elementi che nei reperti non esistono; soprattutto, nessuna delle interpretazioni alternative tiene conto del ruolo dei manufatti nei sistemi rituali e sociali locali. Gli stessi manuali e tesi accademiche sulla pseudoarcheologia citano i *Quimbaya airplanes* a esempio classico di *out-of-place assumptions*; pertanto non è il reperto a porre un problema irrisolto, è la volontà di trovarvi l'aeronautica a tutti i costi.

Se si guarda al complesso, l'insieme formato dall'astronauta di Palenque, dagli astronauti della Val Camonica, dai dogū giapponesi, dagli Olmechi-cosmonauti, dalle linee di Nazca

e dai *jet* d'oro quimbaya mostra come la para-archeologia funzioni come un dispositivo culturale coerente.

Questo approccio universalizza la figura del visitatore alieno, cancellando di fatto le differenze culturali fra Maya, Inca, Olmechi, Nazca, Quimbaya e altri. L'accumulo di casi, basato sulla mera analogia visiva senza controllo contestuale, crea l'impressione di un *dossier* di prove convergenti. Il contesto storico-sociale delle opere (lavoro, organizzazione politica, sistemi tributari, conflitti) viene così del tutto rimosso, per essere sostituito da un'ingombrante sceneggiatura cosmica. Infine si mescola il linguaggio tecnico e immaginario fantastico, producendo un ibrido discorsivo che rende difficile per il pubblico distinguere tra congettura narrativa e argomentazione fondata su metodi verificabili.

Nel giro di pochi decenni alcune immagini-chiave dell'archeologia precolombiana sono uscite dal loro contesto originario per trasformarsi in autentici loghi visivi della fantarcheologia. Riprodotte senza sosta su copertine di libri, *poster*, magliette, siti *web* e soprattutto nei *format* televisivi e nelle serie *streaming* dedicate agli antichi astronauti, vengono riciclate in modo seriale fino a perdere gran parte della loro densità semantica e della specificità culturale. Non rappresentano più la tomba di un sovrano maya, un paesaggio rituale del deserto peruviano o oggetti di oreficeria colombiana e diventano icone-segnaletica intercambiabili che evocano immediatamente l'idea di un passato misterioso o censurato.

Il continuo ricircolo produce anche un effetto di familiarità; stagione dopo stagione, documentari e serie ripropongono sempre le stesse quattro o cinque immagini, con minime variazioni di montaggio, grafica o voce fuori campo. La ripetizione contribuisce a rinvigorire la credibilità del discorso fantarcheologico: ciò che "si è visto ovunque" appare implicitamente plausibile. Al contrario, il lavoro degli archeologi – spesso pubblicato in monografie, rapporti tecnici e articoli specialistici – rimane difficilmente traducibile in immagini semplici e immediatamente riconoscibili, e quindi fatica a competere nello spazio mediatico dominato dall'impatto visivo.

Un caso emblematico è quello della lastra funeraria di Palenque; dopo il lancio di von Däniken, la reinterpretazione grafica diventa uno degli elementi iconografici più persistenti dell'immaginario antichi alieni; il dettaglio del sovrano nella presunta cabina di pilotaggio viene riprodotto su copertine, *poster*, *gadget* e *merchandising*, spesso stilizzato con colori accesi o ridotto a *silhouette*, accompagnato da slogan tipo *Mayan astronaut* o *ancient spaceship*. L'immagine compare perfino in allestimenti museali a tema UFO sotto forma di repliche della lastra, mentre in molti documentari e video *online* dedicati ai segreti dei Maya l'inquadratura iniziale consiste in *zoom* digitali sul volto e sulle mani di Pakal, colorati e montati come se stesse azionando leve o strumenti di bordo. Ma non solo, di recente l'immagine della lastra, in versioni stilizzate, è stata impiegata nelle brochure e in siti *web* per *tour* turistici nei siti maya e in pacchetti di viaggio a tema misterico, sfruttando deliberatamente l'ambiguità tra iconografia funeraria e immaginario spaziale.

Un processo analogo riguarda le linee di Nazca, ormai onnipresenti nell'immaginario ufologico. I media mostrano quasi sempre i geoglifi più famosi – il colibrì, la scimmia o la figura detta l'astronauta – fotografati dall'alto e accompagnati da sagome di dischi volanti, raggi luminosi o scie energetiche che sembrano leggere le linee. Titoli e didascalie parlano spesso di *spaceport* o di piste di atterraggio per astronavi. Numerosi articoli *online*

e gallerie fotografiche con titoli del tipo *20 photos science still can't explain* consolidano ulteriormente l'associazione visiva tra Nazca e traffico extraterrestre. La stessa estetica viene poi ripresa nelle sigle di documentari e *web-serie*, dove le linee sono percorse da luci animate o sorvolate da astronavi digitali, suggerendo implicitamente che il loro destinatario naturale sia un osservatore in volo, piuttosto che i partecipanti a rituali processionali a terra.

Anche i *Quimbaya artifacts*, e in particolare i piccoli pendagli d'oro spesso interpretati come aeroplani, sono entrati stabilmente nel circuito iconografico della fantarcheologia. La loro diffusione è avvenuta soprattutto attraverso la televisione e le piattaforme video; numerosi episodi di documentari sui misteri archeologici li mostrano in primo piano su sfondi scuri, ruotati e illuminati in modo da accentuarne la somiglianza con velivoli moderni. La narrazione insiste sull'idea che nessun insetto o animale reale possieda ali disposte in quel modo, suggerendo quindi un'origine tecnologica. A consolidare l'interpretazione contribuiscono le *clip*, molto diffuse *online*, dei modelli radiocomandati costruiti negli anni Novanta filmati mentre decollano e volano. Il montaggio delle immagini crea una potente associazione visiva tra il piccolo oggetto museale e un aeroplano contemporaneo, trasformando un manufatto di oreficeria rituale in presunto prototipo aeronautico.

Le teste colossali olmeche costituiscono un altro elemento ricorrente dell'estetica ufologica. In molti documentari e prodotti di *docu-fiction* vengono presentate come volti alieni pietrificati o ritratti di misteriosi visitatori stellari. Le immagini promozionali mostrano spesso i profili monumentali stagliati contro cieli carichi di nubi, attraversati da raggi luminosi o sorvolati da dischi volanti, accompagnati da titoli che evocano *giants from the stars* o *stone astronauts*. In alcuni casi le fotografie vengono manipolate graficamente, accentuando gli occhi o suggerendo la presenza di caschi, per ribadire l'aspetto non umano. È una rappresentazione che contrasta nettamente con gli studi archeologici; essi interpretano le teste come ritratti monumentali di sovrani locali, inseriti in complessi programmi rituali e politici delle società olmeche.

Ultimamente, tuttavia, si stanno moltiplicando anche tentativi di riappropriazione critica di queste stesse immagini. Alcuni divulgatori e progetti video riutilizzano deliberatamente la grafica resa celebre da serie tipo *Ancient Aliens* per smontarne le interpretazioni: mostrano, ad esempio, come la rotazione o la colorazione della lastra di Pakal contribuiscano a generare l'equivoco dell'astronauta. Approcci analoghi vengono applicati alle linee di Nazca, dove alle tradizionali immagini dei geoglifi vengono sovrapposte mappe di canali, percorsi processionali o correlazioni astronomiche effettivamente documentate, oppure ai manufatti Quimbaya, confrontati con rappresentazioni di pesci, uccelli e altri zoomorfi precolombiani per ricostruire il loro contesto stilistico originario. Documentari archeologici più recenti dedicati alle civiltà mesoamericane e andine rivendicano esplicitamente la necessità di riprendersi simili icone, dimostrando come possano essere al tempo stesso affascinanti e perfettamente comprensibili all'interno dei sistemi culturali amerindi, senza ricorrere a ipotesi extraterrestri.

Parallelamente, la letteratura legata alla tradizione degli antichi astronauti ha continuato a intensificare il loro ruolo di prove visive su vari temi; per esempio la discendenza celeste dei sovrani reinterpretato in traccia di dinastie ibride tra esseri umani e visitatori extraterrestri; o

le piramidi maya messe in relazione con architetture di altre parti del mondo, nel tentativo di costruire l'immagine di una civiltà globale alimentata da tecnologia aliena.

Le produzioni televisive, in particolare le serie dedicate ai misteri archeologici, amplificano ulteriormente lo *storytelling*, arrivando a proporre le teste olmeche come presunte ibridazioni tra umani e visitatori stellari; alcune produzioni arrivano persino a immaginare analisi digitali o scansioni tridimensionali delle sculture per individuare messaggi nascosti o schemi geometrici che proverebbero una progettazione non umana.

Nel complesso, dunque, libri, documentari e prodotti mediatici legati alla tradizione von Däniken-*Ancient Aliens* hanno contribuito a canonizzare immagini come Pakal, Nazca, i manufatti Quimbaya e le teste olmeche in prove visive di un passato popolato da visitatori extraterrestri. La loro diffusione nella cultura pop ha consolidato nel pubblico un'associazione quasi automatica con il tema alieno, rendendo più difficile che le interpretazioni storico-archeologiche trovino lo stesso spazio nell'immaginario collettivo. In definitiva, la disputa riguarda la correttezza delle interpretazioni e soprattutto il controllo dell'immaginario vivo attraverso cui il passato precolombiano viene rappresentato e compreso dal grande pubblico.

3.4 L'EGITTO IMPOSSIBILE: TEMI, ATTORI E STRATEGIE DELLA CONTEMPORANEITÀ

Nel caso dell'Antico Egitto, la pseudoarcheologia contemporanea concentra l'attenzione su un insieme ristretto ed estremamente pervasivo di temi, che si dispiegano soprattutto intorno alla Sfinge di Giza, al complesso piramidale della IV dinastia, ad alcuni contesti templari particolarmente spettacolari e, più di recente, alle potenzialità evocative offerte dagli studi sul DNA antico.

Tali narrazioni si strutturano come contro-letture selettive dei dati archeologici, epigrafici e archeometrici, fondate su una sistematica estrapolazione di elementi isolati dal loro contesto documentario, con l'obiettivo di minare la plausibilità dei quadri interpretativi proposti dall'egittologia e di sostituirli con scenari alternativi ad alto tasso di eccezionalità.

Un primo nodo riguarda la Grande Sfinge, al centro di proposte di ri-identificazione cronologica che ne collocano la realizzazione in epoche drasticamente anteriori all'Antico Regno, talora spinte fino al 9000 a.C. o a una generica età glaciale.

In tali letture, la cosiddetta *water erosion hypothesis* formulata originariamente da Robert Schoch (SCOCH 1992) – secondo cui i *pattern* erosivi sulle pareti del recinto e sul corpo della statua sarebbero imputabili a precipitazioni intense legate a fasi climatiche più umide – viene assunta a prova dirimente dell'impossibilità di attribuire l'opera al contesto della IV dinastia (HANCOCK, BAUVAL 1996).

La discussione geomorfologica, che nella letteratura specialistica si articola in termini di qualità del calcare, processi combinati di erosione eolica, dilavamento, azione dei sali e interventi antropici successivi, viene ridotta a un argomento binario (erosione d'acqua = età remotissima) e completamente sganciata dalla documentazione archeologica relativa all'assetto dell'altopiano di Giza, alle fasi edilizie del complesso di Chefren e alla distribuzione delle cave. Così, l'ipotesi alternativa non si presenta come una discussione specialistica su

singoli parametri, è invece il grimaldello per destabilizzare l'intero impianto cronologico dell'Antico Egitto.

Un secondo snodo centrale concerne la Grande Piramide, per la quale si mira a colpire il principale elemento di attribuzione diretta a Khufu, ossia i marchi di cava dipinti nelle camere di scarico e soprattutto il cartiglio reale (insinuare il falso dei cartigli è una tesi resa popolare da SITCHIN 1980).

A partire da una rilettura sospettosa della campagna di scavo di Howard Vyse, si è sviluppato un filone che propone l'idea di un falso ottocentesco deliberatamente apposto per dimostrare l'appartenenza della piramide alla IV dinastia. L'analisi epigrafica (esempi in TALLET 2017; GOLDWASSER 1984), che nella ricerca egittologica confronta la paleografia dei segni, la loro distribuzione spaziale, le analogie con i sistemi di marcatura attestati in altri contesti (i papiri e i marchi di Wadi al-Jarf o le iscrizioni nelle cave del Sinai), viene sostituita da una casistica di presunte anomalie grafiche considerate indizio di manipolazione moderna.

L'effetto retorico è duplice; da un lato si insinua il dubbio sull'autenticità dei segni e, dall'altro, si suggerisce che, sottratto questo tassello, la datazione della piramide crolli completamente, ignorando la convergenza di dati architettonici, stratigrafici, testuali e comparativi che inquadrano l'intero complesso di Giza nel quadro statale dell'Antico Regno.

Su un piano in parte diverso benché intrecciato con i precedenti, viene sviluppata una serie di discorsi sulla presunta impossibilità tecnica delle piramidi e sugli allineamenti astronomici.

Le piramidi di Giza sono frequentemente descritte come strutture caratterizzate da una precisione geometrica e da un'accuratezza di orientamento ai punti cardinali superiori a quelle effettivamente misurate nelle indagini archeometriche, e tale precisione è elevata a indicatore dell'intervento di conoscenze matematiche e tecniche incongrue con il contesto storico (DUNN 1998; invece per una discussione seria sugli allineamenti stellari senza derive pseudoscientifiche MAGLI 2013).

A ciò si sovrappongono letture che insistono sulla corrispondenza – anch'essa presentata perfetta – fra la disposizione in pianta delle tre piramidi principali e la cintura di Orione (BAUVAL, GILBERT 1994), o più in generale su schemi di allineamento stellare complessi (confutazione della teoria di Orione, spiegando come la mappa stellare sia stata “rovesciata” per farla combaciare in KRUPP 1997). Sono argomentazioni in cui la modellizzazione astronomica e la discussione sull'orientamento vengono trasformate in un repertorio di corrispondenze a posteriori, selezionando combinazioni di parametri che massimizzano l'effetto di un progetto integrale e minimizzando gli scarti, le tolleranze, le varianti costruttive e l'esistenza di una lunga fase di sperimentazione architettonica precedente, ben documentata dalla sequenza delle piramidi a gradoni, a facce romboidali e dagli insuccessi strutturali noti.

Particolarmente diffuse nell'area anglofona, sono varie teorie che negano sistematicamente la funzione funeraria delle piramidi e le reinterpretano in dispositivi energetici o camere di risonanza su scala monumentale. La Grande Piramide viene descritta come *power plant* o *resonance machine* (origine della teoria della piramide energetica in DUNN 1998), capace di concentrare onde acustiche o campi elettromagnetici, sfruttando quarzo, acqua e geometrie “tunate”, in continuità ideale con altri siti megalitici considerati parte di una rete globale di architetture-antenna.

Un ulteriore asse tematico riguarda la rilettura sensazionalistica di singoli contesti epigrafici, in particolare in alcuni templi del Nuovo Regno e di età tolemaica.

Il caso più noto è quello delle cosiddette iscrizioni dell'elicottero ad Abido, nel tempio di Seti I, dove la sovrapposizione di due fasi di titolatura reale (la cartella di Seti, ricoperta e sostituita da quella di Ramses II) e il conseguente fenomeno di palinsesto lapideo producono forme grafiche composite che, a uno sguardo moderno e fotograficamente isolato, possono ricordare *silhouette* di mezzi tecnologici contemporanei (elicottero, carro armato, ecc.).

La pseudoarcheologia utilizza il dettaglio come presunto indizio di conoscenze aeronautiche o belliche avanzate, ignorando il fatto che il rifacimento e la ricarvatura di titolature reali e di caduta parziale degli intonaci risulta un fenomeno ampiamente attestato e descritto nella letteratura epigrafica (BRAND 2000). Il rilievo viene sottratto alla sua funzione originaria – parte di una decorazione regale standardizzata – e trasformato in documento isolato in grado di veicolare il sospetto di cronologie alternative o contatti con civiltà tecnologicamente superiori (MANCINI 2016a).

Un caso analogo, sebbene declinato sul piano iconografico e simbolico, è rappresentato dal celebre rilievo di Dendera interpretato come lampadina. Nel tempio di Hathor, scene complesse raffigurano serpenti che emergono da elementi allungati assimilabili a bolle o bozzoli, sorretti da figure umane e inquadrati in un programma teologico legato al ciclo solare e alle manifestazioni divine (spiegazione corretta legata alla cosmogonia del dio Harsomtut in WAITKUS 1997). La pseudoarcheologia li rilegge in rappresentazione di un bulbo di vetro contenente un filamento, collegato tramite cavi a un ipotetico generatore, postulando l'esistenza in Egitto di conoscenze elettriche avanzate e di sistemi di illuminazione artificiale impiegati nei templi (tra i tanti BELLINI, GROSSI 2006).

Furono sino dagli inizi identificati come antichi tubi di Crookes, apparecchi in grado di emettere radiazioni e utilizzati per studiare i raggi catodici (MANCINI 2016b).

Inoltre, il rilievo viene spesso accostato alla pila di Baghdad (oggetto mesopotamico di interpretazione controversa) e, per analogia impropria, si parla di pila di Dendera o di lampada di Dendera prova della padronanza dell'elettricità. L'interpretazione storico-religiosa, fondata sull'analisi dei testi, delle sequenze rituali e delle convenzioni figurative, viene così rimpiazzata da una lettura puramente formale e anacronistica, che proietta categorie tecniche.

Supponendo che la pila fosse esistita, ci sono comunque dei dati incontrovertibili che ne annullano la possibilità. L'idea è che il bulbo di vetro debba contenere un forte vuoto o gas a bassa pressione ne è un esempio; per mantenere questa condizione, il vetro dovrebbe essere molto spesso, dell'ordine di 2-3 cm, e ciò comporterebbe un peso complessivo di diversi quintali (700-800 kg circa) per un singolo elemento. In tali condizioni, qualsiasi difetto strutturale – una crepa, un urto, una scheggiatura – trasformerebbe il bulbo in un oggetto estremamente pericoloso, perché la brusca rottura di una parete così spessa sottoposta a forte differenza di pressione libererebbe in un istante una grande quantità di energia, con un effetto paragonabile all'esplosione di una bomba. In altri termini, se davvero il rilievo raffigurasse un grande tubo di vetro a bassa pressione tenuto in mano da officianti, ci troveremmo di fronte a un ordigno instabile; un recipiente enorme, pesantissimo, con pareti spesse diversi centimetri, che alla minima frattura produrrebbe schegge ad alta velocità e un'onda d'urto notevole, incompatibili con l'uso quotidiano in un ambiente templare.

Lo stesso si può osservare a proposito delle dimensioni che, per la rappresentazione, dovrebbero corrispondere a una lampada alogena pari a circa 2,5 m di lunghezza e 1 m di diametro; di conseguenza il volume interno da riempire di gas sarebbe enorme, equivalente a centinaia di migliaia di lampade moderne. Per ottenere una scarica luminosa, l'energia necessaria crescerebbe proporzionalmente fino a raggiungere potenze dell'ordine di decine di milioni di watt, una scala completamente fuori da qualunque impianto elettrico concepibile in un contesto antico e del tutto sproporzionata rispetto a qualunque esigenza pratica di illuminazione templare (POLIDORO 2014).

In altre parole, se prendiamo sul serio l'interpretazione alogena, la conseguenza tecnica è che l'oggetto raffigurato dovrebbe comportarsi come una lampada gigante assurdamente energivora, per nulla efficiente e impossibile da alimentare, il che mostra quanto sia irrealistico proiettare su Dendera un modello di tecnologia elettrica moderna anziché un'iconografia simbolica religiosa.

Un campo di sviluppo relativamente recente riguarda gli studi sul DNA antico e, più in generale, la genetica delle popolazioni faraoniche.

La possibilità di effettuare analisi su mummie reali ha generato un *corpus* di pubblicazioni caratterizzato da grandi cautele metodologiche, legate allo stato di conservazione dei campioni, alla contaminazione, ai protocolli di laboratorio e alle difficoltà di costituzione di *dataset* rappresentativi (SCHUENEMANN *et alii* 2017; WATSON 2017). Tali complessità vengono quasi sempre espunte nelle rielaborazioni pseudoarcheologiche, che tendono a trasformare risultati parziali, spesso oggetto di discussione fra specialisti, in affermazioni apodittiche sulla vera identità etnica dei faraoni, oppure a negare in blocco la validità degli studi, presentandoli come manipolati per nascondere presunte verità scomode (origini extraterrestri). Si estrapolano slogan del tipo “il DNA dimostra che...” per sostenere genealogie fantasiose, ibridazioni con entità non umane o discendenze privilegiate funzionali a rivendicazioni identitarie contemporanee.

Completano il quadro, una serie di motivi secondari e persistenti.

Rientrano nella costellazione le letture tecnologiche di qualsiasi elemento iconografico non immediatamente trasparente – bastoni, emblemi, sistri, ankh rivisti in apparecchiature, chiavi energetiche o strumenti operativi – e le reinterpretazioni di contesti operativi (cave, miniere, insediamenti di lavoratori) in templi minerari o infrastrutture di natura profondamente diversa da quella ricostruita dagli studi archeologici.

Anche gli insiemi documentari relativi allo sfruttamento di risorse (marchi di cava, iscrizioni amministrative, tracce di rampe, resti di lavorazione) vengono rimossi o ridotti a semplici decorazioni, per lasciare spazio a ipotesi su impianti energetici, dispositivi di estrazione su larga scala appartenenti a civiltà pre-egizie o sistemi tecnologici completamente ignoti (si recapitola il filone in FEAGANS 2019b).

La negazione sistematica della dimensione sperimentale e processuale della storia architettonica egizia – ben visibile nella sequenza delle forme piramidali, dei crolli, degli adattamenti – è il tratto comune di queste proposte; l'Antico Egitto non viene rappresentato come una civiltà che sviluppa nel tempo soluzioni tecniche complesse a partire da risorse e vincoli specifici, è invece mortificato come residuo enigmatico di un sapere radicalmente altro, da decifrare attraverso indizi isolati e reinterpretati retrospettivamente (HALMHOFER 2021).

Nel panorama italiano, le teorie di Corrado Malanga occupano una posizione peculiare. Esse intrecciano i motivi classici della fantarcheologia – piramidi, Sfinge, civiltà perdute – con un più ampio impianto speculativo incentrato su *abduction* aliene, natura dell'anima e strutture energetiche dell'universo (MALANGA 2022; MALANGA, BIONDI 2025). Chimico di formazione e noto soprattutto per le sue elaborazioni ufologiche e per la cosiddetta "trilogia della coscienza", egli interpreta i monumenti di Giza come dispositivi tecnologici realizzati da entità non umane o da civiltà iper-evolute vissute in un passato remotissimo.

Uno dei cardini del suo sistema riguarda la funzione delle piramidi, che non sarebbero tombe reali né elementi di un complesso funerario, bensì macchine progettate per manipolare forme di energia sottile connesse alla componente animica dell'essere umano (MALANGA 2022). La Grande Piramide e gli altri monumenti dell'altopiano di Giza diventano strutture di risonanza capaci di generare e modulare un'energia fononica o vibrazionale, in grado di agire sulla coscienza.

Geometria, materiali (il granito), presenza di acqua e disposizione delle camere interne verrebbero così reinterpretati come elementi funzionali a processi di separazione, trasferimento o potenziamento dell'anima. Tali meccanismi, secondo Malanga, avrebbero potuto essere impiegati per prolungare la vita dei faraoni o renderli immortali, anche – in chiave ufologica – per consentire a entità aliene di sfruttare l'energia animica umana.

Un secondo nucleo teorico concerne la cronologia.

Le grandi piramidi di Giza verrebbero collocate in un'epoca di gran lunga anteriore all'Antico Regno, talvolta intorno al 36.500 a.C. (MALANGA, BIONDI 2025; MEI 2018), e attribuite a una civiltà tecnologicamente avanzata distinta dall'Egitto dinastico. I faraoni storici sarebbero dunque semplici riutilizzatori di strutture preesistenti, ereditate da un passato remoto e reinterpretate in chiave religiosa. La ricostruzione implica un'assoluta revisione della storia egizia, ridotta a fase tardiva di riuso di infrastrutture di origine non umana o comunque ignota.

Di recente, tali ipotesi sono state integrate con il richiamo a tecniche di indagine remota, in particolare il radar ad apertura sintetica (SAR).

Qui si colloca la collaborazione con Armando Mei, divulgatore impegnato nella promozione di progetti sulle presunte megastrutture sotto Giza, che inserisce l'Egitto in un quadro più ampio di civiltà perdute e di cartografie geo-mitologiche del Mediterraneo (MEI 2018; MEI, MORETTO 2019). Accanto a lui opera Filippo Biondi, coinvolto nelle medesime campagne di interpretazione dei dati SAR e sostenitore dell'esistenza di camere e cunicoli estesi sotto la piramide di Chefren, ritenuti indizio di un vasto complesso sotterraneo ignoto all'egittologia tradizionale (BIONDI, MALANGA 2022).

Secondo tali ricostruzioni, sotto la piramide di Chefren e l'intera piana di Giza si estenderebbe una rete articolata di cavità e condotti, descritta talvolta in una città sotterranea; delle grandi camere alla base del monumento, pozzi verticali con strutture elicoidali e ambienti che si spingerebbero a notevoli profondità. Le piramidi diventerebbero così la parte emergente di un articolato apparato infrastrutturale destinato a funzioni energetiche e tecnologiche sconosciute, coerente con l'idea di una civiltà anteriore altamente sviluppata.

Le affermazioni sono state oggetto di critiche da parte di egittologi e geofisici, che hanno sottolineato l'assenza di verifiche archeologiche dirette a sostegno delle interpretazioni radar

e hanno richiamato i risultati di indagini non invasive, come il progetto ScanPyramids, basato sulla tomografia a muoni (BROSS *et alii* 2022), che non hanno evidenziato grandi strutture sconosciute all'interno della piramide di Chefren (PROCUREUR *et alii* 2023). Anche le cronologie estreme proposte non trovano riscontro nella stratigrafia dell'altopiano di Giza o nel quadro epigrafico e storico dell'Antico Regno.

Malanga rappresenta un esempio significativo di archeologia alternativa contemporanea; adotta linguaggi tecnici e strumenti di *remote sensing* per conferire autorevolezza a una ricostruzione fondata su civiltà anteriori, tecnologie energetiche non riconosciute e interferenze aliene nella storia umana. L'Antico Egitto cessa di essere oggetto di analisi storica e archeologica per diventare il fulcro di un sistema esoterico più ampio, centrato sulla natura dell'anima e sul ruolo degli extraterrestri nell'evoluzione dell'umanità.

Tutto ciò si inserisce comunque in un contesto internazionale molto più ampio e strutturato. Negli ultimi anni, infatti, il filone pseudoarcheologico sull'Egitto ha trovato nuova linfa soprattutto attraverso piattaforme digitali e produzioni audiovisive, che hanno trasformato le piramidi di Giza nel nodo centrale di un affresco globale sulle civiltà avanzate perdute.

Tra i divulgatori più influenti figura Jimmy Corsetti, creatore del canale *Bright Insight* (<https://www.youtube.com/@BrightInsight>) che utilizza l'Egitto come tassello di un sistema interpretativo più vasto: una cultura tecnologicamente avanzata scomparsa in un remoto passato. Nei suoi video insiste su presunte anomalie geometriche, allineamenti planetari e precisioni costruttive presentate come indizi di conoscenze superiori cancellate dalla storia ufficiale.

Un approccio affine, focalizzato soprattutto sugli aspetti tecnici delle lavorazioni lapidee, è quello di Dan Richards, noto come UnchartedX (<https://unchartedx.com/>). Le sue analisi si concentrano su tagli nel granito, perforazioni cilindriche (*tube drills*) e superfici levigate che verrebbero interpretate in tracce di strumenti ad alta tecnologia, incompatibili – secondo lui – con le capacità dell'Egitto dinastico e dunque l'ipotesi di una cultura tecnico-industriale precedente.

Diverso, seppure ugualmente critico verso l'egittologia accademica, è il contributo del chimico francese Joseph Davidovits, che propone una teoria alternativa sui materiali; una parte significativa dei blocchi delle grandi piramidi sarebbe costituita da "geopolimeri", ossia pietra artificiale ottenuta da impasti colati *in situ*. Pur non ricorrendo necessariamente a scenari alieni, l'ipotesi implica una tecnologia costruttiva molto diversa da quella comunemente accettata e contribuisce a rafforzare l'idea di un sapere tecnico perduto o occultato (DAVIDOVITS 2009).

Sul versante mediatico, un ruolo importante è stato svolto da Patrice Pooyard e dai co-autori del documentario *La Révélation des Pyramides*, produzione di grande successo che presenta le piramidi opera di una civiltà avanzata ignota. Il film enfatizza allineamenti globali, proporzioni misteriose e presunte connessioni con altri siti megalitici nel mondo, costruendo un racconto coerente e suggestivo che ha avuto ampia diffusione *online* (KARBOVNIK 2017).

In ambito francofono si inserisce anche Eric Lesaint, autore e *youtuber* noto come Al-dehaa, che propone ricostruzioni alternative su cronologie, tecniche costruttive e misure anomale delle piramidi di Giza, in una prospettiva esplicitamente polemica nei confronti

della metodologia storica e archeologica tradizionale (per esempio <https://www.youtube.com/watch?v=vvOwERu05yw&t=2s>).

L'insieme di queste figure mostra che la pseudoarcheologia egizia non sia un fenomeno marginale o isolato e rappresenta un campo transnazionale estremamente attivo, capace di adattarsi ai linguaggi e agli strumenti della comunicazione contemporanea. Le ragioni della sua persistenza – e della sua probabile interminabilità – sono molteplici.

Anzitutto, l'Antico Egitto possiede caratteristiche che lo rendono un terreno ideale per la speculazione; monumentalità straordinaria, lunga durata storica, simbolismo complesso e una documentazione che, pur ampia, lascia inevitabilmente margini di incertezza e zone ancora oggetto di ricerca. Le piramidi, in particolare, uniscono semplicità geometrica e imponenza tecnica, favorendo l'impressione che dietro la loro costruzione si nasconda un sapere eccezionale.

In secondo luogo, la distanza cronologica e culturale alimenta la percezione di mistero; più una civiltà è remota, più è facile proiettarvi tecnologie perdute, conoscenze esoteriche o interventi extraterrestri. In assenza di familiarità con i dati archeologici e filologici, la spiegazione alternativa appare talvolta più affascinante e intuitiva di quella accademica, che richiede competenze specialistiche e accettazione della complessità.

Infine, l'ecosistema digitale contemporaneo favorisce storie forti, controverse e rivelatorie. Video, documentari e uscite *social* premiano l'idea di verità nascoste e di istituzioni che occultano informazioni.

Sono i motivi per i quali la pseudoarcheologia riguardante l'Egitto è verosimilmente destinata a non esaurirsi; ogni nuova indagine scientifica, ogni scoperta, ogni lacuna interpretativa può essere reinterpretata come conferma di scenari alternativi. Le piramidi continueranno così a oscillare, nell'immaginario collettivo, tra oggetti storici radicati in un preciso contesto culturale e simboli di un passato mitico che, sfuggente, rimane inesauribilmente seduttivo.

3.5 VICHINGHI E DÈI ALIENI: LABORATORIO NORDICO DELLA PSEUDOARCHEOLOGIA

La variante pseudoarcheologica che collega Vichinghi, antichi scandinavi, Dèi norreni ed extraterrestri nasce dall'innesto dell'ipotesi dei paleoastronauti su un universo sia mitico sia storico. A differenza di altri contesti, è relativamente vicino nel tempo, filologicamente stratificato e ben documentato.

Trova ampia diffusione soprattutto in prodotti mediatici, *newsletter/blog* e *podcast*.

La tematica è stata estesamente trattata dalla serie principale di riferimento fantarcheologica a livello mondiale, *Ancient Aliens*, che ha dedicato intere puntate o segmenti significativi al mondo norreno. Un esempio emblematico, tra i tanti, è l'episodio *The Viking Gods*, e più recentemente (2024/2025) *Mysteries of the Norse Gods*, in cui le teorie sono state aggiornate includendo nuovi ritrovamenti archeologici di navi vichinghe oltre a quella di Oseberg. A completare il filone, sul canale YouTube ufficiale di History sono presenti più prodotti; per esempio quello intitolato *Viking God Loki Provokes Alien Activity* che riassume le teorie su Loki, descritto come un alieno che avrebbe introdotto tecnologie di *folding* (ripiegamento

della materia) nelle navi vichinghe; oppure *Astonishing Viking Encounters With Aliens*, dove tra i tanti spunti si tracciano paralleli tra il dio norreno Odino e il greco Zeus, suggerendo che entrambi possano essere stati lo stesso essere extraterrestre che ha influenzato diverse culture europee; inoltre come la geometria perfetta delle fortezze vichinghe (tipo Trelleborg in Danimarca) richiedesse conoscenze di ingegneria avanzata e che si trovassero su linee di volo (*Ley Lines*) che collegano siti antichi in tutto il mondo, da Delfi alle Piramidi, fungendo forse da segnali di navigazione per astronavi. Parallelamente, la serie *spin-off* dal titolo *In Search of Aliens*, ha dedicato un episodio intitolato *The Viking Connection*.

In contrapposizione a essi, esiste una produzione critica chiamata *Digging Up Ancient Aliens*, nata come *podcast* ma con forte presenza video e *web*, che nel 2024 ha pubblicato titoli come *Vikings: myths, saga and reality* e *Archaeologists vs. Ancient Aliens*, realizzati dall'archeologo Fredrik Trusohamn su YouTube (<https://www.youtube.com/@diggingupancientaliens>), offrendo un'analisi esaustiva che smonta le teorie di History Channel su evidenze archeologiche e storiche concrete.

Anche numerosi canali YouTube tematici tipo *Misteri e Alieni* o versioni internazionali come *The Unexplained* ripropongono video intitolati *Vichinghi e Alieni: la prova nascosta* che enfaticizzano la narrativa misteriosa senza aggiungere nuove prove. Infine, Gaia TV con le sue serie *Deep Space* o *Ancient Civilizations*, prodotte dal 2017 a oggi, tratta la mitologia norrena come prova di una storia proibita legata a contatti galattici, focalizzandosi sul simbolismo dell'albero del mondo Yggdrasil interpretato come una mappa stellare, suggerendo una connessione tra mitologia e cosmologia extraterrestre.

In sintesi, il tema dei Vichinghi e degli alieni è stato rilanciato proponendo interpretazioni speculative basate su miti e reperti archeologici, mentre l'approccio critico cerca di smontare le teorie dal punto di vista scientifico; nel frattempo, numerosi canali e piattaforme continuano a diffondere e rielaborare le narrazioni, alimentando un dibattito acceso tra appassionati di misteri e di storia alternativa.

Il dispositivo di fondo consiste nel trattare il paganesimo nordico non in un sistema religioso complesso, risultato di sedimentazioni orali, riscritture cristiane e trasformazioni politiche, bensì come memoria distorta di contatti con esseri tecnologicamente avanzati. Pertanto gli dèi vengono reinterpretati come alieni, i miti cronache di eventi passati eccezionali in cui viaggiatori dello spazio si sono manifestati con la loro sofisticata tecnologia.

L'operazione è sempre la stessa, seguendo un copione consolidato in cui gli extraterrestri, portatori e donatori di civiltà, vengono scambiati dagli indigeni per divinità. Si arriva talvolta a ricongiungersi anche con le teorie sui Giganti/Nephilim in relazione all'altezza e alla forza fisica dei norreni attribuendole a ibridazione aliena.

Per la relativa vicinanza cronologica, la ricchezza delle fonti e la maturità del dibattito filologico e storiografico, il caso Vichinghi, dèi ed extraterrestri è epistemologicamente interessante; rende ben visibili le strategie generali dell'archeologia alternativa dal trattamento contraddittorio delle fonti alla pareidolia tecnologica, fino alla negazione della piena *agency* culturale e tecnica delle società del passato.

Il primo punto riguarda l'uso delle Edda islandesi del XIII secolo, testi cristiani, compilativi e già fortemente interpretativi, che costituiscono una delle principali basi per la nostra conoscenza del *pantheon* e dei racconti norreni. In particolare la *Prose Edda*

di Snorri Sturluson è un esempio tipico di evemerismo medievale, cioè di una lettura storicizzante e razionalizzante delle figure divine; in essa gli dèi non sono presentati come entità soprannaturali, erano invece antichi sovrani o eroi umani, spesso inseriti in genealogie che li collegano a figure storiche o leggendarie, per esempio i Troiani. Il processo descritto serve a collocarli in un contesto storico e a spiegare il culto pagano come un fraintendimento o una glorificazione deliberata di personaggi realmente esistiti piuttosto che delle divinità.

Le teorie alternative piegano invece le suddette opere a una funzione che esse non hanno; le usano come se fossero cronache quasi letterali delle azioni di esseri ultraterreni, chiedendo al pubblico di prenderle sul serio quando affermano che gli dèi (cioè gli alieni) sono realmente esistiti.

Jason Colavito ha messo a fuoco la contraddizione con particolare chiarezza; o si accetta la letteralità dell'evemerismo di Snorri e allora gli dèi non possono essere extraterrestri poiché esseri terreni; oppure si riconosce che la Prose Edda è una costruzione intellettuale e politica del XIII secolo e si rinuncia a trarne selettivamente dati da reinterpretare come resoconti di viaggi interstellari (<https://www.jasoncolavito.com/blog/review-of-ancient-alien-s05e11-the-viking-gods>).

In pratica l'archeologia non convenzionale vive dell'oscillazione opportunistica fra letteralismo e lettura simbolica; considera letterale ciò che conferma l'ipotesi (gli dèi sono esistiti), liquida in dettaglio trascurabile ciò che la mette in crisi (che fossero uomini), trasformando un testo costruito programmaticamente con raziocinio in una miniera di para-indicazioni.

Il secondo punto, sul piano dei contenuti mitici, si esplica in una evidente disegno di tecnologizzazione sistematica di elementi e motivi tradizionali.

Ogni iperbole poetica, ogni potere sovrumano, ogni oggetto meraviglioso viene ricodificato come forme di ingegneria fraintesa; così Sleipnir, il cavallo a otto zampe, diventa un veicolo volante o un *jet* extraterrestre; il trono di Odino, che conferisce visione cosmica, si trasforma in un sistema di sorveglianza avanzata, cioè una sorta di posto di comando o sedia da capitano all'interno di una navicella spaziale orbitante, da cui Odino stesso poteva osservare l'intero mondo; i suoi corvi (Huginn e Muninn) sono talvolta interpretati in droni spia o dispositivi di sorveglianza avanzata; la nave pieghevole di Freyr corrisponde a un dispositivo di nanotecnologia; la lancia infallibile e il martello che ritorna nella mano del dio sono assimilati a missili a guida *laser* o strumenti a energia diretta.

È una lettura che si poggia su una autentica pareidolia tecnologica, mettendo in un angolo buio la tradizione storico-religiosa e comparatistica. In essa, per esempio, le otto zampe di Sleipnir possono essere comprese alla luce del motivo indoeuropeo del cavallo doppio dei *divine twins* o come riferimento ai quattro portatori del feretro (otto piedi), legando Odino al suo ruolo di Dio dei morti; il fulmine di Thor si colloca in una lunga serie di divinità della tempesta, da Zeus a Indra, e non costituisce affatto un'anomalia nordica che richieda un salto interpretativo extra-umano.

Ciò che nella prospettiva della storia delle religioni appare come variazione su motivi indoeuropei e germanici, nel quadro di frangia viene trattato come anomalia locale da spiegare invocando tecnologie modellate sugli arsenali contemporanei.

Il caso del Bifröst rende ancora più evidente la logica insita nel proiettare a posteriori la tecnologia. Nelle fonti, il ponte che collega il mondo degli dèi a quello degli uomini è una costruzione straordinaria e meravigliosa e pur sempre concepita come opera.

La lettura pseudoarcheologica lo reinterpreta in *wormhole*, un tunnel spazio-temporale attraverso cui viaggierebbero gli extraterrestri; confonde poi le sue varie proposte etimologiche (sentiero tremolante, via splendente) con presunte alternative di denominazione, come se ci fossero diversi tipi di ponte corrispondenti a diversi corridoi cosmici.

La logica non è quella di seguire il testo alla lettera bensì di piegarlo a un'immagine fantascientifica – quella contemporanea, con i suoi passaggi dimensionali e le sue vie brevi cosmiche – che si intende comunque introdurre al posto del Medioevo nordico.

Il terzo punto concerne il passaggio dal livello mitico a quello materiale e gli approcci restano analoghi.

Nani, elfi e altre figure del sottosuolo, nella tradizione norrena, compongono un insieme sfumato, con sovrapposizioni, differenze regionali, contaminazioni germaniche e una funzione simbolica legata alla morte, alla ricchezza, alla maestria artigianale. Abili metallurgisti, spesso associati alla creazione di oggetti magici e potenti, forgiando le armi degli dèi, sono in realtà pochi gruppi ben delineati in una manciata di componenti.

La narrativa fantarcheologica prende tutti gli elementi e li gonfia fino a farne una razza di specialisti; cioè un popolo sotterraneo, probabilmente anch'esso originario da altri mondi, incaricato di produrre tecnologia per gli stessi alieni, appiattendo la complessità tradizionale in uno stereotipo.

Il passaggio dal mito ai reperti diventa così quasi automatico. Per esempio nel caso delle spade di alta qualità come le Ulfberht – cosiddette per il marchio distintivo, probabilmente il nome di un fabbro o di una bottega di fabbri che le producevano – databili tra IX e XI secolo; rappresentavano un simbolo di prestigio e potere per i guerrieri norreni, spesso associate a figure di alto rango o a eroi. Vengono però presentate come manufatti databili a centinaia di anni avanti rispetto alla tecnologia europea del tempo, dichiarate impossibili da realizzare con i mezzi umani conosciuti, così da aprire lo spazio all'ipotesi che siano state forgiate dai nani-alieni.

Colavito rileva come si ignori completamente la letteratura metallurgica. Le analisi su lame Ulfberht hanno mostrato l'uso di acciaio a crogiolo ad alto tenore di carbonio, una tecnologia sviluppata in India e Sri Lanka e diffusa in aree dell'Asia centrale, come confermano studi archeometallurgici su siti di produzione a Merv e in Uzbekistan; la vera questione riguarda la rete di scambio commerciali, di lingotti e competenze, non l'intervento di fabbri extraterrestri (<https://www.jasoncolavito.com/blog/review-of-ancient-aliens-s21e16-mysteries-of-the-norse-gods>).

Anche documentari divulgativi, come la serie Nova, prodotta dalla Public Broadcasting Service molto nota per i suoi approfondimenti scientifici, storici e culturali (considerata una delle più importanti e autorevoli nel campo della divulgazione scientifica), nelle puntate sul segreto della spada vichinga, hanno mostrato al grande pubblico che è possibile replicare il tipo di acciaio con forni relativamente semplici. Il mistero, pertanto, nasce dall'aver tagliato via la sperimentazione e supposto che ciò che non si spiega immediatamente nel ristretto orizzonte europeo debba per forza provenire da un altrove estremo.

Il tema della navigazione funziona allo stesso modo.

La capacità di attraversare grandi distanze marittime in condizioni difficili è considerata quasi inspiegabile; si insiste sulle limitazioni dell'orientamento stellare con cielo coperto, per poi presentare il riferimento delle saghe norrene alla pietra solare – un cristallo leggendario utilizzato come strumento di navigazione in condizioni di scarsa visibilità – alla stregua di indizio di una tecnologia straordinaria. La *sunstone* viene descritta come *beacon* o meraviglia tecnologica, quasi un dispositivo a metà fra magia e *high-tech*, più vicino a un *gadget* alieno che a un oggetto di cultura materiale; accentuando il mistero, si trasforma un ingegnoso strumento di navigazione in un pezzo di tecnologia sproporzionato rispetto alle capacità cognitive attribuite agli antichi scandinavi.

La ricerca fisica e storica racconta però un'altra storia; cristalli come la calcite birifrangente (*Iceland spar*) consentono effettivamente di determinare la posizione del sole sfruttando la polarizzazione del cielo, e studi sperimentali hanno mostrato che navigatori addestrati possono raggiungere precisioni notevoli anche in condizioni di nuvolosità parziale. Non c'è bisogno di un dono tecnologico esterno; bastano osservazione sistematica, tentativi ed errori, trasmissione pratica di conoscenze.

Le usanze funerarie rappresentano un ulteriore terreno fertile per il gioco di selezione e ricodifica. La documentazione archeologica e testuale mostra un ventaglio di rituali; inumazioni e cremazioni, tombe a fossa, tumuli, sepolture con navi intere o con allineamenti di pietre a forma di nave, con forte variabilità per *status*, genere e contesto locale.

La pseudoarcheologia isola invece una sola immagine – la nave in fiamme che si allontana sul mare – e la assume a paradigma del funerale tipico vichingo, nonostante sia probabilmente minoritaria e filtrata attraverso tradizioni letterarie controverse o saghe; le prove materiali in tal senso risultano infatti scarse o ambigue e alcuni studiosi ritengono che, al massimo, potesse essere stata una rara cerimonia riservata a personaggi di alto rango o a casi particolari.

Su di essa si innesta una lettura che vede nel rogo navale un'imitazione del decollo di razzi diretti verso una stazione spaziale identificata con il Valhalla, mentre le Valchirie diventano emissarie che teletrasportano i prescelti. La stessa narrativa che altrove invoca *wormhole* e tecnologie di *warp* per spiegare Bifröst e i viaggi interstellari insiste qui su razzi e fiamme, come se gli ipotetici alieni mancassero di coerenza tecnologica di base; il vero criterio non è, infatti, la plausibilità interna, ma la forza iconica delle immagini che si vogliono evocare.

Il passo finale consiste nel collegare gli dèi-alieni del passato a fenomeni celesti moderni. Avvistamenti di luci nel cielo scandinavo, l'episodio delle *ghost rockets* del 1946 – la teoria più accreditata rimane quella dei test di missili sperimentali – e segnalazioni più recenti vengono elencati senza analisi critica, quasi eco contemporanee della presenza extraterrestre in Scandinavia.

Il ragionamento implicito è più associativo che logico; quindi se gli dèi e gli UFO erano alieni, allora gli UFO odierni sono gli stessi esseri visti e divinizzati nel passato; il Nord diventerebbe così un teatro privilegiato di una frequentazione millenaria. Si tratta però di una chiusura circolare che elimina, di fatto, la differenza tra mito e cronaca; gli dèi non sono più oggetti di studio storico-religioso, gli UFO non sono più fenomeni culturali da

analizzare sociologicamente; entrambi vengono fusi in un unico soggetto che attraversa i secoli e produce un'illusione di continuità.

Tirando delle somme, la variante pseudoarcheologica vichinghi-extraterrestri si rivela utile perché, operando su un campo relativamente vicino e ben indagato, rende visibili i meccanismi generali delle teorie alternative; di essi, si è visto, fanno parte l'uso contraddittorio delle fonti, un evemerismo selettivo, pareidolia tecnologica, occultamento delle spiegazioni storico-comparative, scelta sistematica di immagini e motivi ad alta resa spettacolare.

Con il risultato che, preso pezzo per pezzo, un sistema religioso e storico viene smontato e rimontato fino a diventare qualcos'altro; ciò è un nuovo mito tecnologico che parla soprattutto dei nostri desideri, delle nostre paure e del nostro rapporto ambivalente con l'idea di progresso scientifico.

L'irruzione della Scandinavia medievale in tale campo è, in realtà, figlia di una trasformazione culturale recente. Su di essa influisce la potente ondata di *revival* che, dagli anni Duemila, attraversa serie televisive, fumetti, cinema, videogiochi, musica, turismo, che ha trasformato il Vichingo da semplice predone in eroe globale, guerriero iper-virile, esploratore, portatore di una spiritualità rude e autentica. Offre, inoltre, tutto ciò che la narrativa sugli antichi astronauti richiede: un *pantheon* ricco di figure facilmente iconizzabili (Odino, Thor, Loki), un repertorio di oggetti caratteristici (spade, navi, pietre, rune), paesaggi fortemente connotati (fiordi, ghiacci, cieli carichi di luci). Appare come fase avanzata di un processo già rodato in cui, dopo aver sfruttato fino all'esaurimento il mondo extra-europeo, si propone una riscrittura fantascientifica di un passato percepito ancestrale da una parte del pubblico occidentale.

Il fatto che episodi televisivi dedicati agli Dèi norreni vengano ripresi, riadattati e rifatti a distanza di anni mostra anche un tratto della genealogia culturale della variante; in altre parole, si tratta del riuso industriale di formati che hanno dimostrato di funzionare, semplicemente con nuovi costumi e nuovi fondali.

Se si osservano con attenzione i prodotti audiovisivi che sposano Vichinghi e antichi astronauti, colpisce la ripetitività del repertorio iconografico: corpi maschili muscolari coperti di pellicce, elmi (spesso con corna che gli archeologi non smettono di smentire), asce e spade pesanti, navi dragone che fendono acque scure, rune incise su pietra, cieli perennemente drammatici solcati da aurore boreali e bagliori misteriosi. Un "pacchetto" visivo, risultato di una lunga stratificazione di *cliché*, da Wagner alla pittura romantica, fino ai videogiochi e alle serie TV contemporanee, e che non pretende più di rappresentare l'archeologia; materializza invece un'idea di Vichingo immediatamente riconoscibile, pronta per il consumo globale.

La paleoastronautica si limita a innestarvi un ulteriore strato, fatto di bagliori nel cielo che diventano astronavi, rune messaggi in codice, navi funerarie prototipi di veicoli spaziali, pietre lucenti dispositivi di navigazione interstellare. Assembla, progressivamente, combinazioni di elementi che il pubblico già riconosce e ama, introducendo la variabile aliena a spezia aggiuntiva. Persino la struttura delle storie – viaggio dell'eroe, scoperta di un manufatto che cambia tutto, rivelazione finale di un complotto cosmico – ricalca schemi narrativi transmediali ormai *standard*.

Pertanto, la variante vichinga è meno un'eccezione e più un sintomo; mostra come, in un'industria culturale che lavora per *franchise*, la pseudoarcheologia sia diventata un genere, dotato dei suoi luoghi comuni, delle sue ricorrenze e delle sue aspettative di pubblico.

Un indizio ulteriore del fatto che la combinazione Vichinghi + alieni funzioni ormai come un modulo narrativo disponibile a scaffale, viene dalla fantascienza contemporanea, che la mette in scena in forma dichiaratamente fittizia.

Oltre al caso per molti versi emblematico di Thor (fumetto della Marvel Comic comparso sino dal 1962 e film poi prodotti dalla Marvel Studios) – dove gli Asgardiani sono una civiltà extra-mondana tecnologicamente avanzata che, visitando la Terra in età antica, viene scambiata per divina e dà origine ai miti norreni – esistono prodotti che innestano l'elemento extraterrestre direttamente dentro la cornice del film vichingo. In *Outlander – L'ultimo vichingo* (2008), per esempio, un'astronave si schianta nella Scandinavia dell'VIII secolo; il superstite, un guerriero umanoide proveniente da un altro pianeta, trascina con sé una creatura aliena predatrice e finisce per allearsi con un villaggio vichingo per combatterla, fondendo armi, sensori e conoscenze spaziali con spade, scudi e trappole di legno. Qui non sono gli dèi a essere reinterpretati in alieni, è il mondo vichingo stesso che viene aperto a un conflitto cosmico; l'estetica codificata del *Viking movie* – lunghe navi, dragoni di prua, guerrieri barbuti, villaggi su fiordi invernali – viene combinata con quella del *monster/alien movie*, tanto che il film è stato promosso a una sorta di *Aliens vs. Vikings*.

Intorno a questo nucleo si dispone una piccola costellazione di *ricap* e derivazioni che ripropongono la stessa situazione (astronauta che precipita in epoca vichinga, creatura spaziale, scontro fra tecnologia avanzata e armi dell'Età del Ferro), segno che la formula è diventata riconoscibile come sottogenere; ciò che la pseudoarcheologia televisiva farà, più tardi, è semplicemente spostare la soluzione dal registro del “come se” dichiaratamente fantastico – fumetti, film, serie – a quello di una pseudo-documentazione, presentando come ipotesi storica lo stesso intreccio che la cultura pop ha già codificato come fantascienza.

Qualsiasi analisi della variante vichinghi ed extraterrestri resta però monca se non si misura con il suo sfondo politico-identitario.

Il Nord che emerge da molte elaborazioni *fringe* non è un semplice spazio geografico; costituisce un luogo simbolico sovraccarico, tanto da comparire patria di una presunta razza nordica distinta, culla di virtù guerriera e di una spiritualità naturale in opposizione alla modernità urbana e al cosmopolitismo. Tale costruzione ha radici profonde nel XIX secolo, quando il nordicismo contribuì a definire gerarchie razziali interne all'Europa, e ha conosciuto nuove fortune nel Novecento, fino alle appropriazioni nazionalsocialiste; nel presente, gruppi suprematisti bianchi, frange dell'*alt-right* (gruppi o movimenti politici di destra radicale che si caratterizzano per posizioni estremiste, nazionaliste, sovente xenofobe, razziste) e alcune correnti neopagane etno-esclusive hanno riattivato simboli vichinghi a marcatori identitari. Rune, martelli di Thor, elmi, bandiere con draghi e navi compaiono in manifestazioni, *merchandising*, interazioni *online*.

L'idea che gli antichi scandinavi fossero in contatto esclusivo con potenze extraterrestri si presta facilmente a essere cooptata come forma aggiornata di elezione; un popolo reso speciale oltre che dalla biologia, da una sorta di patto cosmico che lo collocherebbe un gradino sopra gli altri.

Allo stesso tempo, la variante aliena è più ambigua e scivolosa delle vecchie mitologie razziali. Da un lato può fortificare l'aura di eccezionalità, presentandolo destinatario di doni tecnologici esclusivi (spade superiori, capacità nautiche, sapienze cosmiche); dall'altro, l'idea di visitatori spaziali che intervengono in più luoghi e tempi funziona anche da dispositivo di universalizzazione: gli alieni vanno ovunque, parlano con tutti, mescolano il sangue.

In alcune declinazioni, l'insistenza sull'elemento extraterrestre finisce persino per diluire la dimensione etnico-razziale, sostituendo all'orgoglio nordico un vago cosmismo in cui tutti i popoli sarebbero figli delle stelle. La tensione fra le due tendenze – uso identitario duro dell'eredità vichinga e dissoluzione in un discorso universalista fantascientifico – corrisponde a uno dei nodi più delicati poiché nello stesso *frame* pseudoarcheologico possono convivere e scontrarsi strategie di acquisizione nazionalista, retoriche di superiorità bianca e desideri di appartenenza a un cosmo più grande che sembra promettere di superare i confini terrestri mentre, in realtà, ne riproduce molti presupposti.

Parallelamente alla diffusione mediatica del Vichingo fantascientifico, risulta cresciuto in molti paesi un arcipelago di movimenti che si autodefiniscono neopagani, *ásatrá* o *heathen* e che dichiarano di voler ricostruire il paganesimo nordico precristiano. Queste comunità sono estremamente eterogenee, accanto a gruppi dichiaratamente antirazzisti e inclusivi – che trattano i miti norreni come patrimonio culturale aperto – si muovono correnti che legano strettamente culto, identità etnica e identità nazionale. Ciò che le accomuna è una duplice operazione; da un lato, il tentativo di colmare il vuoto lasciato dalla cristianizzazione facendo delle divinità norrene interlocutori religiosi di pieno diritto nel presente; dall'altro, la proiezione nel passato di esigenze moderne, che tende a semplificare gerarchie, ruoli e perfino caratteri delle divinità per renderle adatte a un uso devozionale contemporaneo. È un paesaggio in cui la narrativa “Dèi come alieni” occupa una posizione ambivalente; per alcuni neopagani, soprattutto orientati a una ritualità tradizionale, appare una minaccia che dissacra e ridicolizza gli dèi, riducendoli a personaggi di fantascienza e negando il loro statuto di entità sacre; per altri, soprattutto in ambito New Age o sincretico, l'idea che Odino e compagni siano in realtà esseri di un'altra dimensione o specie avanzata diventa invece un modo per conciliare devozione e immaginario ufologico, fondendo *medium*, *channeling*, energie sottili e racconti sugli antichi astronauti.

Il risultato corrisponde a un quadro variegato in cui la stessa figura di Odino può essere, a seconda dei casi, Dio tradizionale, archetipo psicologico, maestro asceto extradimensionale o comandante di una flotta stellare, e in cui la pseudoarcheologia televisiva, lavorando sul versante narrativo-spettacolare, fornisce materia grezza che in alcuni contesti diventa credenza vissuta, etica, identità.

Collocare il *dossier* vichingo accanto ai casi egiziano e mesoamericano permette di cogliere sia le costanti sia le specificità della paleoastronautica.

La differenza più marcata riguarda il piano razziale e identitario; nei discorsi su Egizi e popoli precolombiani, l'intervento alieno è spesso carico di implicazioni razziste esplicite, legate all'idea che popoli non bianchi non sarebbero stati in grado di sviluppare da soli matematica, astronomia, architettura complessa; nel caso nordico, gli stessi meccanismi

vengono rimodulati per esaltare un passato percepito come proprio dall'Europa bianca, costruendo una genealogia di superiorità in cui il Nord appare destinatario privilegiato di doni cosmici. In entrambi i casi, però, l'umanità – o almeno alcune sue porzioni – non viene trattata come agente storico pieno, piuttosto soggetto passivo che riceve forme di rivelazione tecnologica dall'alto.

Di fronte alla diffusione di racconti che attribuiscono a esseri extraterrestri le realizzazioni delle società del passato, il mondo accademico ha reagito in modi diversi.

Per molto tempo la risposta dominante è stata il silenzio, nella speranza che dette teorie si esaurissero da sole; negli ultimi anni, tuttavia, la combinazione fra esposizione mediatica massiccia e sfruttamento politico ha reso evidente che l'impatto pubblico della pseudoarcheologia non è trascurabile. Nel caso vichingo, archeologi, storici delle religioni e medievisti hanno cominciato a intervenire in *blog*, *podcast*, video e libri divulgativi, non tanto per entrare nel merito delle prove addotte dalle letture extraterrestri – che spesso si dissolvono in pochi minuti di controllo filologico – quanto per spiegare come funziona la ricerca sul paganesimo nordico, che cosa possiamo dire e che cosa no, quali sono i limiti delle fonti, quali gli spazi legittimi del non-sapere.

Le contro-narrazioni oltre a ripetere che non è vero, si sforzano di mostrare perché certe domande sono mal poste e si possa invece trasformare il senso di meraviglia in curiosità storica. Così, un *podcast* che smonta l'idea di spade Ulfberht prodotte da nani-alieni elenca i dati metallurgici e racconta la storia dei contatti commerciali lungo fiumi e steppe, il lavoro dei laboratori che analizzano le microstrutture delle lame, il dibattito fra specialisti sulla classificazione dei reperti; un articolo che confuta la pietra solare come *gadget* alieno diventa occasione per spiegare la fisica della polarizzazione del cielo, la storia delle ipotesi sulla navigazione in Atlantico e il ruolo degli esperimenti controllati nel testare scenari storici. La ricezione accademica più efficace non oppone un secco no alle teorie sugli alieni, e offre un sì alternativo; cioè sì, c'è mistero e complessità nel passato nordico, però il modo di affrontarli passa per domande diverse, metodologie trasparenti e un rapporto più adulto con l'idea di limite della conoscenza.

Al di là della superficie spettacolare, la variante vichinghi ed extraterrestri rivela infine un movimento più profondo sul piano religioso-antropologico. Trasformare gli Dèi norreni in alieni non significa semplicemente modernizzare i miti, vuole dire riformulare il regime del sacro in termini tecnici; dove un tempo c'erano potenze trascendenti, ora ci sono civiltà iper-avanzate; dove c'erano miracoli, ci sono tecnologie incomprese; dove c'era rivelazione, c'è *disclosure*, l'idea di una verità nascosta che qualcuno, oggi, starebbe finalmente svelando.

Lo spostamento non abolisce la struttura religiosa e la riproduce in chiave secolarizzata. Gli alieni-Dei giudicano, scelgono, salvano, puniscono; conferiscono privilegi a popoli o individui; promettono, se non salvezza, almeno una forma di elevazione fatta di accesso a conoscenze proibite, partecipazione a una storia più grande di quella terrestre. Il Valhalla, riletto come stazione orbitale, smette di essere solo un aldilà guerriero e diventa promessa di collegamento a una comunità cosmica; le Valchirie, trasformate in agenti di *abduction*, incarnano in chiave fantascientifica antichi temi di elezione e predestinazione. Dietro il Vichingo che parla con gli extraterrestri si intravede un bisogno persistente di pensare la storia umana come qualcosa che non basta a sé stessa.

3.6 CIVILTÀ IPER-ANTICHE: DAI VIMANA INDIANI AI MITI TECNICIZZATI DI CINA E GIAPPONE

Nel panorama pseudoarcheologico asiatico, il complesso di racconti sui Vimana (veicoli volanti mitologici, tipo palazzi e carri aerei o celesti), sugli dèi volanti e sulle civiltà iper-antiche rappresenta uno dei laboratori più duttili per osservare il passaggio da testi mitico-religiosi a pseudo-documenti tecnici, oltre alla loro successiva integrazione in costruzioni identitarie o spiritualiste di lungo corso.

L'intero processo dialoga costantemente con la teoria occidentale della paleoastronautica; tuttavia, mentre in area euro-americana la dimensione è spesso speculativa, in India viene rielaborata come prova storica di una supremazia tecnologica originaria, perduta in seguito alla colonizzazione e oggi rivendicata patrimonio nazionale.

Questa rilettura non è affatto neutrale; si colloca in un quadro di tecno-nazionalismo mirato a rivendicare una superiorità scientifica arcaica della cultura induista, fungendo da strumento di legittimazione politica nelle controversie contemporanee sull'identità indiana (NANDA 2003; BENEI 2008). Abraham Itty, al riguardo, fornisce la base teorica del tecno-nazionalismo indiano, spiegando perché la scienza e la tecnologia sono diventate pilastri dell'identità nazionale post-coloniale (ITTY 1998).

Sul piano istituzionale si sono aperti spazi inediti; in anni recenti, riforme curricolari di vari stati federati hanno inserito nei manuali scolastici riferimenti a Vimana e armi vediche non come mitologia, bensì come storia della scienza indiana (BHATT 2001); mentre in sedi accademiche prestigiose, per esempio l'Indian Science Congress, sono stati presentati contributi che sostenevano l'esistenza di un'aviazione interplanetaria nell'India antica, suscitando proteste da parte della comunità scientifica internazionale e dei settori laici del paese (NANDA 2016).

Sul piano sociologico, ciò produce un consenso diffuso che normalizza l'idea di un'India contemporanea impegnata semplicemente a recuperare un'antica eccellenza tecnologica che l'Occidente coloniale avrebbe tentato di cancellare.

I testi indiani – in primo luogo *Veda*, *Mahabharata*, *Ramayana*, anche i *Purāṇa* e la trattatistica tarda del *Vaimanika/Vimanika Shastra* – vengono sottratti alla loro cornice filologica e rituale e trattati come resoconti letterali di una tecnologia aeronautica e astronautica avanzata, attribuita a un'umanità remota o a esseri sovrumani vissuti in epoche fuori scala rispetto alle cronologie storiche (CHILDRESS 1991; testo di area pseudoarcheologica, punto di riferimento citato spesso per la rilettura tecnologica dei testi classici indiani).

Nella trasformazione, i carri celesti e i veicoli divini descritti nelle fonti smettono di essere figure del mito per diventare prototipi di velivoli. Il *Vaimanika Shastra* viene presentato come autentico manuale di ingegneria aeronautica, retrodatato di secoli o millenni rispetto all'era cristiana; in realtà la sua redazione è collocabile tra il 1918 e il 1923, nonostante l'autore, Pandit Subbaraya Shastry, avesse dichiarato di averlo ricevuto per canalizzazione psichica (cioè tramite scrittura automatica) dal Bharadwaja; cioè dall'antico saggio vedico dell'India, considerato uno dei grandi *rishi* autori di inni del *Rigveda* (la più antica raccolta di inni sacri dell'India vedica e uno dei quattro Veda, i testi canonici dell'induismo, composto tra il 1500 e il 1000 a.C.).

L'opera include schemi, piante e sezioni di diversi tipi di Vimana, elenchi di materiali speciali per la costruzione e descrizioni di sistemi di propulsione; risultano accostati a tecnologie moderne, sottoforma di motori a reazione, dispositivi antigravitazionali, invisibilità ai radar, ecc.

Però uno studio del 1974 dell'Indian Institute of Science di Bangalore ha completamente messo in crisi tali interpretazioni evidenziando una totale incomprensione dei principi del volo da parte dell'autore novecentesco. Si è così dimostrato che le macchine descritte appaiono aerodinamicamente irrealizzabili, le geometrie proposte prive di superfici di controllo e di sistemi di stabilità, i motori non sarebbero in grado di generare alcuna spinta e i materiali indicati tra le componenti inadeguati dal punto di vista chimico di fronte alle sollecitazioni termiche. Hanno definito pertanto i presunti velivoli *poor concoctions* e ammassi di strutture prive di senso (MUKUNDA *et alii* 1974).

Nella griglia interpretativa illustrata, le difficoltà traduttive e la natura opaca di certi lessici tecnici non vengono affrontate come problemi filologici, ma reinterpretate in indizi di una competenza perduta (WITZEL 2009; POLLOCK 2006); là dove lo specialista riconosce metafora, iperbole poetica o tecnicismo legato a contesti artigianali antichi, il discorso pseudoarcheologico scorge il riflesso deformato di conoscenze aerospaziali possedute dagli antichi indiani e solo in parte riscoperte dall'età contemporanea.

Tale operazione è agevolata dalle caratteristiche della lingua sanscrita, nella quale i termini come Vimana (etimologicamente “misurato” o “che attraversa”) designavano in origine palazzi, altari o carri cerimoniali, per poi assumere progressivamente valori metaforici legati al movimento celeste; la traduzione forzata cancella volutamente l'evoluzione semantica per isolare un'accezione tecnologica in senso moderno.

Da qui prende forma una mossa ricorrente; se i testi epici e religiosi contengono descrizioni di mezzi volanti, allora l'India – o una civiltà anteriore sviluppatasi sul suo suolo – avrebbe elaborato una tecnologia del volo migliaia di anni prima dei fratelli Wright, forse fino a raggiungere capacità che oggi definiremmo spaziali, poi azzerate da catastrofi cicliche o da un collasso morale dell'umanità.

Sul piano politico, la lettura coincide perfettamente con le ambizioni dell'India contemporanea di essere una potenza nucleare e astronautica.

I successi del programma spaziale indiano, dalla serie delle missioni Chandrayaan a Mangalyaan, vengono celebrati nei media e nei discorsi dei *leader* come prove tangibili del ritorno del genio scientifico ancestrale, così che la tecnologia moderna non appare una rottura rispetto al passato, bensì adempimento di un destino prefigurato nei testi sacri; inoltre l'ISRO (Indian Space Research Organisation, l'agenzia spaziale nazionale dell'India) viene presentata come erede diretta di una remota tradizione di esplorazione celeste, in grado di rafforzare notevolmente il *soft power* indiano.

A una prima torsione incentrata sui mezzi di trasporto si sovrappone una seconda focalizzata sulle guerre celesti e sulle armi di distruzione di massa.

Il *Mahabharata*, e in parte il *Ramayana*, vengono assunti a cronache di conflitti combattuti con ordigni assimilabili alle bombe nucleari e a sistemi d'arma guidati ad alta tecnologia. Passaggi che nella tradizione esegetica rappresentano manifestazioni della potenza divina – armi donate dagli Dèi, lampi abbaglianti, calori devastanti, città rase al suolo – vengono riletti

in anticipazioni delle esplosioni atomiche, degli effetti delle radiazioni su corpi e ambienti e dei grandi *shock* termici e meccanici prodotti da ordigni simili a quelli moderni; mentre la figura del Brahmastra (un'arma celeste supremamente distruttiva attribuita al dio Brahṁa) viene accostata di *routine* alla bomba nucleare e le città distrutte dei poemi epici affiancate, sul piano visivo e retorico, alle immagini di Hiroshima e Nagasaki (COLAVITO 2005).

Emblematico in tal senso è l'uso strumentale della citazione attribuita a Robert Oppenheimer al momento del *test* Trinity ("Now I am become Death, the destroyer of worlds"), tratta dalla *Bhagavad Gita*; il fisico si riferiva alla terribile maestà della divinità, invece la lettura pseudo-scientifica rilegge le parole come una sorta di confessione implicita della natura nucleare delle armi descritte nei testi vedici, trasformando la riflessione etico-filosofica di uno scienziato contemporaneo in prova indiretta di un'arma atomica antica (HUIZENGA 2009; HIJYA 2000).

La convergenza tra mito e politica consente di aprire un ulteriore ponte retorico verso le ambizioni odierne della nazione; i successi di Chandrayaan e di altre imprese spaziali vengono spesso presentati, su stampa popolare e nei discorsi ufficiali, a conferma che il genio scientifico degli antenati sta finalmente riemergendo; cosicché la modernità tecnologica è percepita come compimento di un destino inscritto da millenni nei testi sacri, saldando in un unico quadro fede religiosa e orgoglio geopolitico di una potenza nucleare e spaziale.

Nel panorama contemporaneo, il dispositivo dei Vimana si alimenta sempre più di un ecosistema digitale capillare, che va da YouTube (per esempio <https://www.youtube.com/watch?v=Rq5txzCDX8Q&t=3s>) ai *reel* di Instagram fino ai *podcast* patriottici. Video in inglese o hindi che presentano il *Vaimanika Shastra* come autentico manuale aeronautico antico, corredati da grafici, *slide* scaricabili e PDF dell'opera, circolano su canali devoti alla scienza vedica e vengono rilanciati da *playlist* tematiche sulle antiche aeronavi indiane.

Al suo interno, la genealogia novecentesca del testo, la sua natura di scrittura automatica e la critica demolitrice degli ingegneri dell'Indian Institute of Science scompaiono quasi del tutto; ciò che rimane sono immagini di veicoli futuristici montate insieme a citazioni selettive dei Veda e a filmati delle missioni ISRO, così da costruire una continuità visiva ininterrotta fra carri celesti, schema tecnico e razzo contemporaneo.

Parallelamente, la circolazione in gruppi chiusi o semi-chiusi – in particolare su WhatsApp e Telegram (NIZARUDDIN, ISLAMIA 2021) – consolida una sorta di iper-realtà tecno-religiosa, nella quale *meme*, brevi *clip* musicali, infografiche e messaggi vocali presentano i Vimana come fatto assodato della storia indiana, spesso intrecciando il tema con sentimenti vittimistici sull'occultamento coloniale o complotti della *lobby* occidentale contro la vera scienza vedica. In queste micro-sfere comunicative, la distinzione tra citazione scritturale, argomento scientifico e parola del *leader* carismatico tende a dissolversi; condividere un video su antichi velivoli, commentare un presunto ritrovamento archeologico censurato o rilanciare un discorso polemico e aggressivo contro i critici diventa lo stesso gesto di appartenenza, che trasforma la pseudoarcheologia dei Vimana in pratica identitaria quotidiana, più che in semplice consumo di narrative spettacolari.

Sul piano politico-ideologico, il punto cruciale risiede nella fusione di religione, pseudo-scienza e nazionalismo (NANDA 2021); si arriva a normalizzare la contraddizione tra il lancio di missili balistici e la devozione verso divinità che ne avrebbero pilotato gli equivalenti

mitici; pertanto, per i sostenitori dell'Hindutva (ideologia politica nazionalista hindu) la modernità tecnologica appare un'eredità riappropriata piuttosto che innovazione recente, e fornisce giustificazione e motivazione alle ambizioni di supremazia regionale e globale dell'India nel XXI secolo.

Fa parte dell'epopea la leggenda urbana dei presunti resti radioattivi di Mohenjo-Daro o Harappa; si afferma che siano stati ritrovati scheletri carbonizzati e vetrificazioni del suolo compatibili con un'esplosione nucleare. Tutto ciò, nonostante le ricerche archeologiche sistematiche non abbiano mai confermato livelli anomali di radiazione e la disposizione dei corpi è spiegabile con pratiche funerarie o episodi di violenza localizzati, privi di qualsiasi evidenza di *shock* termico di tipo atomico (POSSEHL 2002).

A partire dal suddetto nucleo narrativo si sviluppano due linee principali.

Una, tecnicista, sostiene che i testi attesterebbero l'esistenza di una civiltà umana, interamente terrestre, dotata di un'industria bellica ad alto contenuto scientifico e autodistruttasi in un conflitto globale.

L'altra, del tipo paleoastronautico, rilegge Dèi tipo Vishnu o Indra come comandanti extraterrestri impegnati a usare la Terra alla stregua del teatro di una guerra interstellare, con i Vimana trasformati in velivoli alieni e le armi divine in dispositivi bellici provenienti da altri pianeti.

In entrambe le prospettive, i siti reali – dalla Dwarka sommersa, spesso proposta come città perduta sprofondata in seguito a un cataclisma di origine bellica, al tempio rupestre di Kailasa e ad altri complessi architettonici di straordinaria perizia – vengono risignificati a prove materiali di una iper-storia. La scala, la precisione e la difficoltà tecnica delle opere diventano argomenti di incredulità (al solito: "non possiamo immaginare come l'abbiano fatto con i mezzi del tempo, dunque dev'esserci stata un'altra tecnologia"); mentre le spiegazioni archeologiche e storico-artistiche vengono liquidate per semplici coperture accademiche tese a occultare la verità.

Sul doppio dispositivo – testi trattati come manuali tecnici ed epopee interpretate come *reportage* di guerre nucleari o interplanetarie – si innesta infine una terza dimensione, apertamente ideologica, che rende il complesso dei Vimana un esempio paradigmatico di pseudoarcheologia: l'integrazione di tutto il materiale in grandi tesi identitarie e/o spiritualiste che collocano l'India al centro di una civiltà planetaria iper-antica.

In ambienti New Age, infatti, la tecnologia dei Vimana e le armi divine vengono reinterpretate nelle manifestazioni di una scienza spirituale unitaria, in cui non esiste frattura tra fisica avanzata, cosmologia, ascesi e poteri psichici. La civiltà vedica – o una fase ancora più remota, proiettata oltre qualsiasi cronologia storica – è descritta come un'umanità superiore che avrebbe colto l'unità profonda di mente, energia e materia, e perciò capace di volare, manipolare l'energia e comunicare con entità di altri mondi.

In contesti nazionalisti, la stessa costellazione di idee viene piegata per affermare la supremazia assoluta della tradizione indiana. Si arriva a sostenere che la quasi totalità delle invenzioni moderne (dagli aeroplani ai razzi, dalle telecomunicazioni alle nuove tecnologie dei materiali) sarebbe già presente nei testi sanscriti e nei miti antichi. La conclusione ideologica è lapidaria: l'Occidente si sarebbe limitato a capitalizzare tardivamente un immenso patrimonio indigeno.

In entrambe le declinazioni la prassi resta invariata. Si estraggono dai testi e dai monumenti solo i frammenti che sembrano alludere analogicamente a tecnologie contemporanee, vengono decontestualizzati e caricati, li si carica di significati tecnici; infine li si collega a un racconto globale di declino e occultamento di una conoscenza superiore, sostituendo in modo sistematico i metodi storici e archeologici con un amalgama di esegesi intuitiva, rivelazione spirituale e sospetto complottista verso la storiografia ufficiale.

Analizzando da vicino il funzionamento del dispositivo emerge con chiarezza una reale procedura, piuttosto che una somma di fraintendimenti occasionali.

In una prima fase, il testo viene sottratto al proprio orizzonte storico-linguistico; spariscono le discussioni su datazione, strati redazionali, funzioni rituali o letterarie dei passaggi, e ciò che rimane è una sorta di trama grezza, ridotta a successione narrativa.

Nella seconda fase, quella trama viene tradotta in un vocabolario tecnicista contemporaneo attraverso una catena di analogie; ciò che vola diventa velivolo, ciò che brilla diventa energia, ciò che distrugge viene reinterpretato in ordigno.

Nella terza fase, la nuova semantica così costruita viene retroproiettata sul testo come significato originario, nascosto o criptato, e presentata come verità liberata dal velo delle interpretazioni tradizionali, accusate di essere superstiziose, simboliste o colluse con un presunto complotto occidentale.

Infine, una quarta fase inserisce il testo risemantizzato in un meta-racconto globale – cicli di civiltà perdute, guerre interstellari, iper-antichità planetaria – che lo collega a una costellazione di altri miti, siti e tradizioni, agganciando il caso indiano a un discorso che travalica i confini dell'India stessa.

Contemporaneamente anche il lessico tradizionale dell'esoterismo viene risignificato in chiave tecnico-scientifica.

Dove le scuole religiose parlavano di dottrine segrete accessibili solo agli iniziati o di livelli progressivi di rivelazione, le letture fantarcheologiche individuano oggi manuali cifrati di ingegneria avanzata, deliberatamente formulati in forma allegorica per impedire che una tecnologia eccessivamente potente finisca in mani indegne.

Il segreto iniziatico non riguarda più la maturità spirituale venendo modellato sul segreto militare o industriale, e gli stessi *mantra* o formule rituali diventano codici di attivazione di armamenti, chiavi di accesso a campi energetici, protocolli operativi per l'interazione con veicoli e apparati tecnologici (HANEGRAFF 1996).

Così, la distinzione tra cosmologia religiosa e fisica, tra linguaggio simbolico e linguaggio tecnico, risulta intenzionalmente erosa; ogni elemento che appare misterioso o difficilmente traducibile è assunto a conferma di un contenuto tecnologico nascosto, invece che un semplice segnale della distanza culturale e storica che ci separa dai testi.

Una logica analoga viene applicata agli oggetti materiali.

Templi, complessi rupestri, città sott'acqua o strutture monolitiche di particolare complessità esecutiva vengono sottratti ai contesti storici documentati e collocati in una cronologia radicalmente dilatata, spesso in aperto contrasto con stratigrafie, datazioni o fonti epigrafiche.

Il criterio di selezione rimane l'incredulità; in altri termini, tutto ciò che appare stupefacente per scala, precisione o complessità logistica viene dichiarato incompatibile con le

capacità delle società storiche note e riferito a una civiltà precedente, tecnologicamente più avanzata, di cui non resterebbero che relitti enigmatici.

Ne risulta una geografia del meraviglioso in cui siti lontanissimi nello spazio e nel tempo – dalla Dwarka “atomizzata” alle città mitiche di Mu, dalle strutture megalitiche dell’India meridionale ai presunti resti sommersi del Giappone – vengono connessi attraverso una medesima chiave di lettura: non prodotti di culture differenti, piuttosto frammenti di un’unica civiltà planetaria scomparsa, capace di padroneggiare tanto le tecnologie materiali quanto le dimensioni sottili.

Il dispositivo indiano finisce così per funzionare da modello anche per altre archeologie non convenzionali asiatiche; la medesima lettura tecnicista dei miti, la ricerca di tracce di alta tecnologia nel lessico religioso e nelle iconografie, la costruzione di macro-narrazioni identitarie ricompaiono, *mutatis mutandis*, nelle reinterpretazioni alternative della Cina – con l’idea di imperi perduti dotati di conoscenze scientifiche avanzate nascosti nella tradizione taoista o nel mito dell’Impero di Mezzo (caso di nazionalizzazione del passato imperiale: DUARA 1995) – e del Giappone, dove l’aggancio al continente di Mu o a forme di iper-antichità oceanica consente di proiettare l’arcipelago in una temporalità amplificata, anteriore e superiore alle cronologie archeologiche condivise.

Testi classici, leggende e manufatti risultano sottoposti allo stesso trattamento; sono trasformati da espressioni storiche di culture specifiche in tasselli di una preistoria globale alternativa, in cui l’Asia orientale, al pari dell’India vedica, diventa uno dei poli principali di una civiltà planetaria scomparsa, tecnologicamente e spiritualmente superiore alla nostra.

In ambito cinese, la figura dell’antico impero universale e l’immaginario taoista dell’armonia cosmica vengono caricati di significati tecnico-scientifici, trasformando la Cina nel centro del mondo e nel luogo di invenzioni decisive in campo astronomico, ingegneristico e medico, spesso presentate in guisa di anticipazioni dirette di scoperte moderne. In Giappone, l’idea di un’iper-antichità oceanica permette di attribuire a formazioni enigmatiche o controverse – come alcune strutture sommerse – il ruolo di rovine di un passato di straordinario sviluppo tecnologico (FEAGANS 2017; inoltre, esemplare, <https://veda.harekrsna.cz/connections/Vedic-roots-China-and-Japan.php>).

Apparentemente, fantarcheologia occidentale e pseudoarcheologia di matrice Hindutva condividono lo stesso gesto iniziale; dichiarano, cioè, che la scienza ufficiale non comprende davvero le civiltà antiche e che, sotto la superficie dei manuali, si nascondono grandezze perdute, deliberatamente trascurate.

Quando si osservano da vicino funzioni e implicazioni politiche, però, le convergenze finiscono e si aprono fratture profonde.

La fantarcheologia occidentale – da von Däniken a Hancock, dai *bestseller* alle serie televisive tipo *Ancient Aliens* – tende a dissolvere le specificità culturali dentro un’unica preistoria globalizzata; piramidi egizie, templi dell’India, linee di Nazca, megaliti europei diventano tasselli intercambiabili di un medesimo scenario planetario governato da un agente esterno e anonimo (la civiltà madre antidiluviana, i visitatori extraterrestri, una regia cosmica indefinita).

Nel racconto nessuna nazione o gruppo rivendica la proprietà esclusiva di quella grandezza; il passato misterioso viene presentato come patrimonio diffuso dell’umanità. Sotto

l'apparente universalizzazione, però, si annida un pregiudizio costante; cioè le popolazioni non occidentali non vengono riconosciute pienamente capaci di produrre da sole le opere monumentali, e si invoca l'intervento di un agente superiore.

La pseudoarcheologia Hindutva si muove su un terreno quasi speculare (NANDA 2009; NANDA 2023). Qui lo scopo non è però universalizzare il mistero, ma appropriarsene in modo esclusivo. Il passato remoto subisce una riorganizzazione affinché l'India vedica appaia sorgente primaria di ogni forma di sapere; la cosiddetta scienza vedica viene presentata come anticipazione integrale della fisica moderna, dell'astronomia, della medicina, dell'ingegneria e i Veda letti come deposito di tutte le scoperte significative della modernità.

La civiltà indiana non ha bisogno di mediatori alieni, poiché già, per definizione, superiore alle altre; la funzione della pseudoarcheologia non risiede quindi nel raccontare una grande civiltà planetaria senza volto, bensì nel dare corpo a un primato nazionale ed etno-religioso, coerente con il progetto politico dell'Hindutva.

Per questo motivo, la narrativa a essa collegata entra in rotta di collisione con la paleo-astronautica occidentale; se furono gli alieni a costruire templi e opere dell'India antica, la grandezza vedica non sarebbe più autoctona; se invece la grandezza è pienamente autoctona, l'ipotesi aliena diventa superflua e offensiva. Non sorprende, di conseguenza, che ambienti vicini al nazionalismo hindu respingano esplicitamente *format* come *Ancient Aliens* alla stregua di prodotti occidentali che mirano a sminuire il primato indiano.

Il punto di massima tensione è rappresentato dalla cosiddetta Aryan Invasion/Migration Theory (AIT/AMT). La ricerca genetica, linguistica e archeologica riconosce oggi movimenti migratori indoeuropei verso il subcontinente tra il III e il II millennio a.C., anche se il quadro è complesso e ancora oggetto di dibattito specialistico (REICH 2018; NARASIMHAN *et alii* 2019).

La fantarcheologia globale è sostanzialmente indifferente alla questione; la provenienza degli Ariani non è al centro del suo schema narrativo, che preferisce radici extraterrestri o antediluviane a quelle geografiche.

La pseudoarcheologia Hindutva, invece, combatte la AIT con accanimento, perché rivendicare l'autoctonia assoluta della civiltà vedica è il perno ideologico dell'*Out-of-India Theory*; cioè l'idea che l'India abbia irradiato cultura verso tutto il mondo (THAPAR 2014; BRYANT 2001).

L'ipotesi di una migrazione esterna, sia essa umana o aliena, mina alla radice l'impianto; ammettere che la tecnologia o la cultura giunsero da fuori equivale a negare il primato autoctono su cui si fonda il progetto politico nazionalista.

Ne emerge così un paradosso che vale la pena di esplicitare.

Fantarcheologia globale e pseudoarcheologia Hindutva condividono la retorica (scienza ufficiale corrotta, verità nascosta, anomalie come prove), benché producano preistorie mutualmente incompatibili; la prima umilia le civiltà antiche postulando un soccorso esterno, la seconda le esalta in modo esclusivo e appropriativo. Coesistono nello stesso ecosistema mediatico, capitalizzando lo stesso pubblico affascinato dal mistero, però le loro narrative non possono fondersi senza distruggersi a vicenda (NANDA 2003).

In tutto ciò, l'elemento forse più significativo non è tanto l'errore fattuale – la datazione fantasiosa, l'interpretazione forzata di un passo, la lettura distorta di un monumento – quan-

to la sostituzione sistematica dei criteri di indagine storica con una diversa epistemologia, fondata su analogia, intuizione e sospetto.

L'analogia consente di colmare ogni lacuna, l'intuizione autorizza qualsiasi salto interpretativo. In definitiva, nella sovrapposizione di livelli tecnico, mitico e politico il complesso dei Vimana, delle guerre divine e delle civiltà iper-antiche, rivela tutta la sua forza di strumento per riscrivere il rapporto tra passato e presente, tra conoscenza e identità, tra ricerca storica e immaginazione collettiva.

3.7 OMBRE BIANCHE: IL MITO DEI GIGANTI E LA SPOLIAZIONE INDIGENA

Nel caso dei *Mound Builders*, la distanza tra ciò che la ricerca archeologica documenta e ciò che circola nei discorsi pubblici e suprematisti è ormai talmente ampia da rendere evidente che si tratta di un autentico campo di battaglia in cui il passato viene continuamente riscritto per ridefinire appartenenze e gerarchie del presente.

Gli studi sulle civiltà di Poverty Point – caratterizzate da un rilievo artificiale alto 22 metri e da sei terrapieni semicircolari – e sulle successive culture Adena, Hopewell e Mississippiana, celebri per l'erezione di imponenti monumenti funebri, per l'agricoltura e per le reti commerciali, concordano su un punto; è ormai accertato che i complessi monumentali in terra – dei tumuli – siano di origine indigena, peraltro già provato dalle analisi di Cyrus Thomas (THOMAS 1894) oltre alle più recenti ricerche geoarcheologiche (PAUKETAT 2015). I monumenti si inseriscono in sequenze di lungo periodo che combinano ingegneria del movimento terra, astronomia culturale e organizzazione rituale, con datazioni radiocarboniche che coprono almeno dal II millennio a.C. fino all'epoca immediatamente precedente all'arrivo europeo.

Scavi stratigrafici, analisi micro-morfologiche dei riempimenti, studi sui resti botanici, faunistici e sulle firme isotopiche, dimostrano che monumenti tipo Monk's Mound a Cahokia, gli *earthworks* di Newark o i tumuli del Middle Ohio Valley, furono costruiti in fasi successive da comunità che modificavano e riutilizzavano gli stessi luoghi per secoli, in continuità con le pratiche funerarie e cerimoniali delle nazioni indigene storicamente documentate (MILNER 2021; KASSABAUM 2021).

Sono evidenze per cui la persistenza del mito di un popolo distinto – bianco, spesso gigantesco – che avrebbe edificato i tumuli e sarebbe stato poi sterminato o soppiantato dai nativi, rivela la sua funzione di dispositivo razzializzante e non di ipotesi storiografica; dunque, un racconto fondativo costruito a tavolino per supportare il suprematismo (COLAVITO 2019; COLAVITO 2020).

Nel XIX secolo, come hanno mostrato gli studi sulla *Mound Builder Myth* e sulla sua relazione con l'*Indian Removal* (la politica, sancita dall'*Indian Removal Act* del 1830, che deportò con la forza molte nazioni dalle terre a est del Mississippi verso ovest, causando migliaia di morti nel cosiddetto Sentiero delle Lacrime) il racconto era chiaramente e politicamente finalizzato e strumentale (PERKINS 2025).

Servi a costruire una genealogia alternativa della terra nordamericana. Invece di riconoscere nei nativi gli eredi dei monumenti, li si descrivevano come coloro che avevano distrutto

una popolazione più avanzata, spesso identificata con antenati europei o mediterranei; era una spiegazione utile a rappresentare l'espansione degli Stati Uniti come recupero di un'eredità perduta piuttosto che conquista coloniale (SILVERBERG 1968; SAUNT 2020).

In discorsi politici tipo quelli di Andrew Jackson – 7° presidente degli Stati Uniti – i tumuli diventano *memorials of a once powerful race* estinta per far posto a *savage tribes*, e il medesimo linguaggio viene usato per legittimare l'*ethnic cleansing* delle regioni in cui i complessi monumentali sono più densi. La politica rifiutava l'apporto dell'archeologia fino a negarlo (TIMMERMAN 2020). Di fatto, egli utilizzava il mito per giustificare la rimozione forzata delle tribù native americane, adottando un linguaggio utile a sdoganare una forma di pulizia etnica nelle regioni dove si trovavano i complessi monumentali.

Le ricadute di lungo periodo legate al disconoscimento della paternità indigena sono visibili ancora oggi nelle politiche culturali e patrimoniali.

Per gran parte del XX secolo, la gestione di siti e collezioni ha trattato i tumuli come proprietà archeologica dello Stato federale o dei musei, rendendo marginale la voce delle comunità native su temi cruciali come la tutela dei luoghi sacri, la restituzione dei resti umani e la riscrittura dei pannelli didattici nei parchi e negli allestimenti (MANN 2003). Anche dopo l'introduzione di norme come il NAGPRA (Native American Graves Protection and Repatriation Act), gli studi sulle *Archaeologies of Whiteness* mostrano che persiste una tendenza a neutralizzare o diluire il legame tra monumenti e nazioni contemporanee (ATALAY 2006; CHARI, LAVALLEE 2013), presentando gli autori dei grandi tumuli in forma di entità quasi astratte, senza discendenti diretti, e quindi disponibili a essere simbolicamente appropriati alla stregua di patrimonio nazionale di tutti, cioè in pratica della maggioranza bianca.

Nel panorama suprematista odierno, il loro mito è stato riformattato in chiave cospirazionista e digitale, mantenendo la stessa struttura gerarchica. La teoria dei giganti fondatori è pertanto da considerare una modalità di cancellazione della cultura indigena (BLACKHAWK 2025).

Nei *forum* e nei canali Telegram dell'ultra-destra statunitense circolano idee radicali sulle origini del continente. Secondo queste visioni, i veri nativi dell'America sarebbero stati popoli caucasici estinti, collegati agli autori dei complessi tumulari. Al contrario, le nazioni indigene attuali vengono presentate come popolazioni arrivate in un secondo momento e responsabili del crollo di questa antica civiltà. L'obiettivo politico è chiaro: dipingere i nativi odierni come soprafattori, ingiustamente privilegiati dalle attuali politiche statali di riconoscimento e restituzione. Le rivendicazioni autoctone su siti, reperti e toponimi sono così inquadrare in una nuova forma di usurpazione, e la difesa del patrimonio dei costruttori di tumuli può essere mobilitata per opporsi tanto ai movimenti decoloniali quanto alle politiche di protezione ambientale che limitano l'uso commerciale dei territori (PUGLIONESI 2022; COLAVITO 2020).

I video sui presunti scheletri giganti rappresentano la cinghia di trasmissione tra queste comunità ideologiche e il pubblico più ampio.

Su YouTube, TikTok e altre piattaforme emergono continuamente *clip* che mostrano fotografie di ossa sovradimensionate, accompagnate da voce narrante e musiche drammatiche che parlano di scoperte insabbiate dallo Smithsonian Institute di Washington D.C.; si va dalle vecchie immagini di concorsi di fotoritocco – per esempio il celebre cranio enorme

accanto a una ruspa – a *render* digitali recentissimi, spesso generati da intelligenza artificiale, presentati come nuove prove comparse in Wisconsin, Ohio o Nevada.

Nel 2024 e 2025 hanno avuto particolare visibilità filmati che raccontano il presunto ritrovamento di uno scheletro alto 9 piedi in Wisconsin quasi due secoli orsono e di resti giganti nella Lovelock Cave, collegandoli direttamente ai tumuli e rilanciando l'idea che lo Smithsonian avrebbe distrutto migliaia di scheletri per cancellare le prove dell'esistenza di un popolo di giganti, interpretato da molti commentatori nella vera razza fondatrice dell'America (DEWHURST 2014; HAZE 2018).

Le verifiche indipendenti hanno mostrato che i documenti citati provengono da giornali ottocenteschi sensazionalistici, da relazioni mal interpretate su individui semplicemente alti o robusti, o sono del tutto falsificati; lo stesso Smithsonian ha dovuto inserire il *Giant Skeleton Cover-up* fra i miti più persistenti da sfatare nella comunicazione istituzionale. Per esempio i resti trovati in Nevada nell'area di Lovelock sono stati attribuiti ai moderni Paiute, smentendo l'idea di una razza di giganti fondatori estranea ai nativi (HURST THOMAS *et alii* 2025); inoltre l'Humboldt Museum Statement che ospita tali reperti ha poi aggiornato le sue presentazioni ufficiali chiarendo che i resti umani rinvenuti (e ora rimpatriati secondo le leggi NAGPRA) erano di statura assolutamente normale (circa 1,60-1,80 m).

Tuttavia l'attrattiva sta aldilà delle prove, ovvero nel loro potenziale di alimentare un forte sentimento di sfiducia verso le élite scientifiche e politiche.

I *social media* veicolano i materiali in *pattern* ricorrenti di *memi*, adattabili a contesti diversi. Algoritmi che privilegiano l'*engagement* premiano i *format* più sensazionalistici – *thumbnail* con crani enormi, titoli come *Erasing Indigenous History* o *Smithsonian Secrets 2025: Giants* – e li spingono verso pubblici che non stanno cercando attivamente archeologia, che vengono pertanto catturati dall'emozione o dall'indignazione. I commenti sotto i video rivelano spesso un passaggio quasi automatico dall'ipotesi dei giganti a discorsi su storia politicamente corretta, marxismo culturale, privilegi degli indiani, inserendo l'archeologia fraudolenta dei tumuli dentro un più ampio meccanismo di lamentele contro multiculturalismo, diritti indigeni e memoria coloniale. Così, il mito dei *Mound Builders* diventa un dispositivo di radicalizzazione *soft*; chi entra attratto dalla curiosità per gli scheletri giganti può essere progressivamente esposto a contenuti che reinterpretano l'intera storia delle Americhe in chiave di supremazia bianca.

La negazione dell'origine indigena dei tumuli ha effetti politici che vanno ben oltre il piano simbolico. A livello locale, può alimentare resistenze contro la creazione o l'estensione di parchi archeologici gestiti in *partnership* con le nazioni native, ostilità verso la chiusura di aree sacre al turismo invasivo, o campagne contro la restituzione di reperti funerari a comunità specifiche con l'argomento che non è provato che siano i loro antenati, poiché potrebbero appartenere al misterioso popolo, caucasico, costruttore dei tumuli.

A livello nazionale, le stesse retoriche vengono mobilitate per contrastare programmi scolastici che includono la storia indigena o per delegittimare forme di consultazione obbligatoria su progetti infrastrutturali che impattano su siti sepolcrali; se i tumuli non sono opera dei nativi, allora essi non hanno la facoltà di rivendicare uno *status* particolare nelle decisioni che riguardano tali luoghi.

Contro l'uso politico del mito, la letteratura archeologica e antropologica recente insiste sia sulle evidenze materiali, sia sull'integrazione di prospettive indigene nella ricerca. Progetti come quelli documentati nelle pubblicazioni sui *Hopewell Ceremonial Earthworks* (gruppo di enormi e complessi tumuli e precise strutture geometriche in allineamento astronomico con cicli solari e lunari; HANCOCK 2025; LYNOTT 2015) mostrano come le nazioni native coinvolte – Shawnee, Ojibwe, Kickapoo e altre – non siano meri “informatori”, ma *partner* che contribuiscono a reinterpretare la funzione dei complessi, collegandoli a tradizioni orali, cosmologie e pratiche di cura del territorio contemporanee (LEPPER, JONES 2019).

In questa chiave, la paternità indigena dei tumuli è, oltre a un fatto tecnico, il punto di partenza per ripensare politiche di accesso e restituzione, mettendo in discussione e avversando l'idea che i grandi monumenti di terra siano un patrimonio neutro a disposizione di chiunque voglia arruolarli in un racconto di supremazia razziale.

In definitiva, le storie sui giganti e sulle civiltà dimenticate non si limitano a produrre folklore spettacolare; fungono da veri parassiti della memoria, riusando e deformando racconti locali (secondo le dinamiche descritte nel paragrafo 1.4) e pongono direttamente il problema delle responsabilità nei confronti delle comunità coinvolte e del loro diritto a definire il proprio passato (argomento che tornerà nel paragrafo 5.7).

3.8 CONTINENTI PERDUTI, GEOGRAFIE ALTERNATIVE, IDENTITÀ E POTERE: MAPPE PER RISCRIVERE IL MONDO

Se nel caso dei *Mound Builders* il mito dei giganti serve a spostare la paternità dei tumuli dalle nazioni indigene a una razza perduta e bianca, le narrazioni sui continenti sommersi mostrano il medesimo meccanismo allargato, rileggendo intere regioni in eredi esclusive di formazioni primordiali e legittimando nuove gerarchie razziali e geopolitiche.

Nel paesaggio contemporaneo delle pseudo-scienze storiche, la tematica diventa un osservatorio privilegiato per capire in che modo i miti geo-storici vengano usati per costruire identità collettive. Il racconto filosofico di origine platonica viene convertito in strumento di riscatto per gruppi che si sentono esclusi o svalutati dalla storia ufficiale (COLAVITTO 2015).

A partire dall'Ottocento il mito atlantideo è progressivamente nazionalizzato; la versione franco-iberica proposta da Bailly e Donnelly (paragrafo 2.6), collocata tra l'Europa atlantica e le Americhe, diventa il modello per una serie di identificazioni con luoghi reali che permettono a ogni Stato o area culturale di rivendicare sul loro territorio l'origine delle grandi culture mediterranee (CIARDI 2013a).

In Germania, tra *milieu* völkisch e ambienti esoterici vicini all'Ahnenerbe, la stessa tradizione viene affiancata alla gemella Thule e reinterpretata nel racconto di antichi imperi nordici ariani situati nel Nord Atlantico o nelle regioni polari (paragrafo 2.5), fornendo una preistoria mitica alla pretesa superiorità germanica e alle politiche di espansione razziale del Novecento (GOODRICK-CLARKE 1985).

In Italia, negli ultimi decenni, la Sardegna-Atlantide (MELONI 2016; CAPPICCIOLA 2018) propone invece di mutare una presupposta periferia archeologica in centro primordiale (paragrafo 3.9), reinterpretando i nuraghi come torri di una civiltà madre e

opponendosi alla narrazione scolastica nazionale che collocherebbe l'isola in posizione subalterna (BETTI, MELIS, MURGIA 2016). Altre versioni regionali pongono Atlantide o suoi equivalenti in contesti differenti – dalle coste bretoni al Caucaso, dal Mar Nero alle steppe eurasiatiche – con un paesaggio reale che viene caricato di significati, trasformato nei resti di un continente perduto e messo all'origine di grandi correnti di diffusione culturale; così l'identità locale può presentarsi erede di un centro civilizzatore e non di una storia periferica (FOUCRIER 2008).

Il mito viene ulteriormente spostato verso le distese nebbiose e glaciali settentrionali con le ipotesi che la collocano nel Mare del Nord e nel Mar Baltico, leggendo i dialoghi platonici come eco deformata di catastrofi climatiche realmente avvenute nella preistoria europea.

Al centro delle riletture è posto il Doggerland, l'ampia regione di terre emerse che durante l'ultima era glaciale collegava Gran Bretagna, Danimarca e Paesi Bassi e che le indagini geologiche e archeologiche descrivono in forma di un paesaggio densamente abitato da comunità mesolitiche, progressivamente sommerso dall'innalzamento del livello marino e infine colpito, intorno al 6250 a.C., dallo tsunami generato dalla frana di Storegga al largo della Norvegia, evento in grado di cancellare le ultime propaggini emerse e di produrre onde catastrofiche lungo le coste nord-atlantiche (WALKER *et alii* 2020; NYLAND, WALKER, WARREN 2021).

La memoria di un simile collasso ambientale, filtrata da millenni di trasmissione orale, viene talvolta invocata come possibile retroterra delle tradizioni di terre inghiottite dal mare presenti in molte mitologie nordiche e mediterranee e, per via indiretta, uno dei serbatoi narrativi da cui Platone avrebbe potuto attingere nel costruirne la storia.

Autori tipo Jürgen Spanuth (nel contesto delle teorie del secondo dopoguerra) hanno proposto di identificare la capitale di Atlantide con l'isola di Helgoland (SPANUTH 1979), interpretando l'oracolo del Crizia un'allusione all'ambra baltica – risorsa centrale nelle rotte commerciali dell'Europa settentrionale – o a minerali metallici locali dalle cromie rossastre compatibili con le descrizioni platoniche; mentre il filologo svedese Olaus Rudbeck (un esempio di patriottismo svedese del XVII secolo) ha insistito sulle somiglianze tra i paesaggi scandinavi – fiordi profondi, coste frastagliate, foreste lussureggianti – e alcuni tratti dell'isola leggendaria, suggerendo che i limiti settentrionali dell'*ecumene* antica potessero costituire l'orizzonte reale del mito (VIDAL-NAQUET 2006). Entrambi rifiutano l'Atlantico centrale o il Mediterraneo, cercando le prove del mito nei mari freddi e lo usano per nobilitare le radici delle popolazioni nordiche (svedesi per Rudbeck, popoli germanici/indoeuropei per Spanuth).

Vi si innesta anche il contributo più recente del giornalista e ricercatore italiano Felice Vinci che, nel saggio *Omero nel Baltico*, ha spinto ancora oltre lo spostamento verso Nord non solo della città platonica ma dell'intera geografia omerica, ipotizzando che l'ambientazione originaria dell'Iliade e dell'Odissea vada ricercata tra le coste scandinave e il Mar Baltico in età post-glaciale (VINCI 2021).

Secondo Vinci, nel periodo di *optimum* climatico successivo all'ultima glaciazione il Nord Europa avrebbe goduto di condizioni molto più miti delle attuali, tali da consentire lo sviluppo di un'antichissima civiltà nordica, la cui memoria sarebbe riflessa tanto nei poemi omerici quanto nel racconto del continente perduto; un peggioramento climatico intorno

al II millennio a.C. avrebbe poi costretto le popolazioni a migrare verso il Mediterraneo, trasferendo toponimi, motivi mitici e strutture narrative che sarebbero state successivamente rielaborate nella cultura micenea.

Le ricerche paleoambientali su Doggerland, condotte tramite sonar, carotaggi e modelli digitali del fondale, confermano in ogni caso che la scomparsa di vaste porzioni abitate della piattaforma nord-europea (per effetto combinato di innalzamento marino, subsidenza e tsunami) appartiene pienamente alla storia geologica documentabile dell'Europa, anche se il tentativo di sovrapporre questa vicenda al quadro platonico resta altamente controverso e richiede complesse forzature cronologiche e culturali (AMKREUTZ, VAN DER VAART-VER-SCHOOF 2022).

L'intreccio tra ipotesi eterodosse – quelle di Spanuth, Rudbeck e Vinci – e i dati della geologia e dell'archeologia del Mare del Nord produce un'ipotesi alternativa che, pur priva delle prove pesanti necessarie a dimostrare l'esistenza di un impero nordico avanzato nel Mesolitico o nel Bronzo recente, invita a spostare lo sguardo oltre il Mediterraneo e a considerare come le dinamiche ambientali del Grande Nord abbiano avuto un ruolo profondo nel plasmare le popolazioni europee (PHILLIPS 2023).

Il problema però emerge con chiarezza quando si tenta di far coincidere alla lettera il racconto di Platone – che parla di una potenza militare imperiale dotata di mura di metallo, flotta di triremi e una cronologia di 9.000 anni prima di Solone – con la realtà archeologica del Nord Europa preistorico; attorno al 6000 a.C., epoca della fase finale di sommersione di Doggerland, le comunità europee erano composte da cacciatori-raccoglitori o da primi agricoltori neolitici, non da un impero organizzato con tecnologie dell'Età del Bronzo.

L'operazione di Felice Vinci, pur affascinante e coerente sul piano di alcune corrispondenze toponomastiche fra luoghi omerici e coste baltiche, resta quindi estrema; ad oggi manca una documentazione archeologica solida e fondamentale – insediamenti urbani complessi, porti monumentali, infrastrutture palaziali databili al II millennio a.C. nel Baltico – che consenta di trasferire l'intero mondo miceneo dal Sud al Nord senza creare sfasature insostenibili tra fonti letterarie e registri materiali.

Le tensioni fra suggestione narrativa ed evidenza empirica aiutano a capire perché le ipotesi nordiche risultino tanto persuasive sul piano culturale; promettono un passato remoto unico nel collocare all'inizio della storia europea una grande catastrofe fondativa.

Ne deriva un racconto in cui l'orgoglio civico o etnico si fonda sulla denuncia di un torto originario e sulla richiesta di un enorme credito storico, che lo Stato – o addirittura l'umanità intera – dovrebbe saldare riconoscendo finalmente a quella comunità un ruolo centrale.

È la stessa logica che sostiene, in chiave apertamente razziale, le versioni ariane di Atlantide o l'idea di una Lemuria patria di popoli originari asiatici o oceanici. I miti geo-storici presentano naturali le gerarchie tra i popoli, immaginano un'umanità di origine superiore e suggeriscono che il giusto ordine politico debba restaurare una supremazia perduta.

Su un modello del genere, per esempio si innesta, dopo la disintegrazione dell'Unione Sovietica nel 1991, il mito ariano-iperboreo adottato da alcuni nazionalisti radicali russi in cerca di una nuova ideologia. Riprendendo storiografia zarista, esoterismo teosofico ed eredità nazista, essi descrivono la storia imperiale e sovietica in una lunga parentesi coloniale dominata da élite estranee e spostano l'età dell'oro su un continente nordico (Arctida/

Hyperborea) abitato da Aarii bianchi identificati con gli slavi/russi, da cui sarebbero nate le grandi civiltà mondiali.

Una saga in cui il tempo si divide in una prima globalità ariana e in un declino attribuito soprattutto ai popoli ebraici, descritti come gruppo ibrido e parassitario responsabile di usurpazioni e della spinta degli Aarii verso nord; le dottrine delle “razze-radice” servono a legittimare l’idea che la Russia sia culla della razza bianca e titolare di un diritto territoriale su tutta l’Eurasia. Ne derivano un antisemitismo estremamente aggressivo, scenari di scontro etnico e una visione escatologica in cui la Russia, nell’era dell’Acquario, dovrebbe far rinascere una nuova umanità eletta, rendendo il mito uno strumento di mobilitazione nazionalista e di giustificazione, di xenofobia e violenza politica contemporanee (SHNIRELMAN 2012; SHNIRELMAN 2013).

Molte geografie alternative odierne affondano pertanto e ancora le loro radici nella teosofia di fine Ottocento, descrivendo la storia come una serie di cicli chiusi da catastrofi geologiche che ridisegnano il pianeta, mentre le anime più evolute passano a una nuova razza (GOODRICK-CLARKE 2008; HAMMER, ROTHSTEIN 2013). In seguito lo schema viene ripreso da altre correnti esoteriche, che rileggono i continenti scomparsi in tappe di un’unica evoluzione cosmica, dove distruzioni geologiche, trasformazioni spirituali e selezione si intrecciano (ZANDER 2007).

Anche quando i divulgatori contemporanei non citano più esplicitamente Helena Blavatsky, la sua griglia resta riconoscibile nelle affabulazioni che collegano regioni polari, Tibet, Ande o isole oceaniche a sopravvivenze lemuriane o atlantidee. Lo stesso schema riaffiora nelle versioni più *soft*, oggi diffuse in ambito New Age, che parlano di vibrazioni e cicli evolutivi, di passaggi alla “5D”, riproponendo l’idea che alcuni gruppi siano spiritualmente più avanzati di altri e mantenendo così intatte le gerarchie implicite (HANEGRRAFF 1996; STAUDENMAIER 2008).

Così, l’orizzonte teosofico mette a disposizione un modello narrativo di lungo periodo che continua a influenzare molte geografie alternative dell’archeologia non convenzionale contemporanea (paragrafi 2.1-2.2). Anche se la ricerca scientifica ha progressivamente abbandonato simili teorie – con l’affermazione dell’evoluzionismo darwiniano e, più tardi, della tettonica a placche, che rende superflua l’idea di grandi ponti continentali – esse lasciano un forte retaggio culturale, su cui si innestano ancora oggi molte elaborazioni pseudo-storiche (CIARDI 2013b).

È un terreno ideale per l’uso esplicitamente politico dei continenti perduti, che alimenta progetti nazionalisti, coloniali e suprematisti.

Nel contesto tedesco novecentesco, l’Atlantide/Thule nordica viene mobilitata per conferire profondità millenaria al mito ariano e per giustificare le rivendicazioni di spazio vitale verso Est; ovvero, la pretesa di ritornare in regioni abitate da secoli da altri popoli si fonda sull’idea che i suoi discendenti stiano semplicemente riprendendo possesso di territori che spetterebbero loro per diritto di stirpe (VON SCHNURBEIN 2016).

In molti imperi coloniali, allo stesso modo, l’idea di compagini bianche scomparse o di antichi continenti sprofondati serve a negare che monumenti africani, asiatici o americani siano opera delle popolazioni locali, attribuendoli a razze civilizzatrici perdute e quindi, implicitamente, avvicinate agli occupanti europei.

Le letture razziste del Great Zimbabwe (ovvero le interpretazioni coloniali che attribuivano le rovine a fenici, egizi o ad altre realtà bianche perché si riteneva che gli africani non potessero aver costruito un sito tanto complesso; GARLAKE 1973; FONTEIN 2006), le varianti nordamericane sui *Mound Builders* collegati a migrazioni caucasiche pre-indiane e i racconti che descrivono i popoli indigeni semplici distruttori o usurpatori di un'eredità altrui, mostrano come la figura del continente perduto o della civiltà anteriore venga impiegata per giustificare espropriazioni materiali, rimozioni forzate e politiche di segregazione (ALLARD-TREMBLAY, COBURN 2023).

Chi dice di avere un legame diretto con Atlantide, Lemuria o Thule sta anche disegnando una mappa sociale nel senso di Pierre Bourdieu (BOURDIEU 2005); sta cioè rivendicando delle relazioni e un riconoscimento che possono evolvere in vantaggi e implementare le disuguaglianze. Inoltre, quando una zona si presenta in tal senso, seleziona il proprio patrimonio archeologico per conciliarlo con il racconto e si mettono in primo piano i siti più spettacolari, si enfatizzano somiglianze di forma (pietre ciclopiche, templi a gradoni, allineamenti astronomici), si ignorano salti cronologici e differenze di dettaglio, così che i resti sembrino pezzi di un unico grande *puzzle* già deciso in partenza.

Il meccanismo è ancora più efficace quando esiste un forte sentimento di marginalità politica o economica; una comunità che si sente esclusa dallo sviluppo nazionale trova nei continenti perduti una storia che ribalta i ruoli, da periferia arretrata a centro primordiale tradito, da zona che chiede aiuti a culla culturale a cui il resto del paese – e del mondo – dovrebbe riconoscere.

Di qui l'uso, in alcune retoriche locali, del linguaggio del debito; lo Stato “deve” più risorse e autonomia a un territorio che, in tempi mitici, avrebbe regalato al mondo tecniche, religioni, saperi. La visita al sito archeologico assume poi i tratti di un pellegrinaggio riparatorio, attraverso cui il visitatore finisce per riconoscere, spesso senza rendersene conto, una presunta superiorità originaria degli abitanti del luogo.

Quando questo schema si unisce alla tradizione teosofica delle “razze-radice” (anche inconsapevolmente), il passaggio al razzismo esplicito è potenzialmente rapido; in quanto l'idea che una regione ospiti una “sottorazza” più evoluta, scampata alle catastrofi, porta a tracciare confini identitari quasi biologici; in altre parole, la geografia immaginaria diventa una gerarchia di esseri umani, ordinati su scale pseudo-evolutive che riprendono le speculazioni di Blavatsky e dei suoi seguaci.

L'Archeologia e le scienze storiche hanno il dovere di intervenire contro tali elaborazioni e si tratta anche di capire che rappresentano un terreno in cui si giocano conflitti di riconoscimento e di potere (HOLTORF 2007; CARD 2019). Limitarsi alla confutazione tecnica – mostrare che i fondali oceanici non registrano l'affondamento recente di continenti, che le datazioni non coincidono con quelle proposte dai teorici di Atlantide, che i modelli paleoambientali escludono cataclismi globali nel tardo Olocene – è necessario e purtroppo non basta.

Serve anche offrire altri modi di riscatto simbolico; per esempio mostrare che le culture regionali e indigene hanno creato da sole architetture complesse, economie articolate e sistemi simbolici ricchi, senza bisogno di ricorrere a civiltà madri fantasma. Non provenire dal continente scomparso non toglie nulla alla dignità delle organizzazioni umane, perché

mette in luce la loro capacità autonoma di invenzione e adattamento (DIETLER 2010; MOSER 2006).

Una strategia promettente corrisponde a lavorare sulle stesse esigenze di fantasia che nutrono i miti dei continenti perduti, indirizzandole altrove. Se lettori e spettatori cercano mappe nuove e mondi nascosti, l'archeologia può mostrare altre geografie invisibili; per esempio, dei paesaggi sotterranei rilevati con il georadar, reti di scambio ricostruite con le analisi isotopiche, movimenti di materie prime che smentiscono l'idea di culture chiuse e isolate. Non esisterebbe, pertanto, un unico continente perduto che spiega tutto, bensì molti mondi solo in parte intrecciati, dei nodi attivi, e non semplici copie di un centro originario (KRISTIANSEN, LARSSON 2005; KNAPPETT 2011).

Le geografie alternative cambiano direttamente il rapporto tra cittadini e mondo della ricerca. Dove i racconti sui continenti perduti sono diventati parte dell'identità locale o nazionale, ogni intervento dell'archeologo può essere visto come un'ingerenza dall'esterno (FRITZE 2009) e per superare tale *impasse* non basta divulgare meglio, occorre bensì condividere il controllo delle domande, costruire insieme i progetti di ricerca, permettere alle comunità di riconoscersi nei risultati perché hanno partecipato al loro ottenimento e non perché qualcuno li ha calati dall'alto (TUHIWAI SMITH 2012; JAMESON, BAUGHER 2007).

Solo un'alleanza del genere, faticosa e paritaria, rende possibile dire – senza incorrere in reazioni spiacevoli – che non c'è bisogno di continenti scomparsi per essere all'altezza del proprio passato; quello che si rischia davvero, accettando i miti, è di perdere la capacità di riconoscerci a vicenda come persone in grado di fare storia. Cioè soggetti che, partendo da tracce sempre incomplete, sanno discutere, confrontarsi e costruire insieme il racconto delle origini e dei possibili futuri.

3.9 L'UTOPIA SOMMERSA: L'INVENZIONE DELL'IMPERO ATLANTIDEO SARDO

Il riconoscimento di Atlantide nella Sardegna costituisce un esempio emblematico di come un mito possa riscrivere la storia e di come un'archeologia d'eccellenza (quella nuragica) venga trasformata in feticcio identitario.

In questo impianto, i dialoghi Timeo e Crizia vengono assunti come resoconti storici-letterali. Di conseguenza, i nuraghi e il paesaggio archeologico sono identificati nelle tracce monumentali di un impero nuragico-atlantideo, dove ogni evidenza di contatto mediterraneo è letta in prova di dominio politico e militare. La Sardegna si configura così una grande potenza, quasi universale, centro nevralgico di una talassocrazia militare che avrebbe dominato i mari; mentre nel complesso culturale nuragico dell'Età del Bronzo confluiscono le tradizioni sui Popoli del Mare, i racconti di migrazioni eroiche e motivi tratti dall'immaginario nordico, fino a giungere all'identificazione con i paesi iperborei delle fonti antiche (fondamentale l'illustrazione e la critica in D'ORIANO 2023).

In altre parole, un *mix* di componenti para-archeologiche e para-storiche rilegge l'isola nel centro nascosto ma rilevante della storia mediterranea e non più una terra periferica e marginale; l'apice della deriva interpretativa viene raggiunto nella sovrapposizione con l'Iperborea greca e con la mitica Aztlán azteca (esempio estremo in MELONI 2016). Diviene

pertanto un'utopia tecnologicamente avanzata e spiritualmente superiore, finendo per fungere da motore immobile della storia; il prototipo di una civiltà che, fuggendo in seguito dalla devastazione di cataclismi, avrebbe esportato modelli culturali in tutto il mondo.

L'operazione si regge, come in altri casi, su una rilettura totale della geografia antica; le Colonne d'Ercole menzionate da Platone, di solito collocate a Gibilterra, sono spostate nel Canale di Sicilia; la descrizione platonica – un'isola ricca di metalli, foreste e acque termali, circondata da altre isole e posta davanti a una vasta terraferma – viene fatta coincidere con la morfologia del blocco sardo-corso.

Sergio Frau è una figura centrale e influente di questa narrazione, perché ha offerto la versione più articolata e sviluppata (FRAU 2002; FRAU 2013; FRAU 2017). Per primo propone di spostare il limite fra Mediterraneo orientale e occidentale e, a partire dall'assunto, interpreta la descrizione platonica in un riferimento diretto al mondo nuragico.

L'ipotesi, presentata inizialmente in forma di una grande indagine giornalistica sostenuta da una vasta raccolta di fonti antiche, mappe, dati archeologici e argomenti geologici, ha avuto una notevole risonanza mediatica e istituzionale; ha anche provocato reazioni critiche da parte di numerosi archeologi sardi, che ne hanno contestato la fondatezza scientifica e l'uso selettivo delle evidenze (per esempio PAGLIETTI, ONNIS 2019).

Il contesto nuragico non è solo caratterizzato da una fitta rete di porti, città, infrastrutture e monumenti (caso più recente CUNCU 2025); diviene in poco tempo lo scenario sul quale proliferano altre teorie non tradizionali.

Tra esse si segnalano la trasmutazione della questione Shardana – citati dalle fonti egizie – in prova di un impero nuragico globale e, senza sfumature, membri di un esercito sardo capace di spingersi fino al Vicino Oriente (tra i tanti prodotti di divulgazione para-storica, per esempio SERRA 2022); l'idea che fossero esistiti dei giganti in carne e ossa (MELIS 2015) e che le statue di Mont'e Prama rappresentino persone realmente oltre la norma, in prospettiva anche di origine extraterrestre: alte circa 4 m, provenienti dallo spazio o da un complesso sociale antidiluviano, del quale i sardi conservano traccia nel DNA (MUSCAS 2008; MUSCAS 2024). Inoltre, l'affermazione che i Nuragici avessero sviluppato una scrittura complessa e sacra (SANNA 2009; SANNA 2016) in parallelo a un fitto gioco di fantalinguistica che mette in relazione i nomi di paesi e città sarde con località di mezzo mondo, costruendo una rete di corrispondenze prive di fondamento e dotate di grande forza suggestiva.

Il punto di rottura più vistoso tra mito e ricerca riguarda il cosiddetto schiaffo di Poseidone, cioè il mega tsunami, più potente di quello dell'Oceano Indiano del 2004, che avrebbe spazzato il Campidano, la Marmilla e il Sinis, ricoprendo di fango i nuraghi, sommergendo porzioni di costa e innescando il collasso improvviso della civiltà, poi ricordato da Platone come “un giorno e una brutta notte” (tesi ancora molto attiva; tra i tanti BETTI, MELIS, MURGIA 2016).

Lo schema è sostenuto da una combinazione di letture selettive delle stratigrafie, analogie cartografiche e geolocalizzazioni creative; in esse i sedimenti argillosi e sabbiosi che ricoprono siti e colline vengono interpretati come fango marino di età nuragica, la presenza di conchiglie fossili è assunta a traccia diretta dell'onda, ogni crollo o semi-interramento di nuraghi ricondotto a quell'unico evento catastrofico.

In realtà, dal punto di vista geologico, studi sul Quaternario della Marmilla e del Campidano mostrano che i depositi marini affioranti in superficie sono pleistocenici, risalenti a centinaia di migliaia di anni fa e non al XII secolo a.C.; si tratta di antiche linee di costa e sedimenti depositi in fasi in cui il livello del mare era diverso da quello attuale, incompatibili cronologicamente con un evento dell'età del bronzo. La presenza di conchiglie fossilizzate negli strati è esattamente ciò che ci si aspetta da un originario ambiente marino antichissimo e non può essere attribuita a uno tsunami recente, mentre le analisi geomorfologiche non mostrano la firma caotica, discontinua e fortemente erosiva che ci si aspetterebbe da un'unica onda di maremoto di dimensioni straordinarie; piuttosto, quello che si osserva è una combinazione di processi eolici, coltri di alterazione, frane lente e rimaneggiamenti agricoli di lunga durata. Gli interramenti dei nuraghi risultano in larga parte dovuti a processi di erosione collinare, crolli strutturali, dinamiche di uso agrario e accumuli sedimentari progressivi.

Inoltre la ricerca archeologica evidenzia una sequenza priva di tracce di un collasso improvviso riconducibile a un singolo disastro naturale; sottolinea piuttosto un declino scandito da trasformazioni interne di lunga durata, cambiamenti economici, ridefinizioni delle reti di scambio e ristrutturazioni insediative che accompagnano la transizione fra Bronzo finale e Ferro.

Sul piano stratigrafico, gli scavi di siti nuragici emblematici – spesso invocati dai teorici dello tsunami – documentano sequenze di frequentazione che attraversano il supposto momento catastrofico senza cesura improvvisa; a Su Nuraxi di Barumini, a Genna Maria di Villanovaforru e in altri insediamenti e santuari, i livelli di età nuragica sono seguiti da fasi di uso e riuso punico e romano, con abbondanti reperti che attestano una continuità o riattivazione dei luoghi piuttosto che la loro definitiva sepoltura.

Nei livelli superiori di molti siti costieri e nel Sinis, sopra o in prossimità dei contesti nuragici, compaiono ceramiche fenicio-puniche (anfore, ceramica fine e comune), strutture templari, iscrizioni e materiali legati a culti come quello di *Sardus Pater*, seguiti da depositi romani con anfore da trasporto, ceramica, laterizi, pavimentazioni e talora monete, che attestano frequentazioni intense e diversificate in età classica e imperiale.

Se la zona fosse stata sepolta dal fango, le sequenze post-nuragiche risulterebbero gravemente compromesse o assenti, mentre la loro presenza, ben documentata, indica che le comunità fenicie, puniche e romane hanno potuto insediarsi, costruire e sacralizzare là dove si vorrebbe collocare l'onda distruttiva.

Parallelamente, la cronologia interna dei monumenti nuragici è stata affinata grazie a una combinazione di metodi radiometrici, tipologici e stratigrafici, che rendono superfluo – e anzi incongruente – l'inserimento di un unico evento catastrofico. Le datazioni radiocarboniche calibrate e sistematizzate per siti chiave, indicano che la costruzione delle grandi torri e di molti villaggi circostanti si colloca tra Bronzo medio e Bronzo recente (circa XVI-XIII secolo a.C.), con fasi di ristrutturazione e uso che proseguono nel Bronzo finale e nella prima Età del ferro (BALMUTH, TYKOT 1998). Anche quelle sui materiali organici provenienti da tombe di giganti, come Is Lapeddhas, confermano orizzonti di Bronzo medio-recente per molte strutture funerarie; mentre sequenze radiocarboniche su carboni, ossa e semi da

contesti abitativi documentano la persistenza di attività in siti nuragici anche dopo la data simbolica in cui si colloca il cataclisma.

La crono-tipologia ceramica e metallica, incrociata con questi dati, potenzia il quadro; l'evoluzione delle forme vascolari, l'apparire e il diffondersi di determinati tipi di bronzi (armi, elementi di bardatura, figurine) sono correlati con cronologie esterne (egeico miceneo, Italia protostorica, ambito fenicio), ancorando le fasi nuragiche a una storia di medio periodo che non presenta le brusche cesure richieste dalla narrativa dello tsunami.

Il ruolo degli Shardana funge da cerniera tra discorso accademico e discorso alternativo. Le fonti egizie li rappresentano come uno dei Popoli del Mare, impegnati in scontri e alleanze con il faraone tra XIII e XII secolo a.C., vestiti con elmi con corna o piume, scudi rotondi e armi corte, e la somiglianza del loro etnonimo con "Sardi" ha alimentato fin dall'Ottocento l'ipotesi di un legame con le popolazioni dell'isola.

La ricerca storica recente, in particolare con il lavoro di Giovanni Ugas, ha articolato l'intuizione in un'ipotesi complessa; alcune componenti nuragiche potrebbero essere state coinvolte nei movimenti dei Popoli del Mare, e la Sardegna potrebbe aver partecipato a reti di mobilità e conflitto che collegano Mediterraneo centrale e orientale, comunque si tratta di uno scenario probabilistico costruito su indizi multipli (onomastica, iconografia militare, circolazione di manufatti) e non di una identificazione piena e definitiva. Gli Shardana, pertanto, sono oggetto di un dibattito articolato che non consente di ridurli a un'identità etnica univocamente sardo-nuragica né, tantomeno, a strumenti di un impero globale (approfondimento in UGAS 2016).

Le teorie alternative, invece, estremizzano tale spunto; Shardana, Sardi e Nuragici vengono identificati senza esitazioni; l'eventuale loro presenza tra i Popoli del Mare diventa prova di un impero marittimo che controllerebbe Egitto, Levante, Cipro e oltre; ogni traccia di contatto (ceramica micenea, modellini di navi nuragici, analogie iconografiche) letta segno di dominio piuttosto che di scambio o cooperazione; e le assenze documentarie, per esempio la scarsità di materiali nuragici nei contesti faraonici, spiegate con complotti o distruzioni selettive delle prove.

Su questo stesso sfondo si innestano le convinzioni sui giganti e su Mont'e Prama.

Le statue colossali rinvenute nel Sinis vengono lette dai teorici alternativi, lo abbiamo visto, come rappresentazioni realistiche di una popolazione di statura incredibile, magari sopravvissuta agli eventi catastrofici. In realtà si collocano in un orizzonte fra IX e VIII secolo a.C. e facevano parte di un articolato programma monumentale connesso alle élite locali, non la prova di corpi biologicamente anomali (sintesi scoperta in PAGLIETTI, ZUCCA 2022).

Le campagne di scavo e restauro dal 2014 in poi, con nuovi ritrovamenti e analisi, confermano invece la natura culturale e politico-memoriale del complesso, la coerenza cronologica dei contesti nuragici e post-nuragici circostanti e l'assenza di evidenze osteologiche che giustifichino la lettura di giganti biologici, inserendo anche Mont'e Prama nella lunga durata di un paesaggio sacro che verrà rinegoziato in età punica e romana anziché sepolto da un singolo evento.

I nuraghi e le strutture a essi connesse si collocano all'interno di una sequenza cronologica ben definita fra Bronzo medio-recente e Prima Età del Ferro, attraverso datazioni al radio-carbonio, analisi tipologiche e scavi stratigrafici controllati, che permettono di interpretarli

come espressione di società complesse pienamente inserite nelle dinamiche storiche del Mediterraneo dell'epoca (sintesi in MORAVETTI *et alii* 2017).

Recentissimi progetti archeologici su scala europea apportano, inoltre, dati capaci di mettere ancora più in crisi quanto le ipotesi alternative stanno diffondendo.

Contrariamente alla vulgata del complotto accademico, che vedrebbe l'archeologia ufficiale impegnata a sminuire il passato isolano (l'archeologo è il servo dello Stato centrale), la ricerca internazionale più avanzata sta restituendo un ruolo persino più centrale di quello ipotizzato dai sostenitori di Atlantide.

Gli studi condotti dalle università di Göteborg e Durham (LING *et alii* 2024; inoltre SABATINI 2016; GRADOLI *et alii* 2020) non parlano di miti; trattano di isotopi del piombo e tracciabilità dei metalli; i dati confermano che il rame sardo alimentava le botteghe svedesi e danesi, mentre i marinai nuragici dovevano gestire la rotta dello stagno dalla Cornovaglia fino a Cipro.

Si sta delineando un'immagine rivoluzionaria dell'Età del Bronzo, con un sistema mondo interconnesso in cui la Sardegna non era isolata, bensì un *hub* logistico e produttivo centrale in un sofisticato sistema di scambi marittimi a lunghissima distanza che legava il Mediterraneo al Nord Europa e all'Atlantico; un *network* nel quale l'isola fungeva da ponte strategico tra il mondo orientale (Cipro e l'area fenicia) e le rotte atlantiche.

Pertanto il metallo utilizzato per le spade e gli oggetti della Scandinavia non era solo locale, bensì proveniva in buona parte dai giacimenti sardi e iberici. La presenza nell'isola dei lingotti "a pelle di bue" (*oxhide ingots*) conferma ulteriormente il ruolo di stoccaggio e ridistribuzione dei materiali verso l'Europa settentrionale.

Oltre ai dati chimici, emerge una profonda condivisione ideologica e iconografica tra culture distanti. Le incisioni rupestri scandinave, che raffigurano navi, carri e guerrieri, trovano paralleli sorprendenti nelle stele guerriere iberiche e nell'equipaggiamento dei bronzetti nuragici; sono diventati termini di paragone essenziali per descrivere l'ideologia di una classe dirigente gerarchizzata e orientata al mare, a controllo delle rotte del metallo.

In definitiva, viene riconosciuta in una delle principali stazioni di servizio e centri metallurgici dell'antichità. Grazie alla sua capacità tecnologica e alla gestione della rotta dello stagno, ha permesso alla cultura del bronzo di fiorire fino ai confini del Baltico, scambiando metallo con ambra e altre materie prime preziose.

La riscoperta non avviene nei circoli dell'esoterismo, si profila nei laboratori scientifici, dimostrando che la grandezza sarda non risiede in una catastrofe immaginaria, piuttosto nella sua capacità storica di essere tra i protagonisti attivi di un Mediterraneo interconnesso. La scienza, dunque, non nasconde, bensì documenta una realtà commerciale e geopolitica che supera, per complessità e fascino, qualsiasi racconto fantarcheologico e mitologico.

Ma, con la teoria Sardegna-Atlantide, il mito svolge una funzione sociale; prende un dialogo filosofico di Platone e lo muta in una vera storia delle origini, usata come strumento di compensazione da gruppi che si sentono esclusi o svalutati dalla storia ufficiale. Ne esce un grande racconto di riscatto identitario che però contrasta con quanto emerge da archeologia e geologia.

Mantiene una forte presa sul discorso pubblico perché offre una versione gloriosa e alternativa del retaggio nuragico, capace di cambiare il silenzio delle fonti scritte in un

mistero affascinante e di condensare in un unico racconto le frustrazioni verso il presente e il desiderio di centralità storica.

L'idea di un'isola-impero perduta, cancellata da un cataclisma e rimossa dalla storia ufficiale, funge da potente dispositivo narrativo per rinegoziare gerarchie simboliche, ribaltare la percezione di marginalità e rivendicare un ruolo di motore originario della civiltà mediterranea.

Allo stesso tempo, l'enfasi sulle anomalie irrisolte permette di presentare le ipotesi in ricerca indipendente perseguitata dall'accademia, alimentando un conflitto con l'archeologia istituzionale che diventa esso stesso parte del racconto identitario. Infatti, prendendo a prestito le parole di Peter Kolosimo, «la colpa è dei faraoni dell'archeologia che dormono i loro sonni senza sogni nei sarcofaghi delle scuole, dei musei, degli uffici, mentre la ricerca prosegue ad opera di gruppi non fasciati di ufficialità, che si muovono come avventurieri della scienza senza poter sperare in appoggi, in riconoscimenti, neppure in un cenno d'incoraggiamento» (KOLOSIMO 1964).

In questa interazione di mito, pseudo-argomentazioni scientifiche e bisogni di riconoscimento, si configura dunque un *case study* per analizzare il mondo in cui i passati archeologici vengano rielaborati nello spazio pubblico, mostrando tanto la vulnerabilità delle evidenze quanto la necessità di pratiche di comunicazione archeologica capaci di spiegare con chiarezza metodi, limiti e complessità delle ricostruzioni storiche.

Nella sua versione più influente legata al nome di Frau, ha avuto il merito di riportare con forza l'attenzione sul valore della cultura nuragica e sul ruolo nel Mediterraneo; purtroppo lo ha fatto attraverso un dispositivo geo-mitologico che, sul piano strettamente scientifico, si scontra con la geologia quaternaria, con le stratigrafie degli scavi e con le cronologie radiometriche disponibili; le teorie alternative sugli Shardana e sui giganti amplificano lo stesso movimento, convertendo indizi e metafore in certezze identitarie, mentre l'archeologia, con i suoi metodi lenti e cumulativi, ricompone un quadro meno spettacolare ma più solido, in cui l'isola appare uno dei grandi laboratori storici del Mediterraneo antico, tanto più affascinante quanto più la si legge nelle sfumature della sua lunga durata.

In una parte del dibattito sardo, Atlantide e i giganti di Mont'e Prama non sono solo temi culturali; diventano anche strumenti politici ed economici. Alcuni amministratori locali e regionali appoggiano progetti e *festival* che presentano l'isola in tali termini, perché immagini del genere funzionano come marchio identitario forte e facilmente spendibile nel turismo.

Pertanto il riconoscimento ufficiale di immagini e figure legate alle origini viene richiesto sia per sostenere maggiormente un racconto orgoglioso delle radici, sia per attirare fondi, visitatori, eventi e prodotti commerciali legati al *brand* nuragico.

Il complesso di Mont'e Prama è diventato un terreno particolarmente conflittuale; si è discusso aspramente di gestione, ruolo della Fondazione e uso delle statue per motore di sviluppo, con denunce di strumentalizzazione politica, sprechi e operazioni di valorizzazione poco attente alla ricerca e alla conservazione.

Tutto ciò mostra come il discorso dell'archeologia alternativa si intrecci spesso con il *marketing* territoriale, in campagne che privilegiano lo stupore rispetto a delle ricostruzioni storiche ben fondate. La richiesta di riconoscimento ha quindi due facce; da una parte il desiderio legittimo di valorizzare il patrimonio e una identità percepita marginale; dall'al-

tra la spinta a piegare le evidenze pur di ottenere un racconto clamoroso, utile a costruire consenso politico e benefici economici rapidi.

Fabrizio Frongia ricostruisce in modo critico la lunga storia della pseudostoria sarda e usa il caso per mostrare il modo in cui si costruiscono tradizioni inventate che colmano i vuoti della ricerca storica e offrono alla comunità un'identità esclusiva e un primato sugli altri (FRONGIA 2012). Da un punto di vista antropologico ha analizzato l'intera fenomenologia esposta, seguendo il filo rosso che dall'Ottocento (Carte d'Arborea) passa per il fascismo e arriva agli attuali *storytelling* su Atlantide, giganti, orientamenti sacri dei nuraghi, tsunami catastrofici, continuità genetica dal Paleolitico e "scrittura nuragica" ricavata perfino da grafie patologiche; mostra come cambino le forme pur restando gli stessi meccanismi di fondo.

Mette in luce anche il ruolo ambiguo di una parte del ceto politico e intellettuale, che appoggia o legittima le ricostruzioni con dati scientifici improbabili e annunci clamorosi, contribuendo a un clima ostile verso l'archeologia professionale.

Spiega come riconoscere argomentazioni pseudo-scientifiche, ricostruisce la cronistoria degli attacchi alla ricerca archeologica, analizza i fattori antropologici che rendono seducenti le mitizzazioni di un'età dell'oro nuragica proiettata fino al presente. L'Atlantide dei divulgatori contemporanei – civiltà perfetta, razzialmente pura, tecnicamente superiore – tradisce il senso del mito originario, che racconta invece la punizione di una società chiusa sul proprio sangue e indica, paradossalmente, un modello aperto e meticcio.

Qui il contrasto non è più solo tra vero e falso, lo è tra rispetto e umiliazione; chi difende il racconto appare colui che ridà orgoglio ai sardi, mentre chi lo critica rischia di essere accusato di tradimento o di stare dalla parte delle élite centrali. Pertanto la fantasia dei continenti perduti mostra con particolare chiarezza il suo funzionamento politico poiché, quando viene posta al centro di istanze identitarie, ciò che conta non è tanto la plausibilità storica (che, pure, viene sostenuta), quanto la capacità del racconto di organizzare delle gerarchie di valore.

3.10 IL TEMPIO DELL'ENIGMA: GÖBEKLI TEPE E KARAHAN TEPE NEL TRITACARNE DEI MISTERI

Sono due siti, attribuibili al Neolitico preceramico (PPN) e localizzati nell'area di Şanlıurfa, nel sud-est dell'Anatolia. Si configurano come complessi monumentali caratterizzati da architetture a pianta prevalentemente circolare o sub-rettangolare, organizzati attorno a pilastri monolitici a sezione trasversale a T, talora ornati da rilievi figurativi zoomorfi e antropomorfi. Tali strutture vengono generalmente interpretate in spazi a marcata valenza rituale e simbolica, riferibili a comunità di cacciatori-raccoglitori in una fase anteriore alla piena istituzionalizzazione delle pratiche agricole e pastorali (rassegna bibliografica aggiornata del dibattito su Göbekli Tepe NAJAFOVA 2025; per un taglio divulgativo su Karahan Tepe İLDUN 2024).

Documentano una fase molto antica della transizione a comunità più stabili e complesse.

La loro importanza risiede nel mostrare che, già nel X-IX millennio a.C., esistessero architetture monumentali, forti espressioni simboliche e forme di organizzazione capaci

di coordinare grandi lavori collettivi, prima della piena affermazione dell'agricoltura e dei villaggi neolitici classici. Stanno, pertanto cambiando il modello tradizionale della "neolitizzazione" (AYAZ, ÇELİK, ÇAKMAK 2022).

Questi centri furono un atto ingegneristico e contemporaneamente un evento sociale totale. Mobilitare centinaia di individui per trasportare elementi pesanti tonnellate richiedeva una logistica basata non tanto sulla coercizione (non c'erano re o eserciti) ma sulla festa rituale. Il consumo collettivo di cibo e bevande fermentate fungeva da incentivo, convertendo il lavoro in un momento di identità comunitaria. Dimostrano che il desiderio di celebrare il sacro può agire come un acceleratore tecnologico e organizzativo ben prima che la necessità economica imponga la stanzialità.

L'aspetto rivoluzionario delle costruzioni risiede soprattutto nella gestione sofisticata dello spazio interno. La transizione da strutture circolari a forme più squadrate e la disposizione gerarchica delle figure animali suggeriscono lo sviluppo di una reale sintassi architettonica. Ogni recinto non era solo un tempio; costituiva un archivio di pietra dove la disposizione dei simboli guidava il movimento e il pensiero dei partecipanti, strutturando la memoria collettiva in modi che la sola tradizione orale non poteva permettere.

Inoltre la scelta della forma a T per i pilastri più monumentali non fu un mero espediente tecnico e rappresenta la prima operazione di antropomorfizzazione dello spazio sacro. La presenza di braccia flesse e mani che si congiungono sopra il basso ventre – visibili in alcuni esemplari di Göbekli Tepe e Karahan Tepe – rendono la pietra una figura umana stilizzata, priva di volto ma dotata di una presenza imponente. La pietrificazione dell'umano segnala un mutamento cognitivo; l'uomo non si limita più ad abitare la natura e agisce nel suo riordino proiettando la propria immagine nelle strutture portanti del mondo, elevando sé stesso o gli antenati a sostegni dell'ordine cosmico.

I due contesti appartengono a una rete più ampia di siti che fa della regione il laboratorio chiave per studiare le origini delle prime formazioni sociali precocemente gerarchizzate. Definita il sistema Taş Tepeler (colline di pietra), negli ultimi anni il progetto di ricerca che lo riguarda (disponibile su un sito *web* sempre aggiornato anche per le pubblicazioni; <https://tastepeleer.org/en>) ha esteso le indagini a oltre una dozzina di contesti – con nuove strutture monumentali, statue di animali e figure umane a grandezza naturale – a confermare l'esistenza di una costellazione di centri culturali interrelati.

Rappresentano però oggi, indiscutibilmente, i siti più centrali nell'immaginario fantarcheologico, capace di convertirli in prove di un mondo avanzato perduto. Un'ossessione che non dà cenni di smorzarsi (SCRANTON 2015; BISCEGLIA 2020; BISCEGLIA 2022; BEENEL 2022; GREGORY 2024; LOCKWOOD 2025; SELOR 2025; HARAN 2025; LINDSTRÖM 2025 ecc.).

Si può affermare come il loro incredibile valore archeologico specifico – cronologie, tecniche costruttive e repertorio emersi dagli scavi attestanti un inedito processo regionale di sperimentazione comunitaria e rituale – sia ormai in secondo piano se non trascurabile; tanto che due tra i siti archeologici più rivoluzionari della storia umana sono diventati il parco giochi preferito di chi ama i misteri confezionati.

Vengono elevati al rango di protagonisti di un'unica mega-metafora delle origini; dei luoghi in cui far convergere civiltà madri pre-glaciali, cataclismi cosmici, mitologie bibliche, migrazioni di popoli eletti e interventi di entità sovrumane.

La narrazione alternativa opera dunque una semplificazione drastica; laddove la ricerca scientifica vede una rete complessa di contatti regionali e sperimentazioni locali, il sensazionalismo preferisce la scorciatoia della scienza perduta, ignorando deliberatamente la continuità della cultura Taş Tepeler.

Non interessa la loro contestualizzazione, con tutte le novità formidabili che introduce per la storia del Neolitico preceramico anatolico; il valore risiede nel rappresentare la prova definitiva che la storia ufficiale sbaglia, in quanto attesterebbero l'esistenza di una super-civiltà precedente alle culture storiche note, custode di una competenza astronomica e simbolica straordinaria.

L'illusione del mistero nasce da un pregiudizio evolucionistico, ovvero l'idea che l'intelligenza dell'uomo sia cresciuta linearmente.

In realtà, la capacità cognitiva dell'Homo Sapiens dell'epoca era identica alla nostra; e la meraviglia per la precisione delle incisioni non dovrebbe alimentare teorie su tecnologie estinte, quanto piuttosto restituire dignità alle capacità manuali e osservative di popolazioni che vivevano in simbiosi totale con l'ambiente da millenni.

L'eccezionalità dei due siti, e l'intero sistema culturale cui appartengono, non risiede in ipotetiche tecnologie perdute o in conoscenze misteriose, bensì nel fatto di rappresentare un momento cruciale nell'evoluzione delle facoltà cognitive umane, quando si sviluppò la capacità di tradurre contenuti simbolici e rappresentazioni concettuali in forme materiali durevoli. In precedenza, credenze, ricostruzioni mitiche e sistemi di significato probabilmente trovavano espressione nella memoria collettiva e nella trasmissione orale; con l'inizio del Neolitico, l'essere umano ha iniziato a scolpire predatori e figure della propria specie nella pietra, fissando le sue idee in un materiale solido.

La spiritualità e la visione del mondo non sono più rimaste concetti astratti e volatili, ma sono diventate oggetti fisici e visibili a tutti. L'operazione ha funzionato come una sorta di ancora culturale, in quanto, trasformando il pensiero in pietra, è stato possibile creare un linguaggio visivo comune. Questo orizzonte di significato condiviso ha permesso a gruppi umani sempre più numerosi di restare uniti, riconoscendosi in una storia aggregativa e gettando le basi per la nascita delle prime grandi società organizzate.

I due contesti fungono ormai da grande e ideale paradigma dei misteri; soprattutto indicano il modo in cui uno spazio di progressione della ricerca scientifica – scavi in corso, interpretazioni aperte, dibattiti disciplinari – venga occupato quasi in tempo reale da istanze alternative capaci di fagocitare ogni dato provvisorio in indizio rivelatore.

Si possono distinguere alcuni filoni principali delle ipotesi di frangia, pur se interconnessi.

Il primo e maggiormente dibattuto è quello catastrofista-astroarcheologico legato all'ipotesi dello *Younger Dryas impact*. Autori tipo Martin Sweatman – un accademico che lascia interdetti per non accettare il metodo scientifico o per accettarlo a suo modo – leggono i rilievi di un *enclosure* specifico di Göbekli Tepe come un sofisticato codice astronomico; gli animali scolpiti sui pilastri a T diventano costellazioni, la composizione dei simboli è interpretata come carta celeste che registrerebbe una cometa responsabile della brusca oscillazione climatica tra Pleistocene ed Olocene (SWEATMAN, TSIKRITSIS 2017).

L'uso alternativo e selettivo dell'iconografia si appoggia a un'ipotesi, quella dell'impatto dello Younger Dryas, che anche nelle sedi geologiche e paleoclimatiche – lo abbiamo già

visto nel paragrafo 2.6 e nel capitolo 3 – rimane oggetto di controversia. In altre parole, il nesso cometa-raffreddamento climatico-crollo delle culture tardo-paleolitiche è tutt'altro che assodato nelle scienze della Terra, e nonostante ciò nella letteratura di Sweatman viene trattato a premessa certa, alterando un quadro ancora dibattuto in chiave di lettura obbligatoria sia per i dati geologici sia per quelli archeologici.

A guardare bene, un'ulteriore debolezza risiede nella discrepanza temporale tra l'evento geologico e la costruzione monumentale, poiché precede di diversi secoli le fasi principali di Göbekli Tepe. Tentare di leggere nei rilievi il resoconto di un evento celeste distruttivo implica postulare una trasmissione mnemonica di precisione millimetrica, per la quale non esiste alcun riscontro nelle dinamiche delle culture orali. Tale forzatura mira a legittimare un modello di catastrofismo coerente, nel quale il dato archeologico viene impiegato a conferma retrospettiva di una teoria climatica predefinita, rovesciando il procedimento logico della ricerca scientifica, che dovrebbe muovere dal reperto per giungere all'ipotesi interpretativa, e non viceversa.

Göbekli Tepe cesserebbe di essere un complesso rituale espressione di comunità locali del Neolitico preceramico per trasformarsi in una costruzione deliberatamente concepita come commemorazione di un presunto cataclisma di origine astrale, attribuita a un'élite di astronomi-sciamani dotata di capacità osservative e computazionali ben oltre quanto la documentazione archeologica consenta di inferire (SWEATMAN 2019).

Gli archeologi hanno contestato con forza tale modello – in cui non viene considerato il sito per quello che è, cioè un organismo vivo, soggetto a continui rifacimenti e interramenti deliberati – mostrando l'arbitrarietà delle associazioni animali-costellazioni, la circolarità dell'argomentazione (l'ipotesi d'impatto è assunta in partenza e poi ritrovata nelle immagini), l'assenza di verifiche statistiche e archeometriche robuste (NOTROFF *et alii* 2017).

Sweatman ha isolato singoli rilievi dal contesto stratigrafico, evitando la complessità del repertorio figurativo e i paralleli regionali, cioè i confronti con altri complessi coevi (per i quali nessuno propone letture astronomiche analoghe). Li tratta come una pagina isolata, ignorandone la collocazione rispetto agli altri manufatti e la sequenza cronologica dei depositi.

Non considera, volutamente o meno, che i siti erano palinsesti dinamici in cui i pilastri venivano spostati, scalpellati o riutilizzati – recano tracce di usura, sovrapposizioni di pigmenti ed evidenze di interventi ripetuti – sintomo che il loro significato cambiava nel tempo il che ne riduce la portata a fotografie statiche di un singolo evento.

Applica inoltre una griglia interpretativa moderna a una realtà che rispondeva a logiche spaziali e rituali profondamente diverse e il suo modello zodiacale è basato sull'analisi di campioni ridotti e sulla scelta *ex post* delle costellazioni di riferimento. Solo le corrispondenze favorevoli all'ipotesi vengono conteggiate, mentre gli elementi che non si adattano al codice proposto risultano scartati o dichiarati ancora da decifrare.

La sua pretesa di leggere nei pilastri una mappa stellare cade di fronte alla mancanza di una sintassi astronomica coerente tra i diversi recinti. Se ognuno di essi rappresentasse una costellazione, l'orientamento degli edifici dovrebbe rispondere a rigorose leggi di allineamento che, tuttavia, i dati di scavo smentiscono, mostrando una varietà di direzioni legata piuttosto alla morfologia del terreno e alla disposizione degli ingressi rituali.

L'archeologia dei simboli vede in essi un tentativo di dominare la natura selvaggia.

Gli animali raffigurati sono spesso predatori o creature pericolose – serpenti, scorpioni, ragni, avvoltoi e cinghiali in posizione d'attacco e spesso dotati di attributi sessuali maschili esibiti (VERHOEVEN 2025) – quindi temuti e scolpiti per una funzione simbolica legata al controllo della minaccia (BENGISU 2020). Ciò suggerisce una transizione psicologica dove l'uomo non è più solo parte della natura; inizia invece a circoscriverla in uno spazio sacro e protetto, definendo un “noi” contro un “fuori” selvaggio.

Si interpreta la superficie dei grandi sostegni come una sorta di pelle su cui la comunità incideva timori e ansie (DIETRICH *et alii* 2012; NOTROFF, DIETRICH, SCHMIDT 2014); e la scelta iconografica risponde a una funzione apotropaica, cioè le figure fungono da guardiani della soglia: la loro presenza simboleggia il superamento della paura del selvaggio attraverso una rappresentazione rituale.

Se le ipotesi alternative leggono nelle incisioni messaggi criptici destinati al futuro, al contrario l'evidenza stratigrafica suggerisce un uso rituale ciclico, in quanto i rilievi venivano spesso modificati o intenzionalmente ricoperti. La manipolazione della pietra indica che il valore del simbolo risiedeva nell'atto stesso di scolpire e visualizzare il pericolo (i predatori), esercitando su di esso un controllo magico che permetteva il passaggio dalla vulnerabilità del cacciatore alla stabilità del costruttore.

Mentre la fantarcheologia vede in un avvoltoio la costellazione del Sagittario, la scienza vi scorge il ruolo del necrofago nei riti di scarnificazione, una pratica documentata che lega il sito al culto dei morti e non a un osservatorio stellare.

La risposta alternativa alle critiche è stata tipica; lo scontro metodologico viene riscritto, per sempre, nel conflitto fra innovatori e ortodossia, mentre l'esistenza stessa della controversia usata come prova che è stato toccato un nervo scoperto del paradigma dominante. Addirittura Sweatman, in una penosa rappresentazione del teatro dell'assurdo, taccia gli archeologi impegnati nel progetto di essere loro stessi ciechi e sordi e soprattutto di essere i veri pseudoarcheologi.

Il filone catastrofista si intreccia poi con quello mitico-teologico che lega Göbekli Tepe all'Arca di Noè e al diluvio biblico.

Qui l'argomento è triplice; cioè geografico (la relativa vicinanza del sito alle montagne tradizionalmente associate all'Ararat e quindi all'arca di Noé), cronologico (un generico richiamo alla fine dell'era glaciale periodo di grandi inondazioni) e simbolico (i pilastri a T e il bestiario presente diventano metafore di nave, acque e animali salvati).

Alcuni apologeti biblici la individuano come l'altare di Noè, un luogo dove la prima generazione post-diluvio avrebbe eretto un complesso di pietra per commemorare la salvezza e rinnovare l'alleanza con la divinità (LINIEWSKI 2024; MACKEY 2025). Il passaggio dal modello geologico-catastrofista a quello biblico è fluido; la cometa di Sweatman diventa la causa fisica del diluvio, l'Arca la capsula di sopravvivenza di una civiltà avanzata, e Göbekli Tepe il punto di sutura tra nuova interpretazione “scientifica” e l'epica sacra.

Smette pertanto di essere un sito storico per diventare un simbolo universale di resilienza umana di fronte all'ignoto, un racconto di un'unica spiegazione del caos primordiale.

In questo modo, un sito datato al X millennio a.C., molto precedente alle cronologie tradizionali del testo della Genesi, viene piegato a confermare retrospettivamente le Scritture,

mentre la distanza cronologica è ridotta a puro rumore, spesso imputando agli archeologi un errore reiterato nelle datazioni (su tale tematica tornerò nel paragrafo 3.11).

Su un altro versante, Andrew Collins elabora a partire da Göbekli Tepe e Karahan Tepe una vasta genealogia culturale che mette in continuità le comunità del Pre-ceramico anatolico con gli Anunnaki mesopotamici, i miti edenici e persino con gruppi paleolitici dell'Europa nord-orientale.

Il complesso di Göbekli viene attribuito a un'élite di "istruttori" non pienamente umani, talora identificati con ibridi Denisova-Homo sapiens incaricati di trasmettere alle popolazioni locali un insieme di conoscenze avanzate (COLLINS 2014; COLLINS, LITTLE 2019).

Sposta poi l'attenzione sulla cultura Swideriana e i gruppi paleolitici dell'Europa nord-orientale, reinterpretati in depositari di un patrimonio simbolico e tecnico che, secondo l'autore, avrebbe trovato espressione millenni dopo nei complessi neolitici dell'Anatolia. Il passaggio rappresenta un salto interpretativo significativo, in quanto i dati genetici e paleoantropologici degli ibridi vengono estesi in chiave culturale, trasformando la Swideriana in una sorta di "tribù sapienziale in migrazione", portatrice di conoscenze astrali e simboliche. Collegandovi gli Anunnaki, Collins ipotizza che le divinità sumere siano il ricordo mitizzato di un'élite umanoide "altra", portatrice di saperi superiori; il *panteon* mesopotamico rappresenterebbe la loro trasfigurazione mitologica e a essi viene attribuito il ruolo di guida nella formazione delle prime strutture storico-culturali. In altri termini, una presunta élite, dotata di sofisticate competenze astronomiche e simboliche, avrebbe trasmesso all'Homo sapiens un patrimonio religioso e culturale centrato sulla costellazione del Cigno asse del cielo e porta dell'aldilà. La sua eredità si rifletterebbe negli orientamenti e nell'iconografia di Göbekli Tepe e, per trasmissione di lunga durata, nel simbolismo funerario e negli allineamenti stellari dell'antico Egitto (COLLINS 2018).

Con Karahan Tepe il disegno si espande ulteriormente.

Nel volume recente a esso dedicato (COLLINS 2024), e nelle interviste e recensioni che lo accompagnano, il sito è presentato come centro di una raffinata cultura in cui il motivo ofidico e i presunti allineamenti alla Via Lattea e a specifiche stelle (per esempio Deneb) attesterebbero una consapevolezza del "drago celeste" e del "serpente del cosmo", identificato con quello dell'Eden. Sono immagini mitico-cosmologiche che servono, nei suoi vari lavori, come metafore per indicare la struttura serpentiforme del cielo notturno, sacralizzata dalle culture arcaiche alla stregua di via d'accesso all'aldilà e matrice dei principali culti stellari.

Karahan, con il suo santuario scavato nella roccia, i pilastri emergenti dal pavimento e le figure serpentiformi, diventa per Collins la chiave per decodificare il mito biblico; l'episodio di Adamo ed Eva viene letto in memoria deformata di pratiche iniziatiche realmente svolte nel X millennio a.C., mentre i personaggi del racconto sarebbero echi di figure sacerdotali dei centri neolitici.

Le campagne di scavo più recenti hanno portato alla luce, oltre al santuario ipogeo, nuovi pilastri decorati e sculture che intensificano l'interpretazione dei monoliti a T come rappresentazioni antropomorfe, inserite in spazi che combinano funzioni cerimoniali e domestiche.

Tali dati, discussi negli studi specialistici in relazione al rapporto fra riti e vita quotidiana e alla costruzione di identità collettive, vengono invece rapidamente riassorbiti dai discorsi criptoarcheologici nella conferma di un presunto programma iniziatico unitario, mostrando

che la circolazione mediatica delle immagini di scavo preceda spesso la sedimentazione delle interpretazioni archeologiche. A tenere insieme catastrofismo, mitologia biblica e ascendenze etniche interviene poi il tema dei popoli fondatori provenienti dal Nord, tra cui appunto la cultura Swideriana.

Dal punto di vista archeologico, lo Swideriano è un complesso tardo paleolitico dell'Europa centro-settentrionale, caratterizzato da punte litiche, strategie di caccia e adattamenti post-glaciali; gli studiosi ne analizzano tecnologia, cronologia e dinamiche di popolamento senza alcun collegamento empirico con l'Anatolia. Collins e altri teorici alternativi selezionano però il nome e lo trasformano in un gruppo migrante dotato di conoscenze simboliche e tecniche che, secondo l'autore, troverebbero espressione millenni dopo a Göbekli Tepe e Karahan Tepe.

I riferimenti agli articoli specialistici su tale cultura servono allora solo a conferire patina di scientificità a una narrazione che non ha riscontri nei dati; non esistono tipologie litiche swideriane nei contesti in questione, né tracce osteologiche o genetiche che suggeriscano migrazioni di lunga distanza; il legame è costruito esclusivamente sul desiderio di collegare un Nord eroico di cacciatori paleolitici alla culla – reinventata – della civiltà.

Karahan Tepe, che negli studi archeologici sta contribuendo a ridefinire il paesaggio neolitico dell'area di Şanlıurfa, diventa la conferma perfetta del quadro già elaborato su Göbekli. Per gli autori dell'archeologia di frangia ogni differenza architettonica tra i due centri ha una specializzazione funzionale all'interno di un unico sistema. Il primo sarebbe il perno commemorativo del cataclisma e della trasmissione culturale; il secondo il santuario rituale in cui il serpente-Via Lattea introduce gli adepti alla cosmologia degli Anunnaki, mentre altri siti dell'area vengono rapidamente arruolati come nodi per loro secondari della rete insediativa.

La stessa scoperta di nuove strutture – per esempio il pozzo-santuario con i sostegni scolpiti direttamente nella roccia – viene subito reinterpretata in chiave fallica, edenica o stellare, spesso prima ancora che siano disponibili delle pubblicazioni tecniche complete, a conferma di come l'archeologia alternativa operi in tempo quasi simultaneo rispetto alla ricerca.

Infine va segnalata la corrente di pensiero che chiama in causa con decisione gli extra-terrestri in collegamento a Göbekli Tepe.

Non si sostiene che sia stato costruito fisicamente da alieni quanto, piuttosto, che la sua ideazione e il complesso di nozioni sottese derivino da istruttori sovrumani, in genere identificati con antichi astronauti o con categorie affini tipo visitatori stellari, sopravvissuti di un mondo ipertecnologico scomparso. Programmi televisivi, vari *podcast* e canali YouTube dedicati all'*Ancient Astronaut Theory* (paragrafo 3.2) propongono pertanto nel sito un osservatorio extraterrestre o zona di primo contatto, insistendo sul suo carattere precocissimo, sulle dimensioni dei monoliti e su presunti allineamenti astronomici ritenuti incompatibili con le capacità di gruppi di cacciatori-raccoglitori del X millennio a.C.

Per i fautori della teoria degli antichi astronauti, rappresenta un *out-of-place artifact* su scala architettonica, un monumento che, secondo la concezione di storiografia lineare, non dovrebbe esistere in questo periodo. I pilastri a forma di T sono rappresentazioni stilizzate di figure antropomorfe, cioè gli istruttori sovrumani e la visione si intreccia spesso con i

miti mesopotamici degli Oannes o dei sette saggi (Apkallu), esseri che sarebbero emersi dalle acque (o discesi dal cielo) per insegnare all'umanità le basi del vivere, della scrittura e del calcolo del tempo. È una prospettiva secondo la quale Göbekli Tepe sarebbe stata la prima aula magna di una scuola globale, posizionata strategicamente nel cuore della Mezzaluna Fertile.

Un ulteriore punto di pressione della corrente di pensiero extraterrestre riguarda la precisione astronomica. Alcuni ricercatori sostengono che i recinti siano allineati con precisione millimetrica verso Sirio, Orione o la costellazione del Cigno. Se dei cacciatori-raccoglitori, preoccupati dalla sopravvivenza quotidiana, possedevano la capacità di tracciare la precessione degli equinozi (un ciclo di circa 26.000 anni), di certo fu dovuto alla trasmissione di nozioni da chi possedeva una visione globale e fuori dal tempo del cosmo.

In molti testi di criptoarcheologia, i reperti di Göbekli Tepe e Karahan Tepe vengono anche reinterpretati come tessere di un grande mosaico raffigurante eventi cosmici, catastrofi e conoscenze proibite, transcendendo i confini geografici e temporali dei singoli siti. Un esempio paradigmatico dell'operazione svolta è la cosiddetta Vulture Stone, una stele del complesso di Serpent Mound in Ohio, raffigurante un rapace stilizzato circondato da simboli geometrici e linee incise. Gli interpreti alternativi sostengono che la stele rappresenti eventi astronomici, impatti di comete o catastrofi periodiche, mentre l'archeologia accademica la colloca saldamente nell'ambito rituale e simbolico delle popolazioni *moundbuilders* del Nordamerica, collegandola alla cosmologia e alla pratica cerimoniale locale (paragrafo 3.7).

La lettura viene poi integrata con motivi e simboli provenienti da altre tradizioni pseudoarcheologiche: i Dogon e le loro presunte conoscenze stellari (paragrafo 2.7), gli Anunnaki mesopotamici, il *pantheon* biblico e i miti edenici (paragrafo 3.11). Si costruisce così una riflessione meta-testuale globale, in cui simboli, reperti e strutture di culture molto diverse vengono collegati come se fossero parti coerenti di un unico racconto.

Se si combinano i diversi filoni – l'ipotesi cometaria di Sweatman, i riferimenti al Diluvio e all'Arca, le speculazioni di Collins sulla presunta superiorità tecnologica e cognitiva degli Anunnaki, la migrazione Swideriana verso l'Anatolia e l'inclusione di Karahan Tepe nello stesso schema – emerge una strategia narrativa ricorrente. Cioè ogni rilievo, ogni grande elemento a T o stele tipo la Vulture Stone (sino ai Mohai e sculture colombiane...) viene reinterpretato a conferma di un racconto unitario; la cronologia, la funzione, la posizione spaziale e le differenze culturali sono volutamente appiattite, così da collegare elementi diacronici e geograficamente distanti come se fossero sincroni e coerenti.

In sostanza, l'operazione svolta dalla pseudoarcheologia è duplice; da un lato, trasforma singoli reperti in simboli universali di catastrofi cosmiche, dall'altro, crea connessioni immaginarie tra culture lontane – dall'Anatolia pre-ceramica fino al Nordamerica e all'Europa nord-orientale – come se tutte partecipassero a un unico programma iniziatico.

Costituisce un processo che dissolve i principi fondamentali dell'archeologia scientifica, in cui ogni oggetto è analizzato in rapporto al contesto stratigrafico, alla funzione, alla sequenza temporale e alla cultura di appartenenza; mostra che la costruzione di storie artefatte sebbene coese e spettacolari possa facilmente travolgere le evidenze concrete, sostituendole con una storia che convince sul piano emotivo ed estetico, benché non su quello scientifico.

Nel racconto, le elaborazioni spiegano il clima globale, la teologia biblica, le migrazioni paleolitiche e l'origine della civiltà. La crescita del *dossier* su Karahan Tepe o la pubblicazione di articoli accademici sul simbolismo e sulle pratiche rituali di Göbekli Tepe diventa materiale grezzo per incrementare il mito, mai per metterlo in discussione.

I due straordinari siti non sono tanto oggetto di contesa interpretativa quanto delle impalcature narrative che permettono all'archeologia alternativa di riorganizzare l'immaginario delle origini, spostando il baricentro dalla lenta accumulazione di dati e dal confronto fra ipotesi concorrenti alla promessa seducente di un'unica grande rivelazione capace di spiegare tutto e che, per questo, tende a cancellare la complessità storica che l'archeologia, più faticosamente, cerca di ricostruire.

La velocità con cui le ipotesi-certezze alternative si propagano *online* crea un paradosso informativo, fornendo soluzioni istantanee e spettacolari che occupano lo spazio del dubbio scientifico.

Il meccanismo non si limita a proporre teorie; in realtà sottrae i due contesti archeologici alla storia per essere consegnato al *marketing* della nostalgia, dove il mistero diventa un prodotto di consumo culturale che preferisce l'incanto di un passato diverso o alieno alla complessa, ma straordinaria, fatica dell'uomo di autodeterminarsi attraverso la personale creatività e la cooperazione.

Per il pubblico non specialista, la complessità del Neolitico preceramico – fatto di lenti cambiamenti sociali e adattamenti climatici – è meno attraente di un evento traumatico e risolutivo. Göbekli Tepe e Karahan Tepe diventano così un punto di sutura tra scienza e mito, tra la realtà (faticosa e stratificata) e un tempo desiderato (magico e subitaneo), dove l'uomo non è l'artefice del progresso, ma il destinatario di un'eredità superiore.

Al riguardo la proliferazione di tematiche ingannevoli sui *social media* rappresenta oggi uno dei casi più eclatanti del modo in cui la disinformazione possa oscurare il valore reale della ricerca scientifica. Navigando tra i gruppi Facebook dedicati al mistero o scorrendo i video brevi su TikTok, ci si imbatte costantemente in una trasmissione di informazioni distorte in cui il meccanismo del *clickbait* sfrutta la naturale meraviglia che i due siti suscitano per iniettare teorie assurde. Particolarmente tossica è la tendenza a isolare dettagli iconografici per decontestualizzarli e trasmutarli in prove di una tecnologia perduta o di antiche visite extraterrestri ecc.; per esempio le cosiddette borsette degli Dèi – *banduddu* o situle, nel contesto sumero-assiro rappresentano contenitori cerimoniali tipo secchi rituali usati per acqua o altri liquidi sacri nei templi – vengono interpretate spesso come scambiatori di ossigeno in assonanza ai dispositivi impiegati dai moderni astronauti.

La collocazione di Göbekli Tepe e Karahan Tepe in una fase remota e priva di fonti scritte genera un inevitabile margine interpretativo; nella ricerca archeologica esso viene gestito con prudenza e attraverso l'accumulo progressivo di dati, mentre nello spazio digitale è spesso colmato da forti ed eccessive speculazioni. La monumentalità delle strutture e la forza visiva dei rilievi amplificano l'impatto emotivo delle immagini, favorendo la viralità di contenuti decontestualizzati e titoli sensazionalistici che enfatizzano l'eccezionalità a scapito della contestualizzazione scientifica.

Rispetto a siti come le Piramidi di Giza o Stonehenge, dove la documentazione testuale e decenni di studi hanno consolidato un quadro interpretativo condiviso, essi risultano

più vulnerabili alle letture alternative. Anche rispetto ai contesti mesoamericani, in cui la decifrazione delle iscrizioni e la solidità del *corpus* epigrafico limitano la speculazione, i siti dell'Altopiano anatolico si distinguono per l'ampiezza del margine interpretativo e per la loro recente scoperta.

Dal punto di vista più materialistico, si tratta di semplice *engagement*, generando un immenso giro di affari. Un *post* che dice "Uomini del neolitico hanno collaborato per scavare la roccia" ottiene 10 *like*; mentre uno in cui si dichiara "Trovato il portale interdimensionale a Karahan Tepe" ne ottiene 10.000, portando soldi dai *banner* pubblicitari e da nuovi *follower*.

3.11 IL DOGMA NEL TERRENO: LETTERALISMO BIBLICO

E ARCHEOLOGIA DELLA FEDE

Il meccanismo di sovrapposizione del mito al dato scientifico, osservato nel caso dell'area anatolica del Taş Tepeler, non è una prerogativa esclusiva della fantarcheologia; trova anche un parallelo speculare in alcuni approcci della ricerca biblica con finalità apologetiche.

In tal senso operano letteralismo biblico e creazionismo che, pur essendo concetti distinti, sono in una perfetta simbiosi funzionale.

Mentre il primo costituisce il presupposto metodologico, imponendo una lettura acritica delle Scritture intese come autenticità fenomenologica, il secondo definisce l'obiettivo ideologico, ovvero la ricostruzione di una cronologia alternativa che neghi l'evoluzione. Hanno pertanto quasi un rapporto di causa ed effetto, ovvero la lente attraverso cui si guarda la realtà e il panorama che si osserva.

I Libri Sacri non vengono considerati un oggetto di studio, bensì una griglia che stabilisce in anticipo che cosa può essere vero nel mondo. Di conseguenza l'archeologia letteralista, spesso, non cerca di ricostruire le culture antiche, piuttosto di trovare prove per eventi specifici tipo il Diluvio Universale o la Torre di Babele; a tal fine effettua una selezione arbitraria dei reperti, accogliendo solo quelli che sembrano confermare una cronologia biblica corta (tra i 6.000 e i 10.000 anni), rigettando per erronee le datazioni che la smentiscono (BARR 1977; O'NEILL 2021).

L'impostazione teorica, logicamente, non trova consenso unanime, venendo considerata dai suoi critici sia un errore scientifico sia un tradimento delle radici stesse della fede; in pratica un'invenzione successiva rispetto al senso profondo del testo sacro (SPONG 2018) e anche scienziati credenti rilevano l'ottusità del rifiuto metodologico del dato empirico (LENNOX 2020).

Chi studia seriamente la Bibbia parte quindi da un'idea diversa, considerandola una raccolta plurale di scritture redatte in epoche, lingue e contesti differenti, che vanno prima ricostruiti sul piano storico e letterario e solo dopo, eventualmente, usati alla stregua di riferimento teologico o esistenziale. L'approccio critico non chiede al testo di essere un manuale di cosmologia o di geologia, lo considera una prova di pratiche religiose, conflitti politici e immaginari simbolici di Israele e delle prime comunità cristiane, impiegando la filologia, la storia delle tradizioni, lo studio dei generi letterari e il confronto con altri corpora del Vicino Oriente antico e con le fonti greco-romane, senza timore di

riconoscere tensioni interne, redazioni successive e strati ideologici (HAYNES, MCKENZIE 1999; KUHN 2012).

Dove il letteralista e il creazionista lasciano decidere al testo quali dati archeologici o scientifici siano ammissibili – e se la scienza moderna contraddice il dogma, è la stessa scienza a dover essere riformulata – l'esegeta e lo storico biblico assumono il contrario; per essi sono epigrafia, stratigrafia, cronologie, datazioni radiometriche e dendrocronologia, a fornire il controllo indipendente sulle ipotesi che si avanzano (BARTLETT 2006; MASTER 2013).

In altre parole, la discrepanza con i dati sul terreno forza l'esegesi a muoversi verso il piano simbolico e teologico (FINKELSTEIN, SILBERMAN 2001); quindi il pregio di un testo può stare nel suo valore interpretativo, anche se la trama narrativa non è accaduta storicamente (RAVASI 2024). Quando le datazioni collocano un sito o un evento in epoche incompatibili con la cronologia tradizionale, lo studioso serio non forza i numeri per salvare le Scritture; le rilegge alla luce di quei dati, riconoscendo che le comunità antiche hanno raccontato il mondo secondo le esigenze simboliche del loro tempo.

Si verifica comunque, anche all'interno del movimento più intransigente, una netta distinzione tra chi eleva l'Antico Testamento in una testimonianza infallibile, e chi lo pratica a guisa di convinzione teologica sull'origine e che può anche accettare l'evoluzione come strumento di Dio; nel secondo caso, se un racconto viene smentito, ciò non obbliga a negare il dato e indirizza a riformulare la comprensione del passo, magari riconoscendone il carattere mitico, teologico o parabolico.

Accettare il rischio di una lettura testuale parziale poiché alterata nel tempo, e senza ignorarne la fluidità storica (EHRMAN 2011), evita ed eviterebbe il conflitto con le scienze; cosmologia, biologia evolutiva o geologia possono essere intese dei saperi che parlano di livelli diversi rispetto alla parola di Dio (BAHARIER, DE LUCA 2025). L'archeologia non può che scontrarsi con chi preferisce chiudere ogni incertezza dentro un impianto dove è la Bibbia – assunta a blocco assoluto e immobile – a giudicare i risultati della ricerca, selezionandoli, reinterpretandoli o scartandoli finché il mondo torna a coincidere, almeno in apparenza, con il racconto già fissato.

Guardando ancora più da vicino al modo in cui opera il paradigma, diventa maggiormente evidente il meccanismo.

Gli eventi narrati – dalla Creazione al Diluvio universale – non sono considerati ipotesi di lavoro assumendoli in forma di assiomi indiscutibili di una mappatura metafisica del mondo blindata, in cui ogni dato discordante viene subito disinnescato e riscritto in semplice lacuna informativa o trappola spirituale per mettere alla prova la fede. Si assiste a un totale rovesciamento metodologico in cui non è l'evidenza archeologica a interrogare il testo, invece è il testo a stabilire preventivamente quali evidenze siano legittimate a esistere (BARR 1989). Tecniche come dendrocronologia o geochimica isotopica sono accettate finché servono da strumenti apologetici; appena generano risultati scomodi, vengono relegate a prodotti fallibili di una scienza secolare sospetta.

L'atteggiamento verso i dati scientifici risulta quindi dichiaratamente strumentale; si accettano solo i risultati che concordano con la visione letterale della Bibbia e, quando i metodi scientifici indicano date che contrastano, i risultati vengono respinti o giustificati

con spiegazioni inventate, come ipotizzare errori nel radiocarbonio o negli anelli degli alberi. Eppure, la scienza ha ampiamente dimostrato che tali strumenti sono molto affidabili e lavorano bene insieme per ricostruire con precisione la storia (SANDERS 2018; un esempio perfetto del modo in cui la dendrocronologia e il C-14 operino in sinergia, smentendo l'idea che siano prodotti fallibili: PEARSON *et alii* 2018).

Pietro Omodeo è stato da tempo particolarmente incisivo nel denunciare i tentativi moderni di riproporre il creazionismo sotto vesti pseudoscientifiche, chiarendo che la scienza non può accogliere spiegazioni basate su interventi soprannaturali poiché sfuggono a qualsiasi verifica empirica. Non si limita alla biologia, affronta le implicazioni filosofiche del darwinismo, che sottrae l'essere umano dal suo piedistallo di vertice della creazione per inserirlo nel flusso continuo della storia naturale, soggetto alle medesime leggi della selezione e del mutamento. La sua posizione si configura in un'appassionata rivendicazione della laicità della ricerca e un invito a guardare alla complessità della vita non come a un progetto predefinito, ma come al meraviglioso risultato di un processo storico e materiale durato moltissimi secoli (OMODEO 1984).

Per comprendere meglio lo scontro con la scienza archeologica, e la maniera in cui queste posizioni inconciliabili si traducano in campo aperto, risulta necessario esaminare dei casi concreti. Infatti, anche se alcuni studiosi hanno abbandonato il quadro biblico come struttura portante della loro ricerca (FAUST 2020), il letteralismo resta ancora molto attivo.

Nel suo schema teorico, il racconto del Diluvio universale diventa la spiegazione che risolve ogni problema. Il perno di tale visione è la *Flood Geology* di Henry Morris e John Whitcomb (WHITCOMB, MORRIS 1961): quasi tutte le rocce sedimentarie non si sarebbero formate nel corso di lunghe ere geologiche, originando invece da un unico, enorme evento catastrofico (per esempio VAIL 2008).

Aldilà di una semplice interpretazione mitologica, si tratta di una vera e propria riscrittura della storia della crosta terrestre; i sedimenti che per la geologia convenzionale registrano cicli paleoambientali lunghi milioni di anni vengono qui ridotti a detriti caotici depositati in un solo anno di catastrofe globale.

Nella narrazione, chiaramente contestata dalle scienze (esempi in YOUNG, STEARLEY 2008; MONTGOMERY 2012), anche il *record* fossile subisce una mutazione di significato.

I resti organici non vengono più letti come prova di una lunga evoluzione ramificata, bensì foto di un'unica agonia avvenuta tutta insieme (PROTHERO 2007, testo fondamentale per dimostrare la sequenzialità temporale dei depositi, impossibile da spiegare con un unico evento catastrofico). Essi rappresentano la fotografia di un mondo improvvisamente sommerso dal giudizio divino. Di conseguenza, elementi geografici tipo canyon, altipiani e bacini oceanici smettono di essere il risultato di forze fisiche costanti e graduali per evolvere nelle cicatrici di un'unica, profonda ferita traumatica.

Il paesaggio contemporaneo è allora presentato in un enorme scenario post catastrofe; la Terra non corrisponde più a un organismo vivo che cambia, ma un mondo che ha subito una punizione. Quando il Diluvio diventa la spiegazione di tutto, non c'è più spazio per la complessità della scienza e l'infinita varietà della natura viene ridotta a un solo, grande gesto di castigo e salvezza; mostra come lo *young-earth creationism* comprima i tempi geologici in un'unica interpretazione a forte valenza morale (WISE 1998).

L'impostazione catastrofista si traduce anche in un'estetica del reperto, una spettacolarizzazione (BARTLETT 2006). Le immagini di presunti scafi sul monte Ararat o di strutture lignee in contesti geologici improbabili non operano come prove scientifiche; fungono da icone devozionali (FEAGANS 2020; HABERMEHL 2008). Diffuse attraverso media popolari, documentari e persino videogiochi, le immagini trasformano l'oggetto archeologico in un reliquiario visivo e la sua funzione non consiste nell'essere sottoposto a verifiche incrociate, piuttosto quella di esigere un atto di fede immediato (CLINE 2009a).

Un esempio contemporaneo di questa tendenza si rintraccia nelle interpretazioni di Steven Collins presso il sito di Tall el-Hammam, in Giordania. Egli lo identifica con la biblica Sodoma (COLLINS, KOBBS, BYERS 2022), leggendo in uno strato di distruzione carbonizzata l'evidenza di un'esplosione meteoritica (simile all'evento di Tunguska; COLLINS *et alii* 2021), nonostante la critica abbia ampiamente contestato la riproducibilità di tali dati e che le pretese evidenze del calore estremo siano spesso frutto di campionamenti parziali o interpretazioni mirate (JARET, HARRIS 2022; BOSLOUGH 2022).

Così, un'ipotesi scientifica complessa viene forzata per diventare la conferma letterale del fuoco e zolfo divino, ignorando le evidenze stratigrafiche che suggeriscono cronologie incompatibili con il racconto biblico; ciò che nella ricerca accademica resterebbe una congettura prudente, viene promosso a prova definitiva non appena appare in sintonia con le Scritture.

Sul piano antropologico, l'archeologia della fede impone in modo molto invadente una personale versione delle origini, come se colonizzasse le genealogie dei popoli.

La figura di Noè viene modificata in una sorta di motore migratorio universale (*migration starter*). La Tavola delle Nazioni (Genesi 10) smette di essere una preziosa tassonomia etno-geografica del Vicino Oriente antico per farsi mappa planetaria assoluta (DAVIS 2004).

Ogni espressione umana – dalle ziggurat mesopotamiche alle piramidi maya, dalle cosmologie vediche ai sistemi di scrittura estremo-orientali – si ritrova declassata a terminale periferico di un unico flusso post-diluviano (SILBERMAN 1982), nonostante l'archeogenetica oggi fornisca risultati che collidono frontalmente con la visione iperdiffusionista biblica (KRAUSE, TRAPPE 2022) e a discapito dell'appurato sviluppo delle civiltà del Mediterraneo e del Vicino Oriente come processi autonomi e complessi (BROODBANK 2013).

Le culture perdono così ogni autonomia creativa e non corrispondono più a soggetti storici capaci di risposte originali all'ambiente dove vivono. Risultano semplici ramificazioni impoverite di un'unica famiglia originaria; non esiste vera alterità culturale e ogni monumento antico è solo l'eco sbiadita di un sapere unico, il riflesso deformato di un progetto divino all'interno del quale le antichità extra-bibliche sono accettate solo se viste derivazioni o deviazioni da un nucleo originario sacro.

L'estensione del modello interpretativo all'ambito della linguistica altera la filologia in un esercizio di *reverse engineering* apologetico.

Per esempio, nel tentativo di Douglas Petrovich di identificare l'ebraico in lingua madre delle iscrizioni alfabetiche sinaitiche rinvenute in Egitto a Serabit el-Khadim (PETROVICH 2016), si assiste a una forzatura dei segni che ignora le evidenze epigrafiche consolidate. Come evidenziato da Christopher Rollston, tale approccio non ricostruisce la storia dei grafemi partendo dai documenti e riassegna valori fonetici arbitrari per far coincidere i

reperiti con la cronologia dell'Esodo, disinnescando la natura plurale e complessa dello sviluppo dell'alfabeto nel Vicino Oriente (ROLLSTON 2010).

Tali derive culminano nella figura di Ron Wyatt, pericoloso archetipo dell'eroe solitario la cui visione rende superflua la validazione della *peer-review* (CLINE 2024) mentre l'archeologia, con lui, cessa di essere una disciplina scientifica. Identificò l'Arca di Noè nel sito di Durupinar in Turchia (WYATT 1989) dove una formazione rocciosa a forma di barca, spiegata da geologi e geofisici come blocco di calcari miocenici deformati e scivolati su argille plioceniche (COLLINS, FASOLD 1996), fu reinterpretata in forma scafo pietrificato con tanto di chiodi, costole e rivetti (che l'analisi petrografica identifica invece in noduli metallici e strutture naturali della roccia). Sostenne inoltre di aver rintracciato le ruote dei carri del Faraone sul fondo del Mar Rosso e, in un crescendo visionario, dichiarò di aver rinvenuto l'Arca dell'Alleanza in una grotta sotto il sito della crocifissione a Gerusalemme (GRAY 1997).

Su una linea simile si muove Bob Cornuke, che ha ricollocato la geografia sacra in Arabia Saudita, identificando nel rilievo di Jabal al-Lawz (Montagna delle Mandorle) il vero Monte Sinai (CORNUKE 2000). Lo attesterebbero la presenza di formazioni rocciose che ricordano descrizioni bibliche, resti archeologici e strutture che potrebbero essere collegati a insediamenti antichi (sito di Madyan, benché mostri una presenza umana preistorica), la vicinanza a siti che potrebbero corrispondere a luoghi menzionati nella Bibbia come il Mar Rosso (o il Mar di Giunco), alcuni racconti di pellegrini e guide locali che tramandano tradizioni legate a Mosè.

Soprattutto gli annerimenti della roccia vengono interpretati dall'archeologia alternativa nei segni tangibili del passaggio di Dio; in realtà Jabal al-Lawz è una montagna di origine vulcanica e in un ambiente arido le rocce, per un fenomeno naturale di lunga durata, possono sviluppare una patina scura superficiale causata dall'accumulo di ossidi di manganese e ferro, oltre a materiale organico e polveri, chiamata vernice desertica.

In entrambi i casi, il dispositivo narrativo rimane identico, articolato in una voluta marginalità rispetto al mondo accademico, nell'appello alla rivelazione individuale, nell'ostilità verso le élite scientifiche sino al trionfo finale della fede sulla competenza tecnica.

Il vasto successo di questi personaggi – traghettato da libri, DVD e canali YouTube – segnala l'esistenza di una reale economia devozionale.

L'esperienza del pellegrinaggio verso i luoghi ritrovati acquisisce un valore superiore a qualsiasi verifica indipendente delle prove, rinforzando un circuito chiuso dove una convinzione rigida si autoconferma attraverso l'emozione e il reperto spettacolarizzato.

Alcuni casi di studio fungono da sacrari visivi.

Il più emblematico è ancora il sito di Durupinar; qui campagne periodiche di nuove scoperte – ceramiche, anomalie nei radar, campioni di suolo – alimentano un ciclo mediatico (per esempio JERUSALEM POST STAFF 2025) in cui ogni dettaglio viene presentato in conferma definitiva e assoluta. Rappresenta un concreto *totem* narrativo e conta ciò che permette di immaginare un Ararat addomesticato, una sorta di parco a tema.

Anche la conquista di Canaan costituisce uno degli assi portanti della storiografia biblica.

Però, se l'approccio letteralista legge, per esempio, nel libro di Giosuè un bollettino di guerra accurato, l'archeologia del Vicino Oriente ha rivelato uno scenario sensibilmente differente, trasformando quello che si considera un fatto in un problema storiografico. Il caso

di Gerico è, in tal senso, paradigmatico; secondo il testo biblico, le mura della città sarebbero crollate miracolosamente al suono delle trombe degli Israeliti intorno al XIII secolo a.C. Ma le indagini archeologiche sistematiche, condotte sul sito di Tell es-Sultan da Kathleen Kenyon, hanno dimostrato che nel periodo corrispondente alla presunta conquista (Tarda Età del Bronzo), la città non possedeva le imponenti mura descritte nel testo, essendo state distrutte secoli prima (KENYON 1957; FINKELSTEIN, SILBERMAN 2001). I dati stratigrafici indicano poi che il sito era quasi completamente disabitato nel momento in cui sarebbe dovuto avvenire l'assedio; e in generale, le evidenze materiali suggeriscono che l'emergere di Israele in Canaan fu un processo graduale e in gran parte interno, piuttosto che una conquista militare fulminea da parte di un popolo migrante (DEVER 2003).

Invece il letteralista non accetta la mancanza di mura a Gerico e, oltre a essere una difesa della fede, si rivela l'incapacità o il rifiuto di cogliere la funzione teologica della storiografia antica, la quale usava il mito per fondare il senso del presente, non per archiviare i dati.

È evidente che la veridicità del testo non è cancellata dall'archeologia e soprattutto ne viene traslato il piano di pertinenza. Il racconto non serve a documentare una cronaca bellica, piuttosto a costruire l'identità del popolo attraverso un'epica che giustifichi l'unità religiosa (FINKELSTEIN, SILBERMAN 2001). La ricerca scientifica non agisce come nemica della Bibbia, ma come uno strumento di purificazione dell'esegesi; essa costringe lo studioso a non cercare nel terreno ciò che appartiene al piano simbolico, restituendo al reperto la sua dignità di cronaca materiale e al testo la sua libertà di essere annuncio teologico.

In altre parole, non smentisce la fede, aiutando a capire che molti racconti biblici sono stati scritti secoli dopo per dare un'identità al popolo (FINKELSTEIN, SILBERMAN 2001; LIVERANI 2003) e non per fare cronaca (SCHMID 2012).

Un ulteriore caso fondamentale è quello dell'Esodo.

Secondo il testo biblico, circa 600.000 uomini (implicherebbero una popolazione totale di circa due milioni di persone) lasciò l'Egitto per vagare nel deserto del Sinai per un quarantennio prima di giungere in Canaan. Un evento di tale portata demografica avrebbe dovuto lasciare tracce materiali indelebili, sia nei registri egiziani – estremamente meticolosi nel censire i passaggi alle frontiere – sia nel *record* archeologico del deserto.

Tuttavia, decenni di scavi e ricognizioni sistematiche nella penisola del Sinai non hanno restituito alcun reperto – frammenti ceramici, resti di accampamenti o tombe – databile alla Tarda Età del Bronzo che possa essere attribuito a una massa di migranti in movimento (REDFORD 1992; HOFFMEIER 1996). Allo stesso modo, siti chiave menzionati nel racconto per tappe dell'itinerario, per esempio Kadesh-Barnea o Ezion-Geber, risultano essere stati occupati solo secoli dopo la presunta data dell'evento (COHEN 1981).

La discrepanza sposta l'Esodo dal dominio della "cronaca giornalistica" a quello della memoria culturale. Dal punto di vista storico-critico non è visto come un falso, ma come un passato rielaborato; quindi un nucleo storico di piccoli gruppi che fuggirono effettivamente dall'Egitto in tempi diversi è stato fuso in un'unica, potente epopea nazionale durante il periodo della monarchia o dell'esilio babilonese. Il valore del testo non risiede dunque nella precisione del censimento dei fuggitivi; si osserva nella sua capacità di trasmettere un messaggio di liberazione e di elezione divina, un valore che rimane intatto anche se l'archeologia nega la realtà fisica di una migrazione di massa (LEVY, SCHNEIDER, PROPP 2015).

All'altro estremo del dispositivo, il caso della *Jesus Family Tomb* di Talpiot mostra che la stessa logica creazionista possa operare affrontando anche aspetti legati al Vangelo.

Il docudramma *The Lost Tomb of Jesus*, prodotto da Simcha Jacobovici e James Cameron, prende una tomba rupestre comune della Gerusalemme del I secolo, con ossuari recanti nomi diffusissimi (Yeshua, Yosef, Maria, ecc.) e la trasforma in mausoleo privato del Gesù storico e della sua famiglia, inclusa una presunta unione con Maria Maddalena (TABOR, JACOBOVICI 2012).

L'operazione si regge su una probabilistica a rovescio; invece di chiedersi quante tombe con combinazioni simili di nomi esistano in quella società, si assume la rarità del caso e la si usa come trampolino per costruire un romanzo identitario, ignorando la stroncatura pressoché unanime di archeologi ed epigrafisti, che giudicano la possibilità che si tratti davvero della tomba di Gesù virtualmente nulla (critiche in MAGNESS 2006).

Recentemente la critica è tornata sulla topografia funeraria di Gerusalemme e ha smontato definitivamente le basi del docudramma; si è ribadita l'impossibilità che la tomba di una famiglia povera di Nazareth si trovasse in un mausoleo monumentale (MAGNESS 2024).

La controversia su Talpiot ha avuto anche appendici giudiziarie il cui andamento rappresenta plasticamente come la fantarcheologia trasformi la *peer-review* in un semplice ostacolo narrativo, riducendo i critici specialisti a comparse in un dramma di persecuzione. Lo scontro si è consumato nelle aule di tribunale quando Jacobovici ha citato in giudizio Zias, ex curatore dell'Israel Antiquities Authority, accusandolo di danni economici e professionali derivanti dalle pesanti critiche mosse ai suoi documentari sulla tomba di Talpiot e sul ritrovamento dei chiodi della crocifissione.

La battaglia legale si è conclusa nel 2015 con una vittoria parziale del regista poiché il giudice ha stabilito che Zias aveva ecceduto i limiti della critica accademica, scivolando in accuse diffamatorie personali non provate. L'esito è stato abilmente riutilizzato per accrescere il *pathos* del racconto mediatico, alimentando nel pubblico il brivido di assistere alla demolizione di una presunta certezza o alla conferma di una dimensione nascosta secondo uno schema di rivelazione proibita. Dunque, l'aula giudiziaria ha finito per legittimare un modello di anti-*expertise* in cui il verdetto legale viene confuso con una validazione scientifica, convertendo la perizia tecnica in una sterile opposizione alla forza della testimonianza personale e visiva.

Le produzioni firmate dall'organizzazione Answers in Genesis, fondata da Ken Ham, rappresentano probabilmente la massima espressione mediatica del letteralismo biblico applicato all'archeologia e alla linguistica (HAM 2012).

Attraverso una vasta gamma di video e documentari, si promuove una visione della storia umana che ribalta i paradigmi della ricerca accademica tradizionale. In contemporanea alimenta il mito della sapienza ancestrale, sostenendo che le popolazioni pre-babeliche possedessero un'intelligenza e una tecnologia superiori alla nostra, in quanto cronologicamente più vicine alla perfezione originale della creazione.

In quest'ottica, i siti archeologici arcaici che presentano allineamenti astronomici di estrema precisione o complessi calcoli matematici non vengono interpretati come traguardi dell'ingegno umano accumulato nel tempo, sarebbero in realtà gli ultimi riflessi indeboliti di quanto andò perduto durante la dispersione dei popoli.

Una vasta produzione di video, per esempio *Archeology Confirms the Bible* oppure *Mind-blowing Archeological Discoveries That confirm the Bible*, presentano selezioni di reperti e siti con una retorica che la scienza ha finalmente raggiunto la Bibbia, insistendo che il racconto biblico è di per sé forte evidenza anche in assenza di riscontri archeologici diretti.

Apro una parentesi per far capire la strapotenza di un'organizzazione del genere e la missione che persegue.

Ha infatti realizzato il Creation Museum, situato a Petersburg nel Kentucky, che rappresenta una delle mete più significative per chi segue la corrente del creazionismo della Terra giovane (HAM, BEEMER 2020). Corrisponde a uno spazio di 7.000 metri quadrati che non è solo un'esposizione; rappresenta un centro educativo volto a difendere l'autorità letterale della Bibbia, attirando ogni anno centinaia di migliaia di visitatori da tutto il mondo. La missione della struttura è dichiaratamente teologica; il museo si propone di esaltare la figura di Gesù Cristo a Creatore e Redentore, fornendo al contempo strumenti intellettuali ai fedeli per sostenere che l'universo sia stato creato in sei giorni circa 6.000 anni fa.

Il messaggio viene trasmesso tramite un percorso espositivo strutturato nel viaggio immersivo attraverso la storia biblica, articolato nelle cosiddette "7 C della Storia", un itinerario che guida il visitatore dalla Creazione alla Corruzione (la caduta dell'uomo), passando per la Catastrofe del Diluvio e la Confusione di Babele, fino a giungere a Cristo, alla Croce e alla Consumazione finale dei tempi. L'allestimento si distingue per l'uso di tecnologie all'avanguardia e scenografie spettacolari. Uno dei punti di maggiore interesse è il Dinosaur Den, dove modelli animatronici di dinosauri sono inseriti in contesti che ne suggeriscono la coesistenza con gli esseri umani, sfidando la cronologia scientifica convenzionale; qui spicca "Ebenezer", uno scheletro di Allosauro incredibilmente conservato. Il viaggio prosegue attraverso una ricostruzione dettagliata del Giardino dell'Eden e sezioni dedicate alla geologia del Diluvio e alla costruzione dell'Arca di Noè. Oltre alle mostre principali, il campus offre esperienze complementari: un planetario digitale, un teatro 4D, giardini botanici e lo zoo Eden Animal Experience.

Il progetto si completa idealmente con la visita all'Ark Encounter, la struttura sorella situata a circa 60 chilometri di distanza a Williamstown, dove è possibile esplorare una ricostruzione a grandezza naturale dell'Arca di Noè, considerata la più grande struttura a telaio in legno del mondo (HODGE, HAM 2010).

È un'esperienza molto interessante perché esplica in modo chiaro la maniera in cui ci si stia adeguando con successo ai giorni d'oggi. Infatti l'analisi accademica del Creation Museum non si limita a osservarne il contenuto religioso, bensì indaga come una visione del mondo fondamentalista riesca a evolversi in una realtà fisica, tangibile e persuasiva. Gli studi sociologici e retorici offrono una prospettiva critica sul modo in cui l'istituzione opera per legittimare le tesi professate.

Secondo Kathleen Oberlin il museo è il risultato di un complesso sforzo organizzativo volto a far prendere vita a credenze fondamentaliste. Essa analizza come il movimento abbia costruito un'istituzione capace di competere simbolicamente con i musei di storia naturale tradizionali, utilizzando la loro stessa estetica e autorità visiva per convalidare una cronologia biblica di soli 6.000 anni (OBERLIN 2020).

L'operazione di legittimazione passa attraverso quella che Michael Kelly e Christopher Hoerl definiscono iper-realtà. Secondo gli autori, il museo utilizza scenografie spettacolari e tecnologie avanzate per costruire una controversia scientifica che, nel mondo accademico, non esiste.

Creando un ambiente dove fede e scienza sembrano pesare allo stesso modo, il museo riesce a presentare la propria interpretazione della Genesi alla stregua di un'alternativa ragionevole alla teoria dell'evoluzione, sfruttando una retorica che maschera le premesse teologiche con un linguaggio pseudoscientifico (KELLY, HOERL 2012).

L'efficacia dell'approccio risiede nei testi esplicativi e nell'esperienza immersiva.

James Lynch sostiene che il Creation Museum funzioni come una narrazione di conversione incarnata. Il visitatore riceve informazioni e soprattutto attraversa fisicamente una storia; la struttura architettonica stessa costringe il corpo a muoversi lungo un percorso prestabilito (dalla Creazione alla Croce), rendendo il messaggio biblico un'esperienza emotiva e sensoriale difficile da ignorare (LYNCH 2013).

Infine, il successo della strategia adottata ha portato all'espansione del progetto, documentato da James Bielo nel suo studio sull'Ark Encounter; egli analizza la creazione del parco a tema basato sull'Arca di Noè individuandovi la trasformazione della dottrina in intrattenimento culturale; l'apologetica diventa un consumo culturale, consolida l'identità della comunità creazionista e offre un rifugio fisico dove la loro interpretazione della realtà è l'unica visibile e celebrata (BIELO 2018).

Riprendendo l'argomento dei media, *Patterns of Evidence* è una celebre serie della moderna documentaristica apologetica distinguendosi per un approccio che simula l'indagine forense e giornalistica. Creata dal regista Timothy Mahoney, ha l'obiettivo di esaminare la credibilità storica della Bibbia mettendo a confronto i racconti delle Scritture, sempre vincenti, con i reperti archeologici e le cronologie storiche tradizionali.

Si sostiene che, sebbene molti archeologi neghino l'Esodo (documentario *The Exodus*) o la Torre di Babele nelle date convenzionali, spostando leggermente la cronologia i conti tornano perfettamente. In *The Moses Controversy*, approfondisce la questione della scrittura, suggerendo che l'alfabeto più antico del mondo non sia nato da una lenta evoluzione culturale, costituendo una forma di ebraico arcaico direttamente legata alle figure bibliche, tale da permettere a Mosè di scrivere il Pentateuco.

Le produzioni sono note per un'altissima qualità tecnica, con ricostruzioni cinematografiche drammatiche e un montaggio che enfatizza il senso di scoperta e di sfida alla storia ufficiale; il corpo del ricercatore diventa strumento di verifica e lo spettatore lo osserva mentre si immerge nel Mar Rosso o scala pendici montuose non per studi metodici, ma per una missione spirituale volta a ricomporre una verità rivelata.

Un altro filone fondamentale è costituito dai documentari sull'archeologia di fede e sulla ricerca di Etemenanki (la storica ziggurat di Babilonia identificata con la torre di Babele), spesso distribuiti da canali tipo *HopeMedia* legato alla Chiesa Cristiana Avventista del Settimo Giorno o *network* simili; ha l'obiettivo di accrescere la fede dei credenti e fornire argomenti scientifici per difendere la storicità letterale delle Scritture in contesti di dibattito pubblico.

Il sito viene mutato in una prova forense dell'esegesi della Genesi; la ziggurat oltre a un

semplice tempio mesopotamico evolutosi nel tempo, è il “luogo del delitto”, una scena del crimine, dove l’unità del genere umano fu infranta. Il fulcro della tesi risiede nella natura apparentemente interrotta delle fasi costruttive più antiche; dove l’archeologia accademica vede una normale successione di restauri, i documentari apologetici leggono i segni di un abbandono traumatico, citando iscrizioni antiche che descrivono la torre in rovina come la prova diretta dell’intervento divino che fermò i lavori attraverso la confusione delle lingue.

Al posto dei lenti cambiamenti e degli scambi culturali ricostruiti dalla linguistica storica (DEUTSCHER 2005), il letteralismo biblico immagina un improvviso blocco, un intervento divino che spezza di colpo l’unità di un’umanità ritenuta troppo ambiziosa. La struttura narrativa generalmente adottata ricalca fedelmente la dicotomia con la scienza ufficiale, riconvertendo la ricerca sul campo in una missione teatrale volta a confermare una convinzione di fede già stabilita.

La visione è perfettamente incarnata da produzioni simili a *Is Genesis History* del 2017 dove il racconto della Torre di Babele viene trattato come un evento storico e traumatico; alimenta una nostalgia profonda per un passato perduto del quale restano solo frammenti dispersi che l’archeologo-apologeta deve ricomporre in tessere di un mosaico ferito.

Oppure da *Tower of Babel: The New Evidence* del 2021, pubblicizzato e definito documentario d’inchiesta che cerca nuove prove per localizzare la vera torre. Pur non essendo un prodotto di creazionismo duro, presenta un grande progetto edilizio realmente tentato e prova ad ancorarlo a siti specifici (ziggurat babilonesi, ipotesi alternative), usando archeologia, modellazioni 3D e la voce di studiosi. Lo sconfinamento verso la fantarcheologia emerge quando la narrativa televisiva costruisce un *climax* verso l’identificazione sebbene a partire da indizi deboli e fortemente selezionati.

Un elemento visivo ricorrente è l’analisi dei materiali costruttivi, in particolare l’uso del bitume e del mattone cotto, che viene presentato a conferma della precisione oculare del testo biblico rispetto alle tecniche specifiche della Mesopotamia. Tuttavia, l’argomento più suggestivo riguarda la cosiddetta sapienza ancestrale e la diffusione globale delle piramidi. Si sostiene che la somiglianza tra le ziggurat e le strutture a gradoni presenti in America, Egitto e Asia non sia frutto di una convergenza culturale e rappresenta la firma genetica di un’unica matrice architettonica diffusa dai popoli dispersi da Babele cercando di replicare il progetto originale della Torre in ogni angolo del mondo.

Spesso i prodotti cinematografici hanno un’altissima qualità produttiva, il che rende difficile per un occhio non esperto distinguere tra un documentario di National Geographic e uno di tipo apologetico.

La ricerca della prova fisica della Torre diventa una missione spirituale. Il suo riconoscimento assume un tono marcatamente teatrale ed eroico, in cui il ricercatore si pone in aperto contrasto con il *curriculum* scientifico dell’accademia ufficiale, accusata di cecità ideologica; egli invece fonda la personale autorità sulla forza dell’esperienza personale e sulla riscoperta di un codice sorgente biblico che, a suo dire, renderebbe comprensibili i misteri remoti che la scienza laica non è in grado di decifrare.

In tutte le ricostruzioni narrative il ricercatore, ben attento a non sembrare un accademico tradizionale, si presenta come una figura eroica che sfida apertamente il sistema scientifico

ufficiale accusandolo di malafede o di pregiudizio ateo. È spesso un convertito – ex militare, ingegnere o pastore – che dichiara di aver aperto gli occhi ergendosi a testimone definitivo contro il silenzio delle istituzioni.

Un esempio calzante di una simile figura è il già citato Douglas Petrovich, un accademico che ha acquisito grande notorietà nel circuito della documentaristica apologetica. Egli incarna perfettamente colui che fronteggia l'università atea sostenendo che l'alfabeto più antico del mondo non sia nato da una lenta evoluzione culturale, ma sarebbe in realtà una forma di ebraico arcaico legata direttamente alle figure bibliche.

Anche Kurt Wise, un paleontologo di Harvard che ha scelto di cambiare sponda, rispecchia il tono eroico e teatrale; egli dichiara apertamente che, qualora la scienza dovesse contraddire la Scrittura, sceglierebbe comunque la Bibbia, ponendo così la forza della fede al di sopra di ogni metodo scientifico convenzionale.

Il corpo del ricercatore diviene lo strumento di autenticazione finale. Lo spettatore lo osserva arrampicarsi sulle pendici dell'Ararat o fare il gesto fisico di posare la mano sulla roccia oppure di indicare un resto ligneo davanti alle telecamere; ciò acquisisce un valore superiore a qualunque perizia scientifica. Si tratta di un modello di *anti-expertise*; la conoscenza non è il frutto del lavoro di una comunità di pari, sarebbe in realtà un premio concesso al credente zelante che sfida le élite, invitando il pubblico a immedesimarsi in una battaglia morale.

Quanto descritto non avviene in un vuoto sociologico, o solo nei media, si realizza all'interno di una stabilizzata infrastruttura parallela. Organizzazioni come l'Ark Encounter in Kentucky o l'Institute for Creation Research producono una parvenza di scientificità – attraverso musei, riviste e conferenze – con l'unico scopo di blindare un nucleo indiscutibile preesistente. È, in ultima analisi, una tecnologia della rassicurazione; in un mondo dominato dall'angoscia del tempo profondo e dall'incertezza evolutiva, l'archeologia letteralista offre un racconto chiuso e perfetto. Si attua un meccanismo nel quale ogni frammento di ceramica è chiamato a testimoniare che la storia non è un caos evolutivo, ma un cammino preordinato verso una salvezza già scritta.

L'impostazione creazionista trascende ormai l'aspetto del dibattito metodologico, aprendo altri fronti di scontro; il rifiuto del rigore scientifico in favore di una visione dottrinarina del mondo remoto non costituisce più solo un limite della ricerca bensì una questione di identità collettiva.

Nell'ultimo ventennio – già con primi tentativi a inizi XX secolo – l'impegno dei movimenti si è progressivamente orientato verso un intervento più diretto sul piano sociale e politico. L'evoluzione segna un passaggio significativo; dal tentativo di legittimare le proprie interpretazioni del passato entro l'arena culturale, al desiderio di incidere concretamente sui modelli educativi, sui valori pubblici e, più in generale, sulla visione del mondo condivisa. In tale prospettiva, il creazionismo non appare più soltanto un discorso alternativo sulla storia umana, e assume il ruolo di un progetto ideologico volto a ridefinire i rapporti tra scienza, fede e società.

La tensione tra sentimento religioso e metodo empirico ha dunque travalicato i confini accademici, specialmente negli Stati Uniti, manifestandosi attraverso lunghi contenziosi legali.

Il percorso dello scontro affonda le radici nel celebre Processo Scopes del 1925, il cosiddetto processo alla scimmia (LARSON 1998). La vicenda ebbe inizio quando il Tennessee approvò il Butler Act, una legge che vietava ai docenti delle scuole pubbliche di insegnare qualsiasi teoria che negasse la creazione divina dell'uomo, in particolare l'evoluzione. John T. Scopes, un insegnante di scuola superiore accettò di essere incriminato per aver insegnato l'evoluzione, con l'intento di sfidare la legge e portare il caso davanti alla corte. Il processo mise in luce il conflitto tra scienza e religione, modernismo e tradizionalismo e contribuì a stimolare un dibattito nazionale sull'insegnamento della scienza nelle scuole e sulla libertà accademica.

La controversia si evolve negli anni Ottanta e Novanta nel Disegno Intelligente, un tentativo di alternativa scientifica priva di riferimenti religiosi espliciti per aggirare i divieti costituzionali. Questa è una teoria per la quale alcune strutture biologiche sono troppo complesse per essere il risultato di mutazioni casuali e selezione naturale, e quindi devono essere state progettate da un'intelligenza superiore o da un *designer* superiore (senza identificarlo); rappresenta una diversa versione scientifica in contrasto con l'evoluzione, degna di essere studiata a scuola e rappresenta in pratica una forma di creazionismo mascherato.

Sennonché, sentenze fondamentali tipo quella del tribunale di Dover nel 2005 (IRONS 2007) hanno stabilito che tali teorie rimangono di natura religiosa (anche con testimoni chiave come i biologi: MILLER 2002) e non possiedono i requisiti del metodo empirico.

Dopo il fallimento dei tentativi di portare direttamente la Bibbia in classe, le azioni sono diventate più sofisticate, puntando a minare la fiducia nel metodo scientifico attraverso la promozione di leggi sulla libertà accademica. Le norme, come quelle approvate in Louisiana nel 2008 o in Tennessee nel 2012, non chiedono di insegnare la fede, ma autorizzano i docenti a presentare presunte debolezze dell'evoluzione, svolgendo un'azione di disturbo che crea un falso senso di incertezza scientifica.

La strategia denominata *Teach the Controversy* mira infatti a far credere agli studenti che esista un dibattito paritario con le scienze, nonostante nella comunità scientifica non vi sia alcuna reale controversia. Parallelamente, la critica si è estesa ad altri temi caldi, per esempio il cambiamento climatico e la clonazione, presentati come argomenti controversi per alimentare uno scetticismo scientifico generalizzato.

La battaglia, dunque, si è spostata dai grandi tribunali ai consigli scolastici locali, dove risulta più facile influenzare la scelta dei libri di testo o l'orientamento dei singoli distretti; in particolare ha promosso il diritto delle scuole *charter* o private – soprattutto in Texas e nell'Arizona – di essere destinatarie di fondi pubblici se includono il creazionismo nei loro *curricula*.

La dinamica descritta ha convertito il tessuto sociale in un terreno di scontro identitario. Con il tentativo di introdurre il letteralismo biblico nei programmi educativi è stata generata una profonda spaccatura sui fondamenti cognitivi da trasmettere alle nuove generazioni, influenzando drasticamente la percezione della ricerca scientifica. L'emergere del Disegno Intelligente evidenzia poi lo slittamento del dibattito verso la pseudo-scienza, oltre alla creazione di una strategia di trasmissione del messaggio ambigua e volta a disorientare i cittadini sulla reale natura delle tesi proposte. L'insistenza nel presentare il mito come alternativa accademica alimenta l'idea che ogni teoria consolidata, come l'evoluzione, debba

essere affiancata da una controversia per *par condicio*, anche quando tale contrasto sarebbe del tutto assente sul piano empirico.

Nel nome di una forma di rispetto identitario, ogni gruppo deve sentirsi rappresentato nei contesti educativi e i creazionisti usano tale logica per sostenere che insegnare solo l'evoluzione offenda la sensibilità religiosa degli studenti.

La stessa scuola pubblica diventa il principale campo di battaglia, dove si definisce cosa significhi essere un cittadino moderno, portando a una polarizzazione in cui aderire al metodo empirico o al credo religioso diventa un segno di affiliazione politica e sociale.

Il fenomeno, pur affondando le radici in vicende storiche e giudiziarie, trova oggi nuovi punti di contatto con i movimenti contemporanei legati alla Cancel Culture e soprattutto alla cultura Woke, i quali, pur partendo da istanze diverse, sotto l'ombrello della libertà di espressione, condividono l'idea di una scienza tradizionale come prodotto di egemonia culturale; oltre, talvolta, la tendenza a mettere in discussione l'oggettività scientifica in favore di un pluralismo delle opinioni che rischia di equiparare il dato provato alla sensibilità identitaria.

Entrambi i fronti – uno religioso-conservatore, l'altro sociale-progressista – finiscono per convergere in un attacco al metodo empirico, trasformando l'aula scolastica o universitaria da luogo di apprendimento scientifico a terreno di scontro per il riconoscimento delle identità.

Per concludere, e tornando in una dimensione medio-orientale, è da sottolineare che oggi lo scenario archeologico deve misurarsi con l'instabilità del contesto geopolitico. I recenti conflitti hanno imposto una brusca battuta d'arresto alle attività sul campo. Interne campagne di scavo in siti cruciali sono state interrotte per ragioni di sicurezza, costringendo la ricerca a una fase di elaborazione a tavolino. Se per l'archeologia scientifica lo stop forzato si dimostra un'opportunità per produrre sintesi importanti e *dossier* di revisione sui dati già raccolti, per il paradigma letteralista la distanza fisica dal sito accentua il ricorso alla costruzione identitaria.

C'è infatti chi continua a svolgere sistematiche campagne di scavo e di valorizzazione e non posso qui esimermi da accennare all'archeologia israeliana a Gerusalemme e nei territori occupati. Ricerche strettamente intrecciate con la politica e con il desiderio di mostrare che il racconto biblico corrisponde alla realtà storica. In particolare nel bacino storico della città e nei siti sotto controllo israeliano in Cisgiordania, gli scavi sono spesso orientati verso periodi e contesti collegabili ai re di Israele, ai profeti o ai racconti dei Patriarchi, mentre altre epoche e altre presenze restano sullo sfondo.

La Città di David e l'area dell'Ofel, a ridosso del Monte del Tempio, sono il laboratorio principale di questa archeologia (GALOR 2017). Qui le strutture monumentali dell'Età del Ferro sono presentate al pubblico come palazzo di Davide e fortificazioni salomoniche, sulla base di interpretazioni proposte da Eilat Mazar e da altri archeologi biblici; il visitatore si trova davanti a un percorso che sembra confermare punto per punto il racconto dei libri di Samuele e dei Re. Le critiche – che mettono in dubbio datazioni e attribuzioni tanto precise – sono raramente spiegate nei materiali divulgativi, che insistono invece sull'idea della "Bibbia provata dalle pietre".

Alcuni ritrovamenti spettacolari hanno rafforzato la narrativa confermativa. Nell'Ofel gli scavi di Mazar hanno messo in luce un deposito tardoantico con monete d'oro, gioielli

in oro e argento e, soprattutto, un grande medaglione decorato con menorah, shofar e rolo della Torah. L'oggetto viene oggi esposto all'Israel Museum e spesso descritto prova tangibile della presenza ebraica in prossimità del Tempio, con forte impatto simbolico e turistico.

Nella stessa zona è stata trovata anche una piccola bulla d'argilla di circa 2.700 anni fa, con un'iscrizione che alcuni leggono "[appartenente] a Isaia nvy", forse abbreviazione di profeta; la lettura risulta controversa, perché manca una lettera e il contesto non è del tutto chiaro, ma nei circuiti divulgativi e apologetici il sigillo viene spesso elevato a possibile traccia materiale del profeta Isaia, in dialogo con un'altra bulla vicina che porta il nome del re Ezechia.

Musei e parchi archeologici giocano un ruolo decisivo nel convertire i reperti in strumenti di comunicazione e di legittimazione. Le esposizioni dedicate al tesoro dell'Ofel, alle *bullae* reali o ai tunnel della Città di David costruiscono percorsi dove il visitatore passa continuamente, in una sorta di Gerusalemme immaginaria, dal reperto al versetto biblico, con filmati, pannelli e audioguide su scoperte che confermano la Bibbia (NIEHOFF 2017).

Si tratta di un vero dispositivo di *heritage manufacturing* che, mostrano Pullan e Gwiazda per la Città di David/Silwan, comprende anche case neo-bibliche rivestite in pietra, giardini irrigati, pavimentazioni, arredo urbano e nuova toponomastica ebraica, producendo un paesaggio apparentemente armonioso, turistico e devoto, ma fondato su espropri e demolizioni a danno dei residenti palestinesi; un'archeologia come arma architettonica (WEIZMAN 2007).

A Silwan, e in altri siti della Cisgiordania e di Gaza, l'estetica biblico-turistica si accompagna a recinzioni, telecamere, vigilanza privata, infrastrutture separate e reiterata incuria dei quartieri palestinesi, generando un'urbanistica di frontiera in cui la presenza araba compare visibile solo in forma di residuo degradato o intralcio da rimuovere. Allo stesso tempo, archeologi e istituzioni palestinesi tentano di documentare, restaurare e valorizzare il patrimonio – dai mosaici di Khirbat el-Mafjar alle chiese e ai siti di Gaza e Sebastia – a prova di una lunga continuità storica e culturale, contrapponendosi a un uso dell'archeologia che, attraverso il turismo biblico e la musealizzazione selettiva, funziona come arma simbolica e infrastruttura materiale di colonizzazione, che può anche diventare, se gestita in modo critico, uno strumento per rivendicare diritti, memoria e riconoscimento internazionale (PULLAN, GWIAZDA 2008).

Così la museificazione, oltre a un fatto culturale, alimenta un turismo biblico di massa, produce entrate significative per fondazioni e associazioni legate al movimento dei coloni e rinsalda sul terreno una memoria selettiva che mette al centro l'Israele biblico e moderno, lasciando poco spazio alla storia e alla presenza palestinese.

Dinamiche simili si ritrovano a Hebron, dove luoghi tipo la Tomba dei Patriarchi e Tel Rumeida sono incastonati in un tessuto urbano segnato da posti di blocco, insediamenti e spostamenti forzati. Qui l'uso dell'archeologia e dei siti biblici serve a marcare una continuità diretta fra Abramo, le discendenze di Israele e le attuali comunità di coloni, mentre i palestinesi vivono spesso scavi e percorsi turistici in forma di strumenti di controllo e di esclusione.

3.12 AMERICA: UN CROCEVIA DELL'ANTICHITÀ

L'insieme di narrazioni sui contatti antichi con l'America funziona come un grande dispositivo iperdiffusionista, in cui reperti isolati, analogie iconografiche e letture selettive delle fonti vengono saldati in un unico romanzo globale che proietta indietro nel tempo aspettative politiche e conflitti identitari.

Pochi casi di contatti effettivamente documentati – gli insediamenti norreni di Terranova o gli indizi di interazioni polinesiano-sudamericane – diventano il pretesto per legittimare una proliferazione di ampi e articolati scenari sebbene molto fragili.

La saga pseudoarcheologica delle scoperte antiche dell'America appare così un grande contenitore in cui si affollano Fenici, Romani, Celti, Israeliti, Africani, Cinesi e molti altri popoli; tutti sarebbero approdati nel Nuovo Mondo ben prima di Colombo e spesso vengono presentati come i veri civilizzatori delle Americhe, in continuità con una matrice ottocentesca segnata da gerarchie razziali tra popolazioni native e colonizzatori. L'America precolombiana diventa un palcoscenico su cui fare recitare identità moderne e conflitti contemporanei, piuttosto che un oggetto di indagine storica, e la distanza metodologica fra ricerca specialistica e retoriche divulgative viene regolarmente compressa o cancellata.

È possibile isolare alcuni filoni interpretativi dominanti, tra i quali spicca per longevità e risonanza quello fenicio-punico e, più genericamente, semitico.

Il paradigma si fonda su un *corpus* di reperti definiti probanti, che a un'analisi scientifica rigorosa si rivelano essere iscrizioni pseudo-fenicie di autenticità dubbia o, in molti casi, falsi già ampiamente smascherati. Accanto a esse compaiono spesso petroglifi che vengono di volta in volta riletti come fenici (o norreni, o indigeni), fluttuando nel loro significato a seconda dell'agenda ideologica e delle inclinazioni del singolo autore.

A guidare la corrente di pensiero, nel secolo scorso, furono studiosi di area anglosassone capitanati da Cyrus Gordon (GORDON 1971), il quale propose audaci letture semitiche per manufatti estremamente controversi, tra cui la celebre iscrizione di Bat Creek o i segni incisi sulla Dighton Rock nel New England (MAINFORT, KWAS 1991). Le interpretazioni non erano fini a sé stesse, e tendevano a rianimare la vecchia idea dei *Mound Builders*; l'ipotesi, ormai scientificamente smitizzata (SILVERBERG 1968), che le grandi strutture monumentali americane fossero opera di popolazioni esterne superiori e più civilizzate rispetto agli antenati degli odierni amerindi.

Gordon, pur essendo un accademico rispettato per i suoi studi su Ugarit (moderna Ras Shamra, in Siria) fondamentale per comprendere l'evoluzione di lingue come l'ebraico, il fenicio e l'aramaico, subì un forte isolamento quando iniziò a difendere l'autenticità della pietra di Bat Creek. Ritrovata in un tumulo del Tennessee nel 1889, fu inizialmente scambiata per un'iscrizione Cherokee; egli sostenne invece che, se ruotata di 180 gradi, la scritta risultasse chiaramente ebraica recitando “per i Giudei”. Tuttavia, analisi moderne effettuate con il microscopio elettronico sui solchi delle lettere hanno suggerito che la pietra sia stata incisa con strumenti d'acciaio moderni e il testo copiato da una fonte massonica dell'epoca che utilizzava simbologie pseudo-ebraiche (MAINFORT, KWAS 1991; MAINFORT, KWAS 2004).

La Dighton Rock invece corrisponde a un'imponente roccia nel Massachusetts coperta da centinaia di petroglifi. Nel corso dei secoli è stata interpretata nella prova del passaggio

di Fenici, Vichinghi, Portoghesi del XV secolo e persino di una flotta cinese (MENZIES 2002). I sostenitori della tesi fenicia, tra cui lo stesso Gordon, vi leggevano simboli solari e caratteri semitici. Invece, la ricerca archeologica e antropologica odierna attribuisce le incisioni quasi esclusivamente alle popolazioni algonchine locali, spiegandole come registri storici o spirituali indigeni (HUNTER 2017).

Un caso, poi, l'iscrizione di Paraíba, ha rappresentato la supposta prova regina dei contatti transoceanici, nonostante la sua natura profondamente problematica e la totale assenza di un contesto stratigrafico controllato.

Il testo in questione, redatto in lingua fenicia, descriverebbe le peripezie di un gruppo di marinai partiti dal porto di Ezion-Geber con dieci navi; dopo aver circumnavigato l'Africa, la flotta sarebbe stata investita da una tempesta e trascinata fino alle coste montuose del Brasile; qui, nel diciannovesimo anno del regno di Hiram, i superstiti avrebbero eretto una stele compiendo sacrifici agli Dèi.

La vicenda archeologica nacque ufficialmente quando Joaquim Alves da Costa inviò una copia della trascrizione a Ladislau Netto, direttore del Museo Nazionale di Rio. Sebbene inizialmente creduta autentica, l'iscrizione fu presto dichiarata apocrita grazie al parere del celebre filologo Ernest Renan, che vi individuò anomalie insormontabili, nella fattispecie errori grammaticali grossolani e una mescolanza di forme grafiche appartenenti a epoche storiche differenti (l'intera vicenda in FITZPATRICK-MATTHEWS 2007).

Storicamente, la figura di Alves da Costa è avvolta nel mistero; nella lettera inviata a Netto, egli si presentava come un proprietario terriero della regione di Paraíba, anche se le indagini condotte successivamente non riuscirono mai a rintracciarlo fisicamente né a localizzare la sua residenza. L'alone di anonimato ha alimentato l'ipotesi che il nome fosse uno pseudonimo utilizzato dall'autore del falso per proteggere l'identità.

Comunque, poiché il supporto lapideo originale non è mai stato visionato da altri esperti e risulta oggi perduto, il dibattito è costretto a basarsi esclusivamente sulla trascrizione cartacea. Mentre la stragrande maggioranza degli epigrafisti contemporanei considera il testo un falso del XIX secolo, una corrente continua a difenderne la validità, rendendolo uno dei cardini inamovibili delle "certezze" alternative sulla presenza fenicia nel Nuovo Mondo.

Il lavoro di Frank Moore Cross, uno dei massimi esperti di lingue semitiche del Novecento, è stato fondamentale per riportare il caso di Paraíba entro i confini della filologia scientifica. Egli non si limitò a definirlo falso, spiegò anche perché fosse un'invenzione ottocentesca (Cross 1968). Il punto critico da lui individuato riguarda l'anacronismo paleografico. Un'iscrizione autentica del periodo di re Hiram dovrebbe presentare una coerenza grafica specifica del X secolo a.C.; invece, la trascrizione di Paraíba, mostra un *cocktail* di segni, in cui alcune lettere richiamano lo stile arcaico, mentre altre sembrano modellate su varianti fenicie molto più tarde (puniche o neopuniche) o addirittura su caratteri provenienti da regioni geografiche distanti tra loro. Secondo Cross, ciò suggerisce che il falsario avesse consultato manuali di grammatica o dizionari del XIX secolo, estrapolando segni da diverse tavole sinottiche senza comprendere l'evoluzione temporale della scrittura. Inoltre evidenziò anomalie sintattiche che definì errori da scolaro. La struttura delle frasi rifletteva talvolta la logica delle lingue moderne piuttosto che le rigide convenzioni delle iscrizioni monumentali fenicie, che tendevano a essere molto formali e ripetitive. Per la comunità scientifica, la sua

analisi mise la parola fine alla questione, sebbene per il mondo dell'archeologia misteriosa essa rimanga una voce del sistema intenta a coprire prove scomode (per esempio CHILDRESS 2017; MENZIES, HUDSON 2013).

In generale, i casi esposti dimostrano un *pattern* ricorrente, cioè la tendenza a sovrascrivere le culture indigene americane con civiltà mediterranee conosciute, un processo che rifletteva la difficoltà di molti studiosi occidentali nell'accettare che le popolazioni locali potessero avere una storia complessa e autonoma. E il mito dei Fenici nelle Americhe rappresenta uno dei capitoli più affascinanti della storia alternativa, capace di evolversi in un potente motore per l'immaginario collettivo che ha alimentato un sottogenere narrativo, attraverso la letteratura d'avventura, il cinema e la moderna televisione tematica, radicandosi profondamente nella cultura di massa.

Già a cavallo tra il XIX e il XX secolo, il tema della spedizione perduta divenne un *topos* letterario.

Emilio Salgari non rimase immune al fascino dei popoli del mare e nelle sue opere emergono spesso suggestioni legate a compagini semitiche capaci di imprese sovrumane, riflettendo quel gusto per l'esotismo e il mistero tipico dell'epoca.

In tempi più recenti, l'eredità è stata raccolta da maestri del techno-thriller tipo Clive Cussler. Nei suoi romanzi, tra cui il celebre *Loro degli Inca*, l'idea di contatti precolombiani tra il Vecchio e il Nuovo Mondo funge da motore per le avventure di Dirk Pitt, mescolando dati storici reali a speculazioni fantasiose e rendendo l'immagine di una presenza fenicia in America familiare a milioni di lettori in tutto il mondo. Utilizza il mistero come meccanismo di intrattenimento che però finisce per essere scambiato per realtà da un pubblico non critico.

Il passaggio dalla carta allo schermo ha ulteriormente amplificato la risonanza.

Se negli anni Ottanta e Novanta i Fenici apparivano solo sporadicamente nelle pellicole d'avventura, l'avvento dei canali tematici come History Channel o Discovery ha segnato un punto di svolta. Programmi e *docu-fiction* simili a *America Unearthed* hanno dedicato ampio spazio a reperti come la pietra di Bat Creek o l'iscrizione di Paraíba; e spesso presentano le ipotesi di personaggi tipo Cyrus Gordon non nella loro realtà di teorie superate dalla critica filologica, ma in forma di illuminate interpretazioni soppresse da un'archeologia ufficiale conservatrice, trasformando il dibattito accademico in un avvincente *thriller* cospirazionistico.

In Italia, un contributo fondamentale alla diffusione di questi miti è arrivato dal fumetto d'autore, in particolare con *Martin Mystère*. Il detective dell'impossibile ideato da Alfredo Castelli ha esplorato più volte il tema degli scambi transoceanici arcaici, mantenendo però un approccio critico encomiabile; le sue storie sfruttano il potenziale narrativo del mistero fenicio, forniscono spesso al lettore gli strumenti per distinguere tra realtà storica e speculazione, citando esplicitamente i dubbi filologici e le anomalie che gravano su molti dei presunti reperti.

In ultima analisi, il successo *pop* della presenza fenicia nelle Americhe risiede nel fascino intrinseco dell'interconnessione. Ci gratifica pensare che il passato sia stato più dinamico e misterioso di quanto descritto nei manuali scolastici. L'idea che un'agile galea fenicia possa aver raggiunto le coste del Brasile cambia l'oceano da barriera insuperabile a ponte tra le culture, proiettando sugli antichi navigatori l'inquietudine e la curiosità tipiche dell'uomo moderno.

Un secondo blocco molto popolare è quello romano-mediterraneo.

Sul piano internazionale il caso emblematico è la testa barbata di Tecaxic-Calixtlahuaca, un piccolo reperto ceramico trovato in Messico che Romeo Hristov e Santiago Genovés hanno discusso come possibile indizio di un oggetto romano giunto per naufragio o deriva atlantica, ipotesi presentata con una certa cautela e legata alla plausibilità di rotte romane verso le Canarie (HRISTOV, GENOVÈS 1999). La comunità archeologica ha sottolineato la fragilità di questi indizi singolari per essere oggetti fuori contesto, suscettibili di contaminazioni moderne o errori di documentazione che non bastano a dimostrare contatti regolari; studi accurati sulle monete antiche in America indicano per esempio che i ritrovamenti noti derivano da perdite moderne o da frodi, non da una circolazione romana strutturata (EPSTEIN 1980).

In Italia, uno scenario così prudente viene spesso ribaltato in certezza narrativa; repertori di monete, travi, anfore e presunte strutture romane in suolo americano sono redatti a partire da segnalazioni episodiche e non controllate, presentate come tasselli di una presenza romana su larga scala. Ed emerge la figura di Elio Cadelo, giornalista e divulgatore che propone una ricostruzione articolata in cui i Romani – insieme ad altri grandi popoli dell'antichità – conoscevano bene l'esistenza del continente americano, raggiungendolo e frequentandolo assiduamente secoli prima di Colombo.

La tesi di fondo è che la scienza antica – astronomia, matematica, geografia – fosse molto più avanzata di quanto riconosciuto dall'archeologia ufficiale, al punto da permettere di dedurre l'esistenza di altri continenti da differenze di marea e da altre osservazioni indirette. Egli sostiene che i Romani avrebbero visitato l'America circa 1500 anni prima di Colombo, che i suoi mercanti avrebbero raggiunto tutti i continenti (CADELO 2014).

Inoltre che l'Atlantico sarebbe stato percorso da flottiglie romane, fenicie, babilonesi, indiane, cinesi, ecc., attribuendo loro preparazione nautica, astronomica e matematica sufficiente per attraversare regolarmente l'Atlantico, considerato un mare noto e frequentato fino al continente americano; erano in grado di sfruttare correnti e venti – con le Canarie trampolino verso ovest – e di mantenere le rotte un segreto commerciale, spiegando in tale modo la scarsità di riferimenti espliciti nelle fonti (CADELO 2016).

Nei materiali promozionali e nelle interviste ricorrono richiami a nuove prove archeologiche e scientifiche, tipo monete romane ritrovate in luoghi remoti, la già citata testa di Tecaxic-Calixtlahuaca e altri indizi noti a livello internazionale, reinterpretati in tasselli di un *puzzle* che dimostrerebbe la globalizzazione *ante litteram*.

Dal punto di vista metodologico, la costruzione ricalca gli schemi dell'iperdiffusionismo classico; invece di prendere in considerazione errori di identificazione botanica, dispersioni naturali, scambi post-colombiani mal documentati o percorsi intermedi, le anomalie vengono subito interpretate come segni di tracciati regolari, e il ricorso alle famigerate rotte segrete svolge una funzione decisiva perché rende la teoria non falsificabile, l'assenza di prove in prova di un insabbiamento.

Un ruolo centrale nell'impianto teorico è attribuito infatti alla circolazione di specie botaniche americane nel mondo antico; viene riscontrata la presenza dell'ananas e del mais nel Mediterraneo romano e letta in ulteriore conferma dei viaggi, all'interno di una geografia economica globale in cui Roma avrebbe tessuto una rete di scambi intercontinentali che collegava tutti i continenti (CADELO 2016).

Uno dei fondamenti della narrazione è il celebre Mosaico di Palazzo Massimo a Roma, databile tra il I secolo a.C. e il I secolo d.C., in cui un cesto di frutta accosta specie mediterranee comuni a un frutto dorato dalla buccia a scaglie e con un vistoso ciuffo apicale, identificato in un ananas. La tesi troverebbe un parallelo archeologico a Pompei, specificamente in un affresco della Casa dell'Efebo. Qui, all'interno di un larario tra due serpenti, sarebbe comparsa la figura dello stesso frutto esotico, sebbene l'autore denunci che l'originale sia stato rimosso o sia sparito, alimentando dubbi sulla gestione dei reperti che confermano i contatti transoceanici.

La diffusione di attestazioni non sarebbe limitata alla pittura o al mosaico estendendosi anche alla scultura, come dimostrerebbe la statuetta di epoca bizantina conservata al Musée d'Art et d'Histoire di Ginevra. Sebbene la critica ufficiale interpreti l'oggetto tenuto in mano dal bambino in un grappolo d'uva, Cadelo sostiene che la forma ovoidale e la grana della superficie siano riferimenti espliciti all'ananas americano.

Il *corpus* di prove include il mais, che egli individua in numerose raffigurazioni antiche, supportando l'analisi visiva con riferimenti letterari tratti da Plinio il Vecchio. L'autore suggerisce infatti che i passaggi di Plinio su cereali simili coltivati in Lombardia indichino una presenza del granoturco. A completare il quadro degli scambi intercontinentali interviene infine l'identificazione della fauna e nei mosaici di Grotte Celoni e in altri reperti, riconosce pappagalli tipici della zona amazzonica, suggerendo che le rotte romane verso le Americhe non trasportassero solo sementi, essendo parte di un sistema di circolazione globale capace di coinvolgere interi ecosistemi.

Su questo punto interviene la critica specialistica.

La posizione di Fabrizio Pesando (PESANDO 2015) rappresenta una ferma smentita scientifica alle teorie che vorrebbero vedere nei mosaici pompeiani la prova di contatti tra l'antica Roma e le Americhe. La sua argomentazione si sviluppa innanzitutto su una corretta decodifica dell'iconografia antica, spiegando che l'apparente somiglianza tra i frutti raffigurati in opere come quelle della Casa dell'Efebo e l'ananas tropicale è esclusivamente un equivoco visivo moderno.

Quello che un occhio contemporaneo interpreta come la buccia a scaglie del frutto americano corrisponde in realtà alla rappresentazione stilizzata della pigna del pino domestico, ovvero il *Pinus pinea*, un elemento vegetale onnipresente nel paesaggio e nella simbologia religiosa del Mediterraneo romano, spesso associato ai culti dionisiaci. Conferme erano già state fornite da Massimo Ricciardi che analizzava sistematicamente le specie vegetali raffigurate nelle pitture pompeiane (RICCIARDI 1988) e da Michele Borgongino che aveva allargato i suoi interessi dalla città al territorio vesuviano (BORGONGINO 2006).

Pesando sottolinea che l'anacronismo storico-botanico nasca dall'ignoranza del contesto culturale dell'epoca; la pigna, dotata di una struttura geometrica naturale molto simile a quella dell'ananas, veniva frequentemente inserita nelle nature morte romane a rappresentare simbolo di fertilità e rigenerazione.

A potenziare la tesi interviene il dato oggettivo fornito dall'archeobotanica, disciplina che non ha mai rinvenuto alcun resto organico, seme o polline riconducibile all'ananas negli strati archeologici di Pompei o di altri siti romani; al contrario, i resti vegetali recuperati confermano rigorosamente la presenza di specie autoctone o provenienti da rotte asiatiche e africane già ben documentate (ZOHARY, HOPF, WEISS 2012).

Pesando evidenza inoltre un fattore critico legato alla storia delle opere stesse, ovvero i restauri integrativi avvenuti tra il XVIII e il XIX secolo; in quel periodo l'ananas era ormai un prodotto noto ed esotico, ed è altamente probabile che i restauratori abbiano involontariamente alterato o completato i mosaici danneggiati seguendo la personale cultura visiva, trasformando una pigna parzialmente leggibile in un frutto più riconoscibile per l'epoca.

In definitiva, l'analisi smonta la visione di una rete globale intercontinentale, riconducendo le supposte prove botaniche a una sovrapposizione di interpretazioni errate e manipolazioni storiche che non tengono conto della realtà biologica e della distribuzione geografica delle specie vegetali prima del 1492.

La presenza del mais nell'antichità romana era stata contestata da tempo attraverso un'analisi multidisciplinare che incrocia l'archeobotanica, la filologia e la storia del commercio, con il presupposto che l'identificazione di specie americane nel Mediterraneo antico sia frutto di un errore di prospettiva moderna.

Il punto di partenza fondamentale rimane lo studio di Domenico Casella che ha dimostrato come le presunte pannocchie visibili in alcuni affreschi e mosaici non siano affatto esemplari di *Zea mays*, bensì rappresentazioni di cereali di origine afro-asiatica già ampiamente diffusi nel I secolo d.C. Spiega come quelle che l'occhio contemporaneo scambia per pannocchie sono in realtà varietà di sorgo (*Sorghum vulgare*) o di miglio (*Panicum miliaceum*), piante introdotte dall'Oriente con infiorescenze a pannocchia le quali, se stilizzate artisticamente dai pittori romani, assumono una morfologia ovoidale e granulosa estremamente simile al mais americano (CASELLA 1950).

La tesi è stata confermata da studi archeobotanici più recenti che hanno fornito la prova definitiva attraverso l'assenza totale di resti organici; Annamaria Ciarallo, documenta come le analisi sui pollini e sui resti macro-vegetali condotte dal Laboratorio di Ricerche Applicate di Pompei escludano categoricamente il mais, evidenziando invece la presenza costante di sorgo e miglio (CIARALLO 2006).

Parallelamente, Marina Ciaraldi ribadisce che la biodiversità vegetale dell'area vesuviana era rigorosamente limitata alle specie del Vecchio Mondo, sottolineando che un cereale invasivo e produttivo tipo il mais avrebbe necessariamente lasciato tracce fisiche nei magazzini o nei depositi di rifiuti organici, tracce che però non sono mai state rinvenute in alcun sito archeologico romano (CIARALDI 2007). Anche sotto il profilo filologico, gli studi di Gaetano Forni hanno chiarito che le descrizioni di Plinio il Vecchio relative a cereali giganti non si riferiscono al granoturco, piuttosto a selezioni locali di sorgo che non hanno alcuna parentela genetica con la pianta mesoamericana.

In definitiva, la bibliografia scientifica concorda nel definire il mais a Pompei un falso riconoscimento iconografico, riconducendo le immagini alla documentata presenza del sorgo, importato attraverso le consolidate rotte commerciali con l'India e l'Etiopia (FORNI 2002).

Infine, la smentita circa l'origine americana dei volatili raffigurati nell'arte romana si fonda su una rigorosa classificazione ornitologica che riconduce gli esemplari a specie ben conosciute nel bacino del Mediterraneo grazie ai commerci con l'Oriente.

Come già dimostrato da William Geoffrey Arnott, i pappagalli noti ai Romani e raffigurati nei mosaici appartengono al genere *Psittacula*, in particolare il parrocchetto dal collare (*Psittacula krameri*) e il parrocchetto testablu (*Psittacula cyanocephala*). Spiega che

le suddette specie, originarie dell'India e dell'Africa sub-equatoriale, erano importate in forma di beni di lusso attraverso le rotte commerciali del Mar Rosso e dell'Oceano Indiano, percorsi ampiamente documentati dai testi di epoca imperiale.

L'analisi iconografica evidenzia che i dettagli anatomici riprodotti dagli artisti antichi, per esempio il caratteristico anello colorato intorno al collo tipico dei maschi di *Psittacula*, siano assenti nei pappagalli neotropicali tipo le ara o le amazzoni sudamericane, rendendo l'ipotesi esotica una suggestione visiva priva di rigore biologico (ARNOTT 2007).

A integrazione, lo studio di Filippo Capponi conferma che i Romani ben conoscevano detti uccelli e avevano sviluppato una terminologia specifica per descriverli come beni di lusso provenienti dall'Oriente, mentre l'archeologia non ha mai restituito un solo resto osseo di specie americane in tutto il territorio imperiale.

In sintesi, l'ornitologia storica dimostra che l'Impero Romano era parte di un sistema di scambi che includeva l'India e l'Africa, ma non aveva alcuna estensione verso il continente americano, rendendo l'ipotesi amazzonica una mera suggestione visiva priva di riscontri materiali (CAPPONI 1979).

Un terzo grande filone è quello celtico, legato soprattutto al nome di Barry Fell.

Egli interpreta un'enorme quantità di incisioni rupestri del New England e di altre regioni alla stregua di iscrizioni in Ogham – antico sistema di scrittura alfabetica utilizzato prevalentemente per la lingua irlandese arcaica tra il IV e il VII secolo d.C. – e in altri alfabeti antichi europei, sostenendo la presenza di coloni celtici e mediterranei nel Nord America secoli prima dei norreni (FELL 1980; FELL 1976). Similmente ad altri casi iperdiffusionisti, petroglifi, graffi naturali e incisioni moderne vengono letti alla stregua di epigrafi antiche, mentre somiglianze linguistiche estremamente deboli sono proposte come prove di contatti; linguisti e archeologi hanno criticato pesantemente le interpretazioni, sottolineando la mancanza di significativi criteri epigrafici e contestuali (HASLIP-VIERA, DE MONTELLANO, BARBOUR 1997).

Fell era un biologo marino di Harvard, dunque un caso emblematico del modo in cui la reputazione in un campo scientifico possa essere usata per dare credibilità a teorie in un ambito completamente diverso. Proprio la sua mancanza di una preparazione specifica nello studio delle lingue ha portato a diverse critiche poiché non padroneggiando gli strumenti della linguistica comparata, tendeva a interpretare segni casuali in parole antiche; anche le traduzioni dell'Ogham sono ritenute inaffidabili, ignorando le regole grammaticali e strutturali dell'irlandese arcaico. In sintesi, egli non analizzava i reperti oggettivamente ignorando del tutto il contesto archeologico e stratigrafico del reperto; l'approccio consisteva invece nel cercare attivamente somiglianze con lettere note.

Nonostante il rifiuto degli esperti, le teorie hanno avuto un successo enorme, specialmente tra il grande pubblico, presentato come *outsider* coraggioso e utilizzando il suo lavoro per sostenere un primato europeo profondo sulle terre d'oltre Atlantico.

In tale cornice, siti tipo l'America's Stonehenge in New Hampshire, fatto di strutture in pietra note con il nome di Mystery Hill e oggi attrazione privata, vengono reinterpretati in complessi megalitici celtici, nonostante gli studi archeologici seri li colleghino a strutture agrarie e ad attività coloniali moderne; il contesto storico-documentario viene dissolto in favore di un'ermeneutica che assume a priori la presenza europea e poi retro-proietta

su rocce e muretti qualsiasi sistema di segni che possa essere vagamente ricondotto a un alfabeto antico.

Mystery Hill rappresenta uno dei casi più emblematici del modo in cui una realtà rurale storica possa essere riconfigurata in enigma archeologico attraverso l'interpretazione soggettiva.

William Goodwin fu il primo proprietario del sito che iniziò a promuoverlo come opera di monaci irlandesi, dando inizio alla sua evoluzione da fattoria a "mistero" (GOODWIN 1946). Fell, con maggiore rinomanza e seguito, lo identificò in un antico centro cerimoniale costruito da coloni celtici giunti in America secoli prima di Colombo. Le indagini archeologiche e i documenti d'archivio raccontano però una storia molto diversa, legata indissolubilmente alla vita dei coloni americani del XIX secolo.

Le strutture in pietra che compongono il sito, lungi dall'essere templi arcaici, mostrano le caratteristiche costruttive delle fattorie del New England tra il 1820 e il 1850, periodo in cui la famiglia Pattee possedeva il terreno. Le cosiddette camere dell'oracolo, che Fell descriveva in forma di luoghi di culto dotati di condotti per la proiezione della voce, sono state identificate dagli esperti come comuni cantine per la conservazione, per proteggere i raccolti dai rigori dell'inverno e dotate di semplici fori di ventilazione anti umidità.

Allo stesso modo, la celebre Tavola dei Sacrifici, una massiccia lastra di pietra dotata di un solco perimetrale che secondo le teorie iperdiffusioniste serviva a raccogliere il sangue delle vittime, è stata riconosciuta in una classica pressa agricola, utilizzata all'epoca per la spremitura delle mele nella produzione del sidro o per l'estrazione della liscivia dalla cenere, un processo fondamentale di fabbricazione casalinga del sapone.

Inoltre, l'attuale aspetto del complesso è influenzato da pesanti interventi effettuati nel XX secolo dai successivi proprietari, che spostarono molti monoliti per creare allineamenti astronomici artificiali con l'obiettivo di rendere il sito più attraente per il turismo del mistero. Sebbene il carbonio 14 abbia rilevato tracce di occupazione molto antica, esse appartengono a popolazioni indigene che utilizzavano l'area a scopi abitativi e che non hanno alcun legame con la costruzione delle strutture in pietra, le quali rimangono un attestato dell'ingegnosità rurale coloniale piuttosto che di una perduta colonizzazione celtica (STARBUCK 1991; STARBUCK 2006).

Un quarto polo è rappresentato dalle tesi afrocentriche, emblematicamente associate a Ivan Van Sertima.

L'autore sostiene che navigatori africani, soprattutto dell'Africa occidentale, abbiano raggiunto le Americhe e influenzato fortemente le civiltà mesoamericane, esportando tecniche come la mummificazione, forme piramidali e motivi mitologici; le grandi teste olmeche sarebbero chiare evidenze iconografiche di una presenza africana, e divinità tipo Quetzalcoatl verrebbero reinterpretate nella memoria di visitatori neri (VAN SERTIMA 1976). L'incontro tra Africa e Americhe, lungi da rappresentare un evento fortuito o una serie di visite isolate, fu un impulso civilizzatore; l'arrivo di élite africane (specialmente durante la XXV dinastia egizia o l'Impero del Mali) fornì alle popolazioni mesoamericane la scintilla tecnologica e religiosa necessaria per passare da villaggi agricoli a costruzioni statali complesse.

È essenziale sottolineare che egli non operava in veste di archeologo sul campo, bensì in quelle di critico letterario e antropologo culturale, un *background* che lo influenzò profon-

damente portandolo a inserire la sua ricerca nel solco dell'iper diffusionismo. Dal punto di vista tecnico, cercò di rendere plausibile la traversata citando la potenza delle correnti oceaniche; se un'imbarcazione si fosse trovata al largo delle coste dell'Africa occidentale o del Senegal sarebbe stata naturalmente agganciata dalla Corrente Nord-Equatoriale.

La critica archeologica e antropologica ha definito le tesi afrocentriche inaccettabili; non esistono reperti africani autentici e contestualizzati in scavi controllati mesoamericani, le analogie iconografiche e tecnologiche sono spiegabili in sviluppi autonomi convergenti, senza necessità di postulare un'origine esogena (HASLIP-VIERA, ORTIZ DE MONTELLANO, BARBOUR 1997).

Oltre all'assenza di manufatti, la critica scientifica ha evidenziato un dato ancora più schiacciante, cioè l'inesistenza di un interscambio biologico tra le due sponde dell'Atlantico. Se i navigatori africani avessero realmente esercitato un impulso civilizzatore costante, avrebbero inevitabilmente introdotto nelle Americhe specie vegetali e animali del loro continente. Al contrario, la documentazione archeobotanica mostra una separazione netta tra i due mondi; nelle Americhe precolombiane non vi è traccia della coltivazione di cereali africani come il miglio o il sorgo, neppure in Africa apparvero il mais, il pomodoro o il peperoncino fino al XVI secolo.

Gli studi genetici condotti su resti scheletrici olmechi, inoltre, non hanno riscontrato aplogruppi di origine africana sub-sahariana; condividono il medesimo profilo genetico delle altre popolazioni indigene americane di origine siberiana/asiatica. Un contatto prolungato avrebbe infatti innescato uno scambio di patogeni (come avvenne dopo il 1492) e l'assenza di epidemie documentate o di tracce immunologiche nei resti antichi suggerisce che non vi fu alcun incontro fisico significativo tra le popolazioni.

La tesi africana cade allora sotto il peso del cosiddetto silenzio biologico; è scientificamente improbabile che esseri umani abbiano viaggiato, commerciato e insegnato tecniche architettoniche senza lasciare traccia dei propri semi, di parassiti o del codice genetico.

I motivi afrocentrici – viaggi africani precolombiani, teste olmeche africane, influssi sulle piramidi – circolano in forma popolare, spesso intrecciati con le letture fisiognomiche globali di Alexander von Wuthenau, che vedeva nelle sculture mesoamericane volti caucasoidi, africani e asiatici prova di contatti planetari (VON WUTHENAU 1975); ne risulta una geografia immaginaria delle somiglianze facciali, in cui la diversità interna dei volti indigeni viene sempre reinterpretata in indizio di presenze aliene.

Egli basava le sue conclusioni su un'analisi puramente visiva e soggettiva delle statuette in terracotta. Il metodo, definito fisiognomica comparativa, soffre di un errore metodologico fondamentale in quanto proietta categorie razziali moderne e occidentali su manufatti creati con canoni estetici completamente diversi. Inoltre, gli artisti mesoamericani non cercavano sempre il realismo fotografico; tratti come le labbra prominenti o i nasi larghi, interpretati da Von Wuthenau tipici africani, erano spesso scelte stilistiche legate a simbolismi religiosi o a ideali di bellezza locale (per esempio la deformazione cranica o l'uso di ornamenti labiali). La scienza moderna conferma che le popolazioni indigene americane presentano una vasta gamma di tratti somatici; etichettare un volto antico per asiatico o caucasoido ignora la naturale diversità interna dei popoli nativi, riducendo la loro complessità a un mosaico di influenze esterne.

È comunque un contesto di ricerca di confine in cui autori come Stephen Jett hanno tentato di offrire una trattazione più organizzata e accademica, per superare il limite delle somiglianze visive attraverso l'analisi di dati botanici, evidenze nautiche e cronologie rigorose (JETT 2017); soprattutto per superare quel paradigma dell'isolazionismo che ha dominato l'archeologia americana per decenni, sostenendo che le civiltà precolombiane si siano sviluppate in uno stato di totale segregazione culturale e biologica. Senza provocazione pseudoarcheologica e nel tentativo di proporre un correttivo critico, mantenendo un rigore metodologico, invita la comunità accademica a non scartare l'ipotesi dei contatti transoceanici. Può essere definito un diffusionista moderato e non il protagonista di una speculazione fantasiosa; interpreta il contatto e lo scambio in una possibilità scientifica basata su rotte marittime percorribili; suggerisce che gli oceani non fossero barriere invincibili, bensì delle autostrade per popoli dotati di tecniche nautiche avanzate.

A tal proposito impiega, emblematicamente, l'arma botanica e in particolare il caso della patata dolce (*Ipomoea batatas*). Originaria delle Americhe, era già presente in Polinesia secoli prima del contatto europeo, e la coincidenza linguistica tra il termine *quechua cumara* e quello polinesiano *kumara* suggerisce uno scambio umano diretto piuttosto che un evento casuale.

Aggiunge poi la zucca a fiasco (*Lagenaria siceraria*), le cui varietà americane mostrano legami genetici con quelle del Vecchio Mondo che mal si conciliano con una deriva oceanica passiva. Inoltre afferma che l'analisi del DNA di tali piante ha mostrato che le varietà americane e quelle del Pacifico o dell'Africa sono tanto strettamente imparentate da rendere quasi impossibile una dispersione naturale senza l'intervento umano.

Allo stesso modo ha esplorato anche tracce genetiche più discusse, tipo la presenza dell'antigene HLA o di alcuni ceppi di virus (come l'HTLV-1) che si trovano sia in Asia sia in popolazioni specifiche delle Americhe, suggerendo che piccoli gruppi di persone abbiano attraversato gli oceani in epoche molto antiche.

La sua visione da diffusionista moderato si scontra comunque con una resistenza accademica consolidata, basata su solide obiezioni di natura scientifica e archeologica. Il cuore della critica risiede innanzitutto nell'interpretazione dei dati botanici per i quali si solleva il dubbio della dispersione naturale: i semi di alcune piante possono sopravvivere a lunghe derive o essere trasportati da uccelli migratori. Oltretutto analisi recenti, utilizzando il sequenziamento del DNA, hanno fornito l'evidenza che la patata dolce era presente in Polinesia in epoca pre-umana (MUÑOZ-RODRÍGUEZ *et alii* 2018). Pertanto, la loro attestazione in diverse parti del globo non implica necessariamente un'interazione umana, ma potrebbe essere il risultato di processi biologici casuali avvenuti su scale temporali vastissime, difficili da mappare con precisione attraverso le sole cronologie attuali.

Sul piano genetico e virologico, le prove fornite (come l'antigene HLA o il virus HTLV-1) vengono accolte con estrema cautela. La critica principale riguarda la mancanza di esclusività e molte delle tracce genetiche potrebbero risalire alle popolazioni originarie che attraversarono il ponte di terra della Beringia migliaia di anni prima; la stragrande maggioranza della diversità genetica americana deriva da un'unica ondata migratoria rendendo superflua l'ipotesi di apporti transoceanici significativi per spiegare i tratti genetici comuni con l'Asia; dunque isolare un segnale genetico che confermi un arrivo via mare in epoca successiva è

un'operazione complessa e soggetta a errori di interpretazione, in quanto le somiglianze potrebbero derivare da una parentela ancestrale comune (RAGHAVAN *et alii* 2015; POSTH *et alii* 2018).

Un'altra obiezione fondamentale riguarda l'asimmetria degli scambi culturali.

Se gli oceani fossero stati autostrade percorse da popoli esperti nella navigazione, ci si aspetterebbe di trovare elementi molto più impattanti. Lyle Campbell, uno dei massimi esperti di linguistica indigena, critica duramente l'uso di coincidenze lessicali isolate (come *cumara-kumara*) per dimostrare contatti storici, sottolineando l'assenza di prove su prestiti sistematici o affinità grammaticali (CAMPBELL 2017). Gli archeologi ribadiscono che, nonostante l'apparente scambio di sementi, non vi sia traccia di tecnologie cruciali come la ruota, la metallurgia del ferro o l'uso del tornio.

L'inesistenza di un pacchetto culturale completo rende difficile per molti studiosi accettare l'idea di un contatto sistematico; è improbabile che un popolo trasmetta il nome di un tubero però non la tecnologia navale o gli strumenti metallici necessari a svilupparla.

Infine, rimane lo scoglio dell'evidenza materiale diretta. Mentre su altre rotte, per esempio quella vichinga nel Nord Atlantico, esistono prove fisiche inconfutabili (resti di insediamenti e manufatti metallici), le tesi di Jett si basano in gran parte su prove organiche e indiziarie. Senza il ritrovamento di relitti, strutture architettoniche estranee al contesto locale indispensabili per mostrare una chiara origine esterna, la teoria del contatto rimane per la comunità scientifica una congettura suggestiva che non raggiunge ancora la soglia della certezza storica.

Il quadro generale che ho tracciato ha una conseguenza; finisce per creare una geografia immaginaria dove la naturale variabilità dei tratti somatici indigeni viene costantemente reinterpretata in indizio di presenze esterne o aliene, rischiando di oscurare la capacità creativa autonoma delle popolazioni precolombiane.

A fronte di queste narrazioni, esistono però pochi contatti effettivamente documentati, che fungono da metro di paragone; gli insediamenti norreni di L'Anse aux Meadows, in Terranova, sono confermati da stratigrafia, datazioni radiocarboniche e un ricco complesso di strutture e manufatti, e rappresentano il *benchmark* di ciò che ci si aspetta da una prova archeologica solida (INGSTAD 1977); studi genetici e botanici che indicano contatti polinesiani con le coste sudamericane attorno al 1200 d.C. – come la diffusione della patata dolce in Polinesia (DENHAM 2013) e la presenza di DNA nativo americano in alcune popolazioni polinesiane – mostrano che la possibilità del contatto viene discussa seriamente solo quando converge un fascio di indizi indipendenti, tali da permettere contestualizzazione e non rivelazioni da *scoop*.

Nel panorama si inseriscono anche ipotesi più recenti, tipo quella di Paul Chiasson, architetto canadese che sostiene l'esistenza di un insediamento cinese del XV secolo a Cape Dauphin, in Nuova Scozia, capace di influenzare la cultura dei Mi'kmaq (CHIASSON 2006).

L'idea si basa sull'interpretazione di alcune strutture in pietra individuate nel 2002 come resti cinesi, anche se gli studi archeologici e geologici le riconducono a interventi umani del XX secolo, tipo lavori antincendio e scavi di ghiaia; nonostante il netto rifiuto da parte della comunità scientifica, Chiasson continua a difendere la sua teoria in volumi divulgativi che circolano soprattutto in ambienti sensibili alle idee alternative.

La cosiddetta ipotesi solutreana rappresenta infine un caso emblematico di iperdiffusionismo retro-proiettato alla preistoria; secondo i suoi sostenitori, le somiglianze tecniche tra le punte di pietra solutreane (Europa occidentale, 22.000-17.000 anni fa) e quelle della cultura *Clovis* (Nord America, circa 13.000 anni fa) indicherebbero una migrazione transatlantica lungo i margini dei ghiacci (STANFORD, BRADLEY 2012).

Tuttavia, non esistono prove archeologiche di navigazione o adattamento marittimo nei siti solutreani, le due culture sono separate da oltre quattromila anni e da migliaia di chilometri, e le analisi genetiche su resti antichi come l'individuo Anzick-1 del Montana mostrano un'origine siberiana, non europea, per le prime popolazioni native americane; studi di genomica antica hanno esplicitamente concluso che il genoma di Anzick-1 confuta la possibilità che la cultura *Clovis* derivi da una migrazione solutreana dall'Europa (RASMUSSEN *et alii* 2014).

Il confronto tra la solidità dei dati archeologici e quel mosaico di indizi spesso citato per sostenere viaggi di Fenici, Celti o navigatori africani verso le Americhe, rivela prima di tutto una profonda debolezza metodologica.

Ci troviamo di fronte a un castello di carte costruito su reperti isolati, somiglianze puramente estetiche e interpretazioni forzate di cartografie antiche. Eppure, nonostante la ricerca contemporanea abbia fissato paletti molto rigidi su cosa costituisca una prova, le teorie continuano a esercitare un fascino magnetico e un'indulgenza particolare verso il racconto iperdiffusionista. Invece di analizzare la distanza tra mito e realtà, tendiamo a mescolare tutto in un unico, grande racconto di un mondo antico globalizzato; e la storia diventa un romanzo corale dove ogni civiltà deve aver lasciato una traccia ovunque.

Tutto viene estrapolato dal suo contesto originario per essere riletto nel dono di un popolo civilizzatore esterno.

Se guardiamo oltre l'errore fattuale, cosa ci dicono davvero queste supposizioni?

Alcune correnti critiche hanno iniziato a leggerci un sistema mitico moderno. Non è solo archeologia fantastica; è uno specchio delle nostre tensioni attuali. Se il mito afrocentrico può essere visto in una forma di risarcimento per culture marginalizzate, il mito europeo-mediterraneo nasconde spesso una nostalgia per una perduta supremazia.

Alla fine, la saga delle scoperte antiche dell'America ci parla più di noi che degli antichi.

È una finestra sul nostro contemporaneo che, purtroppo, finisce per oscurare la realtà, in quanto la storia autentica delle popolazioni indigene delle Americhe viene costantemente sovrascritta da una sfilata di visitatori che, nella quasi totalità dei casi, non hanno mai messo piede su quelle coste. Cerchiamo gli antichi, in realtà stiamo solo cercando conferme ai nostri desideri di grandezza.

Infine, va sottolineato un elemento di tipo economico, in quanto l'archeologia misteriosa ha reso numerosi siti delle Americhe delle mete di un turismo del "meraviglioso", dove l'affabulazione su antichi contatti prevale spesso sul rigore della documentazione scientifica. Il fenomeno non si limita alla suggestione fenicia; si estende a un ampio repertorio di presunti navigatori dell'antichità, dai Greci ai Romani, creando un *network* di località che fondano l'attrattività sulla sfida alla storiografia ufficiale.

Nel Nord America, il fulcro del turismo esperienziale è rappresentato dal Dighton Rock State Park nel Massachusetts. Qui, un museo dedicato accoglie i visitatori esponendo sia

le interpretazioni accademiche che legano i petroglifi ai nativi algonchini, sia le teorie settecentesche di Ezra Stiles, che vedeva in quei segni iscrizioni fenicie o puniche. La scelta espositiva mette sullo stesso piano scienza e mito e alimenta un flusso costante di curiosi attratti dalla possibilità di decifrare personalmente messaggi del passato.

Parallelamente, nel Tennessee, la memoria del ritrovamento della pietra di Bat Creek continua a influenzare la percezione del territorio. Nonostante le analisi microscopiche moderne suggeriscano che il reperto sia un falso, le idee di una presenza giudaico-fenicia arcaica rimangono un potente richiamo per chi cerca nel suolo americano le tracce di una diaspora semitica.

Il mito del navigatore antico si sposta poi verso l'eredità di Roma.

In Brasile, la cosiddetta Baia delle Anfore ha generato per decenni un forte interesse mediatico e turistico, basato sul ritrovamento di contenitori vinari sommersi che suggerirebbero l'approdo di una galea imperiale. Anche se la spiegazione più probabile riguarda carichi perduti in epoca coloniale o collezioni moderne disperse, il sito rimane un'icona per chiunque desideri immaginare i confini del mondo romano estesi fino ai tropici.

Il fascino per il Mediterraneo antico si riflette anche in siti monumentali come la Pedra da Gávea a Rio de Janeiro. Le guide locali e il *marketing* turistico giocano spesso sull'ambiguità tra erosione naturale e mano umana; la montagna viene presentata sia in picco granitico e sia nella monumentale tomba di un re fenicio, attirando escursionisti che cercano nelle pareti rocciose i segni di un'epigrafe arcaica.

La sovrapposizione tra paesaggio e mito raggiunge l'apice nel Parco Nazionale di Sete Cidades, nel Piauí, dove le formazioni geologiche sono state interpretate fino dagli anni Venti nei resti di una metropoli fenicia o greca da autori come Ludwig Schwennhagen.

Oggi, dunque, l'archeologia fantastica è parte integrante del pacchetto turistico; le pitture rupestri indigene vengono descritte ai visitatori attraverso una lente iperdiffusionista, mentre il parco costituisce un teatro dove la storia antica è riscritta per soddisfare il bisogno di mistero dei viaggiatori moderni.

In definitiva, si dimostra una risorsa economica fondamentale, capace di rivitalizzare aree isolate promuovendo una versione della storia che, pur priva di prove stratigrafiche certe, risulta molto più affascinante del dato reale.

Concludendo, il fascino per un'America punteggiata di presenze semitiche o europee rivela, in ultima analisi, una profonda crisi della curiosità.

Quando trasformiamo manufatti, falsi o anche autentici, in prove rassicuranti di un passato familiare, compiamo un atto di cannibalismo culturale; preferiamo divorare l'alterità delle civiltà indigene per digerirla all'interno delle nostre categorie mentali, piuttosto che accettare lo sforzo di comprendere un mondo evolutosi fuori dai nostri schemi.

Non si cerca la scoperta, invece la si conferma, nel tentativo di colmare il vuoto del tempo con un rumore di simboli noti, trasmutando la storia in un rassicurante giardino di casa. Eppure, la vera potenza della ricerca risiede nella sua capacità di disorientarci, ricordandoci che il vissuto è una terra straniera dove le regole non sono le nostre. Ostinarsi a tradurre ogni petroglifo in un alfabeto conosciuto rappresenta la spia di una paura ancestrale dell'incertezza; il timore che una storia, se non è nostra, sia in qualche modo meno degna di esistere.

Le teorie iperdiffusioniste agiscono dunque come una forma di ansia cartografica.

Nel paradosso crudele di voler rendere l'America più nobile collegandola forzatamente al Vecchio Mondo, finiamo per renderla invisibile, riducendola a una mera periferia di qualcos'altro.

Al contrario, riconoscere che quei segni appartengano alle popolazioni algonchine non significa sminuire il mistero, ma elevarlo; significa ammettere che l'ingegno umano può accendersi ovunque in modo autonomo.

La vera maturità intellettuale inizia quando smettiamo di usare il tempo come un magazzino di pezzi di ricambio per le nostre ideologie. La storia non è un *puzzle* da forzare per compiacere i nostri pregiudizi; è un orizzonte aperto che ci chiede il coraggio di restare a guardare senza la pretesa di capire tutto subito, rinunciando a cercare in ogni traccia soltanto il riflesso del nostro volto.

3.13 RIFARE I CONTI CON IL REICH: REVISIONE

DELL'ARCHEOLOGIA NAZISTA E NUOVE POLITICIZZAZIONI

La pseudoarcheologia del nazismo occulto costituisce oggi uno dei luoghi in cui la storia del Terzo Reich viene maggiormente distorta, spettacolarizzata e resa politicamente riutilizzabile, fino a mutare il genocidio in sfondo di storie esoteriche e avventurose. Sono narrazioni che funzionano da dispositivi di fascinazione e da serbatoio di affabulazione per diversi ambienti della destra radicale contemporanea.

La selezione di alcuni elementi storicamente attestati – l'Ahnenerbe, l'interesse di Himmler per miti germanici o per l'archeologia di confine di cui ho parlato nel paragrafo 2.5 – funge da innesco per una ricostruzione che va ben oltre il dato documentale. Avviene così un processo in cui si attiva quella che Furio Jesi definisce la macchina mitologica. L'obiettivo non è più studiare la storia, ma di produrre una pappa omogeneizzata (usa esattamente tale definizione) di simboli, svuotati di rigore critico e cinicamente riutilizzati in guisa di strumenti di mobilitazione emotiva. Il mito viene così tecnicizzato, diventando un prodotto pronto per il consumo ideologico, dove la precisione storica cede il passo alla suggestione di un'eredità ancestrale negata (JESI 1979).

A guardare bene non è un innocuo esercizio di fantasia o di pseudo racconto, in quanto si produce una de-storicizzazione che svuota il nazismo della sua essenza politica, economica e criminale concreta, convertendolo quasi in pura estetica con una pericolosa anestesia della memoria. Il Terzo Reich cessa di essere un evento storico tragico per diventare un *brand* dell'irrazionale; se l'ideologia viene percepita un fenomeno magico o alieno, perde la sua connotazione di responsabilità, rendendo impossibile trarne lezioni morali per il presente.

Il repertorio *standard* del racconto alternativo – include basi in Antartide, spedizioni in Tibet alla ricerca di Shambhala o dischi volanti costruiti grazie a tecnologie miracolose – non è peraltro quasi mai un'eredità diretta del Terzo Reich, bensì una costruzione successiva.

Risultano elementi attrattivi ma come dimostrano gli studi di Stéphane François sul nazismo rivisitato, si tratta di leggende nate o affermatesi in ambienti esoterici neonazisti

del dopoguerra. Servono a cambiare la sconfitta militare in una sorta di vittoria occulta o sotterranea. Proiettando il regime in una dimensione fantastica (aliena o sotterranea), lo si sottrae peraltro al giudizio della storia facendolo evolvere in un oggetto di culto *pop* e contro culturale, perfetto per la viralità dei *social media* (FRANÇOIS 2008; FRANÇOIS 2014; FRANÇOIS 2020; FRANÇOIS 2022).

La fantarcheologia, forse senza rendersene conto, ha introiettato tali contenuti e l'insistenza su scenari geograficamente remoti – l'Antartide, le profondità della Terra, la Luna – non detiene solo aspetti para-storici; si lega anche a un mondo composito ed eterogeneo fatto di estetica, intrattenimento ed estremismi politici ai quali si connette la necessità psicologica di creare un luogo dell'altrove, dove l'ideologia sconfitta esiste ancora incontaminata. Il mito della sopravvivenza occulta del Reich funge, pertanto, da promessa messianica per le frange estreme.

La struttura narrativa è quasi sempre quella del *thriller* complottista. Al riguardo gli esempi contemporanei sono numerosi e mostrano bene il funzionamento di tipo pseudo-archeologico.

Aldilà delle sedi editoriali, alcune serie televisive e canali video presentano in chiave documentaristica le presunte basi naziste in Antartide, collegandole a fotografie d'archivio decontestualizzate, carte geografiche ridisegnate e reperti generici (bunker, strutture militari, oggetti metallici corrotti) che vengono reinterpretati nelle tracce di una sussistenza segreta.

Altre produzioni insistono sulle armi meravigliose e sulle ricerche esoteriche delle SS, costruendo parallelismi fra progetti tecnologici reali e fantasie di velivoli antigravitazionali o ordigni cosmici, presentati come risultati di un accesso privilegiato a scienze derivate da civiltà iperboree o da potenze ultraterrene.

Un processo in cui anche la tecnica subisce una mutazione ontologica. I progetti ingegneristici reali, tipo le V-2 di Peenemünde, vengono riletti come oggetti magici.

Si opera cioè un cortocircuito logico; l'efficacia tecnologica tedesca dell'epoca costituisce la prova della sua origine soprannaturale. Si assiste a una sacralizzazione della macchina, dove il progresso scientifico non è più frutto di metodo e deriva da una rivelazione occulta concessa a pochi eletti, alimentando l'idea di una superiorità genetica e intellettuale innata.

Ancora, la figura dell'archeologo o dello storico eretico che scopre un santuario segreto delle SS, o una caverna tibetana piena di reliquie ariane, è oggi una presenza stabile tanto nella narrativa di consumo quanto nei prodotti presentati come inchieste *non-fiction*.

La centralità dei *social media* risulta ancora decisiva nel dare ai racconti una portata inedita (WU MING 1 2021). Piattaforme di condivisione video, reti sociali generaliste e canali di messaggistica permettono una circolazione virale di *clip*, immagini e micro-racconti che mescolano archivi storici, grafiche *dark*, spezzoni di documentari e commenti complottisti.

L'efficacia degli *storytelling* mediatici risiede nella gratificazione narcisistica offerta all'utente. Consumandoli, il navigatore non si sente più un semplice spettatore; assume il ruolo di iniziato che possiede la chiave per decifrare la realtà. La pseudoarcheologia nazista trasforma quindi la mancanza di strumenti critici in un segno di distinzione intellettuale; più la tesi è assurda e proibita, più il crederci conferisce la sensazione di far parte di una élite di risvegliati, chiudendo il cerchio di quella fascinazione da individuare nel motore della macchina mitologica.

Una fotografia di un reparto delle SS in montagna, se estratta dal suo contesto e accompagnata da una didascalia che parla di spedizione alla ricerca del Graal, smette di essere un documento da interrogare criticamente per diventare una prova visiva di una tesi precostituita; la stessa immagine può essere condivisa centinaia di volte, tagliata, filtrata, ridotta in *meme*, perdendo progressivamente ogni legame con il contesto archivistico.

I video brevi, che alternano mappe, simboli runici, manufatti archeologici e colonne sonore inquietanti, condensano in pochi secondi l'idea che esista qualcosa che non ci viene raccontato, e la suggestione basta a spingere molti utenti verso soggetti sempre più radicali, grazie a sistemi di raccomandazione finalizzati a privilegiare la generazione di reazioni emotive forti.

In questo ecosistema digitale e alternativo, la distinzione fra intrattenimento e discorso storico tende a dissolversi, trasponendosi a volte in una forma di spettacolo che dà luogo a una pericolosa normalizzazione.

Molti argomenti si presentano in forma di giochi intellettuali o *what if?*, ma mantengono una costante ambiguità fra ipotesi narrative e affermazione fattuale; la formula "non possiamo escluderlo" diventa un espediente retorico per lasciare aperta la possibilità che basi antartiche, reliquie sacre e tecnologie miracolose siano realmente esistite.

Tutto si fonde poi con l'immagine del nazista occultista cementata da cinema e letteratura; da *Indiana Jones* a *Hellboy*, fino ai *videogame* come *Wolfenstein*, è diventato l'antagonista ideale, qualcuno che unisce il potere militare al mistero magico in un'immagine attrattiva alla quale ci si lega e abituata.

Segnalo, al riguardo, e in proposito, la serie Tv di successo *The Man in the High Castle*, prodotta da Amazon Prime e tratta dal romanzo ucronico di Philip Dick (Dick 1962), ambientata negli anni Sessanta in una realtà alternativa in cui Germania e Giappone hanno vinto la Seconda guerra mondiale e si sono spartiti gli Stati Uniti; mostra in che modo sarebbe la vita quotidiana sotto un Reich trionfante e un impero giapponese occupante. Offre un'immagine del nazismo estremamente cupa e oppressiva, al tempo stesso seducente sul piano visivo.

Anche quando il tono è ironico – e non è il caso della serie TV citata – il risultato è la normalizzazione del nazismo a oggetto di consumo ludico, un universo di enigmi da decifrare più che un progetto politico responsabile di crimini di massa.

Le rappresentazioni dell'archeologia alternativa invadono pertanto anche il campo dell'*Entertainment Industry*; e nel lungo periodo, l'esposizione continua a materie che giocano con l'iconografia nazista, senza tematizzarne la violenza, contribuisce a costruire una familiarità emotiva con simboli e *slogan* che dovrebbero invece restare legati al loro significato.

L'impatto della banalizzazione storica è particolarmente evidente fra i pubblici più giovani o culturalmente distanti dalle forme tradizionali di memoria (libri scolastici, monumenti, celebrazioni civili, racconti in ambiente familiare).

Al riguardo, e vi prego di perdonarmi la parentesi forse un po' fuori luogo, mi ha sempre lasciato qualche dubbio il film capolavoro *Jojo Rabbit* di Taika Waititi, teso a depotenziare il nazismo e la figura di Hitler attraverso il ridicolo, in una satira anti-odio intrisa di *humour* nero il cui obiettivo non è mostrare la mostruosità in modo didascalico, ma smascherarne l'assurdità.

Nonostante tutto, esiste il rischio che un'opera del genere trasformi il nazismo in un'icona pop per le nuove generazioni, poiché l'uso di uno stile accattivante e dei colori pastello può effettivamente generare il distacco dalla realtà storica. Nonostante Taika Waititi inserisca nel film dei dispositivi di sicurezza narrativi per spezzare la fascinazione superficiale – il brusco passaggio dalla commedia alla tragedia, culminante nell'immagine straziante delle scarpe della madre impiccata – resta però il fatto che, in assenza di una solida base culturale o di una guida critica, il pericolo che il nazismo venga percepito come un'estetica *cool* rimane una criticità aperta che richiede consapevolezza per essere maneggiata correttamente.

Per un pubblico di ragazzi o di *nerd* che approcciano la storia con superficialità, l'uniforme nazista potrebbe smettere di essere il simbolo di un regime genocida per diventare un semplice costume da *cosplay* o il tema di video virali di TikTok. La spettacolarizzazione – un vero *trend* visuale intriso peraltro di mistero ed esoterismo – rischia di oscurare il sangue e le leggi razziali. Allo stesso modo, la metamorfosi di Hitler in un amico immaginario capriccioso e buffo lo rende estremamente “memabile” sui *social media*, favorendo un processo di familiarizzazione che, pur partendo dal desiderio di ridicolizzare il dittatore, finisce per renderlo una figura quasi domestica e meno spaventosa. Quando un personaggio storico di tale gravità diventa una *reaction gif* per esprimere disappunto o divertimento, si verifica una banalizzazione del male che priva il pubblico della necessaria bussola etica.

Si produce una scissione fra estetica e storia; l'estetica – simboli, uniformi, rovine, rituali – può essere apprezzata, condivisa, citata, talvolta vestendosi in divisa SS in *convention* dedicate ai fumetti pur senza aderire all'ideologia nazional socialista; mentre la storia concreta – deportazioni, massacri, politiche coloniali – scivola sullo sfondo o viene relativizzata come un lato oscuro inevitabile di qualsiasi grande potenza.

Ha probabilmente ragione Richard Brody, il celebre critico del *The New Yorker*, quando afferma che se “rendi il nazismo cool per poterlo deridere, rischi che chi non ha gli strumenti culturali veda solo il cool e ignori la derisione” (BRODY 2019).

E, riprendendo da dove avevo interrotto prima della digressione cinefila, si tratta dello stesso tipo di conseguenza; se il primo contatto con il Terzo Reich avviene attraverso sequenze filmate sulle armi segrete, documentari sul Graal nazista o *thread* che dimostrerebbero l'esistenza di colonie naziste segrete, l'immagine di quel regime sarà inevitabilmente filtrata dall'intrigante categoria del mistero e della cospirazione.

In questa prospettiva appare meno un disegno di dominio razziale e totalitario e più un capitolo della grande saga dell'occulto occidentale, in cui Hitler e le SS diventano personaggi di un *pantheon* esoterico che include maghi, templari, società segrete e culture scomparse.

Le conseguenze non sono neutre, perché aprono spazio a riusi politici dell'immaginario fantarcheologico.

In diversi ambienti della destra estremista, il nazismo occulto viene utilizzato come codice di trasgressione; citare basi antartiche, archeologia iperborea, simboli del Sole Nero o miti sugli ariani consente di alludere a un orizzonte nazista senza dover necessariamente riproporre il vocabolario politico esplicito storico. Una rilettura che permette a diversi circoli neo-nazisti e neo-völkisch di usare l'Ahnenerbe per serbatoio di temi e referenze; le spedizioni in Tibet o in Scandinavia diventano nuovamente prove di un antico primato germanico,

le ricerche sul *Germanenkunde* alimentano sentimenti identitari etno-nazionali, mentre la dimensione esoterica viene recuperata per costruire una spiritualità pagana contrapposta al cristianesimo e alla modernità liberale.

Molti sono i siti, libri e riviste di estrema destra in cui l'Ahnenerbe compare di fatto come modello di istituto libero dai tabù e le sue figure vengono presentate in chiave eroizzante o vittimistica, pionieri fraintesi piuttosto che attori culturali consapevoli della strategia di occupazione e sterminio nazista.

Tali mistificazioni non costituiscono un fenomeno neutro e rientrano in un'operazione politica profonda.

Come evidenziato da Jesi, ci troviamo di fronte a una macchina mitologica che svuota i fatti della loro sostanza per renderli dei simboli pronti all'uso, capaci di generare un'adesione emotiva subitanea e acritica.

La normalizzazione del nazismo in oggetto di consumo ludico o misterioso prepara il terreno al nazismo rivisitato, in cui l'occultismo funge da cavallo di Troia per veicolare i contenuti a un pubblico giovane o culturalmente distante dalla memoria storica.

Attraverso la lente del mistero e della criptoarcheologia, il regime perde la sua fisionomia di apparato criminale e totalitario e la radicalizzazione *soft* operata dai *social media* rimodula il complottismo archeologico in un efficace vettore di adesione a ideologie suprematiste moderne. La banalizzazione alternativa e quella pseudo-ludica prepara il terreno all'indottrinamento politico.

Dal punto di vista della formazione, un panorama del genere non nasce dal nulla, radicandosi nelle speculazioni esoteriche già analizzate per il XIX-XX secolo.

La teosofia aveva introdotto l'idea di cicli cosmici, razze radice e continenti scomparsi; le correnti ariosofiche, combinando teosofia, nazionalismo tedesco e antisemitismo, trasformarono le razze spirituali in razze biologiche, assegnando agli ariani nordici un ruolo di élite cosmica. Hörbiger, con la sua *Welteislehre*, offrì una cosmologia alternativa che presentava la scienza ufficiale come un complotto e proponeva un universo governato da giganteschi cicli glaciali, in cui antiche civiltà sarebbero fiorite e scomparse in seguito a catastrofi lunari.

Le moderne teorie cospirative naziste riprendono esattamente il vecchio schema, mentre la narrativa sull'Antartide, sulle città sotterranee, sulle tecnologie antigravitazionali si inserisce perfettamente in tale eredità; combina la cosmologia catastrofista (continenti sprofondati, cicli di distruzione), l'idea teosofica di centri iniziatici nascosti (Shambhala, Agartha) e il razzismo ariosofico, attribuendo ai nazisti il ruolo di ultimi depositari di competenze perdute; esse, prima o poi, sono destinate a risvegliarsi e a riconnettersi con la vera Germania o, a seconda dei contesti, con l'Europa bianca se non l'Occidente cristiano.

La funzione dell'archeologia – o meglio di ciò che viene chiamato archeologia nei discorsi di frangia – è fornire un vocabolario di oggetti, luoghi e cronologie che rendono credibile il quadro pennellato; si tratta di rovine, mappe, reperti, stratigrafie immaginate piegati a un racconto identitario totalizzante.

Di fronte a tutto ciò, la reazione del mondo archeologico non può limitarsi a smentire singole affermazioni, perché il problema non è soltanto la falsità di determinate teorie, ma l'azione complessiva che attualizza il nazismo in un mito esoterico affascinante.

È necessario mostrare il funzionamento delle affabulazioni; quali frammenti storici utilizzano, come li distorcono, quale immaginario razziale alimentano, in che modo la loro estetica misteriosa partecipa a processi concreti di banalizzazione del male.

Diversi studiosi si sono prodigati nel sottolinearne i nessi.

Jason Colavito ha mostrato che l'esoterismo nazista sopravviva nella *fringe history* e in certa divulgazione para-archeologica nordamericana, evidenziando la continuità fra i miti di Atlantide ariana, il *vril* teosofico, la *Welteislehre* di Hörbiger e le odierne credenze sui nazisti custodi di tecnologie avanzate oggi ignote (COLAVITO 2005).

Nicholas Goodrick-Clarke ha ricostruito il passaggio dalle correnti ariosofiche dell'inizio Novecento alle forme di esoterismo neonazista tardo-novecentesco, insistendo sul ruolo delle *Nazi mysteries* nella costruzione di un repertorio mitico oggi riattivato da culti identitari e movimenti suprematisti (GOODRICK-CLARKE 1985; GOODRICK-CLARKE 2003; GOODRICK-CLARKE 2008).

Inoltre si affiancano interventi di archeologi e storici della scienza che hanno tematizzato esplicitamente la criptoarcheologia nazista, mettendo in guardia contro il riemergere, in veste di intrattenimento, delle stesse logiche di manipolazione della storia.

L'intervento pubblico degli archeologi – nella divulgazione, nei media, nelle scuole e *online* – va inteso non a difesa corporativa di una disciplina, piuttosto un esercizio di responsabilità civile; rendere visibile il legame fra archeologia alternativa, manipolazione della memoria e riemergere di ideologie violente, e ribadire che la critica delle fonti non è un formalismo tecnico, bensì una pratica etica essenziale per impedire l'uso di un arsenale di miti tossici.

In ultima istanza, la proliferazione della para-archeologia nazista nel panorama digitale non è che il sintomo di una crisi più profonda del sapere condiviso. Quando la storia smette di essere una disciplina fondata sulle prove e diventa un palinsesto infinito di mitologie intercambiabili, il confine tra realtà e finzione si dissolve definitivamente. È una mitologia *prêt-à-porter* che serve a giustificare un presente in cui la realtà diventa una scelta estetica o un atto di fede tribale. Vigilare su tali derive rappresenta un compito accademico e un dovere civile; proteggere la precisione storica significa, infatti, difendere gli anticorpi della democrazia contro il ritorno, sotto mentite e affascinanti spoglie, dei fantasmi del totalitarismo.

3.14 IL MEDIOEVO COME TEATRO DELL'ALTROVE: USI, ABUSI E MISTIFICAZIONI

In relazione al delicato equilibrio tra rigore documentale e deriva mitologica – trattato nel paragrafo precedente – si osserva come, probabilmente, nessuna epoca storica sia stata manipolata e riscritta con la stessa forza pervasiva del Medioevo, divenuto il terreno d'elezione per nuove forme di mistificazione.

Nell'ecosistema comunicativo contemporaneo, impostato su una costante riscrittura delle epoche trascorse in funzione del consumo digitale e della polarizzazione ideologica, secoli di straordinaria complessità sono portati di peso dentro uno scenario in cui il confine tra intrattenimento, politica e divulgazione si fa sempre più labile. La pseudoarcheologia medievale si inserisce in esso in forma di filtro che descrive storie di violenze, esoterismo e

sensazionalismo, utili a proiettare le ansie, le aspirazioni e le istanze ideologiche della nostra modernità; le immagini distorte dell'età di mezzo vengono proiettate nei "teatri" della cultura moderna (OLDONI 2014).

Si tratta di un'operazione di *rebranding* negativo che affonda le sue più lontane radici in una diffidenza di matrice umanistico-illuminista, poi ottocentesca, mai del tutto superata. Le riflessioni di storici della scienza come David Lindberg (LINDBERG 1992) e di medievisti come Chris Gerrard (GERRARD 2003) evidenziano la strumentalizzazione dell'idea di oscurità medievale per un costrutto ideologico non funzionale alla reale comprensione del periodo. Nonostante i progressi della ricerca, persiste il bisogno di immaginare i secoli di mezzo in un'epoca di oscurità assoluta; uno specchio in cui viene riflessa anche la necessità di colmare vuoti conoscitivi con il "fascino" di segreti deliberatamente occultati (DI CARPEGNA FALCONIERI 2011; DI CARPEGNA FALCONIERI 2020).

L'inoscidabilità della leggenda nera evita e ignora sistematicamente le evidenze prodotte dalla storiografia e dall'archeologia a partire dalla metà del secolo scorso.

La ricerca ha infatti ampiamente dimostrato che il Medioevo non fu affatto una stagione di stasi intellettuale, bensì un laboratorio dinamico e creativo, capace di sperimentazioni sociali, politiche e architettoniche fondamentali (FRANCESCHI, NANNI, PICCINNI 2025). Gli scavi archeologici, superando l'attenzione esclusiva per i grandi monumenti, hanno svelato una realtà fatta di scambi commerciali a lungo raggio, evoluzioni tecnologiche e una gestione sofisticata del territorio. Come sottolineato da studiosi del calibro di Chris Wickham (per esempio WICKHAM 2009 o WICKHAM 2014) l'Europa altomedievale era già un organismo vivo e interconnesso, capace di risposte adattive estremamente complesse.

Il motivo per cui, nonostante le conquiste conoscitive, la scienza fatica a scardinare tali percezioni risiede nella natura stessa del mito; la documentazione, per quanto affascinante, risulta spesso meno seducente del mistero.

Oggi, la distorsione corre anche su due nuovi binari che viaggiano in parallelo.

Da un lato, la comunità scientifica dei non storici (sociologi, economisti, politologi), ripetendo le stesse istanze umanistiche e illuministiche, ha alimentato per decenni l'immagine di un periodo incivile per far risaltare, per contrasto, la presunta perfezione della Modernità. Un esempio è l'idea di nuovo Medioevo usato dal politologo Hedley Bull per evocare un futuro dominato dal disordine e dalla violenza (da ultimo BULL 1977); definizione di grande successo ripresa poi da tanti autori (per esempio VACCA 1971; MINC 1994; FONTANELLE 2011). In realtà, non è stato un blocco monolitico di oscurità; fu un'epoca capace di generare rappresentazioni complessissime, paradossi e persino una certa ironia e il termine medievale visto in forma di insulto, si scontra con l'essenza della Storia, che non è una linea retta dal buio alla luce con viaggi di andata e ritorno (DI CARPEGNA FALCONIERI 2025).

Dall'altro lato, la cultura dell'intrattenimento digitale (cinema, videogiochi e letteratura *fantasy*) agisce da potente catalizzatore. Attua narrazioni che spesso negano l'*agency* delle popolazioni urbane e delle comunità locali, preferendo una visione verticale e gerarchica dove il privilegio di conoscere è appannaggio solo di élite o di ordini occulti.

Sebbene film, libri e giochi siano prodotti di intrattenimento – dunque con un impatto forse minore di altre operazioni – risulta pur sempre vero che semplificano la storia.

Così, evidenzia Di Carpegna Falconieri, il passato viene ridotto a uno strumento ideologico e il Medioevo smette di essere uno scenario storico per diventare un simulacro utile a confermare i pregiudizi del presente; lo definisce una paccottiglia fanta-medievale, cioè un'esposizione di basso valore storico, utilizzata per veicolare soprattutto un'aggressività di tipo virile ed eroico, mischiata alla rappresentazione pericolosissima di un presunto scontro di civiltà.

Tra i più venduti giochi di strategia per computer e per playstation, rilasciati nell'ultimo trentennio, si trova per esempio *Age of Empires 2: the Age of Kings* (1999, aggiornato nel 2019) che ha ottenuto un successo di pubblico travolgente; la sua presentazione assicura che trascinerà "nell'affascinante e misterioso mondo medievale e [...] in intriganti sfide militari e politiche in cui la vittoria determina la sopravvivenza e la supremazia della propria cultura".

Non è da meno *Total War Medieval II* (2006, aggiornamenti sino al 2022), spettacolare episodio di una serie notissima, ambientato tra 1080 e 1503. Il lungo periodo viene rappresentato in "un'era turbolenta, tra guerre di religione, brutale combattimento corpo a corpo e astuzia politica. Le battaglie attraverseranno l'Europa, il Medioriente e anche il Nuovo Mondo, dove affronterai i misteriosi Aztechi". La presentazione incalza trionfalmente e incita il giocatore a lanciare "animali morti nelle città assediate per spargere malattie, uccidi i nobili catturati o usali come ostaggi, fai sposare le tue figlie alle famiglie rivali per garantirti le alleanze, e combatti nelle crociate sotto la bandiera della tua religione".

Un'ulteriore spinta alla deformazione proviene dall'abitudine consolidata della stampa e dell'editoria generalista di utilizzare questi secoli a termine di paragone per i misfatti della contemporaneità. Titoli che urlano al ritorno al Medioevo di fronte a episodi di cronaca nera non fanno che alimentare una visione funzionale a una rassicurazione collettiva; il presente si autoassolve, occultando il fatto che le atrocità odierne siano prodotti diretti della nostra stessa epoca.

Al riguardo, di recente, Marco Brando ha analizzato come il Medioevo venga costantemente usato e abusato nel linguaggio contemporaneo, specialmente sui *social* e nelle testate *online*. Osserva l'attualità di un singolare paradosso per cui, mentre la tecnologia corre freneticamente verso il futuro, il nostro vocabolario regredisce verso un Medioevo immaginario utile solo a etichettare ciò che non ci piace sotto la definizione di secoli bui.

Tale distorsione storica alimenta l'immagine di un'epoca di ignoranza e terrapiattismo, nonostante fosse noto già allora che la Terra aveva forma sferica; la falsificazione diventa la base su cui proliferano le bolle di complottismo; convincendo le persone che in precedenza si sia vissuti sistematicamente nell'oscurità e nell'inganno, risulta infatti molto più facile vendere l'idea che anche oggi esista un potere occulto impegnato a nascondere e mistificare.

Muovendosi nel campo del medievalismo – ovvero lo studio del modo in cui le epoche successive rielaborino l'Età di mezzo – egli evidenzia che sul *web* tutto ciò si traduce nella creazione di identità inventate, dove gruppi politici o sociali si appropriano di simboli, per esempio croci e cavalieri, per giustificare ideologie moderne attraverso miti di purezza. Gli algoritmi dei *social* amplificano i *cliché* più beceri perché subitanei e facili da consumare, rendendo la complessità della storia un complotto a portata di *clic*, dove la voce scientifica soccombe di fronte al fascino oscuro del segreto rivelato (BRANDO 2024).

Tale sovrapposizione tra traumi attuali e passato remoto costituisce il terreno ideale per ulteriori proliferazioni della fantarcheologia.

Essa fiorisce in un solco dove il dato storiografico viene piegato a bisogni identitari, rendendo il Medioevo un concreto genere letterario dello spavento e del mistero, dove il concetto di oscuro subisce una mutazione semantica. Diventa sinonimo di impedito alla vista e una promessa di rivelazione esoterica.

Il bisogno immaginativo dell'uomo moderno, infine, trova nella dimensione magica e misterica un rifugio dalla modernità percepita come arida. Tuttavia, tale fuga nell'altrove avviene a scapito della storia documentata, la sola capace di restituirci la fisionomia di una realtà che fu, al contrario, straordinariamente complessa.

Le logiche descritte strutturano molti dei filoni alternativi più popolari.

La mitologia templare, innanzitutto, in cui un ordine cavalleresco ben documentato nelle fonti amministrative, nei processi e nei *dossier* inquisitoriali diventa, per via di poche zone d'ombra effettive, il cardine di letture che lo vogliono depositario del Graal, di Vangeli proibiti o di un nozionismo iniziatico sopravvissuto fino alla massoneria e alle società segrete moderne (CERRINI 2012; CARDINI 2021; BARBER 2022; MORDENTI 2022).

La trasfigurazione dell'ordine cambia la religione in magia e la politica medievale in occultismo. Sradicandolo dal suo reale contesto socio-economico – fatto di gestione di patrimoni fondiari, logistica militare e diritto canonico – lo si riduce a icona della cultura popolare. Il Graal smette di essere un simbolo letterario o spirituale per diventare un oggetto di potere materiale, un tesoro nascosto che giustifica cacce al tesoro moderne e fa crescere un'industria del mistero che si autoalimenta ignorando i faldoni amministrativi degli archivi vaticani.

Analogamente, i catari, movimento eretico storicamente situato e studiato con grande finezza filologica, vengono trasmutati in una chiesa alternativa gnostica, filone sotterraneo di una vera tradizione cristiana perseguitata, spesso collegata ai Templari stessi in una trama che anticiperebbe guerre occulte tra istituzioni ufficiali e correnti spirituali marginali (BIGET 2007).

Il baricentro in cui tali suggestioni convergono, fondendo le trame in un'unica, formidabile architettura complottista, capace di prendere una sua particolare direzione, risiede nel mito di Rennes-le-Château.

Tutto ha inizio nel 1885 con l'insediamento del parroco Béranger Saunière nel piccolo e remoto villaggio dell'Aude francese, dove l'uomo intraprende impegnativi restauri della chiesa di Santa Maria Maddalena nonostante le sue apparenti e croniche ristrettezze economiche. L'improvvisa disponibilità finanziaria, utilizzata per erigere strutture ambiziose come la Torre Magdala e Villa Bethania, alimentò il sospetto che il sacerdote avesse rinvenuto un antico tesoro, magari appartenuto ai Catari o ai Templari. Tuttavia, l'analisi dei registri contabili dell'epoca rivela una realtà molto più prosaica; Saunière gestiva un massiccio traffico di vendita di messe per corrispondenza, un'attività illecita che gli garantì una fortuna ma che portò anche alla sua condanna da parte delle autorità ecclesiastiche.

Il vero salto verso il complottismo avviene però solo negli anni Sessanta del Novecento, quando Pierre Plantard, un abile manipolatore con velleità monarchiche, decide di legare il mistero del parroco a una presunta confraternita segreta chiamata Priorato di Sion. Attraverso il deposito di documenti contraffatti presso la Biblioteca Nazionale di Parigi, cercò di

accreditare l'esistenza di una stirpe reale merovingia discendente direttamente dall'unione tra Gesù e Maria Maddalena (INTROVIGNE 2005). Da qui prende forma una storia, priva di fondamenta scientifiche e dotata di una potenza simbolica straordinaria, che fonde vangeli apocrifi, Santo Graal e ascendenze merovinge, culminata negli anni Ottanta con il lavoro di Michael Baigent, Richard Leigh e Henry Lincoln (BAIGENT, LEIGH, LINCOLN 1982) e successivamente evoluta in un fenomeno di massa grazie a opere tipo *Il Codice da Vinci* di Dan Brown (BROWN 2003).

Nel contesto venutosi a creare, ogni dettaglio architettonico del borgo, dalla statua del demone Asmodeo alle insolite stazioni della Via Crucis, viene reinterpretato in un codice cifrato volto a proteggere il segreto della linea di sangue di Cristo. La visione alternativa ignora deliberatamente che gran parte degli arredi sacri e delle decorazioni sospette sono in realtà pezzi di serie acquistati da Saunière in cataloghi religiosi dell'epoca, preferendo tracciare allineamenti geometrici forzati tra le rovine del territorio per suggerire l'esistenza di segreti sotterranei mai rinvenuti.

Il risultato è un sistema di credenze che si autoalimenta, dove il silenzio delle prove viene interpretato dai sostenitori delle teorie del complotto per la conferma definitiva di un insabbiamento secolare orchestrato dal Vaticano, trasformando definitivamente una frode amministrativa in una delle più persistenti leggende dell'era moderna.

Qui l'archeologia e la storia sono definitivamente sostituite dal codice e dalla caccia all'indizio; corrisponde all'anacronismo psicologico allo stato puro, dove il Medioevo non è più un'epoca da studiare, rappresentando uno scenario per proiettare l'idea moderna di macchinazione (FEDER 2017).

Accade nonostante più testi abbiano smontato le credenze ed evidenziato come la trama che fonde Templari e vangeli apocrifi sia in realtà un prodotto culturale recente, nato più dalla letteratura che dall'archeologia. Tra essi Jean-Luc Chaumeil, un giornalista che inizialmente frequentò Plantard, per poi denunciarne le falsificazioni e pubblicare le prove dei documenti contraffatti depositati alla Biblioteca Nazionale (CHAUMEIL 2006); René Descadeillas, l'allora direttore della biblioteca di Carcassonne, con uno studio pionieristico che smonta il mito del tesoro analizzando i documenti storici reali e i registri parrocchiali dell'epoca di Saunière (DESCADEILLAS 1974); Marie-France Etchegoin e Frédéric Lenoir, che pur focalizzandosi sul romanzo di Dan Brown, dedicano ampie sezioni del loro libro a ricostruire i fatti di Rennes-le-Château, distinguendo nettamente tra la figura storica di Saunière e la narrazione pop-esoterica (ETCHEGOIN, LENOIR 2005).

A questo repertorio si aggiungono le cattedrali gotiche, ridotte a veri e propri manuali di pietra per iniziati in cui ogni elemento architettonico o iconografico viene estratto dal suo contesto liturgico e teologico per essere reinterpretato in codice arcano, mappa di linee di energia o cifrario di sapienze cosmiche ormai perdute (RECHT 2008).

Dalla reinterpretazione esoterica del singolo edificio, il passo verso una riscrittura dell'intero paesaggio geografico è breve; lo dimostra il successo delle cosiddette *Ley Lines* e della Linea di San Michele (HUTTON 1991).

Individuate da Alfred Watkins nel 1921 come "antiche vie", le linee sono state reinterpretate negli anni Settanta in chiave New Age in veste di corridoi di energia tellurica visibili solo a chi possiede una consapevolezza superiore e che collegherebbero tra loro luoghi sacri,

megaliti, santuari e altri siti “forti” dal punto di vista spirituale. Ne deriva, per esempio, l’idea della Linea di San Michele, una diagonale immaginaria che unirebbe una serie di santuari micaelici dall’Irlanda a Israele: Skellig Michael, St Michael’s Mount in Cornovaglia, Mont Saint-Michel, la Sacra di San Michele in Val di Susa, Monte Sant’Angelo sul Gargano, fino a siti del Mediterraneo orientale. Sopravvive qui l’archetipo del filo sacro e la fantarcheologia ne fa una rete energetica misurabile con bussole spirituali.

Il Medioevo diventa così un deposito di sapienze dimenticate, in cui monaci e costruttori sarebbero antenne dell’universo. Eppure, osservate filologicamente, le cattedrali e i santuari non esprimono energie, bensì l’altissima competenza geometrica, politica e liturgica dei costruttori.

Il fatto che molta documentazione sui cantieri e sulle maestranze sia effettivamente frammentaria consente pertanto all’archeologia fraudolenta di colmare ogni lacuna con ipotesi di logge operative proto-massoniche o di confraternite segrete che avrebbero inscritto nel tessuto urbano il personale messaggio (FRITZE 2012).

Sulla medesima scia, se non strettamente imparentato, si collega il caso delle interpretazioni esoteriche di Castel del Monte (AMBRUOSO 2014a; AMBRUOSO 2014b).

Nasce dall’osservazione di alcune peculiarità – pianta ottagonale, ripetizione del numero otto, posizione isolata, assenza di apparati difensivi tradizionali – che vengono lette per indizi di un programma criptato e di un presunto tempio iniziatico.

L’ottagono è inteso come figura di mediazione fra quadrato e cerchio (terra/cielo), quindi il passaggio fra umano e divino; il castello rappresenta una macchina simbolica legata a cosmologia, alchimia e numerologia, in cui il numero otto assume un valore rigenerativo, e dove eventuali allineamenti solstiziali o equinoziali delle ombre delle torri vengono caricati di significati criptico-esoterici.

Di conseguenza si sono sviluppate delle favolistiche che presentano Castel del Monte in osservatorio astronomico segreto, centro di studi esoterici di Federico II, santuario solare, sede di riti iniziatici, persino custodia del Sacro Graal o porta energetica e varco fra dimensioni, corredate da leggende sui pozzi delle anime, su simboli templari nascosti e su poteri curativi dell’architettura.

Il dibattito storico-archeologico è fortemente *tranchant* verso letture simili; le ricerche su fonti, struttura e contesto inseriscono l’edificio nella rete dei castelli federiciani, sottolineandone la funzione rappresentativa, residenziale e di controllo territoriale, oltre alla forte componente classicista e islamica del linguaggio architettonico, coerente con la cultura cortese e scientifica di Federico II.

Gli studi di taglio razionale – fra cui gli interventi del CICAP – mostrano che le ipotesi su templari, Graal, osservatorio perfetto o allineamenti esoterici ricorrenti non trovino riscontro nella documentazione o nei dati materiali, e vadano considerate costruzioni tarde, alimentate soprattutto da divulgazione sensazionalistica, turismo dei misteri e più in generale da quella “occultura” mediatica che rilegge monumenti complessi attraverso categorie di magia, energie e segreti ancestrali.

Una chiara e brillante sintesi di pochi anni fa esplora la metamorfosi postuma di Federico II, analizzando come la realtà storica del sovrano sia stata progressivamente sepolta sotto una fitta coltre di miti e riappropriazioni ideologiche. Dimostra che la figura dell’impera-

tore fu riconvertita in un simbolo poliedrico e spesso contraddittorio, venendo volta per volta arruolata nel ruolo di precursore del laicismo, eroe del nazionalismo tedesco, paladino del meridionalismo o addirittura icona esoterica e *Stupor Mundi* in chiave quasi magica (BRANDO 2019).

Raffaele Licinio, probabilmente il maggior esperto di castelli federiciani, ha combattuto ferocemente contro la criptoarcheologia applicata all'imperatore, coniando anche termini durissimi contro chi vede messaggi alieni o esoterici nelle pietre del castello, riportando il monumento alla sua funzione di residenza amministrativa (LICINIO 2001; LICINIO 2010).

Nel suo lavoro smonta alla base l'idea del castello come opera isolata e misteriosa, inserendolo invece in una rete coerente e mostrando che la forma ottagonale risponda a scelte architettoniche e simboliche legate alla rappresentazione del potere imperiale, non a presunti segreti iniziatici.

Attacca frontalmente le teorie dei "misteriosofi", così li ha chiamati, e riporta l'attenzione sui documenti – in particolare sui mandati di Federico II – che attestano l'uso del complesso in residenza e snodo della politica edilizia sveva; mostra quanto la mitologia dello *Stupor Mundi* abbia favorito, in tempi recenti, proiezioni arcane sul sito. Analizza inoltre come *internet* e la televisione abbiano mutato Castel del Monte in una sorta di parco giochi per esoteristi, ignorando i risultati della ricerca.

Tornando ai Templari, va ricordato come siano diventati un contenitore universale di mito, e pseudo-storia.

Le caratteristiche di ordine potente, ricco e improvvisamente distrutto con accuse segrete rappresentano una combinazione per generare letture cospirative. In questo quadro le lacune documentarie percepite (molto più nelle para-letture che nella storiografia) permettono di riempire i vuoti con ricchezze, idoli e dottrine occulte. Inoltre, la storica loro presenza in Terrasanta li rende candidati ideali a scoprire qualsiasi cosa, dal tesoro del Tempio di Salomone al Santo Graal, ai segreti dei vangeli. Di conseguenza, i Templari vengono ammantati di sapienze proibite in cui si mischiano conoscenze esoteriche su Gesù e Maria Maddalena, cosmologie alternative, culti di Baphomet (è una figura simbolica moderna, nata da accuse inquisitoriali ai Templari e reinventata dall'esoterismo ottocentesco come icona dell'unione degli opposti e poi adottata da vari gruppi occultisti e satanisti contemporanei), legami con la Sindone letti in chiave iniziatica.

Risultano talmente tanti i tratti alternativi e i fanta-racconti che li riguardano, da non essere più enumerabili in modo sensato.

Ne passerò in rassegna alcuni, partendo dal mito della loro presenza in America. Non è una semplice serie di abbagli interpretativi, costituendo un complesso dispositivo culturale e ideologico che sfrutta bisogni identitari e strategie editoriali, fondato su un paradigma marcatamente iper-diffusionista; i progressi del Nuovo Mondo vengono spiegati come effetto di contatti europei, nel caso specifico cavalieri iniziati e depositari di antiche nozioni segrete, trans-mediterranee e transatlantiche.

Il punto di partenza è il 13 ottobre 1307.

L'arresto dei Templari voluto da Filippo il Bello e la mancanza di testimonianze sul destino della flotta ancorata a La Rochelle vengono inseriti in uno scenario nel quale proiettare fughe verso porti scozzesi e approdi remoti.

Secondo la leggenda, le navi cariche del tesoro dell'Ordine avrebbero raggiunto la Scozia e i cavalieri più eminenti si sarebbero integrati con la nobiltà locale, in particolare con la famiglia Sinclair (Saint Clair) di Rosslyn. In questo passaggio il Medioevo documentato lascia spazio a una misteriosofia, dove ogni silenzio delle fonti diventa terreno ideale per immaginare complotti e migrazioni segrete. Inoltre, in età moderna, prende forma il racconto del viaggio di Henry Sinclair, conte delle Orcadi, che nel 1398 avrebbe attraversato l'Atlantico fino alla Nuova Scozia (POHL 1974).

La principale prova sarebbe la mappa Zeno del 1558, pubblicata a Venezia da Nicolò Zeno, che afferma di aver rinvenuto lettere trecentesche di un antenato navigatore. La critica – a partire dagli studi di William Babcock (BABCOCK 2021; anche COOPER 2007) – ha mostrato che si tratta di un *collage* cinquecentesco di carte esistenti, corrette e arricchite con toponimi e rotte inventate per celebrare la famiglia Zeno nel clima competitivo delle grandi esplorazioni.

Ne risulta che il presunto atto di nascita dei Templari in America è in realtà un prodotto della cultura rinascimentale veneziana, non del Trecento nordico, benché l'archeologia di frangia continui a trattarlo per documento autentico e coevo.

A partire da qui si rovescia il processo conoscitivo, non traendo le conclusioni dalle evidenze e costruendone di nuove per sostenere una storia già decisa. Si tratta di un esempio emblematico di apofenia e *bias* di conferma, cioè della tendenza a riconoscere schemi significativi dove i dati non li giustificano.

La cappella di Rosslyn, in Scozia, viene così letta come palinsesto transatlantico; i motivi vegetali tardogotici presenti sono re-identificati in pannocchie di mais, pianta allora ignota in Europa. Le analisi botaniche e storico-artistiche mostrano invece che si tratta di gigli, spighe e foglie stilizzate, pienamente conformi al repertorio figurativo dell'epoca, e nessun dato archeobotanico o documento agrario segnala la presenza del mais in Scozia prima dell'età moderna (OXBROW, ROBERTSON, DAVIES 2006).

La Newport Tower, nel Rhode Island, costituisce un ulteriore passaggio nella stessa costruzione. L'interpretazione templare la descrive replica della rotonda del Santo Sepolcro, eretta dai cavalieri sopravvissuti e con funzione di tempio o osservatorio. Le campagne di scavo del 1948-49, combinate con datazioni radiocarboniche della malta (tra 1635 e 1698; HERTZ 1997) e confronti tipologici per i reperti rinvenuti nelle trincee di fondazione – frammenti di ceramica, vetro e pipe di argilla – la datano invece al XVII secolo, nel quadro della colonizzazione inglese, e ne avvicinano la forma ai mulini a vento britannici, in particolare a quello di Chesterton nel Warwickshire (GODFREY 1951; HERTZ 1995).

L'incrocio di fonti scritte, stratigrafia e analisi architettonica è sufficiente a dissolvere l'aura medievale e nonostante tutto la versione templare continua a circolare per la sua maggiore forza narrativa (in FEDER 2017 un capitolo dettagliato sulla Newport Tower è usato in guisa di caso studio a dimostrazione che la voglia di credere ignori l'evidenza archeologica).

Ancora più rivelatore risulta il caso del cosiddetto Westford Knight, presentato spesso come lastra tombale di un cavaliere medievale arrivato in America (GOUDSWARD, STONE 1991). La roccia, in Massachusetts, presenta solchi che l'immaginario locale interpreta in

un guerriero armato, talvolta identificato con un nobile scozzese caduto nella spedizione di Sinclair. Le indagini geologiche hanno però chiarito che i tratti principali sono semplici strie glaciali; i particolari figurativi risultano incisi o ripassati con gesso e scalpello fra XIX e XX secolo da amatori influenzati dalla moda templare – creando di fatto un falso moderno – come evidenziano le analisi *in situ* e le ricostruzioni critiche di studiosi.

Qui non si ha solo una lettura forzata, piuttosto una vera retro-costruzione materiale della prova; un affioramento naturale trasformato deliberatamente in monumento medievale per adeguare il paesaggio al racconto.

Stephen Williams inserisce Westford nel solco del medievalismo americano analizzando il ruolo della New England Antiquities Research Association (NEARA) nel promuovere le tesi senza rigore scientifico (WILLIAMS 1991).

Nel complesso, i casi rivelano un meccanismo ricorrente; nelle zone dove la documentazione è carente o la cronologia intricata, l'archeologia fantastica riempie il vuoto con una storia totale già pronta, fondata su cavalieri, rotte segrete e trasmissioni iniziatiche. Manuali come quello di Kenneth Feder mostrano quanto lo schema sia reiterato nel contesto nordamericano; molti esempi tipo Newport o Westford si spiegano agevolmente con dinamiche storiche ordinarie – colonizzazione europea, creatività antiquaria, folklore locale – senza invocare europei precolombiani extra-vichinghi.

Un esempio plastico del processo è anche la Pietra runica di Kensington.

Scoperta nel 1898 in Minnesota da un contadino svedese, reca un'iscrizione runica che racconterebbe la spedizione di esploratori scandinavi nel 1362, quindi decenni prima di Colombo. L'oggetto diventò presto una reliquia patriottica per la comunità scandinava americana, che vi vedeva confermata l'antica grandezza degli antenati. Eppure, dagli studi linguistici di Hjalmar Holand nel 1910 alle analisi più recenti, l'iscrizione si rivela un clamoroso falso d'epoca moderna in quanto le rune riflettono un linguaggio del XIX secolo, non certo medievale. Si rovescia il processo conoscitivo e, invece di ammirare i veri contatti norreni attestati (e archeologicamente documentati) a L'Anse aux Meadows, si preferisce un racconto più eroico, adeguando il paesaggio alla storia desiderata.

Il caso è emblematico di quella che potremmo definire ansia di radicamento. Il falso archeologico non serve qui a ingannare lo scienziato, è finalizzato a rassicurare la comunità; esso fornisce un'ascendenza nobile e antica a chi si sente privo di accreditamento.

Il primato della scoperta (arrivare prima di Colombo) diventa una medaglia identitaria per sovrascrivere la storia consolidata. La criptoarcheologia agisce dunque in funzione di una sorta di cura palliativa contro l'incertezza, offrendo radici fittizie seppure emotivamente appaganti, finendo per rovesciare il quadro dei progressi della ricerca.

La durata del mito, tuttavia, si comprende solo spostando lo sguardo dal piano delle prove a quello delle funzioni ideologiche.

Gli Stati Uniti dell'Ottocento e dei primi decenni del Novecento erano segnati dall'egemonia culturale WASP (*White Anglo-Saxon Protestants*) gruppo che deteneva potere economico e politico, e che riusciva a imporre il proprio sguardo sul mondo come se fosse neutro e universale, relegando altre identità (afroamericani, latini, cattolici, ebrei, nativi, ecc.) a posizioni marginali (BALTZELL DIGBY 1964). Pertanto risultava più congeniale attribuire la vera scoperta del continente a nordici, cavalieri cristiani o aristocrazie scozzesi piuttosto

che a un navigatore cattolico mediterraneo tipo Colombo. Il racconto dei Templari transatlantici offre di fatto una storia delle origini più bianca, protestante e nordica, in sintonia con l'immaginario anglosassone dell'epoca.

A questa dimensione si intreccia quella massonica. Molti protagonisti della Rivoluzione americana appartenevano alla Massoneria, e numerose tradizioni, soprattutto in area anglofona, rivendicano una discendenza simbolica dall'Ordine del Tempio (BULLOCK 1996). Collocare i Templari in America già nel Trecento consente di tracciare una linea continua dai presunti fratelli medievali a una nazione che, secoli dopo, viene fondata da massoni illuministi; una sorta di battesimo sacrale retroattivo del continente, che accredita una vocazione speciale degli Stati Uniti su un piano quasi sacrale.

Il mito, dunque, parla di Medioevo e anche di modernità e funziona come un dispositivo di costruzione di una teologia laica delle origini repubblicane.

La storiografia critica e gli studi sulle pseudo-storie ne hanno messo in luce i meccanismi. Lavori come quelli di Franco Cardini e Simonetta Cerrini (CARDINI 2021; CERRINI 2012) mostrano che la documentazione interna all'Ordine non offre alcuna traccia di progetti oceanici o spedizioni transatlantiche, e che la vicenda, drammatica seppure ben documentata, della soppressione fra 1307 e 1312 è stata successivamente convertita in un buco nero in cui far confluire ipotesi di fughe e sopravvivenze clandestine.

Parallelamente, Ronald Fritze analizza il modo in cui racconti del genere diventano sistemi di credenze para-religiosi; le ipotesi, anche quando smentite, vengono mantenute per assiomi identitari, mentre la critica è respinta in quanto ostile (FRITZE 2012).

Il mito dei Templari in America è allora un caso scuola per comprendere il rapporto fra uso pubblico del tempo e immaginario archeologico. Mostra come lacune archivistiche, reperti ambigui e simboli gotici possano essere riorganizzati in racconti coerenti e seducenti, perfettamente funzionali a romanzi, documentari televisivi e siti *web*.

Evidenzia anche la responsabilità della ricerca storica e archeologica; non basta confutare le singole affermazioni, occorre rendere trasparenti i processi che rileggono mulini coloniali in templi templari, strie glaciali in lastre tombali di cavaliere e decorazioni vegetali nei caposaldi di un percorso cifrato del continente americano.

Come ricordava Raffaele Licinio a proposito di Castel del Monte, una storiografia rigorosa non pretende che i monumenti custodiscano segreti indicibili; riconosce semplicemente ciò che ancora ignoriamo e lavora sui dati verificabili, mentre la criptoarcheologia fa della stessa ignoranza la materia prima per nuovi miti delle origini.

La necessità di ancorare il presente a un'ascendenza eroica e "altra" non è però un'esclusiva delle giovani nazioni americane in cerca di nobiltà e di accreditamento storico. Il medesimo meccanismo di occupazione simbolica del passato tramite il mito attraversa l'Atlantico in senso inverso, tornando nel cuore della vecchia Europa.

Se negli Stati Uniti la fantarcheologia serve a retrodatare un'appartenenza culturale per legittimare il possesso territoriale, nel contesto europeo essa agisce per trasporre i sedimenti incerti della transizione post-romana in un palinsesto di fondazione nazionale.

È in questo orizzonte, dove la cronaca tace e la suggestione letteraria prende il sopravvento, che si colloca il caso dell'archeologia arturiana. Qui l'archetipo dei secoli bui smette di essere una sfida per la ricerca scientifica e diventa una risorsa per materializzare figure

che galleggiano tra mito e storia, dimostrando come la fame di leggenda sia capace di trasformare frammenti di pietra in feticci di una gloria perduta.

Ci mostra in quale modo la categoria di Medioevo oscuro operi a livello di periodizzazione e anche nella gestione concreta dei siti archeologici e del patrimonio.

La figura di Artù si pone infatti all'incrocio fra un nucleo altomedievale debolmente attestato – i pochi riferimenti annalistici a un possibile *dux bellorum* o condottiero britanno post-romano – e una poderosa costruzione letteraria a partire dal XII secolo, con Geoffrey di Monmouth e poi con la tradizione franco-britannica del ciclo arturiano, che fissano luoghi, genealogie e topografie mitiche molto precise (HIGHAM 2018; RUSSELL 2017).

La distanza fra il costruito tardo-medievale e il paesaggio reale dell'archeologia altomedievale, lungi dall'essere tematizzata, viene però spesso rimossa nella diffusione di messaggi turistici ed esoterici, dove ogni resto tardoantico o insediamento di élite risulta automaticamente identificato con castelli, tombe e santuari del racconto arturiano.

Glastonbury Abbey, per esempio, è il teatro di una delle operazioni di materializzazione del mito più note del Medioevo centrale; il presunto ritrovamento, nel 1191, dei corpi di Artù e Ginevra, corredati da una croce con iscrizione, permise ai monaci di collocare l'abbazia nell'orbita di Avalon e di consolidare il prestigio della comunità in un momento di difficoltà economiche, legando in modo indissolubile il sito alla leggenda (LUXFORD 2008). La ricerca moderna, compreso il riesame degli scavi di Courtenay Arthur Ralegh Radford negli anni '50-'60 del Novecento (con l'obiettivo dichiarato di localizzare la tomba e con un'attenzione selettiva per le evidenze che potessero corroborare narrative già forti) evidenzia che la scoperta vada letta nel quadro delle strategie memoriali monastiche medievali, dove la costruzione di reliquie e tombe pseudo-autentiche – spesso fondate su oggetti o tracce più antiche, ma profondamente rielaborate – era pratica ben nota (riesaminati integralmente in GREEN, GILCHRIST 2015).

Tuttavia, nel discorso criptoarcheologico e in molta divulgazione sensazionalistica, Glastonbury continua a essere presentata la sede probabile o addirittura accertata della tomba di Artù, con un rovesciamento completo della gerarchia delle prove.

Tintagel, in Cornovaglia, offre un esempio ancora più nitido della tensione tra rigore scientifico e sfruttamento del mito; gli scavi hanno restituito un sito residenziale altomedievale di élite, con strutture monumentali (BARROWMAN, BATEY, MORRIS 2007) e materiali d'importazione mediterranea che indicano un nodo importante nei circuiti atlantici del V-VI secolo (CAMPBELL 2007). Gli archeologi sottolineano con insistenza che nessun elemento consente di identificarlo con il luogo di nascita di Artù, benché la vicinanza cronologica e il fatto che Geoffrey di Monmouth scelga Tintagel come scenario per il concepimento del re bastano perché media, turismo e operatori simbolici costruiscano un paesaggio in cui ogni nuovo ritrovamento – dall'*Artognou stone* alle architetture di grandi capanne e di fortificazioni portate alla luce – venga presentato per nuova prova dell'esistenza storica del sovrano.

La *Artognou stone* è una lastra d'ardesia iscritta rinvenuta durante gli scavi del 1998. Il blocco, reimpiegato come elemento di scarico in un canale di drenaggio, proveniva con ogni probabilità da una struttura più antica e di una certa importanza, forse un edificio pubblico

o legato a leader locali. La stratigrafia ha consentito di datare il contesto al VI secolo, cioè alla fase sub-romana in cui il centro era un insediamento di alto rango (BARROWMAN, BATEY, MORRIS 2007; NOWAKOWSKI 2018; THOMAS 1993).

Sulla superficie superiore la pietra presenta, inciso più in profondità, un motivo interpretato in cristogramma, mentre sotto corre una breve iscrizione in latino tardo contaminato da elementi brittonici, generalmente letta per una formula del tipo “Artognou, padre di un discendente di Coll, ha fatto (o ha fatto fare) questo”.

Si tratta dunque verosimilmente di una dedica o di una sorta di firma collegata a un’opera architettonica o a un manufatto di rilievo, che testimonia la presenza di élite cristianizzate e alfabetizzate in un contesto politico ancora fortemente segnato dall’eredità romano-britannica. Dal punto di vista archeologico e storico, il reperto conferma l’immagine di Tintagel di insediamento laico di potere, legato a una classe dirigente in grado di controllare scambi a lunga distanza, più che una semplice comunità monastica, come era stato talvolta ipotizzato.

L’antroponimo Artognou (o Arthnou/Artognov), benché foneticamente vicino alla famiglia di nomi che ruotano attorno alla radice celtica “artos” (orso) è in sé un nome brittonico ben attestato e non può essere identificato automaticamente con Arthur; la pietra documenta un individuo reale, non il leggendario re delle saghe.

Tuttavia è sulla contiguità onomastica e sul luogo del ritrovamento che si è innestata l’esplosione mediatica che ha circondato la scoperta.

Nel giro di poche ore dai primi bollettini, molti organi di stampa ribattezzarono il reperto *Arthur stone* e titolarono parlando di indizio decisivo o prova dell’esistenza storica di re Artù e della sua sede a Tintagel, alterando una sobria iscrizione alto-medievale in un oggetto quasi mitico.

Interviste, servizi televisivi e materiale turistico amplificarono il registro sensazionalistico, insistendo sull’idea che la pietra cambiava la storia o metteva carne sul corpo di un Artù finalmente storicizzato, mentre le cautele espresse dagli specialisti venivano progressivamente sommerse dall’onda dell’entusiasmo.

Diversi studiosi di epigrafia brittonica e di Altomedioevo hanno in seguito criticato l’identificazione spicciola fra Artognou e Arthur, ricordando che la somiglianza del nome non è sufficiente a costruire un nesso biografico o dinastico e che dall’iscrizione non si può ricavare alcuna informazione diretta sul personaggio della leggenda (HANDLEY 2003; PADEL 2000; HIGHAM 2002). La distanza fra il significato controllato del documento – un frammento della cultura scritta e del potere locale nel VI secolo – e l’uso che ne è stato fatto nello spazio pubblico lo rende un caso emblematico; un reperto reale, rigorosamente contestualizzato, che viene rapidamente risemantizzato come feticcio identitario e prova narrativa in un discorso neo-medievale, dove il desiderio di trovare la firma di Artù sul paesaggio prevale sulla prudenza filologica e storiografica: fantarcheologia.

Qui la logica dei Secoli bui è particolarmente evidente; la relativa opacità delle transizioni post-romane in Britannia, la frammentarietà delle fonti e la sovrapposizione di strati mitici e letterari offrono ai ricercatori alternativi l’occasione per proporre una narrazione in cui l’assenza di certezze documentarie non è più un limite ma il segno stesso di un mistero

originario da decifrare, un enigma che richiede un atto di fede e di intuizione piuttosto di un lavoro analitico sui dati.

Tintagel soffre del fatto che ogni pietra trovata deve appartenere a qualcuno di famoso. In realtà, la scoperta di un nodo commerciale che importava vino e olio da Bisanzio nella Cornovaglia del VI secolo è molto più affascinante della leggenda, perché ci parla di un mondo globalizzato anche dopo la caduta di Roma. Però il *marketing* turistico preferisce la spada nella roccia.

Per reagire a questo tipo di appropriazione, parte della riflessione più recente sulla *public archaeology* per i cosiddetti *Dark Ages* insiste sul fatto che archeologi, storici e curatori di siti debbano prendersi carico della presentazione dei risultati scientifici e anche della gestione delle aspettative pubbliche, esplicitando i margini di incertezza, spiegando cosa significhi lavorare con evidenze parziali e affrontando in modo frontale la distanza fra mito e ricerca (paragrafo 4.2) invece di limitarsi a correggere, caso per caso, le derive sensazionalistiche (WILLIAMS, CLARKE 2020).

L'archeologia arturiana, letta in chiave critica, diventa un osservatorio privilegiato per comprendere come il Medioevo oscuro abbia funzione di dispositivo epistemico della criptoarcheologia; il buio non è tanto assenza di luce quanto schermo su cui proiettare, senza controllo di falsificabilità, visioni alternative della storia, che si alimentano di frammenti materiali, di lacune documentarie e di tradizioni letterarie, saldandoli in un *continuum* immaginario che cancella le differenze cronologiche e culturali.

In conclusione, i casi esposti, diversi per contesto e vocabolario simbolico, condividono quell'anacronismo psicologico dove l'età di mezzo diviene il teatro su cui la modernità proietta i propri miti, che resistono anche quando vengono smontati.

L'oscurità e i grandi arcani non sono mai esistiti, eppure rappresentano una riserva inesauribile di enigmi che chiedono di essere incessantemente rilanciati. La persistenza del mito a scapito della prova scientifica non corrisponde a un semplice residuo di ignoranza, costituendo una caratteristica strutturale della cultura della post-verità.

Se il Medioevo dei misteri non chiede di essere risolto, è perché la sua funzione risulta consolatoria; esso serve a confermare pregiudizi contemporanei fornendo loro una profondità storica fittizia. Il rischio finale di tale deriva si osserva nella trasformazione della memoria storica in un supermercato di simboli decontestualizzati, dove ogni comunità opera delle scelte in base alla gratificazione narrativa che ne trae, rinunciando definitivamente a un terreno di realtà comune e condiviso.

3.15 CONCLUSIONI. LA RETE DELL'ESPROPRIO:

TRA IPER-DIFFUSIONISMO E FURTO DELLA MEMORIA

Gli intrecci fra i filoni mostrano che non siamo di fronte a una miriade di racconti isolati; si tratta di un sistema reticolare in cui motivi ricorrenti si rafforzano a vicenda e promettono una chiave totale per la comprensione del passato.

L'idea di una civiltà madre avanzatissima che istruisce i popoli primitivi rende plausibili, per chi l'accetta, tanto la paleoastronautica quanto i continenti perduti; se è esistita una

super-cultura globale, diventa intuitivo pensare che i suoi portatori fossero alieni, sopravvissuti di Atlantide o giganti dotati di capacità sovrumane, a seconda del filone preferito (COLAVITO 2015; LEWIS 1995).

Su tale sfondo l'iper-diffusionismo moderno si configura in un ecosistema narrativo totale, capace di assorbire ogni anomalia o lacuna storica per alimentare il mito di una matrice culturale unica (TRIGGER 2006; LYONS, PAPADOPOULOS 2002).

La sua architettura logica non è mai cambiata davvero; è passata dall'Ottocento coloniale, che negava ai popoli indigeni la capacità di costruire opere monumentali attribuendole a coloni esterni (GRAEBNER 1911; SMITH 1915), al Novecento segnato dall'archeologia nazista, che estremizza il modello cercando in una Atlantide nordica o in un iperboreo ariano l'origine di ogni progresso umano per giustificare una gerarchia razziale fondata sul sangue civilizzatore (MARCHAND 1997; PRINGLE 2006).

Le letture ottocentesche del continente scomparso e culla di capacità superiori sono state reinterpretate, nella prima metà del Novecento, in chiave razziale e poi, nella seconda metà del secolo, riadattate in chiave ufologica, innalzando il continente perduto al ruolo di colonia o base extraterrestre (COLAVITO 2015; CIARDI 2011).

La paleoastronautica rielabora temi teosofici e occultistici sui maestri sovrumani e sui cicli di distruzione/rigenerazione, rivestendoli di lessico tecnologico; gli dèi diventano astronauti, i carri divini astronavi, i templi piattaforme di atterraggio (LEWIS 1995). Le stesse strutture concettuali – popolo eletto, saperi segreti, cicli di catastrofe – che avevano nutrito il razzismo scientifico e l'ipotesi di una cultura ario-iperborea riemergono così sotto forma di originarie tecnocrazie o di visitatori stellari (SHNIRELMAN 2009; GOODRICK-CLARKE 2003).

Il catastrofismo funge da colla narrativa che tiene insieme tutti gli elementi; postulando un diluvio, un impatto cometario o una serie di disastri ciclici, si giustifica in blocco la mancanza di tracce materiali e si presenta ogni lacuna documentaria come effetto di una distruzione planetaria (GOULD 1996).

Allo stesso tempo, il complotto svolge una funzione immunizzante, perché l'assenza di prove contemporanee o le smentite degli specialisti non falsificano il sistema, essendo reinterpretate in indizi – lo abbiamo sottolineato più volte – di una censura sistematica (BARKUN 2013; HARARI 2014). Gli stessi schemi logici circolano liberamente da un autore all'altro e da un prodotto culturale all'altro (libri, documentari, *social media*) e generano una sensazione di coerenza complessiva indipendente dalla fondatezza delle singole prove (CARD 2019; HOOPES 2019a).

La Sardegna offre un caso emblematico della maniera in cui il dispositivo si radichi in contesti specifici e li sovrascriva. Il binomio con Atlantide trasforma l'Età del Bronzo in un'utopia tecnologicamente avanzata e spiritualmente superiore; il risultato è un'isola elevata a cuore di una civiltà quasi mondiale. Il patrimonio nuragico viene sottratto alla sua specificità cronologica e stratigrafica per essere inserito in un circuito dove le torri di pietra diventano avamposti di un mondo antidiluviano scomparso, anziché esito di una lunga e faticosa evoluzione locale del megalitismo isolano.

Lo stesso schema agisce nel grande contenitore dei contatti antichi con l'America, dove una miriade di popoli vengono chiamati a occupare il continente molto prima di Colombo (COLAVITO 2020). Qui pochi casi di contatto effettivamente documentati vengono dilatati

fino a diventare prova implicita di una presenza europea sistematica e millenaria, mentre iscrizioni dubbie o reperti decontestualizzati costituiscono le chiavi di volta per immense epopee iper-diffusioniste. Il risultato è una riscrittura della memoria storica americana in cui la vicenda indigena reale, fatta di processi lenti e complessi, viene sovrascritta da una galleria di visitatori esogeni immaginari.

Di nuovo l'eredità ottocentesca e novecentesca pesa; le teorie sui *Mound Builders* non indiani, le ipotesi di migrazioni celtiche o israelitiche nel Nordamerica, le letture razzializzate del Medioevo transatlantico hanno preparato il terreno per le versioni odierne che collegano cavalieri templari, flotte fenicie o navigatori mediterranei a ogni anomalia dell'archeologia americana. La croce templare, le presunte rune medievali o i toponimi che somigliano a parole europee vengono trattati come tracce disseminate di una colonizzazione dell'Atlantico avvenuta secoli o millenni prima della documentazione storica, riproponendo l'idea che le società indigene non potessero aver sviluppato da sole agricoltura complessa, urbanistica monumentale o sistemi simbolici sofisticati.

L'intreccio con il Medioevo è duplice. Da un lato, quello reale – degli insediamenti rurali, dei paesaggi fortificati, delle lente mutazioni insediative – risulta quasi ignorato, mentre quello mitico di cavalieri templari, mappe segrete e flotte scomparse viene mobilitato per proiettarvi le fantasie di viaggi transoceanici e di ordini iniziatici depositari di antiche arti sapienziali. Dall'altro la stessa logica, che spinge oggi a vedere i Templari in America o i monaci irlandesi in ogni croce incisa, è imparentata con il modo in cui, fra Otto e Novecento, si sono usate rovine romane, castelli e reliquie per costruire genealogie nazionali pure, espellendo sistematicamente le componenti "altre".

Vengono messe in campo alcune strategie logiche ricorrenti.

L'argomento *ex ignorantia* innalza ciò che non si conosce o non è ancora spiegato dall'archeologia in prova indiretta dell'esistenza di una super-civiltà perduta, convertendo l'assenza di dati in conferma narrativa (PIGLIUCCI, BOUDRY 2013; BOUDRY, BRAECKMAN 2012).

La falsa equivalenza conoscitiva presenta invece ipotesi estremamente speculative sullo stesso piano delle ricostruzioni fondate su serie di dati stratigrafici, cronologici e comparativi, invocando il principio "nessuno può escluderlo" come se fosse argomento probante (BOUDRY, BRAECKMAN 2012). A queste si aggiungono il ricorso selettivo alle evidenze – manufatti fuori contesto, datazioni controverse, risultati preliminari – elevati a emblemi in un vero feticismo del reperto isolato; mentre le pubblicazioni che li reinterpretano o li correggono vengono cancellate, l'oggetto viene strappato dal suo strato di terra – la sola macchina del tempo affidabile – divenendo un *totem* attorno a cui far ruotare le generalizzazioni (SHERMER 2002).

Sull'impianto logico si innesta una forma di colonialismo temporale.

Sostenere che gli antichi possedessero *laser*, energia *wireless* o tecnologie *biotech* è un atto di narcisismo contemporaneo; non si accetta che compagini storiche prive della nostra tecnologia potessero essere più pazienti, precise e capaci, preferendo delegare i loro successi a un mondo avanzatissimo o a un *software* superiore (JASANOFF, KIM 2015). Come il colonialismo geografico negava autonomia ai popoli lontani nel presente, il colonialismo del tempo rifiuta un'originalità intellettuale ai popoli antichi, ridotti a semplici esecutori di programmi concepiti altrove; non è un caso che i discorsi iper-diffusionisti sull'America

antica o sulla Sardegna-Atlantide dialoghino, a volte in modo esplicito spesso senza rendersene conto, con retaggi dell'archeologia nazista e letture che spostano il merito dei grandi monumenti su élite ariane, iperboree o comunque esterne.

Lo sviluppo recente dell'intelligenza artificiale e dei modelli 3D esaspera ulteriormente le tendenze in atto, producendo simulazioni che mostrano, per esempio, come la Grande Piramide potesse funzionare da centrale elettrica o risonatore acustico. Sono proposte in cui il poter immaginare un funzionamento tecnologico viene equiparato alla prova della sua esistenza; mentre l'assenza di bulloni, cavi o dispositivi viene spiegata con il solito cataclisma purificatore – Dryas recente, Diluvio, glaciazione improvvisa – che avrebbe ripulito il pianeta lasciando solo le pietre più pesanti a testimoniare una grandezza perduta.

Le stesse strutture retoriche si ritrovano nella paleoastronautica alla von Däniken e nelle elaborazioni di Hancock. Oggi, oltretutto, hanno un grande alleato proprio nell'IA che tende a riprodurre i *bias* della pseudoarcheologia presenti nel suo *dataset* di addestramento che è saturo di contenuti *fringe*; crea di conseguenza un circolo vizioso in cui la macchina valida le teorie dei due autori semplicemente perché sono le più diffuse *online*.

Andando a esaminarli nel dettaglio, hanno metodologie di azione diverse seppure con tanti punti in comune.

Nel primo caso, le iconografie e i testi vengono strappati dal loro contesto linguistico, religioso e artistico e reinterpretati con un anacronismo risolutivo; maschere rituali, costumi cerimoniali o semplici schemi compositivi diventano caschi spaziali e tute pressurizzate, solo perché vi si sovrappongono categorie moderne estranee ai sistemi simbolici originari.

Sul piano logico, l'uso costante dell'argomento “non possono averlo fatto da soli, quindi devono essere intervenuti gli alieni” va messo in relazione con il principio di parsimonia-semplificata o rasoio di Occam (tra più spiegazioni possibili di uno stesso fenomeno va preferita quella più semplice, che introduce il minor numero di assunzioni aggiuntive a parità esplicativa); dunque un modello che presuppone capacità tecniche progressivamente sviluppate, scambio culturale e sperimentazione è meno oneroso, in termini di ipotesi, del postulare visite extraterrestri ripetute e prive di ogni residuo tecnologico esplicito (SAGAN 1996). Senza un principio di semplicità la scienza non avrebbe strumenti per distinguere sé stessa da alchimia, astrologia o altre forme di pensiero complesso sebbene arbitrario; il rasoio diventa allora un criterio educativo e civico per contrastare pseudo-scienza, relativismo radicale e complottismo (McFADDEN 2023).

Nel secondo caso, *Ancient Apocalypse* costruisce una contro-storia coerente solo grazie a un uso selettivo e spesso distorto dei dati; siti tipo Göbekli Tepe, le strutture sommerse o le piramidi vengono presentati incompatibili con i modelli attuali ignorando datazioni, sequenze costruttive, contesti regionali e interi settori di bibliografia.

Le strategie critiche verso Hancock richiedono una dinamica simile ma adattata al carattere divulgativo dei suoi prodotti (ALDENDERFER 2023). La prima mossa consiste nel discutere uno per uno i siti presentati come incompatibili con la cronologia e i modelli attuali, ricostruendo lo stato delle ricerche; per esempio, a Göbekli Tepe, le datazioni radiocarboniche, il contesto neolitico dell'Anatolia e le dinamiche socioeconomiche; a proposito delle strutture sommerse, la stratigrafia costiera, la geomorfologia e le serie di innalzamento del mare; nelle piramidi, i cantieri, le iscrizioni, la progressione architettonica.

Questo lavoro mostra che il quadro offerto dagli specialisti non sia quello di uno spazio misterioso da colmare a piacere, bensì di processi locali complessi in cui l'ipotesi di una regia globale esterna diventa superflua (SCHMIDT 2012; DIETRICH, SCHMIDT 2010).

In secondo luogo, va messo in luce il meccanismo selettivo. Hancock privilegia risultati marginali, interpretazioni minoritarie o persino smentite, ignorando deliberatamente studi che confutano le sue letture (SOCIETY FOR AMERICAN ARCHAEOLOGY 2022); il lettore percepisce così una contro-storia coerente che esiste solo perché una gran parte della letteratura scientifica viene accuratamente esclusa.

Un terzo livello riguarda le pseudo-argomentazioni statistiche e geografiche; allineamenti tra siti su mappe semplificate, similitudini formali molto generiche e collegamenti transoceanici privi di ogni documentazione intermedia vengono presentati per realtà sorprendenti, senza rispettare i criteri minimi di significatività e di controllo delle coincidenze (WENGROW 2022; HOOPES 2019b). Infine, è necessario decostruire la figura del protagonista perseguitato dall'*establishment*. La storia dell'archeologia mostra che i modelli cambiano quando emergono nuove prove replicabili e condivise, non quando un singolo autore costruisce un impianto discorsivo seducente.

Nella prospettiva indicata, il lavoro critico non si limita alla confutazione puntuale di singole affermazioni, mirando a rendere visibile l'intero dispositivo reticolare che collega civiltà madre, catastrofismo, paleoastronautica e complotto, mostrando come si tratti di variazioni sul medesimo racconto diffusionista di un patrimonio di nozioni unico che discende dall'alto e si perde nella catastrofe (DIBBLE 2022a).

Inquadrare le linee comuni permette di riconoscere che le cornici interpretative proposte da Hancock e dalla paleoastronautica, ben lungi da rappresentare innocue fantasie, sono pratiche discorsive che svalutano le capacità delle culture archeologicamente documentate e aprono spazio a loro riletture gerarchiche e talora razziste.

Per riportare il dibattito sul terreno della realtà storica, un tassello decisivo è rappresentato, oggi più che mai, dalla resistenza del dato biologico.

L'archeogenetica sposta il confronto dal piano, più facilmente manipolabile, delle interpretazioni architettoniche a quello del DNA antico e dei resti organici; il codice genetico di un individuo vissuto 10.000 anni fa non può essere riscritto dalla retorica dell'iper-diffusionismo (REICH 2018). Se fosse esistita una società planetaria i cui membri furono capaci di spostarsi fra i continenti per istruire i popoli primitivi, dovremmo riscontrare un segnale genetico universale, un'impronta biologica comune che accompagna la diffusione di tali conoscenze; le mappature genomiche mostrano invece profili distinti per le popolazioni che costruirono i nuraghi in Sardegna, le piramidi in Egitto o i centri urbani precolombiani, frutto di millenni di isolamento relativo e adattamento locale (MALMSTRÖM *et alii* 2015; CHILDEBAYEVA *et alii* 2022).

La stessa dinamica emerge nella storia della domesticazione. Il passaggio all'agricoltura, che i fautori della civiltà madre attribuiscono a maestri civilizzatori esterni comparsi in più continenti, risulta da esperimenti paralleli e indipendenti; il mais in Mesoamerica, il riso in Asia e il grano nel Vicino Oriente seguono linee evolutive genetiche completamente diverse, senza tracce di una botanica universale esportata in blocco. Tale pluralità di centri, tempi e specie demolisce l'idea di una missione civilizzatrice planetaria e restituisce spessore ai

percorsi locali, evidenziando che la biodiversità culturale dell'umanità non è una deviazione da un modello unico, ma la condizione stessa del nostro sviluppo.

L'archeogenetica smaschera la natura di colonialismo temporale insita nelle raffigurazioni iper-diffusioniste; affermare che le popolazioni indigene non potessero raggiungere vette di eccellenza senza un aiuto esterno non è soltanto un errore scientifico, è un atto di requisizione della dignità storica. Il dato biologico restituisce il merito delle scoperte alle comunità che le hanno realizzate; la precisione delle pietre di Sacsayhuamán, la complessa ingegneria dei nuraghi sardi o la pianificazione urbana delle città mesoamericane appartengono alle mani e al genio di chi viveva in quei paesaggi, non a un fantomatico ingegnere globale in camice bianco.

In definitiva, l'intero dispositivo sinora descritto, nelle sue diverse coniugazioni, appare una sofisticata macchina di cancellazione della fatica umana, in cui le società archeologicamente documentate restano comparse senza *agency* (DIBBLE 2022).

Contestarne le narrazioni non significa difendere corporativamente un paradigma, ma esercitare un dovere di rigore conoscitivo e civico; difendere procedure di verifica condivise, riconoscere l'autonomia storica delle culture studiate e contrastare dispositivi narrativi che convertono l'assenza di prove in prova del complotto significa rivendicare un uso pubblico dell'archeologia che renda più difficile il riemergere di vecchie ideologie sotto le spoglie seducenti della contro-storia (PIGLIUCCI, BOUDRY 2013).

Infatti, il risultato della pressione alternativa non rimane confinato al dibattito specialistico, arrivando a incidere anche sulla percezione pubblica del patrimonio archeologico, dei musei e della scuola.

I musei nazionali, custodi del dato stratigrafico e della cronologia reale, vengono percepiti come archivi del silenzio o centri di occultamento; se una sala espone strumenti di rame e abrasivi naturali accanto a una statua perfettamente levigata, il visitatore influenzato dall'iper-diffusionismo non vede la maestria artigianale frutto di decenni di lavoro, vede la prova di una contraddizione insolubile (HOLTÖRF 2005). Si produce una frattura tra il pubblico e l'istituzione scientifica, perché l'archeologo esperto appare un burocrate del tempo, mentre il ricercatore indipendente – *influencer*, *youtuber*, autore di *bestseller* – viene avvertito come unico vero cercatore di verità.

Nelle scuole, la pedagogia del dubbio mal applicata fa sì che molti studenti (e talvolta docenti) scambino la falsa equivalenza conoscitiva per pensiero critico; le saghe iper-diffusioniste, nel promettere protocolli universali, risultano più seducenti delle ricostruzioni lente, faticose e frammentate dei manuali (SUNSTEIN, VERMEULE 2008). Nella gestione dei siti UNESCO, dal complesso di Barumini a Stonehenge e alle piramidi di Giza, cresce la pressione perché la presentazione pubblica si adegui alle aspettative di un turismo del mistero, privilegiando il “come hanno fatto?” tecnico rispetto alla funzione sociale, religiosa e politica dei luoghi, con il rischio di oscurare quei valori di autenticità e specificità culturale che giustificano la tutela internazionale (LABADI 2013).

In queste pagine conclusive sento il bisogno di spingere ancora oltre il discorso, perché ciò che ho messo in gioco fin qui non è soltanto la descrizione di un repertorio di narrazioni alternative, piuttosto una diagnosi più ampia del modo in cui si è trasformato lo spazio pubblico dove l'archeologia prova oggi a farsi ascoltare.

Quando mostro che i filoni fantarcheologici costituiscono una rete coerente di racconti, in realtà sto suggerendo che essi funzionano da micro-versione di quella che molti definiscono crisi epistemologica; un ambiente in cui fatti e falsificazioni convivono senza più confini netti, e in cui la fiducia nelle istituzioni viene erosa da un'ibridazione continua fra informazione, intrattenimento e propaganda. Allora, l'archeologia alternativa non è un incidente periferico e si configura in un laboratorio per osservare in quale forma si producono e si consumano versioni concorrenti.

Quando insisto sulla coerenza interna dei diversi quadri interpretativi, quello che mi interessa è mostrare quanto profondamente essi si appoggino su bisogni identitari e su dinamiche di appartenenza; storie che promettono una continuità forte tra "noi" e un'origine remota, che spiegano le fratture del presente come esito di tradimenti o complotti, che offrono un ruolo eroico a chi non si lascia ingannare dagli esperti.

Da studioso del passato, mi trovo così a misurarmi con una forma di lavoro narrativo tutt'altro che ingenua, capace di costruire quadri coerenti, di fornire chiavi di lettura complessive, di restituire un senso di padronanza a chi si sente marginalizzato rispetto alle grandi istituzioni della scienza e della politica. La capacità di fornire identità attraverso la coerenza del racconto rende l'archeologia del mistero resistente alla semplice confutazione; e se non si prende sul serio la funzione identitaria, quanto ho scritto rischia di essere percepito solo per un gesto di *gatekeeping*, l'ennesima difesa di un privilegio professionale.

Ragionare sulla post-verità, e sulla crisi che ne consegue, serve allora a chiarire perché la discussione sull'archeologia alternativa obbliga a ripensare che cosa significhi oggi fare archeologia in pubblico.

Rappresenta confrontarsi con un ambiente mediale dove i fatti storici vengono continuamente negoziati, contestati, sostituiti da modellizzazioni concorrenti che mettono in gioco fiducia, autorità e appartenenze; in cui la sapiente gestione della risorsa digitale ci vede al momento nettamente sconfitti.

Emergono pertanto alcuni assi concettuali che attraversano l'intera trattazione. Il passaggio dal falso archeologico al *post-truth* implica innanzitutto distinguere tra errore, menzogna e disinformazione; riconoscere che il cuore del problema è il collasso dei criteri condivisi con cui una collettività decide che cosa è accettabile come risultato da diffondere e chi ha legittimità per farlo.

La crisi di autorità e di fiducia che si intravede dietro molti racconti pubblici sul passato non riguarda soltanto l'archeologia, investendo l'intero assetto delle istituzioni della ricerca; il sospetto verso gli esperti, alimentato da populismi e scetticismi scientifici, retoriche anti-élite e logiche complottiste, si traduce in un clima in cui qualsiasi nostra affermazione può essere rovesciata.

La fase critica che sta attraversando l'*epistemic authority* evidenzia come l'erosione della credibilità di chi produce saperi si intrecci con le trasformazioni della democrazia rappresentativa, mentre altri contributi insistono sulla perdita di criteri comuni di giustificazione e sull'urgenza di riattivare alfabeti di razionalità, autonomia critica e pluralismo informato (LEITER 2024; NEUBERGER *et alii* 2023); l'archeologia alternativa, osservata in questa prospettiva, appare un settore privilegiato in cui le dinamiche individuate diventano visibili senza i vincoli emotivi immediati che circondano, per esempio, il dibattito su clima o

vaccini, con implicazioni profonde sul modo in cui comunità e individui rappresentano la personale identità storica.

Al nucleo teorico illustrato si affianca un corpo crescente di studi empirici sulla fiducia nella scienza che aiuta a precisare la natura del problema (per esempio REIF *et alii* 2024).

Indagini comparative mostrano che i livelli di fiducia nei ricercatori variano sensibilmente tra contesti nazionali e gruppi sociali, mentre scale multidimensionali scompongono la stessa fiducia in componenti di *expertise*, integrità, benevolenza, trasparenza e disponibilità al dialogo, suggerendo che il rapporto con il pubblico non si esaurisce nella percezione della competenza, arrivando a includere aspettative morali e relazionali (COLOGNA *et alii* 2025; MURRA *et alii* 2024).

Le analisi sul modo in cui scienziati e giornalisti scientifici definiscono il proprio ruolo nello spazio pubblico confermano che la crisi non è solo esterna; attraversa la stessa auto-rappresentazione delle comunità di ricerca, divise fra il timore di perdere credibilità e la consapevolezza di dover rendere più trasparenti metodi, limiti e processi decisionali.

L'archeologia sensazionalistica rivela di non essere una bizzarra marginale, ma un laboratorio particolarmente istruttivo in cui la crisi di autorità e di fiducia si palesa lavorando su un bene delicatissimo, cioè sul passato come risorsa identitaria, capace di legittimare diritti, confini, gerarchie simboliche, e dunque terreno di forte investimento emozionale e politico.

L'analisi concreta di casi di mistificazione archeologica mostra il modo in cui tali dinamiche si manifestino nella pratica e colleghino direttamente i concetti teorici alle esperienze quotidiane di consumo culturale. La circolazione di teorie alternative attraverso *social media*, *meme* e *hashtag* – ricostruibile seguendo *thread* e reti di tematiche alternative su X o Instagram – evidenzia che il linguaggio dell'ironia (YEO, MCKASY 2021), della curiosità o del solo domandare serve da veicolo per illazioni complottiste sul ruolo degli archeologi e delle istituzioni, spostando l'attenzione dalle prove ai sospetti condivisi e creando un senso di complicità contro un nemico comune.

L'appropriazione esplicita da parte di movimenti di estrema destra, con la riattivazione di fantasie su origini pure, migrazioni selettive e continuità lineari fra popolazioni antiche e identità contemporanee, rende evidente che certi racconti fungano da infrastruttura simbolica per progetti politici escludenti e discriminatori (FARRELL-BANKS, RICHARDSON 2024).

Prodotti mediali ad ampia circolazione – *docu-serie*, libri *best-seller*, video virali – riciclano motivi ottocenteschi in un *packaging* digitale che ibrida intrattenimento, *marketing* e discorso politico, offrendo al pubblico un'epopea insieme spettacolare e polarizzante, dove ogni contestazione esterna viene letta per ulteriore conferma di essere sulla strada giusta.

Considerate nel loro insieme, le osservazioni fatte ci permettono di trarre alcune conclusioni di fondo e di collegare in modo consequenziale i diversi livelli del ragionamento.

In primo luogo, il problema non riguarda solo se una singola affermazione sia vera o falsa, bensì il conflitto tra diversi regimi di validità; da una parte ci sono procedure lente, collettive, fallibili e al tempo stesso verificabili; dall'altra, raffigurazioni compatte che offrono identità, spiegazioni totali e un nemico distinguibile, chiedendo in cambio una fiducia piena e non negoziabile.

In secondo luogo, la perdita di fiducia nelle istituzioni genera disinteresse e apre lo spazio a nuove versioni dei fatti che promettono risarcimento simbolico a chi si percepisce

marginalizzato, spesso al prezzo di ulteriori esclusioni e nuove gerarchie; chi era invisibile nella storia ufficiale diventa centrale in racconti che però, a loro volta, cancellano altre presenze e complessità.

Infine, l'intreccio tra crisi epistemologica, crisi di fiducia e uso politico della storia mostra che una pratica responsabile di archeologia pubblica deve interrogarsi oltre a ciò che propone anche sugli strumenti narrativi e sulla trasparenza dei metodi, riconoscendo nei bisogni identitari che alimentano la criptoarcheologia un terreno su cui costruire forme diverse, più esigenti e più condivise, di racconto del passato.

Nelle pagine successive sposterò l'attenzione dai repertori mitici ai meccanismi psicologici che ne sostengono il successo. Il capitolo 4 riprenderà pertanto il tema dei formati, sia per analizzare come la ricerca archeologica propone sé stessa nello spazio digitale, sia per capire in che modo l'archeologia misteriosa sfrutti le logiche delle piattaforme.

Già qui, però, emerge che l'atlante dei filoni delineato resta incompleto se non si interrogano gli ambienti mediali che li ospitano. Sono essi – con i loro algoritmi, le loro economie dell'attenzione e i loro generi narrativi – a rendere certe visioni virali e altre quasi invisibili.

4. LA CORAZZA DELL'EGO: PERCHÉ VOGLIAMO CREDERE ALL'IMPOSSIBILE

La pseudoarcheologia non è semplicemente il risultato di cattiva informazione o di un'istruzione carente; rappresenta il sintomo di un mutamento profondo nel modo in cui oggi si negoziano competenza, autorità e passato, in un contesto segnato da verità relative, populismo e logoramento della fiducia nelle istituzioni e nei saperi esperti.

Se le competenze di settore non sono morte, sono però nei guai. Qualcosa è andato terribilmente storto.

Oggi l'America (e per estensione l'Occidente) è un Paese ossessionato dal culto dell'ignoranza diffusa. Il rifiuto della conoscenza specialistica è diventato un vanto; per difendere l'ego, le persone equiparano ogni opinione ai fatti, innalzano il narcisismo a una nuova indipendenza intellettuale. Il *web* e i *social*, lo conosciamo, hanno poi esasperato il fenomeno, trasformando il dubbio in un disprezzo aggressivo verso chi sa (NICHOLS 2018).

L'apprendimento non è più un traguardo faticoso da raggiungere ed è divenuto un accessorio identitario da indossare per sentirsi diversi dalla massa.

Tale microcosmo – ormai sostanzialmente un macro-fenomeno – non nasce contro l'archeologia in sé, inserendosi in verità all'interno di una lunga storia di critica alla conoscenza dominante (soprattutto a partire dagli anni Novanta); l'esigenza, del tutto legittima, di smascherare gerarchie, esclusioni ed eurocentrismi è diventata, per una parte del pubblico, il rifiuto di qualsiasi racconto condiviso, al punto da mettere sullo stesso piano le procedure di verifica e le retoriche manipolative.

È un clima in cui la figura dell'esperto viene capovolta; se nel modello moderno era qualcuno che poteva anche sbagliarsi, pur parlando sulla base di metodi riconoscibili e controllabili, nella retorica post-veritiera diventa il bersaglio, il funzionario di un sistema che decide dall'alto che cosa è accettabile.

La para-archeologia approfitta abilmente di questo rovesciamento, presentando i suoi protagonisti per *outsider* coraggiosi, martiri respinti dall'Accademia, spiriti liberi che dicono ciò che gli altri tacerebbero per conformismo o paura; il successo economico di libri, conferenze e turismo tematico viene assunto a prova narrativa della loro autenticità, contrapposta agli archeologi descritti come arroccati nei loro scranni.

Per comprendere perché ricostruzioni prive di fondamento scientifico riescano a radicarsi con tanta forza non basta analizzare l'errore storico in sé, occorre scendere nelle profondità delle strutture cognitive e psichiche dell'individuo e nella loro interazione con le comunità e i media; il loro successo poggia su un'architettura psicologica complessa che risponde a bisogni evolutivi e identitari, a partire dalla nostra propensione all'apofenia e alla ricerca di senso, cioè la tendenza a rintracciare schemi intenzionali anche nel caos.

La necessità biologica di trovare modelli dove non esistono, è ciò che Michael Shermer definisce *patternicity*; in altre parole, la tendenza del cervello a collegare punti casuali per

creare una narrazione coerente (SHERMER 2011), preferendo l'ipotesi di un progetto (alieno o ancestrale nel nostro caso) all'aleatorietà dei processi naturali.

Si tratta di una predisposizione che è alimentata da una fitta rete di *bias* cognitivi; fra essi spicca l'effetto Dunning-Kruger (KRUGER, DUNNING 1999), una distorsione per cui chi possiede competenze limitate tende a sopravvalutarle convertendo l'ignoranza da stato passivo (non sapere) a stato attivo e aggressivo (essere convinti di sapere meglio degli esperti). Sono da aggiungere quelli che Daniel Kahneman descrive come le soluzioni rapide del pensiero veloce o euristiche, capaci di far cercare solo informazioni compatibili con ciò che già si crede (*bias* di conferma); rendono la conoscenza superficiale una corazza di incrollabile certezza, semplificando il mondo a costo di distorcerlo e leggendo la cautela dello studioso non per rigore, ma per indecisione o malafede (KAHNEMAN 2012).

La forza della fantarcheologia, oltre che intellettuale, è profondamente emotiva e identitaria.

Vende *souvenir* per l'ego, in quanto credere a una storia segreta fa evolvere il seguace in iniziato, custode di una sapienza che lo nobilita rispetto alla massa e produce comunità eterogenee e coese in cui la condivisione funge da collante e da marcatore di appartenenza. Rappresenta un'identità iniziatica sulla quale si innesta un populismo scientifico che vede nella *peer-review* una forma di censura, nell'archeologo un ostacolo prodotto dal sistema e dalle istituzioni culturali; al contrario, il divulgatore fraudolento viene rappresentato nel ruolo di voce libera che sfida i tabù e rompe il silenzio imposto da conformismo e paura.

Costituisce un gioco di specchi, con un'inversione dei segni, in cui ciò che nella pratica scientifica è virtù – disponibilità a cambiare idea, consapevolezza dei limiti delle fonti, prudenza nelle conclusioni – viene reinterpretato in debolezza o ipocrisia, mentre difetti tipici delle pseudo-narrative – impermeabilità alla confutazione, selezione mirata delle prove, uso inflazionato di concetti vaghi – sono percepiti nella prova di coerenza e fermezza.

La fallibilità dichiarata della ricerca, nucleo della filosofia della scienza da Popper a Lakatos, finisce così per capovolgersi; agli occhi di un pubblico abituato a pensare la realtà come qualcosa di statico, il fatto che l'archeologia cambi datazioni, riveda interpretazioni e abbandoni modelli, viene letto come segno di inaffidabilità; al contrario l'infallibilità auto-proclamata dei narratori alternativi appare tranquillizzante, perché promette una struttura ultima del mondo, posseduta integralmente da chi si schiera dalla parte giusta.

In un'esistenza percepita come precaria, dove le garanzie sociali, economiche e climatiche si indeboliscono, il catastrofismo pseudoarcheologico – con le sue civiltà distrutte, i cicli di ascesa e caduta, i complotti millenari – funziona paradossalmente da ansiolitico; infatti trasferisce la paura del futuro su periodi remoti o su scenari cosmici, rendendo il caos evolutivo un copione tragico benché rassicurante, perché già scritto.

Sono esigenze contemporanee, non la risposta a domande storiche in senso stretto. Come ha mostrato Michael Gordin nel caso di Immanuel Velikovsky (paragrafo 2.6), le cosmologie catastrofiste del secondo dopoguerra funzionano spesso a guisa di dispositivi di gestione dell'ansia, traslando le minacce percepite, tipo guerra e crisi globale, su scenari astronomici o remotissimi (GORDIN 2012).

Le vulnerabilità psicologiche vengono oggi sistematicamente capitalizzate dall'ecosistema digitale; gli algoritmi dei *social media*, progettati per massimizzare l'*engagement* più che la

qualità informativa, tendono a costruire camere d'eco in cui gli utenti sono esposti quasi esclusivamente a notizie e opinioni in linea con le proprie convinzioni, con un effetto di amplificazione dei pregiudizi che riduce la possibilità di incontro con posizioni diverse e indebolisce gli anticorpi del pensiero critico (QUATTROCIOCCI, VICINI 2016). Gli algoritmi non inventano la nostra chiusura mentale; si limitano ad automatizzarla, facendoci vedere solo ciò che già crediamo.

Sono spazi dove chi si propone con grande sicurezza, anche in assenza di adeguata competenza, riceve un *surplus* di attenzione e approvazione che rafforza l'illusione di competenza descritta dall'effetto Dunning-Kruger; mentre chi è competente, e prudente, tende a essere marginalizzato o percepito come meno convincente, alimentando un circolo vizioso tra distorsioni cognitive individuali e dinamiche di reputazione digitale.

Tuttavia, le piattaforme non creano *ex novo* la chiusura cognitiva; amplificano dinamiche già presenti, in quanto il filtro è in larga misura già in noi e gli algoritmi funzionano come dispositivi che modulano i limiti umani preesistenti nella capacità di conoscere. Di conseguenza, per spiegare polarizzazione e propaganda ingannevole non basta ricorrere a cause puramente tecnologiche, ed è necessario adottare un quadro più ampio, in cui si intrecciano psicologia cognitiva, relazioni sociali e *design* tecnico degli ambienti digitali (FIGÀ TALAMANCA, ARFINI 2022).

La fabbrica del falso, antica nella storia delle tradizioni erudite e politiche (CANFORA 2008) e capace di convincere non solo un uditorio di basso livello, ma intere generazioni e uomini di Stato – e di persistere al di là delle sue smentite, quando ormai è chiaro che di falso si tratta (ECO 2023) – acquista una potenza inedita. Non è più il falso in quanto tale a costituire la novità; lo è la combinazione fra la velocità con cui circola, la capacità dei media di amplificarne l'impatto emotivo e la fragilità delle infrastrutture di verifica, dal *fact-checking* giornalistico (verifica dei fatti) alle iniziative di *debunking* (attività per correggere le false informazioni e chiarire l'autenticità), che richiedono tempo e risorse e faticano a competere con la rapidità virale di immagini manipolate, titoli fuorvianti e ricostruzioni fantasiose (BRODA, STRÖMBÄCK 2024). Sarebbe però necessario agire maggiormente sull'alfabetizzazione mediatica, poiché mentre la verifica dei dati è paragonabile a un cerotto su una ferita specifica, la *media literacy* costituirebbe invece una sorta di vaccino cognitivo che rende l'utente più resiliente all'intero ecosistema della disinformazione (BERGER *et alii* 2025).

L'intelligenza artificiale generativa sta creando una sorta di *deepfake* del tempo. Oggi non serve più un abile falsario per costruire un reperto fuori posto; basta un *prompt* ben scritto per generare la foto di un astronauta Maya talmente verosimile da ingannare l'occhio non allenato. Le immagini non sono solo bugie; sono virus cognitivi che saturano i *social*, rendendo il confine tra documento e invenzione poroso come mai prima d'ora. Se un tempo il falso doveva resistere alla prova tattile del museo, oggi deve farlo solo di fronte allo *scrolling* veloce di uno *smartphone*. In questo mercato dei *souvenir* digitali del tempo trascorso, l'archeologia rischia di diventare una voce che urla nel deserto mentre la fabbrica del falso produce miracoli a ritmo industriale. Essa consente di realizzare con grande facilità testi, foto, video e reperti altamente verosimili che si innestano nelle catene di condivisione e alimentano l'erosione del confine tra prova e mistificazione. È vero che esistono strumenti

e *dataset* per riconoscerli però funzionano male quando incontrano prodotti realizzati con tecniche nuove (MORENO 2024).

Sullo sfondo l'archeologia alternativa agisce come catalizzatore perché combina alcuni fattori che pochi altri ambiti possiedono con uguale forza; cioè il fascino istantaneo dell'oggetto archeologico – tombe, città sepolte, megaliti, piramidi, paesaggi spettacolari che parlano a chiunque, indipendentemente dalla preparazione –, l'opacità percepita dei metodi (stratigrafie, tipologie, datazioni, modelli interpretativi che raramente vengono spiegati al grande pubblico) e la distanza temporale, che attenua la percezione delle conseguenze concrete delle falsificazioni e rende più facile giocare con il tempo senza incontrare resistenze dirette.

Il danno non per questo scompare; quando, per esempio, una comunità viene convinta di avere origini che affondano in storie nascoste di superiore saggezza, spesso bianca e tecnicamente avanzata, la percezione dei vicini, dei nuovi arrivati e dei discendenti di popolazioni storicamente marginalizzate cambia, perché finiscono per essere visti come intrusi in una storia che non è la loro; allo stesso modo, quando si normalizzano racconti secondo cui “gli antichi sapevano tutto e noi abbiamo solo dimenticato”, si prepara il terreno per un disprezzo implicito verso la contemporaneità, le sue lotte e i suoi compromessi, spostando il baricentro dell'ammirazione verso un passato mitizzato e alimentando progetti politici escludenti.

È uno scenario nel quale il dibattito accademico più recente suggerisce un cambio di paradigma. Se populismo e politiche identitarie minacciano le basi della ricerca libera, non è più possibile affidarsi a strumenti neutrali solo in apparenza. Nozioni tipo quella di cultura archeologica o l'uso di mappe statiche con confini netti rischiano di riattivare, anche involontariamente, apologie razziste e suprematiste. In ordine alle possibili strumentalizzazioni, l'archeologia deve abbandonare l'illusione di essere una disciplina apolitica e adottare una doppia strategia; da un lato ripensare i propri *database* e classificazioni per superare i retaggi nazionalisti; dall'altro impegnarsi attivamente nello spazio pubblico con contro-narrazioni critiche, post-nazionali e inclusive (HOFFMAN *et alii* 2021).

La ridefinizione non riguarda solo il discorso pubblico sull'archeologia, investe anche la pratica quotidiana del lavoro sul campo e in laboratorio, allo stesso tempo la formazione delle nuove generazioni di archeologi.

Quando un'amministrazione locale, influenzata dai media, decide di puntare sugli aspetti misteriosi di un sito per attrarre turismo, l'archeologia viene spesso chiamata in causa tardi e in posizione difensiva; quando un giornalista alla ricerca di *click* preferisce titolare su “un segreto nascosto” o “la scoperta che cambia la Storia”, piuttosto che raccontare una complessa discussione metodologica, faticosi e lunghi periodi di ricerca mutano in semplice cornice spettacolare per un racconto che sfugge al controllo dei ricercatori.

Non si tratta però soltanto di cattiva volontà individuale; dagli anni 2010 *format* pseudo-archeologici e più in generale pseudo-scientifici sono diventati il codice dominante dei documentari storici, abituando il pubblico, al punto da oscurare la visibilità del consenso scientifico e favorire credenze paranormali e mentalità complottiste. Sullo schermo archeologia e archeologia alternativa appaiono infatti come variazioni dello stesso genere narrativo rendendole quasi indistinguibili perché entrambe sono sottomesse alle stesse esigenze spettacolari e commerciali (SCHIELE, SCHIELE 2022).

Il problema è che la fantarcheologia ci ha venduto un'idea di passato simile a un film di Indiana Jones; c'è sempre un tesoro, una mappa segreta e un eroe solitario. L'archeologia vera, invece, somiglia più a un'ispezione dell'agenzia delle entrate; è fatta di scartoffie, misurazioni millimetriche, analisi chimiche e lunghi silenzi. Quando la scienza dice che non abbiamo dati a sufficienza, il pubblico si sente tradito, come se il film si fosse interrotto sul più bello. Le tesi alternative non fanno altro che riaccendere la proiezione, offrendo un finale spettacolare laddove lo studioso offre solo una nota a piè di pagina.

Se guardiamo la cosa con le lenti di Marshall McLuhan, vediamo che è la struttura stessa della televisione (ritmo, *suspense*, serialità, personalizzazione degli esperti, logica dello *show*) a costituire il vero messaggio rendendo archeologia e la pseudoarcheologia poco distinguibili sul piano percettivo (McLUHAN 1964; McLuhan 1967).

Qui emerge la carenza strutturale di strumenti per riconoscere la tipologia informativa; inoltre il *fact-checking*, che dovrebbe essere parte imprescindibile del lavoro giornalistico, è nei fatti un lusso su cui poche testate investono.

Per esempio, riguardo all'istruzione – quindi iniziando alla base – alcune proposte recenti suggeriscono di impiegare la teoria dell'inoculazione psicologica – o *prebunking* – contro la disinformazione, una tecnica di psicologia sociale che agisce in un effettivo vaccino mentale preparando l'individuo a resistere alla manipolazione attraverso un processo in tre fasi; prima si avverte la persona del rischio di esposizione a informazioni false per attivare le sue difese, poi si somministra una versione depotenziata dell'argomento ingannevole e, infine, si forniscono gli strumenti logici per smontarlo immediatamente. L'approccio in questione è molto più efficace del classico *debunking* poiché interviene in anticipo sul radicamento della menzogna nella mente, rendendola poi difficilissima da estirpare. Sviluppando gli anticorpi cognitivi, l'individuo diventa capace di riconoscere in autonomia i trucchi della disinformazione nel momento stesso in cui li incontra; inoltre, detta strategia risulta estremamente scalabile perché, invece di inseguire ogni singola bufala, insegna a identificare le tecniche universali della manipolazione, come l'uso di falsi esperti o il ricorso a emozioni forti, neutralizzando in anticipo infinite varianti di notizie false (STROTH 2025).

Tuttavia, quando l'archeologia viene proposta sui *social* in modo costante e autorevole, i dati dimostrano che può competere con successo contro le bufale. Analizzando la diffusione dei *post*, si è scoperto che per convincere le persone a condividerli non servono toni aggressivi o allarmisti. Al contrario, ciò che funziona davvero è l'unione tra un atteggiamento positivo e la competenza riconosciuta di chi scrive. Questo smentisce l'idea che *online* abbiano successo solo le tematiche sensazionalistiche e suggerisce che investire seriamente in una comunicazione scientifica stabile e professionale sia l'arma migliore per togliere spazio ai canali che diffondono false informazioni archeologiche (BONACCHI, KRZYŻANSKA, ACERBI 2025).

Anna Chitwood amplia l'astrazione esposta, analizzando l'archeologia all'interno dell'economia dell'attenzione, cioè il modo in cui piattaforme, inserzionisti e produttori di significati competono per ottenere e trattenere il più possibile il nostro tempo di sguardo e di *click*, perché da quell'attenzione deriva valore economico; evidenzia come la disciplina debba inevitabilmente adattarsi alle logiche algoritmiche dei *social media* per non scomparire dal dibattito pubblico. L'autrice sottolinea che, sebbene il formato dei video brevi (TikTok o *reels*) imponga una semplificazione e l'uso di tecniche di aggancio rapido spesso vicine al

clickbait, esso rappresenti lo strumento più potente per umanizzare gli studiosi e contrastare vivamente le bufale scientifiche. Nonostante i rischi legati alle camere dell'eco digitali e al carico di lavoro che la creazione di contenuti richiede ai professionisti, essa dimostra che il potenziale educativo dei *social* supera di gran lunga, purtroppo, i canali tradizionali, rendendo la presenza digitale una responsabilità etica per l'archeologo moderno che intende proteggere la validità dei suoi dati in un mercato informativo saturo (CHITWOOD 2026).

Si sta pensando anche di intraprendere una nuova via per l'*archeogaming*, dove la precisione scientifica e l'interattività dell'intelligenza artificiale si fondono per combattere la disinformazione e rendere la storia accessibile in modo immersivo (NØRTOFT, HOFMANN, IVERSEN 2025).

Tutto ciò significa però che si deve investire in generale sulle modalità di comunicazione e sulla formazione in tal senso. Gli archeologi non possono più restare isolati nel mondo accademico e devono scendere in campo attivamente; va promossa l'alfabetizzazione mediatica, presidiati i *social network* e insegnare al pubblico a distinguere tra rigore e speculazione sensazionalistica, rendendo la disciplina un baluardo critico a difesa del metodo scientifico (MUCKLE 2017). In altre parole, essi non devono più limitarsi a essere i custodi del "magazzino" della storia, diventando i facilitatori di un'intelligenza collettiva capace di distinguere un fatto da un desiderio. Dunque, tacere di fronte al falso non rappresenta un atto neutrale e corrisponde a lasciare il telecomando del passato nelle mani dei manipolatori, sperando che il pubblico, da solo, sappia distinguere il rumore dal segnale.

Invece, in archeologia, la progettazione di percorsi espositivi, informazioni digitali, *podcast* e video di qualità richiede tempo, competenze e risorse economiche che difficilmente vengono riconosciute parte integrante dell'attività scientifica, con il risultato di prodotti discontinui che faticano a competere con l'offerta costante e professionalizzata.

Per fare un bilancio onesto bisogna affrontare anche il nodo del rapporto tra elitismo e popolarizzazione; per generazioni molte scienze umane hanno parlato al pubblico dall'alto in basso, chiedendo fiducia senza offrire reale partecipazione; dunque, se l'uscita al pubblico dell'archeologia si è spesso ridotta a conferenze unidirezionali, pannelli di cantiere in linguaggio tecnico e visite guidate in cui si ascolta e basta, non stupisce che altri attori abbiano occupato quello spazio con forme più coinvolgenti, benché concettualmente deboli.

In un'epoca che esalta l'intuizione e il sentire individuale, l'esperto viene percepito un grigio burocrate della realtà. È colui che mette i timbri di falso o impossibile sui sogni delle persone. Se un divulgatore alternativo racconta di giganti e civiltà antediluviane, parla al cuore e all'identità; l'archeologo che risponde esponendo di analisi granulometrica del suolo viene visto come il poliziotto che interrompe una festa bellissima. Per recuperare fiducia, l'archeologia deve smettere di essere solo la polizia della storia e tornare a raccontare la meraviglia del metodo; cosa sappiamo e in particolare l'avventura incredibile del modo in cui siamo riusciti a scoprirlo.

Il compito che si apre, e che il capitolo successivo dovrà tematizzare, è trovare modi realistici per rendere chiara la complessità in linguaggio semplice e imparando a usare criticamente le stesse tecnologie che oggi alimentano la presunta storia del mondo nascosto dalla scienza ufficiale senza perdere la capacità di parlare alle persone; perché in gioco, per assurdo, non è soltanto la credibilità dell'archeologia, bensì il modo in cui una società decide che cosa è accaduto, chi siamo stati, chi siamo e chi vogliamo diventare.

4.1 L'ARCHITETTURA DEL DESIDERIO: APOFENIA E RICERCA DI SENSO NEL CAOS

Il successo planetario delle pseudo-narrazioni archeologiche nasce dall'intreccio fra disposizioni cognitive antiche, bisogno di certezza e dinamiche emotive che trasformano il passato in uno spazio di proiezione identitaria e di consolazione. È la necessità di arrivare in fretta a una risposta chiara e definitiva, riducendo al minimo le incertezze e le ambiguità, che spinge molti ad adottare spiegazioni complottiste (MARCHLEWSKA, CICHOCKA, KOSSOWSKA 2017).

Ad amplificare ulteriormente la tendenza interviene un altro meccanismo, strettamente connesso alla ricerca di significato in condizioni di perplessità: l'apofenia (BLAIN *et alii* 2021). In pratica, il nostro sistema mentale di rilevamento dei segnali è regolato in modo molto sensibile; e di fronte a stimoli confusi o rumorosi siamo portati a vedere un messaggio, un disegno, una regolarità, anche quando non c'è nulla di strutturato; giudicare presente qualcosa che in realtà è assente.

Non corrisponde però a un semplice errore occasionale in quanto il cervello umano ha una propensione sistematica a riconoscere schemi dove non ce ne sono (ROSE III, COMBS 2022). Dal punto di vista evolutivo, diversi autori hanno sottolineato che una soglia molto bassa per l'attivazione del sistema di rilevamento dei *pattern* possa aver rappresentato un vantaggio; meglio fuggire dieci volte per un fruscio provocato dal vento che ignorare una sola volta il predatore reale nascosto nel cespuglio (SHERMER 2011). Questo *bias* verso il falso allarme, ha incrementato le probabilità di sopravvivenza in un ambiente ostile, al prezzo di costruire una rappresentazione del mondo carica di spiegazioni nascoste, trame intenzionali e indizi speciali (SHERMER 2008).

Se il nostro cervello è programmato per cercare schemi ovunque, nella vita di tutti i giorni rappresenta una fortuna, aiutandoci a prevedere pericoli o a trovare soluzioni creative. Il problema nasce quando applichiamo l'istinto di conservazione a campi complessi dove non abbiamo risposte tempestive, come nel nostro caso l'archeologia.

Rischiamo spesso di sovrainterpretare ciò che troviamo e possiamo scambiare semplici coincidenze per prove schiaccianti. Per esempio, se due oggetti sono vicini, diamo per scontato che siano collegati; se due vasi si somigliano, concludiamo che hanno la stessa origine; se una decorazione ricorda vagamente un simbolo moderno, siamo tentati di leggerla nel suo antenato diretto; se una linea di pietre segue una forma regolare, la interpretiamo in una strada, un muro o un allineamento rituale, anche quando potrebbe essere il risultato di processi naturali.

Nel momento in cui ci accorgiamo che i collegamenti sono spesso costruiti più dalla nostra mente che dalle evidenze disponibili, in quanto i dati sono non di rado incompleti, l'entusiasmo lascia il posto a una sensazione di spaesamento, sentendoci smarriti, definita vertigine epistemica; cioè quel senso di confusione che proviamo al momento in cui ci rendiamo conto che le nostre teorie sono instabili e, in realtà, non possiamo mai avere la certezza assoluta del modo in cui siano andate le cose.

Molti autori hanno affrontato, sotto diverse angolature il tema. Ne citerò solo alcuni per proseguire nel ragionamento.

Alison Wylie sostiene che l'archeologia debba accettare onestamente di essere una disciplina incerta. Il problema principale è nella natura frammentaria dei resti seppure con

una caratteristica fondamentale: sono “testardi”. Significa che i reperti non si piegano a qualsiasi storia vogliamo raccontare; al contrario, hanno il potere di confutare le nostre idee se non corrispondono alla realtà dei fatti. Un oggetto ritrovato può smentirci clamorosamente (usa l’espressione *morderci la mano*) obbligandoci a correggere una teoria che ci sembrava perfetta.

Per capire meglio, bisogna distinguere tra i “fatti del record” e i “fatti del passato”. I primi sono le cose che abbiamo fisicamente oggi, come cocci, ossa, piante o foto di scavo ecc., mentre i secondi sono gli eventi reali che vorremmo ricostruire, come i rituali o la vita quotidiana di chi ci ha preceduto. Il compito dell’archeologo corrisponde a gettare un ponte tra i due mondi attraverso l’inferenza e l’analogia. Poiché questo legame è per natura fragile e indiretto, ogni ricostruzione deve essere considerata provvisoria e sempre aperta a nuove verifiche.

In definitiva, essa ci dice che l’incertezza non rappresenta un limite che rende tutto arbitrario; è al contrario la molla che spinge la ricerca a migliorarsi continuamente. Il tempo non costituisce un foglio bianco su cui proiettare fantasie, bensì un insieme di tracce concrete che guidano, correggono e talvolta rovesciano le nostre spiegazioni. I dati, pertanto, non offrono mai risposte definitive e vanno considerati basi sempre provvisorie per le nostre ricostruzioni (WYLIE 2002). Il rigore scientifico non corrisponde all’assenza di dubbi, è invece la capacità di abitarli senza farsi prendere dal panico.

Per esplorare la possibilità di costruire certezze in un simile contesto, Robert Chapman e ancora la Wylie si chiedono in quale maniera gli archeologi riescano a convertire tracce tanto frammentarie in affermazioni credibili. Al centro del loro lavoro sta il paradosso per cui gli oggetti, pur essendo ambigui e bisognosi di interpretazione, restano abbastanza potenti da contraddire le nostre teorie. Attraverso strumenti tecnici e protocolli – le impalcature – e l’uso di diverse linee di prova incrociate – il cosiddetto *robustness reasoning* – la disciplina è capace di formulare affermazioni ben giustificate e oggettive, pur restando consapevole di poter sbagliare (CHAPMANN, WYLIE 2016).

Tale sforzo di rigore serve a limitare lo smarrimento che proviamo di fronte all’incertezza, una reazione che affonda le sue radici nel funzionamento della mente umana. Di fronte a situazioni ambigue, tendiamo infatti a tollerare con fatica la provvisorietà, cercando rapidamente spiegazioni stabili a cui aggrapparci.

Sulla stessa scia è Massimo Vidale, per il quale l’archeologia non è una macchina che sforna verità assolute, piuttosto una scienza dell’incertezza. Accade in quanto l’archeologo nello scavo non trova una foto del com’era, individua invece solo un piccolo frammento deformato dal tempo. Crolli, alluvioni, radici delle piante e persino lavori agricoli moderni hanno rimescolato, distrutto o spostato i reperti; quello che resta è quindi un campione parziale se non bugiardo. Di conseguenza, ogni ricostruzione non deve essere presentata come una storia certa, piuttosto in un calcolo di probabilità dove il margine d’errore è sempre presente; la statistica e la matematica diventano quindi strumenti essenziali per gestire i dati e aggiornare le ipotesi ogni volta che emerge qualcosa di nuovo. Anche quando si fanno paragoni con altre culture per spiegare l’uso di un oggetto (l’analogia), bisogna essere prudenti. Non basta che due cose si somiglino; occorre invece che più indizi indipendenti puntino nella stessa direzione per escludere che la somiglianza sia solo un caso. In definitiva,

l'onestà dello studioso sta nel non imporre un unico racconto, nel presentare al pubblico diversi scenari possibili, spiegando chiaramente perché uno è ritenuto più probabile degli altri. L'archeologia, insomma, non scrive la parola fine e deve proporre la migliore spiegazione provvisoria disponibile al momento (VIDALE 2022).

Il lavoro di Adrian Currie e Anton Killin (CURRIE, KILLIN 2019) introduce invece una prospettiva innovativa nel modo in cui guardiamo alle epoche precedenti, suggerendo che gli oggetti antichi non debbano essere considerati semplici prodotti passivi dell'ingegno umano, ma delle impalcature cognitive che hanno attivamente guidato l'evoluzione del nostro cervello. Secondo la loro visione, nota con il nome di *scaffolding*, la cultura materiale ha fornito il supporto esterno necessario affinché i nostri antenati potessero sviluppare capacità mentali superiori. L'esempio dell'ascia di pietra è emblematico; la sua costruzione non rispondeva solo a un bisogno pratico, come quello di tagliare o cacciare, invece fungeva a tutti gli effetti da palestra per la mente. Per sagomare una pietra con precisione e simmetria, l'ominide doveva infatti imparare a pianificare sequenze complesse di azioni e a pensare in modo simbolico, proiettando nella materia grezza una forma che esisteva solo nel suo pensiero. Così, l'oggetto ha plasmato l'organo che lo ha creato, in un dialogo continuo tra mano, materia e neuroni.

La stretta interdipendenza tra mente e reperto rende allora il compito dell'archeologo simile a quello di chi affronta una scalata faticosa verso la comprensione profonda. Ricostruire la storia significa confrontarsi con un terreno scosceso, dove alcune conclusioni sono facilmente raggiungibili perché poggiano su dati materiali evidenti, mentre altre appaiono molto più ripide e difficili da conquistare poiché richiedono catene di inferenze sottili e audaci.

Le riflessioni di Currie e Killin trovano un ideale completamento nel modo in cui Ian Hodder interpreta la natura lacunosa del *record* archeologico. La sua frammentarietà pone infatti delle sfide metodologiche; mentre i ricercatori analizzano e costruiscono modelli, essi non sanno – e nella maggior parte dei casi non possono né potranno conoscere – che cosa manca. Sostiene che tali lacune rappresentino una delle più grandi forze, poiché costringono gli studiosi a riflettere sul loro modo di comprendere e di affrontare lo studio delle tracce materiali e a lasciare spazio a forme di esistenza estranee alla realtà presente. Qui si inserisce l'*entanglement* con cui egli identifica il rapporto tra umani e cose alla stregua di un intreccio di dipendenze reciproche che al tempo stesso sostengono e vincolano la vita sociale. Alcuni nodi della connessione sono così densi da risultare difficili o impossibili da sciogliere; per esempio, più a lungo una rete materiale viene mantenuta, più diventa costoso abbandonarla, generando forme di *entrapment*. Pertanto, le lacune del *record* non sono solo buchi di informazione, ma punti in cui diventa visibile quanto profondamente le nostre esistenze siano impigliate nelle cose che abbiamo creato. Riconoscere l'*entanglement* significa accettare che l'incertezza sul passato deriva dalla sua frammentarietà e anche dal fatto che noi stessi siamo dentro le stesse reti di cose che cerchiamo di studiare, pertanto non abbiamo il pieno controllo della realtà, né possiamo conoscerne la storia con assoluta certezza perché il tempo deforma ogni prova (HODDER 2018).

In definitiva, dobbiamo avere una visione critica della scienza, mostrando che essa non è una serie di principi assoluti, calati dall'alto e corrisponde di fatto a un processo umano, storico e filosofico in continua evoluzione (KILLIN, ALLEN-HERMANSON 2021).

L'archeologo non è un giudice che emette sentenze e più verosimilmente impersona un traduttore che lavora su un testo in cui mancano tre pagine su quattro. Quando troviamo una serie di cocci, non vediamo il banchetto o il rituale; lo immaginiamo. L'incertezza non corrisponde a un difetto di fabbrica ed è il cuore della disciplina.

Tuttavia, accettare che i dati siano provvisori è difficile e il desiderio di superare tale ostacolo influisce più in generale su come costruiamo e difendiamo le nostre interpretazioni.

La psicologia sociale descrive questa azione attraverso il concetto di bisogno di chiusura cognitiva (KRUGLANSKI, WEBSTER 1996), cioè il desiderio di arrivare in fretta a una risposta chiara, limitando al minimo ambiguità e mancanza di sicurezze, anche a costo di accettare spiegazioni semplici e coerenti. Il bisogno diventa particolarmente evidente quando ci confrontiamo con eventi confusi o privi di interpretazioni condivise. Numerosi studi mostrano che, in presenza di versioni alternative prontamente disponibili, le persone con un alto bisogno di chiusura tendono ad aggrapparsi alla prima spiegazione che fa ordine e a mantenerla rigida nel tempo, rifiutando di modificarla anche quando emergono nuove prove (LEMAN, CINNIRELLA 2013; MARCHLEWSKA, CICHOCKA, KOSSOWSKA 2017; DOUGLAS, SUTTON, CICHOCKA 2017).

È qui che si inserisce la pseudo-archeologia.

Essa propone racconti chiusi e finalizzati, ricchi di intenzioni e scopi nascosti, che colmano ogni lacuna delle fonti e mutano l'ansia per l'ignoto in un'illusione rassicurante di completezza. L'idea che il corso della storia sia guidato da un progetto – affidato a una civiltà antidiluviana tecnologicamente avanzata o a entità extraterrestri – risponde a un bisogno profondo di vedere una volontà all'opera negli eventi; esprime la tendenza a preferire spiegazioni che riconducono i fenomeni complessi all'azione di un soggetto intenzionale, piuttosto che a processi impersonali, casuali o non lineari.

Meccanismi cognitivi tipo l'apofenia, che in origine servivano a individuare schemi utili alla sopravvivenza, vengono applicati alla storia umana nel suo complesso. La contingenza geologica diventa un messaggio cifrato, le anomalie stratigrafiche degli indizi deliberatamente disseminati, e gli Oopart vengono interpretati nei frammenti di una rivelazione progressiva.

Inoltre, in ambito digitale, la pareidolia porta a pseudo-scoperte che si diffondono viralmente *online*. Se da un lato l'accesso pubblico a piattaforme come Google Earth ha il merito di aver democratizzato l'archeologia, dall'altro ha alimentato il rischio di un fai da te privo di basi metodologiche. Senza saper processare i dati approfonditamente, l'utente comune può facilmente cadere in interpretazioni errate, scambiando semplici artefatti tecnici per scoperte storiche o destinate a rivoluzionare la stessa Storia; *pixel* sgranati, giochi d'ombra o naturali variazioni della vegetazione vengono letti, per suggestione, alla stregua di piramidi o complessi urbani (PARCAK 2020).

La teleologia para-archeologica funziona per saturazione; laddove la ricerca scientifica accetta margini di indeterminazione, propone modelli probabilistici e resta aperta alla possibilità di revisioni future, il racconto fantarcheologico costruisce una trattazione continua e autosufficiente, in cui ogni elemento trova posto all'interno di una trama complessiva, spesso di dimensioni cosmiche. La maestosità di un sito megalitico o la precisione di un allineamento astronomico non vengono più lette nel risultato di processi storici complessi – fatti di tentativi, adattamenti, scambi di esperienze tecniche e trasformazioni sociali – ma

nel segnale intenzionale di una mente superiore che interagisce con il presente. Di conseguenza, il mistero smette di essere un campo di indagine aperta e diventa la soglia di uno scibile già completo, che attende soltanto l'interprete giusto.

Sul piano politico-culturale, l'archeologia fantastica si intreccia con forme più ampie di sfiducia nelle élite scientifiche e nelle istituzioni accademiche, spesso sovrapponendosi a immaginari complottisti. Diversi studi sulle credenze cospirative mostrano come la combinazione fra senso di impotenza, percezione di marginalità e discredito nei confronti delle autorità riconosciute favorisca l'adesione a prospettive che promettono accesso privilegiato a fatti taciuti e ribaltano i rapporti simbolici di potere; cioè chi rifiuta la versione ufficiale è un iniziato che ha avuto il coraggio di vedere oltre (DOUGLAS, SUTTON, CICHOCKA 2017; PAHUUS, SØDINGE JØRGENSEN, WAGONER 2024).

In questo contesto, l'archeologia di culto non rappresenta l'archeologo in veste di ricercatore impegnato in un lavoro paziente e fallibile; gli viene invece cucito addosso l'abito del guardiano di un archivio segreto, complice di una censura sistematica. L'onere della prova viene così ribaltato e solo chi contesta le tesi straordinarie viene sospettato di collusione o di miopia ideologica.

La stessa apofenia che individua *pattern* nel paesaggio materiale viene applicata alle dinamiche istituzionali, e ogni rifiuto di pubblicazione, ogni revisione critica, ogni mancanza di reperti diventa ulteriore indizio di una volontà di occultamento.

L'idea di possedere una chiave interpretativa che sfugge ai più si lega al narcisismo epistemo, ovvero il compiacimento nel percepirsi parte di una minoranza cognitiva superiore, capace di leggere tra le righe della storia e di coglierne il vero disegno (COSGROVE, MURPHY 2023). Gli studi sulla relazione fra bisogno di chiusura, credenze complottiste e tratti narcisistici suggeriscono che l'adesione all'alterità possa accrescere il senso di sé, fornendo una compensazione simbolica rispetto a esperienze di irrilevanza o di esclusione dal discorso pubblico. L'iniziazione pseudo-archeologica funziona allora come un rito di passaggio identitario; adottare certe interpretazioni del passato equivale a entrare in una comunità di eletti che condividono un linguaggio, simboli e referenti specifici (BRAUNER *et alii* 2023).

La dimensione identitaria spiega anche la resistenza al cambiamento di opinione; mettere in discussione la civiltà madre scomparsa, gli Dèi astronauti o la lettura esoterica dei monumenti, oltre a correggere un errore fattuale, significa intaccare un nucleo di appartenenza e autostima (SAGLAM 2024). L'archeologia eterodossa ristrutturata il modo stesso di intendere la memoria storica; da oggetto di indagine critica diviene lo specchio in cui il soggetto cerca conferma della propria centralità cosmica.

Il risultato complessivo – dell'architettura del desiderio – è la domesticazione dell'alterità temporale; il tempo profondo cessa di essere un orizzonte estraneo, popolato da culture irriducibili alle nostre categorie, ridefinendosi in un rassicurante giardino di casa, dove ogni elemento è intelligibile a partire dalle coordinate del presente. I monumenti vengono letti come messaggi cifrati destinati a noi, le iscrizioni avvertimenti profetici, le stelle segnaletica cosmica pensata per l'umanità contemporanea. Nulla è davvero casuale, le discontinuità storiche sono reinterpretate in tappe di un piano, le catastrofi strumenti pedagogici di un'intelligenza superiore, le innovazioni tecnologiche "ricordate" piuttosto che inventate *ex novo*.

Va inteso anche alla stregua di una profonda spinta verso il re-incanto del mondo (TAYLOR 2007). In un'epoca contemporanea dominata dalla razionalità tecnica e scientifica che sembra aver rimosso ogni zona bianca dalle mappe, le pseudo-narrative archeologiche offrono una fuga dalla banalità del quotidiano (LYONS 2014). Esse restituiscono al passato una dimensione mitica e meravigliosa; il tempo lontano smette di essere un freddo accumulo di dati e diventa una terra di giganti, culture scomparse e saperi occulti. L'accettazione di una teoria alternativa muta, allora, in un atto di resistenza contro un presente percepito eccessivamente spiegato e privo di arcani, considerando la ricerca un'avventura esistenziale dove tutto è ancora possibile.

La fascinazione per il mistero funge da antidoto alla banalità del quotidiano, e il prezzo è di sacrificare il cuore del metodo scientifico, il dubbio, la fallibilità, la disponibilità a convivere con ciò che resta non spiegato. Là dove l'indagine storica autentica accetta di lasciare aperte le domande e di riconoscere la finitezza delle ricostruzioni, la fantarcheologia propone un universo chiuso, in cui ogni lacuna è già colmata da una risposta totale. Più che un errore argomentativo, essa rappresenta una profonda riconfigurazione dell'immaginario legato alla conoscenza; cerca la conferma di un'intuizione pregressa, e le ere precedenti diventano un palcoscenico su cui va in scena, incessantemente, il bisogno umano di ordine, scopo e centralità.

In conclusione, la sfida lanciata dalle pseudo-narrative all'archeologia si gioca sia sul terreno dell'attendibilità storica, sia su quello ben più scivoloso della costruzione dell'identità. Dobbiamo comprendere che se l'apofenia è stata per millenni un dispositivo di salvezza, la ricerca di un'era magica oggi è un dispositivo di sopravvivenza culturale. In un mondo che appare sempre più frammentato, l'uomo cerca nell'antichità una radice, un ordine, una conferma di non essere solo il frutto del caso (BLAIN *et alii* 2021).

Per combattere la diffusione delle teorie del mistero a tutti i costi, non è più sufficiente opporre la freddezza dei dati al calore delle fantasie. Non basta dire è falso; occorre capire perché quella bugia sia tanto attraente. Il pubblico non cerca semplicemente nozioni, vuole una connessione emotiva con la storia, un senso di meraviglia che la rigida analisi stratigrafica o la catalogazione dei reperti spesso faticano a trasmettere.

Lo smarrimento cognitivo non deve quindi spaventarci, né essere colmato in fretta con spiegazioni fantasiose per scacciare l'ansia dell'ignoto. Al contrario, può diventare la base di una nuova umiltà metodologica. Ammettere che il dato archeologico risulti spesso incompleto è un atto di onestà intellettuale. Il non conoscere, non rappresenta un buco da riempire con proiezioni personali o complotti alieni, piuttosto lo spazio in cui risiede la reale complessità dell'essere umano.

Il compito dell'archeologia moderna, dunque, è ambizioso e si riconosce nell'imparare ad abitare quel vuoto. Cioè essere capace di raccontare oltre a ciò che abbiamo scoperto, anche il fascino di ciò che stiamo ancora cercando. Solo nel trasformare la ricerca di senso da una scorciatoia mentale a un percorso rigoroso e appassionato, potremo restituire al pubblico un passato che sia allo stesso tempo scientificamente solido e umanamente vibrante. La vera scoperta non è trovare una risposta magica a ogni costo, piuttosto imparare a guardare i frammenti del reale con occhi capaci di accettarne il mistero, senza il bisogno di inventarlo.

Della ricerca di spiegazioni totali e l'interazione con *bias* ed euristiche parlerò di seguito.

4.2 RESISTERE ALL'EVIDENZA: I MECCANISMI IMMUNITARI DELLA CREDENZA

Se l'apofenia rappresenta il motore che spinge la mente a generare connessioni e schemi, i meccanismi che analizzeremo ora ne costituiscono la struttura difensiva, la corazza che impedisce a quei collegamenti di essere messi alla prova.

La persistenza delle narrazioni alternative non può essere compresa se continuiamo a immaginare la mente umana come un ricevitore passivo di dati o un computer programmato per aggiornare automaticamente le proprie mappe logiche alla luce di nuove evidenze; la psicologia cognitiva mostra piuttosto in quale modo il nostro sistema di credenze operi spesso in forma di un organismo vivente dotato di un sofisticato sistema immunitario, progettato per proteggere la coerenza interna anche a costo di sacrificare l'oggettività. In altri termini, la mente agisce in difesa per evitare il disagio psicologico derivante da elementi contrastanti (FESTINGER 2009).

Le credenze non sono semplici *file* archiviati nella memoria; rappresentano perni identitari intrecciati con emozioni, appartenenze e biografie personali; essi risultano avvolti da una protezione cognitiva che filtra il modo in cui vediamo, ricordiamo e interpretiamo il mondo, determinando in anticipo quali stimoli potranno essere accolti e quali dovranno essere neutralizzati o espulsi.

Il primo e più potente strato della corazza è il *bias* di conferma, la tendenza sistematica a cercare, selezionare e interpretare in modo parziale a favore delle ipotesi che già consideriamo plausibili, attribuendo meno peso, minor credibilità o minore visibilità ai dati che le contraddicono; il nostro cervello preferisce la cosiddetta fluidità cognitiva, cioè le informazioni che fluiscono con naturalezza, allo sforzo critico necessario per analizzare dati discrepanti (KAHNEMAN 2012; NICKERSON 1998).

Non si tratta solo di ignorare le confutazioni, essendo un processo più sottile; ricordiamo meglio gli argomenti che corroborano le nostre aspettative mentre sottoponiamo a un controllo critico molto più severo le prove dissonanti e tendiamo a costruire immagini in cui i fatti ambigui vengono spontaneamente incasellati nella direzione già desiderata; così che le notizie consonanti fluiscono con naturalezza, invece le altre si inceppano, vengono contestate, rimandate, ridicolizzate o semplicemente dimenticate.

Nelle culture della pseudoarcheologia tale *bias* produce un'autentica segregazione dell'informazione (TÖRNBERG 2018; MODGIL *et alii* 2021); i contenuti consonanti circolano in circuiti chiusi di *blog*, video, conferenze e gruppi *social*, dove vengono rilanciati e rinforzati (RINALDI MILIANI, QUINTALIANI 2017); al contrario, le confutazioni vengono rese invisibili, presentate per irrilevanti o collocate direttamente nel registro del complotto accademico (FAGAN 2006).

Un caso emblematico è il trattamento degli Ooparts. Per il ricercatore alternativo, un oggetto dall'aspetto anacronistico smette di essere un problema aperto da indagare nel suo contesto tecnico, cronologico e culturale e promosso a prova regina della tesi prescelta.

Il *bias* di conferma spinge il sostenitore a fissarsi su un singolo indizio visivo ad alto impatto – il rilievo che sembra una lampadina, la forma che ricorda un sommergibile ecc. – e a scartare la massa di dati archeologici, filologici, testuali e materiali che consentirebbero una spiegazione ordinaria benché accurata (CIARDI 2017); in questo processo la mente opera

un filtraggio selettivo, per cui l'anomalia viene promossa a certezza assoluta e la spiegazione scientifica è relegata nel limbo del rumore di fondo, della censura accademica o dell'errore sistematico dei metodi.

Prendiamo il celebre rilievo del tempio di Dendera, in Egitto. Per un archeologo rappresenta una raffigurazione mitologica complessa legata al fiore di loto e al dio serpente. Invece per il meccanismo della fluidità cognitiva, è molto più facile e gratificante vederci una lampadina gigante. Il cervello sceglie la via più breve; riconosce un oggetto moderno (la lampadina) in un contesto antico, ignorando tutte le iscrizioni geroglifiche circostanti che spiegano il simbolo. In quel momento, la corazza cognitiva si chiude e la spiegazione scientifica viene percepita come un tentativo stucchevole di nascondere l'evidenza di una tecnologia perduta (ne ho parlato nel paragrafo 3.4).

La credenza non attende la prova; invero, la precede e la produce, selezionando dal reale solo i frammenti che si incastrano perfettamente nel mosaico desiderato, di conseguenza tutto ciò che stona viene reinterpretato secondario, sospetto o manipolato.

La corazza diventa ancora più impenetrabile quando il *bias* di conferma si combina con la distorsione metacognitiva dell'effetto Dunning-Kruger, per cui in molti ambiti gli individui con prestazioni peggiori sono anche quelli che sopravvalutano maggiormente la personale competenza, perché non possiedono le abilità necessarie per riconoscere gli errori commessi (DUNNING 2011). Il paradosso è che chi sa di meno non solo sbaglia di più, ma è anche meno capace di rendersi conto di sbagliare, confondendo l'assenza di dubbi con la prova della propria lucidità; l'autoconvinzione diventa un indicatore rovesciato di maestria, per cui la sicurezza soggettiva cresce dove l'oggettività è più lacunosa (EHLINGER *et alii* 2008; HOFER *et alii* 2022).

In criptoarcheologia si traduce in un populismo della competenza; accade quando l'appassionato che ha consumato pochi testi sensazionalistici o qualche documentario spettacolare si sente investito di un'autorevolezza che lo autorizza a sfidare decenni di ricerche stratigrafiche, analisi di laboratorio, discussioni filologiche e riflessioni metodologiche, giudicate delle cortine fumogene intorno a fatti semplici ed evidenti a chiunque abbia occhi per vedere (MEYER 2023).

La mancanza di competenze diventa addirittura un titolo di purezza; chi non ha preparazione accademica si percepisce meno contaminato dalle dottrine ufficiali, e ogni intervento dell'esperto viene ribaltato; se concorda con l'ipotesi alternativa, è la prova che anche gli archeologi seri lo ammettono, se la contraddice è l'ennesimo segno dell'insabbiamento. Si tratta della presunzione di essere capaci di erige una barriera quasi invalicabile contro qualsiasi tentativo di confronto argomentato.

Per comprendere perché cambiare idea sia difficile, occorre spostare l'attenzione dal piano logico a quello emotivo e motivazionale.

Le credenze alternative sono spesso radicate in quello che la psicologia chiama ragionamento motivato; in esso gli *input* conoscitivi sono valutati in funzione di quanto sostengono i nostri desideri, bisogni identitari e appartenenze di gruppo; per cui credere in un'antica civiltà superiore o in origini gloriose significa accedere a una fonte di autostima, sentirsi parte di un'élite di iniziati (KUNDA 1990).

La pseudoarcheologia funziona alla stregua di un dispositivo esistenziale, offre consolazione, significato e distinzione sociale in contesti in cui molti sperimentano frustrazione,

precarietà o mancanza di riconoscimento; e quando l'archeologia scientifica presenta una prova che la contraddice non sta semplicemente correggendo una proposizione, in realtà tocca un nervo scoperto dell'identità, generando dissonanza cognitiva, cioè quella tensione psicologica che si produce quando degli elementi cognitivi importanti (credenze, valori, autopercezioni) entrano in conflitto.

Leon Festinger ha mostrato come gli individui siano fortemente motivati a ridurre questa dissonanza. Spesso, pur di non modificare la propria credenza, preferiscono reinterpretare la realtà in modo da renderla compatibile con ciò che vogliono continuare a credere (FESTINGER 2009). Un esempio è chiarificatore: se un'analisi geologica dimostra che una presunta piramide è in realtà un ammasso roccioso naturale, il ragionamento motivato spinge il sostenitore a elaborare immediate giustificazioni *ad hoc* (laboratori corrotti, campioni manipolati, strumenti inaffidabili, o l'esistenza di una vera piramide nascosta al di sotto). In questo modo, la corazza cognitiva non protegge solo un'opinione, ma l'integrità stessa del Sé. Cambiare idea, infatti, equivarrebbe ad ammettere di essersi identificati per anni con una narrazione illusoria, sprecando tempo, denaro e relazioni in una causa infondata. Rappresenta un costo psicologico che molti non sono semplicemente disposti a pagare.

È un terreno su cui attecchisce la perseveranza della credenza; numerosi studi hanno mostrato che, una volta formatasi, può sopravvivere anche quando le prove che l'avevano originariamente sostenuta vengono completamente smentite o addirittura ritirate, perché le spiegazioni causali costruite per giustificarla diventano autonome rispetto ai dati di partenza; e così, anche se il fatto iniziale è stato mostrato falso, l'*allure* che lo circondava continua a esercitare una decisa forza di attrazione, orientando la percezione del nuovo materiale informativo (ROSS, ANDERSON 1982). È il fenomeno detto della verità che resta dopo la caduta dei fatti, dunque il mito sopravvive perché si è radicato nella trama emotiva e identitaria del soggetto, non nella plausibilità delle evidenze.

Ancora più problematico per la divulgazione scientifica è l'effetto ritorno di fiamma; alcune ricerche sulla correzione di disinformazione indicano che, in determinati contesti, la presentazione di dati accurati e di confutazioni dettagliate non riduce l'errore e implementa la convinzione distorta (ECKER, LEWANDOWSKY, CHADWICK 2020), soprattutto quando la credenza è intrecciata con identità politiche, religiose o culturali fortemente polarizzate, cosicché la smentita viene interpretata in un attacco al gruppo di riferimento e dunque un'ulteriore prova che il potere costituito teme quella autenticità (SWIRE-THOMPSON *et alii* 2022).

Nel campo della para-archeologia, il *debunking* aggressivo e sarcastico tende a confermare la narrativa dell'alternativo martire di un'accademia arrogante e ostile, mentre le piattaforme digitali, premiando materiali polemici e polarizzanti, rendono ogni confutazione un pretesto per produrre nuovi video, *post* e commenti che ribadiscono la stessa tesi con ancora maggiore enfasi; al punto che la smentita diventa carburante e la critica scientifica viene incorporata come episodio ulteriore della saga del sapere proibito (DIAZ RUIZ *et alii* 2022 su *eco-chamber* e disinformazione).

All'interno di una simile corazza, già potente, il doppio *standard* epistemico rappresenta un ulteriore livello di blindatura (BRAUNER *et alii* 2023); chi crede alla pseudoarcheologia non crede a tutto, esercita un controllo selettivo e asimmetrico sulle informazioni, applli-

cando uno scetticismo feroce alla scienza ufficiale e una disponibilità quasi illimitata ad accogliere indizi fragili, contraddittori o aneddotici che confermano le proprie aspettative.

Di fronte a una datazione archeologica o radiometrica o a una ricostruzione storica condivisa dalla comunità scientifica, adotta un assetto di ipercriticismo; ogni incertezza metodologica, ogni margine d'errore, ogni dibattito interno alla disciplina viene ingigantito e reinterpretato in prova dell'inaffidabilità dell'intero edificio scientifico (sul meccanismo WINTER *et alii* 2023). Lo scetticismo è utilizzato per delegittimare il principio stesso di consenso esperto; il fatto che gli scienziati discutano tra loro o correggano le elaborazioni teoriche nel tempo è la prova dell'instabilità e, quindi, della sospetta manipolabilità.

Quando però entra in scena un Oopart, un resoconto aneddótico, una fotografia ambigua o una dichiarazione estrapolata da un contesto oscuro, la postura critico-scettica si dissolve quasi del tutto; l'indizio che appoggia la tesi alternativa viene accolto senza le cautele applicate alle fonti scientifiche, non si indaga la provenienza, non si verifica la catena di custodia del reperto, non si controllano le condizioni di scavo o di documentazione, non si incrociano le testimonianze, non ci si chiede quali altre spiegazioni plausibili esistano (per il fenomeno delle *echo chamber* sui *social media* ZHOU *et alii* 2021). Il sostenitore salta alle conclusioni, attribuendo a un singolo dettaglio il peso di una prova definitiva, ed è segno di una deformazione dello spirito critico: credulità selettiva, cioè l'applicazione di criteri opposti a seconda che il dato provenga dall'accademia o dal circuito alternativo.

Costituisce una dinamica, ben nota negli studi sul pensiero complottista; mostra come la combinazione di sfiducia definitiva verso le istituzioni ufficiali e disponibilità a credere in spiegazioni alternative, anche quando poggiano su nessi causali implausibili, produca un sistema di valutazione delle prove fondato non sulla robustezza dei dati, ma sulla loro consonanza identitaria (LEWANDOWSKY, GIGNAC, OBERAUER 2013).

La regola implicita diventa che più un'informazione si pone vicina alla scienza, più deve essere sospettata; più proviene dai margini, più merita di essere creduta. Così lo scetticismo si capovolge in etichetta identitaria di chi rifiuta a priori il consenso scientifico e si percepisce più lucido perché non si fida delle istituzioni, mentre le idee del gruppo restano sottratte a qualsiasi verifica severa.

Alla base dell'asimmetria c'è spesso una combinazione di sfiducia epistemica generalizzata e bisogno di distinzione; in assenza di punti di riferimento riconosciuti, la valutazione delle prove non segue più criteri condivisi (metodi, procedure, controlli incrociati), si affida al grado di consonanza con l'orizzonte narrativo accettato; dubitare di tutto ciò che è ufficiale diventa un marchio di superiorità intellettuale, mentre credere ad alternative improbabili viene vissuto come segno di coraggio e indipendenza.

È una prospettiva per la quale possiamo parlare di cecità indotta dal sospetto e dunque la sfiducia sistematica verso la scienza produce una nuova forma di obnubilamento; perché l'attenzione è talmente concentrata sul cercare errori, contraddizioni e possibili manipolazioni nell'ambito ufficiale che non resta energia cognitiva per esaminare con altrettanta severità le affermazioni alternative. Nella penombra creatasi proliferano pseudo-documenti, citazioni fuori contesto, confessioni di presunti addetti ai lavori, accolti con entusiasmo perché nessuno li sottopone al fuoco di fila critico riservato alle pubblicazioni scientifiche (PIGLIUCCI, BOUDRY 2013).

L'ironia risiede in pratica nel fatto che il doppio *standard* finisce per produrre esattamente ciò che il seguace pseudoarcheologico dichiara di voler combattere; quindi modellizzazioni impermeabili alle correzioni e governate da fedeltà di gruppo più che dal confronto con i fatti, mentre l'ipercriticismo unilaterale svuota di significato la parola prova, trasformandola in un'etichetta che si applica a ciò che meglio si integra nella storia che si desidera raccontare.

Qui l'archeologia non convenzionale cessa di essere il regno dell'ingenuità illimitata per configurarsi prodotto di una sofisticata distorsione del giudizio critico, una ragione che, avvelenata dal sospetto, diventa cieca nel momento in cui pretende di vedere più lontano di tutti.

Si apre ora la questione decisiva: come incrinare una corazza tanto articolata senza rinvigorirla ulteriormente attraverso l'effetto ritorno di fiamma?

Entra in gioco la *literacy* scientifica, intesa per capacità di comprendere il funzionamento della scienza, di valutare comparativamente le prove e di collocare il proprio giudizio entro norme epistemiche condivise (FACKLER 2021). Diversi studi mostrano che una maggiore alfabetizzazione scientifica, combinata con una migliore comprensione dei processi e non solo dei risultati della ricerca, è associata a minori credenze complottiste e pseudo-scientifiche; mentre interventi mirati, anche brevi, che insegnano il modo in cui si valutano le prove, riducono la tendenza ad aderire a nuove posture cospirative, soprattutto quando le evidenze a loro favore sono deboli.

Ciò significa fornire strumenti minimi per comprendere perché una datazione radiometrica, una stratigrafia controllata o un articolo *peer-reviewed* hanno un peso diverso in termini di affidabilità e rigore rispetto a una fotografia ambigua su *internet*, a una traccia isolata o a un video virale; significa spiegare che la scienza non è un archivio di certezze assolute e risulta un processo di correzione continua in cui gli errori sono attesi e gestiti con metodi espliciti, e che la differenza tra consenso robusto e frontiere di ricerca non segnala debolezza, ma fisiologia del metodo (ORESKEs 2019).

Quando la *literacy* scientifica riesce a far percepire il consenso degli esperti come il risultato di procedure pubbliche, replicabili e fallibili benché controllate, l'ipercriticismo verso la scienza ufficiale tende a perdere parte della sua forza, perché l'incertezza non è più letta in prova di complotto, bensì nel degno oggetto di indagine; parallelamente, l'allenamento alla valutazione comparativa delle prove invita a mobilitare lo stesso livello di esame critico sia verso la fonte istituzionale sia verso il *blog* sensazionalistico, chiedendosi per ogni affermazione quali dati la sostengono, quali metodi sono stati utilizzati, quali controlli indipendenti svolti.

Applicato agli Ooparts, l'approccio consiste nel presentare a fianco della lettura alternativa il *dossier* archeologico completo, invitando a valutare coerenza interna, controlli incrociati, replicabilità delle analisi e qualità delle fonti; in questo modo la seduzione dell'immagine che sembra per esempio una lampadina verrà bilanciata dalla consapevolezza di quanto lavoro empirico sia necessario per giustificare un'affermazione straordinaria (CIARDI 2017; temi ripresi anche in CIARDI 2025).

Accanto alle competenze tecniche, la *literacy* scientifica deve però intervenire anche sulla dimensione della fiducia epistémica e delle norme di responsabilità. Ricerche recenti collegano credulità selettiva e complottismo a una sfiducia generalizzata verso le fonti informative e

a difficoltà nel distinguere canali affidabili da quelli inaffidabili; dunque è doveroso insegnare a riconoscere informazioni fondate, oltre a sentirsi responsabili di ciò che si condivide, chiedendosi chi parla, con quali interessi, con quali competenze, attraverso quali verifiche.

Un'alfabetizzazione scientifica efficace non pretende di fidarsi della scienza in modo acritico, ma riorienta il sospetto, ovvero non più "fidati solo degli *outsider*", bensì applica lo stesso metro di giudizio a tutti, sapendo che le procedure di controllo collettivo offrono, mediamente, migliori garanzie di affidabilità rispetto all'intuizione individuale.

Infine, la *literacy* scientifica più promettente risulta quella che integra esplicitamente l'analisi dei *bias* cognitivi che abbiamo descritto; di conseguenza insegnare a riconoscere il proprio *bias* di conferma, l'effetto Dunning-Kruger, il ragionamento motivato e la dissonanza cognitiva attraverso esercizi che mostrano la maniera in cui i meccanismi agiscono nel nostro stesso modo di ragionare, aiuta a dirigere il dubbio anche verso le convinzioni radicate e non solo contro la scienza (ALLARD, CLAVIEN 2024).

Quando ogni nuova informazione diventa occasione per chiedersi "in che modo questa prova potrebbe essere errata anche dal mio punto di vista?", la corazza cognitiva perde parte della sua rigidità e l'identità può cominciare a tollerare la revisione delle credenze come segno di crescita e non di tradimento. Al riguardo, la *literacy* scientifica non mira a produrre un nuovo assioma opposto a quello *fringe*; l'obiettivo è sostituire l'ipercriticismo ideologico e la credulità selettiva con una solida disciplina del giudizio per tutte le affermazioni; dà così precedenza alle evidenze meglio controllate, forma la consapevolezza che cambiare idea, quando le prove lo richiedono, rappresenta dignità intellettuale e non una sconfitta (PENNYCOOK, RAND 2019; CIARDI 2021).

4.3 IDENTITÀ IN TRINCEA: QUANDO IL PASSATO DIVENTA SCUDO

La resistenza ai fatti non può essere spiegata solo in termini di ignoranza o scarsa alfabetizzazione scientifica; entra anche in gioco un meccanismo più profondo, definito *identity-protective cognition*, cognizione a protezione dell'identità (KAHAN 2017).

Spesso non giudichiamo le informazioni in base alla loro veridicità, piuttosto su quanto concordano con le idee del gruppo in cui ci riconosciamo. Cambiare opinione, infatti, viene vissuto in forma di pericolo reale, nella paura di perdere il nostro ruolo e il legame con gli altri.

Dan Kahan, lavorando nel quadro della *cultural cognition* (KAHAN 2013), ha mostrato che la nostra mente seleziona o rifiuta i dati scientifici soprattutto per proteggere l'immagine della comunità a cui sentiamo di appartenere; dunque la logica finisce per servire l'identità sociale più che l'accuratezza dei fatti.

Oltretutto intelligenza e istruzione non ci difendono dalle false notizie, anzi diventano strumenti sofisticati per giustificare ciò in cui abbiamo già deciso di credere e non mettere a rischio il legame con il nostro ambiente culturale. Abbiamo visto come gli studi sperimentali sottolineano che, quando un dato scientifico è in sintonia con l'identità politica o culturale di una persona, risulta esaminato poco criticamente e accettato con facilità; se invece è in contrasto, viene sottoposto a un controllo molto più rigoroso, fino a essere respinto anche

quando proviene da fonti altamente qualificate. In altre parole, la competenza cognitiva non elimina il pregiudizio e il problema non dipende da scarsa preparazione o da un basso livello di intelligenza. Anzi, le persone più istruite ed esperte possono risultare persino più abili nel costruire argomentazioni complesse a difesa di credenze errate, perché esse consolidano il loro senso di appartenenza.

Il fenomeno è stato definito *motivated numeracy*, cioè capacità di calcolo motivata, e indica che gli individui con maggiori abilità analitiche non impiegano le loro competenze per raggiungere una realtà intersoggettivamente controllabile; le usano per interpretare i dati – anche numerici e statistici – in modo da confermare le loro visioni ideologiche preesistenti, condivise con il gruppo di riferimento (KAHAN *et alii* 2017).

In questo modo, l'intelligenza e l'istruzione non fungono da scudo contro le *fake news* o l'archeologia alternativa, diventando mezzi raffinati per razionalizzare l'irrazionale. E risponde a una dinamica che aiuta a capire perché molti sostenitori della criptoarcheologia non si limitino a credere in singole affermazioni isolate, ma sviluppino nel tempo un'autentica identità di credente.

Le teorie alternative funzionano in forma di segno di affiliazione tribale a tutti gli effetti; visitare gli stessi siti e canali YouTube (SUNSTEIN 2017), usare il medesimo linguaggio tecnico-esoterico, condividere *meme* complottisti crea un forte senso di riconoscimento sociale, che finisce per dare significato all'intera storia personale di chi vi partecipa (TAJFEL, TURNER 1979). Pertanto, una semplice correzione fattuale oltre a mettere in crisi alcune idee sul passato, scuote l'intero mondo di relazioni ed emozioni in cui la persona si riconosce. Allargare lo sguardo sulla protezione dell'identità significa allora mostrare come il meccanismo attraversi a fondo le biografie, i sentimenti e le pratiche quotidiane degli aderenti, fino a costruire articolate carriere di credente. È un processo ampio, in cui si intrecciano bisogno di identità e di riconoscimento, tempo e denaro investiti, desiderio di sentirsi speciali e ricerca di una spiegazione stabile che dia ordine alla propria vita.

Per molti soggetti il percorso non comincia con un rifiuto frontale dell'archeologia scientifica, piuttosto con una curiosità laterale, per esempio un documentario televisivo alternativo, un video in rete che promette rivelazioni censurate, un libro sugli enigmi della storia comprato in aeroporto.

Nelle prime fasi il legame identitario è debole, poiché il lettore o lo spettatore mantiene ancora un certo distacco e considera l'ipotesi affascinante benché reversibile. Tuttavia, man mano che si approfondisce, nasce un coinvolgimento progressivo; vengono seguiti canali specifici e gruppi *online*, acquistati manuali e saggi divulgativi che propongono la stessa chiave di lettura. Ogni passo accresce il legame con la "tribù interpretativa"; si impara un linguaggio condiviso, si familiarizza con figure carismatiche – l'autore noto, il conferenziere, l'archeologo eretico –, si scopre che l'interesse personale trova risonanza in un orizzonte relazionale numeroso e ricettivo.

Corrisponde al momento in cui il salto da lettore curioso a militante diventa possibile e viene assunto un ruolo all'interno di un ecosistema sociale, come il divulgatore, l'esperto autodidatta, il guardiano di misteri. Nel passaggio la cognizione a protezione dell'identità comincia a operare con maggior forza e si difendono alcune ipotesi, e soprattutto la credibilità stessa del posizionamento all'interno del gruppo.

Il concetto di tribù non è solo metafora e indica la rete di legami affettivi, simbolici ed emotivi che struttura la partecipazione a un certo universo di credenze. Gruppi Facebook dedicati a misteri archeologici, *forum* che discutono di megaliti in realtà antenne cosmiche, associazioni che organizzano conferenze su Atlantide o sui Templari costituiscono, di fatto, ambienti interpretativi, con i loro confini, i loro eroi e i loro nemici. In essi l'adesione alla dottrina fantarcheologica è spesso una condizione implicita di appartenenza; chi solleva dubbi rischia di essere etichettato come venduto al sistema se non agente del potere; può perdere amicizie, visibilità e appoggi.

Nelle comunità *online* il meccanismo si potenzia grazie alla logica delle piattaforme, che favorisce l'omofilia informativa, termine che individua la tendenza a circondarsi e a interagire soprattutto con persone e contenuti che ci somigliano, sia per valori sia per opinioni; così le informazioni che riceviamo provengono quasi sempre da simili (CINELLI *et alii* 2021). Perciò algoritmi di raccomandazione e dinamiche di *engagement* tendono a creare bolle epistemiche in cui la ripetizione costante degli stessi concetti o variazioni sul tema produce l'impressione di consenso schiacciante (CURRARINI *et alii* 2016).

All'interno di queste bolle l'archeologia di frangia è percepita come la lettura normale e condivisa del passato; l'archeologia scientifica, al contrario, appare un'eccezione sospetta, un discorso minoritario prodotto da élite ostili, e la pressione conformistica fa sì che anche dubbi inizialmente deboli vengano rapidamente zittiti per evitare lo stigma del dissenso.

La difesa dell'identità tribale, inoltre, si intreccia con fattori politici e ideologici. In molti casi, infatti, queste narrazioni si collegano a visioni del mondo nazionaliste, spiritualiste o complottiste, il cui scopo è promettere un risarcimento a gruppi percepiti marginalizzati o traditi dalle istituzioni (HORNSEY 2022). In simili contesti psicologici, l'abbandono delle teorie alternative comporterebbe un prezzo altissimo; non equivarrebbe semplicemente a cambiare idea e significherebbe rinunciare alla propria identità di individui "risvegliati".

Il legame tra identità e pseudoarcheologia risulta infatti profondamente emotivo, in quanto la scoperta di una verità nascosta produce spesso la sensazione di aver aperto gli occhi, di aver acquisito una sapienza che la maggioranza ignora, portando a una nuova storia individuale in cui non si è più una persona qualunque.

Viene così offerto un copione esistenziale molto chiaro, in quanto il protagonista è colui che, sfidando l'inerzia della massa e la censura delle istituzioni, si assume il compito di riportare alla luce un passato occultato. La trasmissione di emozioni forti fa sì che i dati contrari vengano vissuti per attacchi diretti alla propria dignità.

L'errore non riguarda solo un dettaglio tecnico, per esempio l'essersi sbagliati su una datazione, ma mette in crisi l'immagine di sé come persona lucida e coraggiosa. Allo stesso modo, il gruppo non è soltanto un insieme di persone con cui si condivide un interesse, bensì la comunità che ha riconosciuto il mio valore quando gli altri lo ignoravano. Le reazioni tipiche alle confutazioni – spostare il *focus* su nuovi enigmi, accusare di manipolazione i dati contrari, moltiplicare i sospetti di complotto – possono essere lette per strategie di autoprotezione del legame con il gruppo; permettono di mantenere intatta l'immagine di sé come soggetto informato e critico, al prezzo di rendere sempre più impermeabile il confine tra l'ambito individuale e la comunità scientifica.

Al quadro identitario si aggiunge la *Sunk Cost Fallacy*, la fallacia dei costi irrecuperabili, un *bias* per cui tendiamo a perseverare in una decisione sbagliata solo perché vi abbiamo già investito molte risorse di tempo, denaro o energia emotiva.

Dal punto di vista razionale, i costi passati dovrebbero essere irrilevanti e avere valore solo i costi e benefici futuri delle nostre scelte; però sul piano psicologico la prospettiva di riconoscere una perdita definitiva è tanto dolorosa che preferiamo continuare a investire in un'impresa fallimentare pur di non ammettere di esserci sbagliati (HARMAN *et alii* 2020). La dinamica, ben documentata in ambito economico e organizzativo, si applica con altrettanta forza alle credenze alternative; più a lungo abbiamo difeso una tesi, più libri abbiamo comprato, più conferenze abbiamo seguito, più *post* abbiamo scritto per promuoverla, più diventa difficile abbandonarla.

Cambiare idea sulla fantarcheologia non è correggere un errore di ortografia; assomiglia di più a scoprire, a metà di un film lunghissimo e costoso, che abbiamo comprato il biglietto per la sala sbagliata. Ammettere che l'ipotesi degli Antichi Astronauti sia infondata significherebbe dichiarare il fallimento di un pezzo della propria vita. È la fallacia dei costi irrecuperabili; preferiamo cioè continuare a guardare un film brutto (o falso) pur di non ammettere che il prezzo del biglietto è andato perduto.

Questo meccanismo opera pertanto su più livelli che contemplan quello materiale (seminari, viaggi iniziatici, corsi), quello temporale (anni di letture e discussioni) e quello identitario (il sé ricercatore indipendente o il sé iniziato ai segreti costruito intorno a quella teoria).

La combinazione tra protezione identitaria e costi irrecuperabili spiega perché la semplice presentazione di prove archeologiche – stratigrafie, datazioni, confronti tipologici – spesso non convince l'interlocutore alternativo e può irrigidirlo ulteriormente sulle posizioni maturate. La nuova evidenza, invece di essere valutata in modo neutro, viene subito interpretata in un attacco all'orizzonte relazionale e una minaccia di svalutazione dell'investimento fatto; per neutralizzarla, il soggetto ricorre a strategie di razionalizzazione – denunciare un complotto accademico, accusare di falsificazione i dati scomodi, moltiplicare spiegazioni *ad hoc* – che gli permettono di rimanere coerente, al prezzo però di allontanarsi sempre di più da una comprensione accurata del *record* archeologico e delle storie che può raccontare.

Il processo è ulteriormente alimentato da strutture di autorità e gerarchie interne.

I *leader* carismatici – autori, conferenzieri, gestori di canali molto seguiti – hanno un interesse diretto a mantenere coesa la tribù, poiché da essa traggono riconoscimento, capitale simbolico, talvolta reddito (in generale, sul nesso tra carisma, identità collettiva e risorse, STUTJE 2012); il loro prestigio si fonda sulla capacità di offrire chiavi interpretative totali che collegano in un unico racconto piramidi, catastrofi cosmiche, civiltà avanzate e cospirazioni contemporanee.

Per essi, ammettere un errore sostanziale comporterebbe soprattutto una crisi del ruolo; attività editoriale, apparizioni pubbliche, relazioni personali e professionali sono legati a una certa visione del passato, e la prospettiva di dover riconoscere la fragilità di tale impianto minaccia la sostenibilità materiale dell'attività svolta.

Il fenomeno è ben illustrato in uno dei testi sacri sulla dissonanza cognitiva; Leon Festinger, Henry William Riecken e Stanley Schachter studiarono un gruppo che credeva in

un'apocalisse imminente e negli alieni; quando la profezia fallì, invece di ammettere l'errore, i membri diventarono ancora più convinti della loro missione (FESTINGER, RIECKEN, SCHACHTER 2012).

La dinamica gerarchica si ripercuote sulla base; i seguaci, che hanno già investito emotivamente nella figura del maestro, tendono a imitare il suo portamento difensivo, e il meccanismo identitario funziona a cascata, in quanto mettere in discussione la teoria significa metterci anche il maestro stesso, quindi la loro capacità di giudizio. In termini semplici, ammettere l'errore significherebbe riconoscere di essersi affidati lungamente a una fonte sbagliata e di non essersene accorti. Per molti è meno doloroso reagire rafforzando ulteriormente la difesa della dottrina.

Quando poi l'archeologia di frangia si intreccia con cornici politiche e ideologiche, diventa una vera battaglia culturale; chi la sostiene si vede nel custode di un patrimonio minacciato da poteri ostili e interpreta ogni obiezione scientifica per un attacco al diritto alla memoria della comunità a cui appartiene. Allora, le narrazioni complottiste funzionano come un meccanismo di difesa dell'immagine personale e del gruppo; evitano di mettere in discussione le scelte compiute e proteggono l'autostima dei membri, che possono continuare a percepirsi vittime innocenti o resistenti eroici, invece che persone che hanno sbagliato (ROBERTSON *et alii* 2022).

Si tratta di un'evoluzione che spiega la sorprendente resilienza di tali movimenti.

Come evidenziato da Caitlin Andrews-Lee – analizzandone la portata nella sua analisi politologica comparata su Peronismo argentino e Chavismo venezuelano – l'attaccamento carismatico può evolvere in un'identità politica e affettiva talmente profonda da permettere al movimento di sopravvivere persino alla scomparsa o alla smentita del fondatore. Se il *leader* viene percepito alla stregua di un simbolo identitario, la sua figura diventa il fulcro personale e sacralizzato del movimento, un punto centrale carico del suo nome e della sua immagine, che i successori possono riattivare in ogni momento, semplicemente presentandosi nei nuovi custodi di un messaggio rivelato (ANDREWS-LEE 2021).

L'intreccio con ideologie complottiste, come nel caso della archeologia di frangia, stimola ulteriormente la chiusura; se ogni critica viene interpretata parte di un disegno deliberato di occultamento dell'autenticità, chi invece le accetta è automaticamente collocato sul fronte nemico. Il costo psicologico del cambiamento di idea diventa, quindi, morale; cioè passare dalla parte dei cattivi (GKINOPOULOS, KOSSOWSKA, WALTHER 2026). Rappresenta una deriva che riflette i meccanismi di giustificazione collettivi analizzati dalla recente letteratura psicologica; sono contesti in cui la polarizzazione cessa di essere un semplice disaccordo teorico per trasformarsi in una mentalità del noi contro loro (JOST, BALDASSARRI, DRUCKMAN 2022). Difendere una tesi alternativa diventa allora un atto di fedeltà identitaria e l'individuo cerca la protezione del cosiddetto *in-group* contro un sistema percepito ostile. Pertanto, la razionalità scientifica viene sacrificata sull'altare di una razionalità strumentale inconscia, dove il bisogno di inclusione e coerenza interna prevale su qualsiasi prova stragigrafica o documentale.

Se la protezione dell'identità e la *Sunk Cost Fallacy* sono così centrali, le strategie di contrasto alla pseudoarcheologia devono tenerne conto, spostando l'attenzione dal semplice

correggere errori al creare condizioni in cui cambiare idea sia psicologicamente e socialmente meno minaccioso (REKKER 2021).

Al riguardo, specifiche ricerche suggeriscono che il processo di *debiasing* – ovvero la riduzione dei pregiudizi cognitivi – sia possibile non tanto attraverso la passiva esposizione a dati corretti, quanto tramite interventi formativi interattivi che spingano il soggetto a riconoscere gli angoli ciechi individuali (*bias blind spot*). Senza un coinvolgimento attivo che scardini quella che viene detta la macchia cieca del seguace, ogni tentativo di correzione esterna continuerà a essere percepito in un'aggressione identitaria, rendendo il costo morale del cambiamento di idea una barriera insormontabile (MOREWEDGE *et alii* 2015).

Una prima linea d'azione consiste nel proporre elaborazioni diverse del passato che conservino una dimensione di meraviglia e di coinvolgimento passionale, mostrando l'archeologia scientifica in grado di raccontare storie complesse, ricche, talvolta persino più sorprendenti delle fantasie, riducendo il *gap* tra racconto freddo degli esperti e racconto appassionante degli alternativi. Presentare bene i fatti e, allo stesso tempo, richiamare un'identità comune e non conflittuale (nel caso specifico, per esempio, che siamo tutti persone attente al valore del patrimonio archeologico) aiuta a ridurre la polarizzazione, perché le informazioni non sembrano più l'arma di un nemico, ma qualcosa che il gruppo usa insieme per capire meglio e, se necessario, cambiare idea senza sentirsi tradito o umiliato (STAGNARO, AMSALEM 2025).

In secondo luogo, è cruciale creare spazi in cui si possa discutere senza subitanea stigmatizzazione; una persona che comincia a dubitare delle teorie alternative se teme di essere derisa dagli accademici o espulsa dal gruppo nel quale si è integrato difficilmente compirà il passo decisivo.

Occorre invece offrire luoghi – fisici o digitali – in cui il dubbio sia legittimo, in cui risulta possibile rinegoziare l'identità non come pseudoarcheologo pentito, ma appassionato di archeologia che ha affinato gli strumenti critici. Rappresenta una prospettiva, entro la quale, anche chi ha investito molto in termini di tempo e denaro, può reinterpretare il percorso svolto non in forma di un fallimento, bensì in quella di tappa di apprendimento. Creare spazi di dialogo in cui le persone siano invitate a incontrarsi semplicemente come membri di una stessa comunità interessata a capire e a confrontarsi, aiuta a disinnescare l'identità partitica, rendendo più facile ascoltare l'altro senza sentirsi obbligati a difendere sempre e comunque la bandiera (ZENG 2021).

Infine, rendere espliciti i meccanismi psicologici – spiegare che tutti, anche gli scienziati, sono vulnerabili al *bias* di conferma, alla *Sunk Cost*, ai vincoli di gruppo – può avere un effetto liberatorio; se l'errore non è segno di stupidità individuale e conseguenza di dinamiche umane comuni, diventa meno umiliante riconoscerlo.

L'obiettivo non si profila nello smascherare ingenui o illusi; è, invece, comprendere in quale modo la protezione dell'identità e l'investimento biografico rendano fragile qualunque costruzione di conoscenza che non preveda la possibilità di rivedersi criticamente. Un'archeologia eretica che non tollera il dubbio si presenta in un'isola di certezze rassicuranti; il prezzo da pagare è però la chiusura in una tribù interpretativa dove cambiare idea equivale, simbolicamente, a smettere di essere sé stessi.

4.4 IL POZZO AVVELENATO: LA VACCINAZIONE INVERSA CONTRO LA SCIENZA

Nel dibattito odierno sulla disinformazione scientifica, l'*Inoculation Theory* – alla quale abbiamo accennato in precedenza – è divenuta una delle lenti più utilizzate per pensare a strategie di *prebunking*, ossia di intervento preventivo prima che il messaggio fuorviante raggiunga il pubblico.

Elaborata da William McGuire negli anni Sessanta, essa abbandona l'idea ingenua secondo cui sarebbe sufficiente aggiungere fatti corretti per neutralizzare le falsità e propone invece di intervenire con decisione sulla capacità delle persone di riconoscere da sole i trucchi retorici e le fallacie argomentative. Il messaggio inoculante espone così un contenuto manipolatorio – complotto, bufala, racconto polarizzante – a una confutazione preventiva e guidata che ne mette in luce gli inganni e i meccanismi.

Il procedimento comprende sempre due elementi; uno è il preavviso (cioè, sul tema circolano significati ingannevoli) l'altro un *set* di contro-argomentazioni semplici e riutilizzabili, capaci di generare anticorpi cognitivi che restano attivi anche di fronte a nuove varianti dello stesso schema.

Recentemente, questo modello ha avuto traduzione in pratiche educative concrete, in particolare attraverso giochi *online* che insegnano dall'interno le tecniche della disinformazione.

Il caso più studiato è *Bad News* (ROOZENBEEK, VAN DER LINDEN 2019; ROOZENBEEK, VAN DER LINDEN, NYGREN 2020), un *browser game* in cui il giocatore veste i panni di un imprenditore/creatore di *fake news* e sperimenta in prima persona tecniche ricorrenti tipo impersonificazione, polarizzazione, appello, cospirazionismo, trolling, uso di *bot* e amplificazione artificiale. Studi sperimentali condotti su campioni di decine di migliaia di utenti in diversi paesi mostrano che, dopo una sola sessione di gioco, i partecipanti tendono a valutare meno credibili *post* e *tweet* che impiegano le stesse tecniche manipolative incontrate nel gioco; l'effetto riesce a durare diverse settimane.

In un contesto educativo formale, può essere integrato come modulo laboratoriale di una o due ore, in cui la sessione è incorniciata da una breve introduzione teorica e da una discussione guidata finale. Le schede per insegnanti e *youth worker* (animatore socioeducativo) suggeriscono di far partecipare gli studenti individualmente o in piccoli gruppi, distribuendo in anticipo una griglia di osservazione che li inviti a riconoscere, per ogni scheda ottenuta, la tecnica di manipolazione sottostante.

L'efficacia dello *youth worker* nel contrasto alle manipolazioni risiede nella sua capacità di cambiare il gioco in un laboratorio di pensiero critico, superando i limiti della didattica frontale che i giovani spesso percepiscono un'imposizione noiosa o eccessivamente istituzionale. Egli non si limita a illustrare le regole di una simulazione e agisce come un facilitatore che accompagna attraverso un'esperienza orizzontale di apprendimento.

Il cuore del metodo è la fase di *debriefing*, ovvero la riflessione post-gioco, durante la quale egli aiuta i partecipanti a decodificare le reazioni emotive e i personali *bias* cognitivi. Piuttosto che distinguere tra vero e falso, stimola i ragazzi a porsi domande fondamentali sull'origine degli argomenti, sui profitti che ne derivano e sulle lacune narrative intenzionali. L'obiettivo corrisponde a sviluppare degli anticorpi mentali, per cui la difesa dalla disin-

formazione diviene una competenza corale e condivisa con i pari; non significa insegnare cosa pensare, ma in quale forma farlo, ed evitare pertanto che lo scetticismo si trasformi in un cinismo totale e distruttivo, mantenendo invece nel pensiero critico uno strumento di libertà e partecipazione consapevole (EUROPEAN COMMISSION DIRECTORATE-GENERAL FOR EDUCATION, YOUTH, SPORT AND CULTURE 2022; FRAU-MEIGS *et alii* 2017).

Una variante particolarmente interessante, già sperimentata in ambito di educazione civica, consiste nel chiedere alle classi di creare, dopo il gioco, una mini-campagna di disinformazione ispirata alle meccaniche apprese (*meme*, titoli, *post social*) e di affidare poi a un altro gruppo il compito di smontarla pubblicamente, esplicitando gli indizi che permettono di riconoscere le tecniche usate. Così l'esperienza non si esaurisce nella simulazione e produce un meta-linguaggio condiviso sulle strategie della manipolazione, facilmente trasferibile anche alla lettura critica di prodotti pseudoarcheologici che impiegano gli stessi dispositivi emotivi e argomentativi.

Nel panorama recente delle strategie di prevenzione della disinformazione *Bad News* non è un caso isolato; costituisce il capostipite di una costellazione di giochi sviluppati con titoli affini che declinano lo stesso principio su domini specifici.

Harmony Square (ROOZENBEEK, VAN DER LINDEN 2020), per esempio, condensa in circa dieci minuti una simulazione in cui l'utente diventa *Chief Disinformation Officer* incaricato di destabilizzare un tranquillo quartiere con notizie politiche nocive, imparando a utilizzare *trolling*, linguaggio incendiario, *fake grassroots* e campagne polarizzanti; studi randomizzati mostrano che una sola partita riduce la suscettibilità alla disinformazione politica senza aumentare lo scetticismo verso notizie accurate, confermando la trasferibilità del modello di inoculazione tecnica.

Nel campo della salute pubblica, *Go Viral!* (BASOL *et alii* 2021; VAN DER LINDEN *et alii* 2021) – sviluppato dal Social Decision-Making Lab di Cambridge in collaborazione con l'Organizzazione Mondiale della Sanità – invita il giocatore a costruire materiali fuorvianti sulla pandemia di COVID-19, focalizzandosi su tre mosse ricorrenti come uso sistematico di emozioni forti, ricorso a falsi esperti, teorie del complotto su 5G e cure miracolose; gli studi disponibili indicano di nuovo che una breve sessione di gioco aumenta la capacità di riconoscere la disinformazione sanitaria *online* e ne riduce la credibilità percepita almeno nel breve periodo.

Alle esperienze descritte si affiancano varianti tematiche tipo *Bad Vaxx* (APPEL *et alii* 2025), centrata sulle retoriche anti-vaccini e costruita a estensione di *Bad News* al campo dell'immunizzazione, che ricerche recenti collegano a una maggiore resistenza alla propaganda antivaccinale digitale. In strumenti più leggeri, per esempio da *Factitious* (GRACE, HONE s.d.), in cui si decide se un articolo è vero o falso in base a un'interfaccia estremamente intuitiva e veloce, simile a quella dei *social media*, l'utente deve decidere rapidamente cosa è affidabile o manipolatorio facendolo scorrere (*swiping*) a destra o a sinistra; per arrivare alle versioni *junior* di *Bad News* pensate per la scuola primaria e raccolte in repertori didattici e guide bibliotecarie dedicate all'educazione alla cittadinanza digitale.

Nel loro insieme, le iniziative citate confermano che il formato ludico può funzionare come palestra di alfabetizzazione critica; invece di limitarsi a trasmettere un elenco di regole, costringe il giocatore a impersonare il disinformatore, a sperimentare cosa rende virale un

tema tossico e, attraverso questa immedesimazione controllata, permette di interiorizzare un lessico delle tecniche manipolative riutilizzabile ben oltre il contesto del gioco.

Tutto ciò rende evidente una distinzione spesso trascurata tra *prebunking* (ECKER 2022) e *debunking* (TAY *et alii* 2021).

Il primo è proattivo; agisce prima dell'esposizione piena alla disinformazione, vaccinando contro tecniche e schemi narrativi attraverso avvisi preventivi, esempi semplificati e *training* metacognitivo; meno legato al singolo caso e più orientato a produrre una sorta di copertura a largo spettro. Il secondo è reattivo; interviene dopo che una tesi fuorviante ha già circolato, correggendo affermazioni specifiche con dati, spiegazioni e contestualizzazioni puntuali, spesso in forma di *fact-checking* o *dossier* critici.

Studi comparativi indicano che, in certe condizioni, il primo può risultare più efficace nel ridurre l'affidamento su una narrativa falsa, soprattutto quando la correzione risulta chiara, ripetuta e socialmente condivisa (BRUNS *et alii* 2024); allo stesso tempo, entrambi gli approcci presentano limiti significativi se non si tiene conto delle dinamiche identitarie e delle architetture algoritmiche che selezionano a monte ciò che il pubblico è disposto anche solo a incontrare. Gli studi longitudinali sul gioco *Bad News* e su altri interventi ispirati all'inoculazione indicano che l'effetto del secondo – misurato in riduzione della credibilità attribuita a titoli contenenti tecniche di disinformazione – può mantenersi per settimane o mesi, ma tende a decadere se non viene richiamato con nuove esperienze simili (MAERTENS *et alii* 2021).

Da qui l'idea dei *booster shots*, dei brevi interventi di richiamo – una nuova sessione di gioco, un'animazione, un'attività didattica mirata – progettati per riattivare gli schemi di riconoscimento delle tecniche manipolative prima che l'immunità svanisca. In prospettiva educativa, ciò suggerisce di non considerarlo un'azione *una tantum*; gli esercizi di inoculazione cognitiva devono ritornare periodicamente, collegandosi di volta in volta a temi concreti (clima, salute, archeologia non convenzionale ecc.) che permettono di verificare sul campo la trasferibilità delle competenze sviluppate (MAERTENS *et alii* 2025).

Nonostante i limiti che emergono nel contesto pseudoarcheologico, esistono numerosi casi in cui si sono ottenuti risultati significativi, soprattutto di fronte alla combinazione con un'ampia copertura mediatica e con messaggi chiari, ripetuti e socialmente condivisi. Rapporti del Joint Research Centre della Commissione Europea documentano interventi di *fact-checking* che hanno ridotto in modo misurabile l'accordo con affermazioni false sul cambiamento climatico o sui vaccini, diminuendo anche la propensione a ricondividerle (VU, BAINES, NGUYEN 2023).

Altri studi mostrano come funzioni di storie correlate o *panel* di verifica integrati nelle piattaforme – che affiancano a un argomento virale contestato dei *link* a fonti solide che lo smentiscono – riescano a correggere almeno in parte le percezioni errate su temi scientifici, soprattutto quando offrono spiegazioni alternative plausibili e non si limitano a bollare un'affermazione falsa (ZHANG, KIM 2026; PAREEK, GONCALVES 2024).

In definitiva, gli esempi suggeriscono che può essere efficace, a patto che non intervenga in solitudine e dentro un ecosistema comunicativo che ne amplifichi la visibilità, lo inserisca in contestualizzazioni accessibili e lo colleghi a pratiche quotidiane di alfabetizzazione critica.

Se ci spostiamo sul terreno della archeologia eretica e, più in generale, dei complotti storico-scientifici, il quadro si rovescia.

Le tecniche di inoculazione non vengono semplicemente ignorate, ma impiegate al contrario; invece di preparare il pubblico a resistere alla manipolazione, si prepara il pubblico a resistere a qualunque futura correzione, delegittimando in anticipo il controllo di qualità esercitato dalle istituzioni.

Possiamo parlare di vaccinazione inversa o *dark prebunking* (BIDDLESTONE *et alii* 2025; TRABERG, ROOZENBEEK, VAN DER LINDEN 2022); le stesse logiche che nei programmi educativi servono a riconoscere i trucchi delle *fake news* vengono riutilizzate per avvelenare il pozzo, insinuando che ogni presa di parola di archeologi, storici o enti di ricerca sia parte organica della congiura atta a nascondere la vera storia. Il risultato è un sistema immunitario cognitivo riprogrammato (DIBBLE 2022b); invece di respingere gli argomenti fallaci, respinge sistematicamente le procedure di verifica che potrebbero smontarli.

Il successo della contro-inoculazione si fonda su una forte asimmetria temporale.

Chi arriva per primo nel campo percettivo con un discorso emotivamente denso – che promette rivelazioni proibite, denuncia censura, dipinge un conflitto epico con un apparato oppressivo – si garantisce un vantaggio quasi impossibile da colmare; tutto ciò che verrà dopo sarà filtrato attraverso quel *frame* iniziale.

Costituisce un'asimmetria narrativa che si somma alla struttura delle bolle di conoscenza e delle camere dell'eco *online*. Le prime sono ambienti in cui certe fonti affidabili non vengono mai incontrate; le seconde sono contesti dove le voci esterne ci sono, pur venendo sistematicamente screditate, ridicolizzate o demonizzate, in modo da fortificare la coesione interna del gruppo e la fiducia esclusiva nelle fonti di riferimento (BYRNE 2021; BOUWKNEGT 2025).

Molteplici contributi mostrano che le piattaforme *social* basate su sistemi di raccomandazione personalizzati tendano a favorire sia l'isolamento informativo (esposizione selettiva ad argomenti omogenei) sia la costruzione di eco-camere in cui le opinioni dissonanti sono presenti solo come *straw man*, strumenti di irrigidimento identitario più che occasioni di discussione (CINUS *et alii* 2021; BROWN *et alii* 2022). Nel caso fantarcheologico, lo scettico, l'archeologo universitario o il funzionario pubblico compaiono spesso solo in forma di caricature ostili, figure grottesche incaricate di confermare la chiusura mentale del sistema.

È il motivo per cui una parte della ricerca recente si concentra sui mezzi per rompere o almeno allentare la presa delle *echo chambers* senza rinunciare del tutto alla personalizzazione (LIU *et alii* 2025; CURRIN, VERA, KHALEDI-NASAB 2022). Alcuni studi suggeriscono che introdurre deliberatamente contenuti ponte – provenienti da fonti affidabili e formulati in linguaggi, formati e cornici narrative vicine a quelle del pubblico *target* – può ridurre la polarizzazione percepita e aumentare la probabilità che utenti immersi in bolle complottiste si esponano a materiali correttivi. Altre sperimentazioni riguardano aggiustamenti ai sistemi di raccomandazione; per esempio, inserire periodicamente nel *feed* storie correlate di verifica su temi discussi dall'utente, visualizzate non come imposizioni dall'alto ma come suggerimenti contestuali (“altri utenti che lo hanno letto hanno consultato anche...”), sembra ridurre alcune forme di falsa percezione senza generare forti reazioni difensive (GULSOY, YALCIN, BILGE 2025).

A livello micro, esercizi di dieta informativa proposti in ambito educativo – tenere per una settimana un diario delle fonti consultate, cercare intenzionalmente punti di vista diversi, seguire per un periodo limitato canali istituzionali di musei o dell'accademia – possono rendere visibili le regolarità delle camere dell'eco alle quali si è esposti e aprire varchi per forme di pluralizzazione più strutturali (MOORE, HANCOCK 2022).

La forza dell'inoculazione classica risiede nella sua trasparenza; non chiede adesione a un nuovo principio rigido e offre strumenti per smontare ogni convinzione inflessibile, insegnando a riconoscere fallacie, *cherry-picking* (indica la pratica di selezionare accuratamente solo i dati o le prove che confermano la tesi accettata, ignorando deliberatamente tutti quelli che la smentiscono), appelli all'autorità fittizia, uso distorto delle correlazioni. È un invito alla fatica della complessità, alla gestione consapevole dell'incertezza, alla revisione continua delle convinzioni (MUSI *et alii* 2023; COOK, LEWANDOWSKY, ECKER 2017).

La vaccinazione inversa sfrutta questa fatica, promettendo una scorciatoia; fa evitare di confrontarsi con il dettaglio dei dati o con la disciplina dei metodi, aderendo senza impegno ulteriore a un racconto che fornisce in blocco un passato alternativo e, insieme, un sistema di protezione identitaria.

La serie *Ancient Apocalypse* di Netflix offre un caso particolarmente istruttivo di vaccinazione inversa prodotta su scala industriale. La forza di operazioni simili non sta nei dati, bensì nel personaggio; Hancock rappresenta il protagonista di un effettivo racconto di *suspense* che svela progressivamente le prove del suo impianto accusatorio e, nello stesso tempo, ne costruisce la credibilità. Prima ancora di entrare nel merito delle ipotesi sulle strutture sommerse o sulle cronologie alternative, ci viene messo davanti un ricercatore indipendente, vittima del bullismo del cosiddetto complesso accademico-industriale, cioè un blocco compatto di università, istituti di ricerca, editori scientifici e media tradizionali descritto come una macchina di potere che lo umilia, lo deride e gli impedisce di farsi ascoltare perché, si insiste, le sue idee sarebbero troppo scomode. Rappresenta la premessa sulla quale lancia un appello diretto allo spettatore perché scelga da che parte stare; ed è un dispositivo retorico tanto efficace quanto pericoloso, perché trasforma il dubbio in un prodotto di massa, lo standardizza e di fatto lo industrializza (ALDENDERFER 2023). Facendo così crea un legame coinvolgente di modo che, quando un archeologo o uno scienziato reale cercherà di smentire le sue teorie con dati e fatti, lo spettatore avrà già sviluppato gli anticorpi e non vedrà una correzione scientifica, piuttosto l'ennesimo atto di arroganza sistemica.

È la vaccinazione inversa; prima ancora di mostrarti un sito, ti ha già convinto che chiunque oserà criticarlo con dei dati lo farà per malafede. Cambia un dibattito scientifico in una lotta tra Davide e Golia. A quel punto, l'archeologo che prova a spiegare la stratigrafia ha già perso in partenza, perché è stato dipinto come il cattivo del film.

Un esempio calzante e molto attuale della dinamica descritta si ritrova nel modo in cui viene spesso trattata la nutrizione o la medicina naturale sui *social media* e in certi documentari d'assalto. Anche qui, lo schema del singolo contro l'apparato è il motore che spinge l'utente a ignorare i dati scientifici consolidati. Tutto parte solitamente da una figura carismatica – spesso un *guru* o un medico che afferma di essere stato radiato o allontanato perché scomodo – che dichiara di aver scoperto cure miracolose, una dieta lenitiva di ogni male o un integratore rivoluzionario ecc. Il nemico giurato sono le linee guida sanitarie na-

zionali e il *Big Pharma* (l'insieme delle più grandi e potenti aziende farmaceutiche mondiali, un'espressione che non descrive solo un settore economico, evocando l'idea di un enorme potere d'influenza sulla salute pubblica, sulla ricerca scientifica e sulle decisioni dei governi) dipinte come organizzazioni che vogliono tenerci malati per profitto.

Si tratta di una tecnica persuasiva estremamente efficace perché arriva alle nostre paure più profonde e al nostro desiderio di soluzioni semplici. Quando le autorità sanitarie intervengono per spiegare che quelle teorie non hanno basi scientifiche o sono pericolose, il guru non deve nemmeno difendersi nel merito; gli basta dire che lo stanno censurando perché ha toccato interessi economici troppo grandi. In un istante, la mancanza di prove scientifiche diventa, agli occhi dei seguaci, la prova definitiva della sua onestà. Più la comunità scientifica lo attacca, più il suo pubblico si convince che abbia ragione e ogni critica diventa una medaglia al valore, rendendo di fatto impossibile un confronto basato sulla realtà dei fatti.

Il meccanismo sposta il terreno dello scontro dal piano delle prove a quello dei sentimenti e dell'appartenenza. Nel caso dell'archeologia alternativa non si tratta più di capire se un monumento sia antico di mille o diecimila anni, ma di decidere con chi schierarsi; se stare dalla parte del piccolo ricercatore coraggioso o dei poteri forti dell'accademia. La produzione su scala industriale di questi soggetti, tipica delle grandi piattaforme di *streaming*, amplifica il problema innalzando il dubbio a prodotto di consumo di massa. Il risultato è un impianto discorsivo che non cerca il dialogo e divide il mondo in due fazioni, rendendo la cultura empirica irrilevante rispetto alla forza del racconto e alla capacità di apparire l'eroe che sfida il sistema.

Quando la comunità archeologica interviene criticando metodi, errori fattuali o riuso di idee datate, le reazioni vengono facilmente riassorbite nel quadro della persecuzione annunciata; sono conferme drammatiche della cospirazione: "esattamente ciò che ci avevano detto che sarebbe successo". Il prodotto audiovisivo funziona nel racconto di un tempo ipotetico e corso accelerato di lettura complottista delle istituzioni; chi contesta l'autore lo fa perché ha qualcosa da perdere, non perché esistono *standard* metodologici condivisi.

Qui, purtroppo, il *debunking* rischia di trasformarsi nel più efficace alleato involontario del manipolatore (O'MAHONY *et alii* 2023). Il tono assertivo, irritato o condiscendente con cui talvolta il mondo accademico reagisce alle tesi pseudoarcheologiche viene regolarmente interpretato a prova di chiusura elitaria; lo studioso che tenta di riportare la discussione sul terreno delle stratigrafie, delle datazioni, dei confronti tipologici viene riletto in carceriere del pensiero interessato solo all'autoreferenzialità.

La smentita puntuale, senza aprire una finestra di riflessione, viene assorbita per tassello narrativo che conferma l'ostilità del potere; più l'analisi è accurata e tecnicamente raffinata, più essa appare, agli occhi del pubblico già inoculato, artiglieria pesante messa in campo.

Anche il modo in cui viene costruita la confutazione conta quanto la materia che veicola; *dossier* sovraccarichi di dati, grafici, riferimenti bibliografici minuziosi possono essere percepiti in una forma di *overkill correction*, cioè una risposta eccessiva e incomprensibile che finisce per stimolare l'intuizione di fondo del complotto invece di indebolirla (SWIRE-THOMPSON *et alii* 2022). Si tratta di non rinunciare alla complessità e di riconoscere che la sua traduzione all'esterno deve essere calibrata sui limiti di attenzione e sulle cornici identitarie del pubblico a cui si rivolge.

Alcune indagini recenti sui complotti mostrano il modo in cui il successo delle narrazioni sia alimentato anche da sentimenti diffusi di alienazione, sfiducia nelle istituzioni, percezione di marginalità rispetto ai centri di potere (MANCOSU *et alii* 2021; STASIELOWICZ 2025). La fantarcheologia intercetta e rielabora questi vissuti, offrendo un quadro cosmologico in cui il credente si percepisce al tempo stesso vittima e iniziato.

Di fronte a una simile ingegneria della sfiducia, le istituzioni culturali non possono limitarsi a una reazione episodica, rincorrendo caso per caso l'ennesima tesi virale con comunicati o *dossier* di confutazione.

È necessario un cambio di paradigma; spostare l'attenzione dal controllo al *prebunking* delle tecniche, rendendo visibili e nominabili i dispositivi retorici che alimentano la cryptoarcheologia, dall'appello all'autorità fittizia al racconto del martirio intellettuale, dall'uso sistematico dell'indignazione alla costruzione di camere dell'eco (HARJANI *et alii* 2022; ARRIBAS, GERTRUDIX, ARCOS 2025).

Ciò implica strutturare gli spazi della cultura – compresi le scuole, i media pubblici e i percorsi espositivi – in palestre di alfabetizzazione critica, dove il pubblico eserciti la capacità di distinguere il vero dal falso, quella di riconoscere quando il proprio spirito critico viene sequestrato e dirottato verso una finta ribellione che rifiuta a priori ogni procedura di controllo; è una prospettiva in cui l'archeologo e il divulgatore non sono semplici trasmettitori di dati, ma mediatori critici che, invece di dire al pubblico che cosa credere, rendono evidente il modo in cui si valutano le prove, condividono il percorso che porta da indizi frammentari a un'ipotesi e accettano che le persone possano discutere e rinegoziare le conclusioni, purché il metodo di ragionamento resti solido, controllabile e aperto al confronto.

Solo intervenendo anche in tali spazi con percorsi di alfabetizzazione critica si può evitare che il pubblico assuma una correzione scientifica come l'ennesimo atto di arroganza di un sistema corrotto, portandolo a comprendere l'importanza delle procedure di verifica e del metodo rigoroso.

Al tempo stesso, la scienza deve mostrarsi nella sua dimensione processuale e conflittuale, facendo vedere che il dissenso metodologicamente fondato viene integrato e non censurato e che il cambiamento di paradigma non corrisponde a segno di complotto essendo il funzionamento ordinario della ricerca.

Infine, la responsabilità esce dal perimetro delle istituzioni in senso stretto e investe le infrastrutture che modulano la visibilità dei discorsi: piattaforme di *streaming*, *social network*, motori di raccomandazione (OECD 2023; SANTOS, CAZZAMATTA, NAPOLITANO 2025).

Collocare una serie fortemente speculativa sotto l'etichetta documentario o scienza e natura equivale a conferirle un sigillo implicito di affidabilità; spingere automaticamente l'utente sempre più in profondità nella tana del coniglio complottista non è un effetto neutro di mercato, piuttosto una scelta di *design* che ha conseguenze politiche e culturali (BRUNS *et alii* 2024).

Costruire un sistema pubblico della responsabilità significa allora introdurre strumenti di segnalazione, contestualizzazione e contro-narrazione che non si limitino a bollare come *fake* singoli materiali, ma aiutino i cittadini a riconoscere l'intero dispositivo di vaccinazione inversa che li invita a trasformare il dubbio legittimo in rifiuto sistematico della verità condivisa.

Senza una diffusa consapevolezza del genere, l'archeologia da poltrona continuerà a funzionare a guisa di potente tecnologia sociale per *hackerare* la fiducia e redistribuire l'autorità, spostandola dalle comunità di ricerca a figure carismatiche che fanno dell'ostilità alla scienza il cuore del *brand* identitario; un'ingegneria della sfiducia che ci obbliga a ripensare anche il modo in cui vengono progettati gli interventi di *prebunking*, evitando derive paternalistiche e opache.

Linee guida recenti insistono su tre principi, cioè trasparenza esplicita sugli obiettivi dell'intervento, chiarezza dei criteri con cui vengono selezionate le fonti e possibilità per il pubblico di interagire criticamente con il messaggio, anziché riceverlo in modo unidirezionale (MURPHY, GREENE 2023).

In tale direzione, le campagne più promettenti sono quelle co-prodotte con comunità già diffidenti – associazioni locali, gruppi giovanili, divulgatori ibridi – che partecipano alla definizione dei *frame* narrativi e contribuiscono a rendere socialmente accettabile il cambiamento di idea (SENTEIO *et alii* 2025). Qualsiasi strategia di *prebunking* o di educazione critica che ignori questa dimensione rischia di operare solo sulla superficie razionale del discorso.

Le strategie trattate trovano terreno fertile negli ambienti digitali che descriverò nel capitolo 5 (in particolare tra i paragrafi 5.1-5.2, 5.5-5.7).

4.5 ETICA DELLA PERSUASIONE E RESPONSABILITÀ DEGLI ARCHEOLOGI:

TRA SEDUZIONE DEL PUBBLICO E DOVERE DI PROVA

Abbiamo sinora analizzato i meccanismi per i quali le pseudo-verità archeologiche attecchiscono – e in quale modo controbatterle – nel collocarsi all'incrocio di tre fattori: vulnerabilità cognitive, bisogni identitari e media che premiano *slogan* semplici e perentori (semplificazione assertiva) rispetto ad argomentazioni lente e scrupolose (cautela argomentata).

Al riguardo è intervenuta anche di recente Chiara Bonacchi (BONACCHI 2022a), osservando, attraverso *big data* e indagini qualitative, come il richiamo a tempi remoti (Età del Ferro, Roma, Medioevo europeo) venga sistematicamente usato sulle piattaforme digitali per marcare confini e per alimentare o contestare nazionalismi populistici contemporanei; ha mostrato in modo empirico quanto le politiche del patrimonio siano ormai intrecciate con le logiche del dialogo *online*.

Se è vero che la disciplina non può più limitarsi a registrare da lontano questi processi, altrettanto pericoloso sarebbe immaginare che l'unica risposta adeguata consista nel contrapporre una contro-propaganda speculare.

Ogni volta che l'archeologo abbandona il ruolo di mediatore critico per assumere quello di ingegnere delle credenze (l'astrazione si lega alla sociologia della comunicazione e alla perdita di autorevolezza quando la scienza diventa dogmatica; GILI 2005), il confine tra educazione al metodo e manipolazione diventa rapidamente labile.

La domanda da cui occorre partire, allora, non corrisponde soltanto che cosa dobbiamo raccontare al pubblico, ma che cosa possiamo legittimamente fare – e che cosa dovremmo deliberatamente astenerci dal fare – quando interveniamo con l'intento dichiarato di orientare giudizi, se non emozioni e decisioni collettive.

È necessario anzitutto tracciare un confine netto tra l'argomentazione razionale e la retorica aggressiva.

La prima, tipica del rigore scientifico, si fonda sulla difesa di principi di ragionevolezza argomentativa condivisi; essa richiede la coerenza dei metodi, la verificabilità delle prove per chiunque, la disposizione a rivedere le tesi sostenute di fronte a nuovi fatti. Rappresenta un orizzonte in cui convincere l'interlocutore non significa affatto imporre una certezza precostituita con autorità; bensì esporre con estrema chiarezza i criteri che rendono una spiegazione preferibile a un'altra, la distinzione netta tra ciò che è dato e ciò che è ipotesi oltre all'esistenza di margini di incertezza ancora sussistenti nella loro interpretazione; riconoscere poi nella *peer review* una procedura di verifica e non uno strumento di censura.

Al contrario, la seconda prende il sopravvento nel caso in cui l'archeologo adotta consapevolmente gli stessi registri polemici e le stesse strategie di attacco tipiche dell'archeologia alternativa. Ciò accade quando, invece di discutere i fatti, si preferisce ridicolizzare l'avversario rendendolo una macchietta, o se si ricorre ad appelli emotivi volti a generare sdegno e paura, puntando a colpire la pancia delle persone. Un professore che risponde con un *tweet* sarcastico o un *post* sprezzante a un utente curioso seppure disinformato, non sta difendendo la scienza, sta difendendo il proprio territorio; e il suo atteggiamento è il miglior ufficio *marketing* per i complottisti.

Il segno distintivo di un tale approccio corrisponde alla creazione artificiosa di una barriera morale, che contrappone un "noi" aprioristicamente superiore e illuminato a un "loro" dipinto ottuso o degradato, sostituendo la forza dell'argomento con la violenza del pregiudizio.

Si tratta di una tentazione comprensibile; quando ci si confronta con discorsi apertamente irresponsabili o pericolosi, la fretta di contenere il danno può spingere a rispondere colpo su colpo, facendo leva sugli stessi meccanismi di appartenenza tribale che sorreggono il successo delle versioni non convenzionali dei fatti.

Però il prezzo di questa scorciatoia è alto.

Una volta che la scienza viene presentata come un'identità di gruppo – bandiera da sventolare in una guerra culturale – perde progressivamente la sua funzione di spazio regolato di disaccordo e tende a diventare uno dei poli in competizione nel mercato delle convinzioni assolute. L'archeologo che impersona il ruolo del paladino della razionalità in lotta contro i creduloni rischia di consolidare, senza volerlo, la struttura amico/nemico insita già in molte retoriche complottiste.

Là dove la disciplina dovrebbe invitare a sospendere il giudizio, a interrogare le prove, a tollerare la complessità, finisce così per proporsi nell'ennesimo discorso salvifico, alternativo non meno chiuso dei precedenti.

La deriva è particolarmente evidente quando programmi di prevenzione della disinformazione adottano il linguaggio della vaccinazione cognitiva senza chiedersi davvero che cosa significhi, in termini di controllo e di fiducia nel pubblico, scegliere tale metafora.

Nel paragrafo precedente abbiamo infatti visto che gli interventi di *prebunking* ispirati all'*Inoculation Theory* possano aumentare la resistenza alla disinformazione, soprattutto quando assumono la forma di esperienze ludiche e laboratoriali che migliorano il giudizio autonomo dei partecipanti (LEWANDOWSKY, VAN DER LINDEN 2021). Qui però spostato l'at-

tenzione sui loro limiti e sulle possibili derive; la stessa metafora della vaccinazione cognitiva può infatti diventare problematica quando viene applicata in modo paternalistico, trattando il pubblico alla stregua di un corpo da immunizzare anziché di una comunità di soggetti competenti con cui condividere dubbi, argomentazioni e margini d'incertezza.

Le strategie, se ben progettate, rappresentano uno strumento molto efficace di educazione critica. Se sono usate male, perdono il loro valore. Invece di avvisare in anticipo le persone del rischio di manipolazione, mostrare loro in forma attenuata l'argomento ingannevole e metterle in grado di riconoscerlo e smontarlo da sole, non ottengono il risultato sperato; finiscono, così, per riproporre un'idea immunitaria della interrelazione, in cui il pubblico rappresenta un corpo passivo da proteggere e non una comunità di persone capaci di ragionare e valutare in autonomia.

Quando tali pratiche vengono imposte dall'alto in forma di pacchetti già pronti di informazioni corrette, senza spiegare come si giunge a quelle conclusioni, quali discussioni le hanno accompagnate e quali limiti restano aperti nella ricerca, il loro effetto può rovesciarsi; piuttosto che apparire nella veste di aiuto per le personali difese critiche, l'intervento istituzionale rischia di essere percepito dal pubblico per l'ennesimo tentativo di mettere al riparo le coscienze da opinioni considerate scomode.

Riprendendo le intuizioni di Michel Foucault in *La volontà di Sapere* (FOUCAULT 1978), la metafora della vaccinazione cognitiva rischia di trasformarsi in una forma di biopolitica dell'informazione, ovvero in una gestione delle nostre idee e delle nostre paure attraverso il controllo di ciò che circola e di ciò che resta fuori dalla nostra attenzione. Di conseguenza, la comunicazione istituzionale non punta più a formare cittadini autonomi e mira a governare un corpo sociale considerato passivo e vulnerabile.

Quando si previene la circolazione di materie ingannevoli assumendo la forma di un intervento paternalistico volto a immunizzare le coscienze, l'assetto di certezza imposto dall'alto finisce per produrre un dispositivo di controllo e un contraccolpo naturale delle nuove e più significative forme di resistenza e di diffidenza nei confronti dell'autorità.

In un clima già segnato dalla sfiducia e dal sospetto verso le élite, un'educazione autoritaria alla correttezza, può diventare essa stessa materiale per una nuova narrazione complottista (WARDLE, DERAKHSHAN 2017); il messaggio implicito può essere letto come "ci stanno dicendo in anticipo quali idee dobbiamo rifiutare, quindi devono avere qualcosa da nascondere".

Il problema centrale, dunque, non è l'uso in sé di strumenti psicologici – raccomandabile – ma il modo in cui vengono collocati in contesti di potere sbilanciati e quello in cui vengono presentati. Un conto è addestrare studenti o visitatori di un museo a riconoscere le tecniche della manipolazione – per esempio l'uso di falsi esperti (COOK, LEWANDOWSKY, ECKER 2017), la sollecitazione di emozioni forti, l'infantilizzazione del dissenso o la creazione di nemici invisibili – e un altro è presentare queste strategie come se fossero una prerogativa esclusiva dei manipolatori esterni.

Siccome sono strumenti che possono essere utili, il punto decisivo diventa allora chiedersi che cosa implicano per il rapporto di fiducia tra noi e il pubblico, e in che modo le nostre scelte linguistiche e didattiche contribuiscono a rinforzarlo o a eroderlo.

Esserne consapevoli, lungi dal portarci a un pessimismo paralizzante, può invece funzionare da punto di partenza per definire criteri più chiari e condivisi, che orientino in

senso riflessivo e responsabile le nostre pratiche, dunque le strategie e le scelte di linguaggio messe in atto.

Se vogliamo che tali mezzi siano davvero efficaci e credibili, però, non basta limitarci a denunciare i rischi del paternalismo e degli usi distorti della psicologia; dobbiamo interrogarci sul modo di evitare di riprodurli noi stessi quando usciamo all'esterno.

Significa, per chi lavora con l'archeologia, non limitarsi a enunciare risultati già confezionati, aprendo alla vista del pubblico il modo in cui li ha conseguiti; in altri termini, quali domande formula, quali procedure impiega per controllare gli errori, quali incertezze riconosce e quali limiti si dà nel proporre nuove ipotesi.

Finora abbiamo visto i problemi che sorgono quando la prevenzione della disinformazione viene impostata *top down* e in forma di protezione concessa a un pubblico trattato come passivo; diventa ora inevitabile spostare l'attenzione sul modo in cui noi, in quanto archeologi, costruiamo i nostri messaggi e su quali basi.

In altre parole, non si tratta di cambiare argomento, più o meno bruscamente, del presente paragrafo bensì di compiere il passo successivo; cioè se il nodo critico sta nelle asimmetrie di potere e nella mancanza di trasparenza, allora la questione centrale diventa quali pratiche informative possono ridurle e rendere il rapporto con il pubblico più aperto e rispettoso.

In una società in cui le autorità tradizionali vengono continuamente messe in discussione, non possiamo più dare per scontato che cosa sia un archeologo né che cosa faccia. Non basta appellarsi al titolo accademico o al prestigio delle istituzioni; chi ci ascolta ha il diritto di capire perché noi dovremmo essere considerati interlocutori affidabili. Onora O'Neill spiega che la fiducia non si esige tramite curriculum; la si guadagna dimostrando di essere affidabili attraverso pratiche di trasparenza e onestà intellettuale sui limiti della competenza detenuta (O'NEILL 2002). Al riguardo anche Bruno Latour ha ricordato più volte che, se vogliamo ridare forza alla scienza, non dobbiamo presentare i nostri risultati come intoccabili e mostrare chiaramente il percorso con cui si sono costruiti, mettendo in luce il lavoro, i passaggi e le verifiche che li sostengono (LATOUR 2004).

Per questo oggi siamo chiamati a esplicitare i fondamenti della nostra competenza, cioè il lavoro sulle fonti materiali, la padronanza dei metodi di scavo e di datazione, la capacità di integrare dati archeologici, storici, antropologici e scientifici per ricostruzioni coerenti, sempre esposte alla verifica e alla critica dei pari. In altre parole, non possiamo limitarci a parlare per l'archeologia; dobbiamo mostrare il metodo e i suoi meccanismi. Solo rendendone visibili i passaggi diventa chiaro perché il nostro sguardo sulla storia non è una semplice opinione tra le altre; rappresenta invece il risultato di pratiche collettive di ricerca.

Allo stesso tempo ci muoviamo in uno spazio pubblico molto confuso, attraversato da discorsi alternativi, complotti sul patrimonio e mitologie identitarie, alimentati da ecosistemi mediali polarizzati, bolle algoritmiche e campagne populiste che delegittimano sistematicamente gli esperti. L'archeologo, di conseguenza, non può più solo confutare; deve spiegare perché certi discorsi sono più solidi di altri e in che senso la sua autorità è sempre relativa, discutibile, non arbitraria. Intendendo la disciplina alla maniera di una costruzione sociale e sinergica, dove il rigore deriva dal confronto tra pari e dalla verifica costante (WYLIE 2015).

Si può pertanto dire che oggi il nostro ruolo nella comunità è, in qualche misura, da ricontrattare, confrontandoci con un paesaggio intellettuale segnato dal postmodernismo,

da forme diffuse di scetticismo e da una competizione permanente per l'attenzione. Non esiste più una rendita di posizione garantita; nessuna disciplina gode di un privilegio automatico, e ogni studioso deve mostrare con trasparenza chi è, quali metodi adotta e su quali basi rivendica autorevolezza nel campo in cui opera.

Da un lato, siamo chiamati a dialogare con pubblici plurali accettando che i beni archeologici non appartengano solo agli specialisti. Nella modernità, infatti, il passato non corrisponde a un dato inerte, piuttosto a una risorsa culturale prodotta da comunità locali, media, istituzioni politiche e gruppi che lo rivendicano per negoziare la propria identità nel presente (APPADURAI 1996).

Dall'altro, tale dialogo ci obbliga a chiarire quali responsabilità specifiche assumiamo, come garantire che le nostre interpretazioni restino ancorate alle evidenze, proteggere i siti da usi strumentali, segnalare i rischi quando la storia viene piegata a progetti di esclusione o persino di odio.

Rinegoziare il nostro ruolo significa, dunque, accettare che l'autorità sia un patto che si costruisce nel tempo con la società, retto sulla trasparenza dei metodi, sulla disponibilità al confronto e sulla capacità di rendere comprensibile a tutti perché, quando parliamo di passato, non stiamo solo raccontando storie, stiamo invece esercitando una responsabilità pubblica sulla memoria comunitaria. Jürgen Habermas ha da tempo indicato la via e valorizzato il concetto di patto, sostenendo che la validità di un'affermazione dipende dalla capacità dei partecipanti di riconoscere la sincerità e la correttezza delle pretese di chi parla (HABERMAS 2022).

Sono le ragioni per le quali propongo di formulare alcuni criteri espliciti di buone pratiche; è sul terreno concreto delle scelte di linguaggio, degli obiettivi dichiarati e delle modalità di coinvolgimento che si decide se le nostre azioni contrastano davvero la manipolazione o, senza volerlo, la imitano.

Possiamo articolare almeno tre principi minimi per la trasmissione eticamente orientata di archeologia.

Il primo riguarda la trasparenza degli obiettivi, perché ogni atto di divulgazione di informazioni non risulta mai neutro; porta sempre con sé uno scopo – informare, convincere, mobilitare, rassicurare, chiedere sostegno – e, se resta implicito, il rischio è che il pubblico lo percepisca nascosto o manipolatorio. Mi riferisco a tutte le situazioni in cui archeologi, istituzioni o professionisti prendono la parola in uno spazio condiviso – una conferenza, un'intervista, un *post* sui *social* ecc. – e si rivolgono a una platea più ampia dei soli addetti ai lavori. In questi contesti, ogni intervento dovrebbe esplicitare, per quanto possibile, che cosa intende fare, perché senza tale chiarezza il pubblico non ha modo di valutare correttamente il messaggio, il suo grado di provvisorietà e il tipo di coinvolgimento che gli viene richiesto (RICHARDSON 2018).

Dire fino dall'inizio, per esempio, se si sta presentando un risultato ancora parziale, sostenendo una specifica interpretazione, cercando consenso per una scelta politica o segnalando un'emergenza, permette a chi ascolta di collocare le informazioni in un quadro trasparente, di riconoscere la componente argomentativa o normativa del discorso e di decidere consapevolmente se aderirvi (CARMAN 2015). Dichiarare apertamente che una conferenza di restituzione serve a informare su uno scavo ancora in corso è diverso dal presentare gli stessi

dati per risultati definitivi; allo stesso modo, dire che un editoriale ha l'obiettivo di difendere una certa lettura contro interpretazioni negazioniste differisce dal fingere che quella lettura sia l'unica possibile derivazione automatica dei dati. La stessa richiesta di sostegno per campagne di tutela – una petizione per vincolare un'area, una mobilitazione contro un progetto edilizio – assume un altro significato se viene presentata per tale, e non mascherata da semplice veicolazione oggettiva dei risultati di ricerca.

Confondere tali livelli alimenta l'idea che dietro ogni discorso didattico si celi in realtà una forma di propaganda; distinguerli, al contrario, permette di discutere apertamente la legittimità dei diversi scopi.

L'esperienza delle controversie pubbliche sul passato mostra quanto rapidamente l'autorità degli esperti venga messa in dubbio quando le intenzioni comunicative appaiono opache o contraddittorie, perché in quei frangenti il sospetto di un'agenda nascosta tende a prevalere su qualsiasi valutazione di merito.

Penso, per esempio, alle discussioni sulla rimozione, ricollocazione o reinterpretazione di statue e intitolazioni considerate oggi razziste, colonialiste o comunque problematiche, un modo con cui nuovi soggetti politici entrano nella storia contestando simboli che li escludono nell'età del *difficult heritage* (PIRAZZOLI 2023) e alle accuse contrapposte di cancellare la storia o, al contrario, di perpetuare simboli di oppressione nello spazio pubblico (FENNELL 2023; di diverso avviso MONTANARI 2024 proponendo la loro risignificazione/risemantizzazione). In modo analogo, molti dibattiti sulle proposte di ripensare programmi scolastici (per esempio CAJANI 2019; GIORGI, MAZZINI, GARISTA 2020), musei o versioni ufficiali vengono presentati da alcuni attori come un tentativo di riscrivere le vicende umane per motivi ideologici, oppure di mettere a tacere determinate memorie considerate scomode.

In entrambi i casi, la difficoltà riguarda la sostanza delle decisioni e in particolare il fatto che le ragioni e gli obiettivi degli interventi appaiono poco dichiarati e non vengono illustrati con chiarezza al grande pubblico; è un'opacità capace di rendere fragile la fiducia verso chi parla e di fare travisare ogni intervento educativo o riformatore.

In un ambiente informativo saturo, in cui il sospetto verso le élite è già molto forte, ogni ambiguità sugli obiettivi viene letta come prova di manipolazione; per esempio la mancata ammissione delle colpe coloniali da parte delle istituzioni lascia spazio a contro-narrazioni distorte (DE CESARI, MODEST, PAGLIUCA PELACANI 2026) alimentando un clima di sfiducia che finisce per favorire il complottismo e quelle alterità che vorremmo contrastare. Invece, a partire da un'analisi riflessiva e critica delle radici coloniali, il museo può trasformarsi in un effettivo laboratorio di pratiche di decolonizzazione (GRECHI 2021).

Non c'è nulla di illegittimo nel cercare consenso per una politica di protezione del patrimonio o nel difendere una certa interpretazione contro letture negazioniste; però è importante dichiarare quando ci si sta muovendo su un terreno normativo, valoriale o politico, e non presentare sempre le proprie posizioni come mera applicazione neutrale dei dati. La trasparenza degli obiettivi non indebolisce l'autorità degli archeologi, invece la rende più credibile, perché riconosce che ogni discorso sul passato implica scelte, priorità, visioni del mondo che possono e devono essere discusse pubblicamente.

Accettare di esplicitare tali scelte significa rinunciare all'illusione di un punto di vista puro e tuttavia rivendicare con forza la specificità della competenza archeologica, per responsabilità

di rendere chiari i passaggi che collegano i dati alle interpretazioni e le interpretazioni alle decisioni che proponiamo alla comunità; Velia Polito e Giuliano Volpe non a caso hanno parlato recentemente di archeologia sociale e partecipazione (POLITO, VOLPE 2024); inoltre del nesso tra archeologia pubblica, partecipazione e responsabilità nel rendere trasparenti obiettivi e scelte interpretative (VOLPE 2020).

Il secondo principio riguarda l'esplicitazione dei limiti disciplinari.

Una parte significativa della diffidenza nei confronti degli esperti nasce dal sospetto che essi pretendano di parlare da un punto di vista assoluto, sottratto al rischio di errore. L'archeologia, invece, è per sua natura una scienza dell'incertezza (HODDER 1986); lavora con tracce frammentarie, ricostruisce scenari probabilistici, accetta l'idea che ipotesi oggi plausibili possano essere riviste del tutto domani; sono comunque in grado di produrre modelli affidabili senza pretese di assolutezza (WYLIE 2002).

Presentarsi come detentori di certezze rigorose tradisce la pratica reale della disciplina e offre ai divulgatori fraudolenti un bersaglio facile perché ogni correzione, ogni revisione, ogni dissenso interno potrà essere interpretato quale prova di incoerenza o di censura.

Un'etica della persuasione chiede, al contrario, di stigmatizzare in modo esplicito la provvisorietà delle ricostruzioni, distinguendo chiaramente ciò che è fortemente corroborato da ciò che resta aperto, senza timore che l'onestà possa affievolire l'autorevolezza. In realtà, la consapevolezza dei limiti costituisce il nucleo della reputazione scientifica sul lungo periodo e una strategia di *branding* scientifico vincente e non un segno di debolezza.

In tal senso Ian Hodder ha da tempo mostrato che l'archeologia non detiene una procedura neutra e capace di portare automaticamente risultati oggettivi; rappresenta in realtà un processo fatto di scelte teoriche e interpretative a ogni passo. Le ricostruzioni risultano sempre frutto di interpretazione, perché i dati da soli non dicono nulla. Ogni ricostruzione nasce dentro un certo contesto culturale, istituzionale e personale, che orienta le domande poste e le ipotesi formulate. Per questo sono anche rivedibili; possono cambiare quando emergono nuove evidenze o se mutano le cornici teoriche con cui interroghiamo il *record* archeologico. Per lui, rendere espliciti i presupposti e il carattere aperto dell'interpretazione, rafforza la credibilità dell'archeologia, perché permette ad altri di capire e discutere il percorso svolto per arrivare a una data conclusione (HODDER 1999).

Il terzo principio riguarda la partecipazione del pubblico ai processi decisionali e narrativi. Se la pseudoarcheologia prospera è anche perché offre ai suoi seguaci un ruolo attivo mentre la divulgazione scientifica tradizionale ha spesso confinato i non-esperti nel ruolo di spettatori passivi.

Superare l'asimmetria significa aprire spazi strutturati in cui le comunità possano discutere quali domande porre ai reperti, quali aspetti della storia locale considerano prioritari, quali racconti ritengono più rispettosi della loro memoria collettiva. Progetti di archeologia partecipata, laboratori di co-curatela museale, percorsi di *citizen science* nei quali cittadini e cittadine collaborano alla raccolta e alla interpretazione dei dati, aumentano il legame intimo con i luoghi e rendono più trasparenti le scelte interpretative (TIRADO, SANNA MONTANELLI, GIORRI 2025).

La persuasione non si gioca più soltanto sul terreno dell'argomentazione; diventa negoziazione su finalità, linguaggi e limiti comuni. La comunicazione orientata a informare e

non persuadere, può mantenere o migliorare la fiducia nelle evidenze senza necessariamente spingere le persone a cambiare comportamento, ed è particolarmente utile quando il pubblico parte da posizioni critiche o diffidenti (KERR *et alii* 2022).

Sono principi che non cancellano la tensione, reale e a volte lacerante, fra l'urgenza di limitare i discorsi dannosi e il rispetto dell'autonomia cognitiva dei cittadini. In presenza di discorsi che legittimano razzismi, negazionismi, appropriazioni identitarie aggressive, sfruttamento turistico predatorio o perfino violenze materiali sui siti e sulle comunità che li abitano, l'archeologo non può rifugiarsi dietro una presunta neutralità.

Capita che, quando in gioco ci sono diritti, inclusione e sicurezza delle persone e dei luoghi, sia necessario usare messaggi molto persuasivi, campagne mirate e posizioni nette.

Anche in casi del genere, però, c'è una differenza importante tra difendere seriamente la qualità della conoscenza e cercare di manipolare le coscienze e sta nel mettere le proprie ragioni a disposizione del confronto, mostrare con chiarezza il legame tra prove e conclusioni, accettare che esista un dissenso informato.

Lo scopo non è ottenere un consenso unanime sulla versione ufficiale della storia; è rendere sempre più difficile che tesi fattualmente false o metodologicamente deboli vengano presentate, nello spazio pubblico, come se fossero alternative sullo stesso piano delle ricostruzioni fondate. David Grimes critica al riguardo la *false balance* nei media scientifici, cioè l'abitudine a dare uguale spazio a consenso scientifico solido e posizioni infondate (clima, vaccini, evoluzione), che crea l'illusione di controversia e alimenta disinformazione con danni concreti per salute e ambiente. Sostiene che, in materia di scienza, i media dovrebbero puntare sull'accuratezza e sul peso proporzionato alla forza delle evidenze, collaborando con esperti e rinunciando a *format* di dibattito che legittimano tesi pseudo-scientifiche (GRIMES 2019).

Per svolgere questo ruolo, non basta una solida preparazione tecnica. Occorrono competenze specifiche di mediazione, troppo a lungo considerate opzionali rispetto al vero lavoro scientifico.

Formare archeologi capaci di muoversi in un paesaggio informativo frammentato significa dotarli di strumenti retorici, empatici e riflessivi; pertanto capire come funzionano gli argomenti, le metafore, riconoscere i bisogni identitari e le ferite simboliche che si nascondono dietro molte credenze alternative, essere consapevoli dei personali *bias* e posizionamento sociale, dei vincoli istituzionali entro cui si opera (VAN PROOIJEN, VAN VUGT 2018).

Nei *curricula* accademici ciò implica introdurre moduli su psicologia cognitiva, gestione informativa del rischio (informa il pubblico sui pericoli per favorire scelte consapevoli e comportamenti sicuri), etica pubblica della ricerca, uso critico dei *social media*, al pari dei corsi di stratigrafia o archeometria. Implica anche riconoscere, sul piano delle carriere, che produrre divulgazione di qualità – dai *podcast* ai percorsi museali, dai *thread social* alle collaborazioni con insegnanti e giornalisti – lungi dall'essere un *hobby* rappresenta una dimensione costitutiva del mestiere. Un esempio interessante, soprattutto per l'accettazione di tali aspetti è il caso Atapuerca, provincia di Burgos – nord della Spagna – in cui la comunicazione pubblica dell'archeologia è diventata parte costitutiva del progetto scientifico, non un'attività accessoria. La forte impronta nasce dall'intreccio tra eccezionalità dei ritrovamenti, strategia dei direttori e professionalizzazione della divulgazione, e viene percepita come responsabilità sociale legata sia all'uso di fondi pubblici sia alla natura di bene comune del patrimonio.

I ricercatori la interpretano uno spazio di *heritagisation* e costruzione di cultura scientifica, in un modello collaborativo tra scienziati, gestori e mediatori, pur mantenendo in parte una visione tradizionale della divulgazione come semplificazione di contenuti articolati (CONFORTI, LEGARIA 2022).

In ultima analisi, l'etica della persuasione archeologica non si riduce a un codice di buone maniere comunicative, ma rimanda a una concezione più ampia della scienza in forma di pratica pubblica. Accettare che ogni intervento nel dibattito sulle origini, sulle identità e sulle memorie collettive abbia effetti performativi significa assumersi la responsabilità di progettare quali dati raccogliere e in quale maniera interpretarli, quali forme narrative e quali dispositivi di circolazione potranno renderli oggetto di discussione condivisa.

4.6 AUTOCRITICA DELLA DISCIPLINA: CONFLITTI TEORICI, BIAS VALUTATIVI E TRASPARENZA NELLA COMUNITÀ SCIENTIFICA

Se prendiamo sul serio la necessità di trasparenza, sinora sviscerata, dobbiamo riconoscere che riguarda, oltre al rapporto fra esperti e pubblico esterno, il modo in cui le stesse istituzioni accademiche e culturali funzionano dall'interno.

Si tace spesso il fatto che anche esse possono talvolta ricorrere a dispositivi retorici, pur mosse da finalità diverse e Pierre Bourdieu spiega magistralmente la maniera in cui le accademie siano capaci di usare il potere per proteggere sé stesse invece della ricerca disinteressata (BOURDIEU 2013), venendo meno a quel dovere di chiarezza e di autocritica che sarebbe necessario per un'educazione davvero democratica. Una seria etica della persuasione richiede, invece, che la disciplina esponga sé stessa allo sguardo critico proposto al pubblico, riconoscendo di non essere immune da *bias*, retoriche identitarie, pressioni economiche e politiche. È qui che diventa indispensabile un ragionamento introspettivo, laico e sincero, al quale non intendo sottrarmi.

Facciamo due esempi, il dibattito tra correnti di pensiero diverse, spesso rigido, e quella *peer review* alla quale ho più volte accennato a mo' caposaldo di correttezza e di garanzia di qualità.

Viene spontaneo domandarsi quale immagine offriamo di noi stessi all'esterno, nella fattispecie a coloro che ci mettono in dubbio, cioè al pubblico in generale e a chi afferisce alle formulazioni alternative; e se questo modo di discutere, di valutare, di correggere, restituisca davvero l'idea di una comunità scientifica capace di ascolto, di rigore e di equità, o se non traspaia piuttosto una trama di irrigidimenti, di sospetti reciproci, di prese di posizione difensive. Di conseguenza, se nelle pratiche concrete riusciamo davvero a incarnare quei principi di correttezza, trasparenza e onestà intellettuale che tanto spesso evochiamo nei nostri codici etici, nei regolamenti, nei convegni, o se non vi sia nello scarto tra enunciati e comportamenti qualcosa di problematico per la credibilità stessa del nostro lavoro.

Nel dibattito archeologico coagula la polarizzazione fra scuole; questa non si manifesta tanto attraverso una discussione graduale di ipotesi e argomenti, quanto e piuttosto nella costruzione di identità contrapposte tendenti a irrigidirsi nel tempo.

Le grandi fratture teoriche – per esempio quella tra archeologia processuale e post-processuale (TRIGGER 2006; soprattutto JOHNSON 2010) – sono state spesso raccontate e vissute per guerre di paradigma, in cui non si confrontano solo modelli interpretativi diversi, ma visioni del mondo, idee di scienza e di oggettività, concezioni opposte del rapporto tra dati materiali e racconto storico.

La presa di posizione individuale, oltre a un'opzione metodologica, è un gesto di appartenenza; aderire a una corrente significa collocarsi in una genealogia intellettuale, legarsi a un certo gruppo accademico, difendere maestri, scuole, riviste, sedi universitarie, e ciò carica ogni dissenso di una forte valenza personale e politica (anche chi scrive non ne è rimasto esterno).

La superbia nel tenere il punto, se così si può definire, nasce allora anche dal fatto che cambiare idea non è percepito in un'evoluzione naturale del pensiero, bensì in una sorta di tradimento della comunità di riferimento o, quantomeno, un indebolimento della credibilità all'interno di quella rete di alleanze implicite che struttura la vita accademica.

Michael Shanks e Christopher Tilley, alla fine degli anni Ottanta, avevano già sottolineato tali aspetti. Molti modelli apparentemente neutrali di spiegazione (sistemi adattivi, *ranking*, *peer polity*, ecc.) riflettevano in realtà i valori e gli interessi di specifici contesti accademici e statali; parlavano pertanto di ideologia disciplinare, cioè l'insieme di abitudini, gerarchie e criteri impliciti che stabiliscono quali domande sono legittime, quali dati contano e quale tipo di passato è accettabile all'interno delle istituzioni che finanziano, regolano e certificano la ricerca (SHANKS, TILLEY 1987).

Invece di usare il conflitto di interpretazioni quale occasione per affinare categorie, distinguere meglio casi, riconoscere i limiti reciproci, diventa più facile ricorrere a etichette semplificanti; gli altri sono “positivisti ingenui” o “relativisti postmoderni”, “ideologi” o “tecnici”, e l'uso di tali categorie moralizzanti assolve alla funzione di squalificare in blocco l'interlocutore, evitando di entrare nel merito delle sue argomentazioni.

A ciò si aggiunge una concezione marziale dell'argomentare, per cui un dibattito non è il luogo dove si esplorano zone grigie, materializzando invece un'arena in cui si deve vincere; l'ammissione di una sfumatura, riconoscere un punto valido alla parte avversa, mostrare incertezza su un dettaglio interpretativo appare una perdita di posizione, un cedimento che può essere letto per insicurezza o incompetenza.

Un simile stile – che non è affatto esclusivo dell'archeologia pur se nella disciplina assume forme particolarmente visibili – tende a trasformare le differenze teoriche in differenze morali; non si discute più di quanto un modello riesca a rendere conto di certi contesti o di certi dati, bensì di chi è seriamente scientifico e chi no, di chi fa vera archeologia e chi starebbe rovinando la disciplina con derive filosofiche oppure con un eccesso di fiducia nelle scienze dure.

L'effetto complessivo, quando e se entrano in gioco tali dinamiche, è quello di una cristallizzazione dei confini; si addensano scuole, linee di ricerca e talvolta persino filiere di reclutamento che si auto-confermano, selezionando allievi e collaboratori affini sul piano teorico e anche stilistico e retorico; sono reti capaci di rendere ancora più costoso – sul piano simbolico e materiale – qualsiasi spostamento inter-paradigmatico (LATOUR, WOOLGAR 1979).

In questo senso, l'arroganza non va vista solo come un tratto personale di alcuni protagonisti del dibattito, ma nel risultato di un sistema complesso in cui sono strettamente intrecciati la conoscenza e le competenze acquisite, il prestigio e l'autorevolezza riconosciuti socialmente, il potere e il controllo all'interno delle istituzioni tipo università o enti di ricerca. Difendere con fermezza una posizione teorica significa anche proteggere un certo modo di fare carriera, ottenere finanziamenti, controllare progetti e musei, e decidere cosa venga considerato il centro della disciplina e cosa invece rimanga ai margini.

Se, in relazione a quanto esposto, tale è la maniera in cui gestiamo i nostri conflitti interni, risulta inevitabile che anche gli strumenti che usiamo per garantire rigore e imparzialità ne siano influenzati.

Non stupisce allora che la *peer review*, lungi dall'essere un semplice dispositivo tecnico di controllo di qualità, finisca talvolta per riflettere e amplificare le stesse logiche identitarie, gli irrigidimenti di scuola e le retoriche di delegittimazione che caratterizzano il confronto teorico; caratteri disciplinari, gusti e appartenenze plasmano i giudizi di qualità (LAMONT 2009; le evidenze di *bias* legati ad affiliazione, genere, scuola, paese ecc. sono trattati in LEE *et alii* 2012).

In teoria dovremmo trovarci di fronte a una procedura regolata, fondata sul vaglio argomentato delle ipotesi e dei dati; nella pratica, però, nei punti in cui la disciplina è più sensibile – sui confini dei paradigmi dominanti, sulla definizione di ciò che è accettabile o fuori linea – emergono con forza appartenenze, simpatie e precomprensioni (HIRSCHAUER 2010). Vale allora la pena interrogare più da vicino il suo funzionamento effettivo e come viene concretamente praticata in alcuni casi; non certo per demolirla in blocco, se mai per capire fino a che punto riesca davvero a sottrarsi a quelle dinamiche di chiusura che altrove siamo pronti a denunciare.

Anzitutto le prese di posizione ideologiche possono agire a monte, su ciò che entra o non entra nel circuito della discussione scientifica; progetti e articoli che si inseriscono senza scosse in cornici accettate, o in quel momento di moda, incontrano in genere meno ostacoli perché rassicurano identità collettive, confermano racconti di prestigio già consolidati e quindi passano più facilmente i filtri di commissioni, *call* e riviste; mentre lavori che dissentono o mettono in crisi quei racconti tendono a suscitare resistenze aggiuntive, anche quando sono sorretti da basi empiriche robuste. In questo senso la prima selezione riguarda la qualità dei dati e in particolare la loro compatibilità con gli orizzonti identitari ed emotivi della comunità che li valuta.

In secondo luogo, tali inclinazioni sono potenzialmente capaci di influenzare la lettura stessa delle prove; in un campo fortemente interpretativo come l'archeologia, è relativamente facile che un revisore tenda a privilegiare modelli teorici vicini alla personale sensibilità politica o culturale – per esempio dando più credito a scenari di gerarchia e conflitto oppure, al contrario, a letture armonizzanti e cooperative – e valuti come speculative proposte che semplicemente si collocano in un altro orizzonte. Quando il processo di revisione è ambiguo o concentrato in poche mani, le fedeltà di scuola, le appartenenze istituzionali e le avversioni personali possono trasformarsi in barriere informali per approcci metodologici, temi o gruppi di ricerca percepiti fuori linea; ne consegue il rischio di confondere la difesa del rigore con quella di uno *status quo* teorico che riflette, almeno in parte, le mappe politiche e identitarie della comunità disciplinare.

Dovremmo però essere onesti anche con noi stessi; non sempre ci sottraiamo alla tentazione di usare lo strumento del referaggio in chiave punitiva, e pertanto il lavoro di critica delle distorsioni non può limitarsi a denunciare solo quelle altrui.

Pubblicamente tendiamo a presentare la *peer review* in forma di rito impersonale e neutrale, governato soltanto da criteri di qualità scientifica; nella pratica quotidiana, però, non è raro che venga percepita da chi la subisce per una forma di opposizione mirata più che per un confronto argomentato, soprattutto quando le decisioni si concentrano in pochi nodi di potere. Le dinamiche sono note e si articolano su più livelli. In primo luogo vi sono referti anonimi che non entrano davvero nel merito delle ipotesi e si concentrano su giudizi di intenzione (“agenda”, “polemico”, “non allineato”) o sulla presunta inattendibilità dell’autore. In secondo luogo, emergono richieste di revisioni sproporzionate che sembrano avere l’unico effetto di logorare il proponente. Infine, si assiste a valutazioni che diventano tanto più caustiche quanto più il lavoro riguarda nodi sensibili di scuole, gerarchie o appartenenze istituzionali (SILBIGER, STUBLER 2019; RESNIK, GUTIERREZ-FORD, PEDDADA 2009).

Rappresentano eventualità in cui la *peer review* smette di essere uno spazio di critica regolata e può diventare una forma di *gatekeeping* personale, dove il potere di dire sì o no alla pubblicazione viene usato – consapevolmente o meno – per sanzionare dissensi teorici, stili di scrittura non conformi o semplici antipatie accademiche; dunque possano incorporare *bias* impliciti ed espliciti, rendendo il processo non neutrale (GATWIRI, KRUPKA, ABID 2025).

L’anonimato, nato per proteggere la libertà di giudizio, può allora trasformarsi in scudo che consente toni e atteggiamenti che difficilmente si terrebbero in un seminario o in un confronto alla pari; spesso basta una combinazione di sovraccarico di lavoro, fretta e pregiudizi pre-riflessi perché la recensione scivoli dalla critica motivata al rigetto pregiudiziale, soprattutto quando il manoscritto arriva da fuori cerchia, da autori giovani o da contesti percepiti come periferici.

Il risultato è che il dispositivo pensato per garantire equità e rigore finisce talvolta per produrre l’effetto opposto, bloccando o spingendo a snaturare contributi originali non sempre perché deboli, ma perché laterali rispetto ai paradigmi dominanti o portatori di stili e sensibilità diverse. Per chi è dall’altra parte, l’esperienza può assumere i tratti di un referaggio punitivo, in cui si ha l’impressione che il verdetto fosse già scritto prima ancora della lettura attenta e che il linguaggio della valutazione serva solo a rivestire di neutralità un conflitto di scuola, di generazione o di posizionamento teorico.

Parlare apertamente di siffatte derive non significa delegittimare la *peer review* in quanto tale, vuol dire riconoscere la sua natura profondamente umana e fallibile; ed è il primo passo per chiedere maggiore trasparenza, responsabilità argomentativa e spazi di replica (funziona quando la comunità è aperta alla critica, diversificata e trasparente; ORESKES 2019) che riducano il margine in cui il giudizio può trasformarsi, di fatto, in un’operazione di killeraggio travestita da controllo di qualità.

Gli stessi meccanismi possono agire, in modo sotterraneo, anche nella valutazione periodica dei docenti; in particolare nella VQR, la valutazione della qualità della ricerca. Teoricamente, dovrebbero essere misurazioni secondo criteri condivisi e trasparenti (in CELLETTI, URICCHIO 2024 presentazione “ufficiale” della VQR 2015-2019 e della progettazione della VQR 2020-2024, letta dal punto di vista di ANVUR, con forte enfasi sulla

funzione positiva della valutazione); in pratica, i criteri vengono definiti e applicati da comunità scientifiche che hanno storie, equilibri di potere e conflitti interni ben precisi. Ne deriva che indicatori apparentemente neutri – scelta delle riviste di fascia alta, gerarchie tra tipologie di prodotto, peso attribuito alle monografie rispetto agli articoli, centralità di certe lingue o aree geografiche – potrebbero finire per riflettere le priorità di alcune scuole a scapito di altre.

In questo quadro, la VQR può diventare uno spazio in cui si consolidano, più che essere messe in discussione, le gerarchie esistenti; linee di ricerca minoritarie o interdisciplinari rischiano di essere valutate secondo parametri pensati per altri campi, oppure penalizzate perché non trovano facilmente collocazione nelle sedi considerate eccellenti. Allo stesso modo, i gruppi dominanti all'interno di una disciplina sono potenzialmente in grado di influenzare la definizione dei criteri e la composizione dei *panel*, orientando in modo implicito ciò che viene riconosciuto buona ricerca.

Il risultato, in casi del genere, è che la valutazione, invece di limitarsi a misurare la qualità, contribuisce a ridefinirla normativamente, privilegiando alcuni stili di lavoro e marginalizzandone altri; indicatori e classifiche non sono neutrali, contribuiscono a ricostruire mondi sociali, trasformare identità accademiche e ridefinire priorità di ricerca; in pratica dei meccanismi pensati per migliorare la qualità producono invece nuove forme di controllo, stratificazione e dipendenza da metriche (PALUMBO, SCAMUZZI, BORGNA 2024).

Non intendo dire, lo preciso, che ogni processo valutativo sia inevitabilmente piegato agli interessi di scuola, ma che è ingenuo considerarli dispositivi puramente tecnici. Proprio perché la VQR ha conseguenze concrete su carriere, finanziamenti e riconoscimento istituzionale, potrebbe diventare un luogo privilegiato in cui emergono appartenenze, retoriche identitarie e strategie di posizionamento.

Un'etica della persuasione applicata ai processi in questione dovrebbe allora chiedere almeno due cose; in primo luogo, rendere visibili le scelte di fondo (perché si privilegiano certi indicatori e non altri, quali visioni di buona ricerca incorporano); in secondo luogo, riconoscere i margini di arbitrarietà e le possibili distorsioni, invece di presentare i risultati per esito oggettivo di una misurazione neutrale. Solo ammettendone i limiti diventa possibile discuterne pubblicamente uno strumento perfettibile e non un tabù tecnocratico, che può e deve essere ripensato alla luce della pluralità delle pratiche di ricerca realmente esistenti.

L'analisi delle dinamiche di conflitto tra scuole e del funzionamento concreto del referaggio mostra quanto i fattori soggettivi attraversino anche gli spazi che percepiamo più interni alla comunità scientifica, costringendoci a riconoscere di non essere mai del tutto neutrali. Ed è evidente che influiscono anche sul modo in cui costruiamo e proponiamo i nostri racconti verso l'esterno, sulle scelte di linguaggio, sugli argomenti che privilegiamo e su quelli che lasciamo ai margini.

In conclusione, riconoscere i meccanismi trattati, non significa mettere sotto accusa la disciplina; vuole dire accettare che la credibilità dell'archeologia – nella valutazione interna come nel confronto con il pubblico – dipende dalla capacità di sottoporre a scrutinio gli stessi dispositivi di potere e di persuasione che utilizza, rendendo visibili le condizioni di funzionamento e mostrando, con i fatti, che la richiesta di trasparenza rivolta agli altri vale anzitutto per noi stessi, come forma esigente e imprescindibile di onestà intellettuale.

4.7 CONCLUSIONI. SULLE MACERIE DELLA FIDUCIA: LA CRISI DI AUTORITÀ NELL'ERA POST-VERITIERA

Al termine dell'analisi svolta, appare evidente che l'archeologia eterodossa non può più essere liquidata per un semplice sottoprodotto dell'ignoranza o un incidente nel percorso della divulgazione scientifica. Se interpretata correttamente, essa si rivela il sintomo di un mutamento profondo e strutturale nel modo in cui oggi negoziamo i concetti di verità, competenza e autorità, inserendosi in quello che molti autori descrivono come un generale passaggio da regimi epistemici fondati sulla fiducia istituzionale a ecologie del sapere frammentate e competitive.

Ci troviamo di fronte a un'autentica deriva, dove il dato oggettivo soccombe regolarmente di fronte alle istanze del desiderio e dell'appartenenza, e in cui la qualità delle prove è meno rilevante della risonanza emotiva e identitaria delle narrazioni che le mobilitano.

Dobbiamo trarre, innanzitutto, una conclusione sulla natura stessa del sapere scientifico.

Il paradosso che abbiamo esplorato è che in apparenza la più grande virtù della scienza – la sua costitutiva fallibilità, la disponibilità a correggersi, la pubblicità dei dissensi interni – sia diventata, sul piano percettivo, la principale debolezza agli occhi del pubblico.

La filosofia della scienza ha insistito sul fatto che la ricerca autentica si fonda sulla possibilità di falsificare le ipotesi, di cambiare datazioni, di abbandonare quadri interpretativi anche radicati quando le evidenze lo richiedono; è questa plasticità che distingue un approccio vivo e dinamico.

Eppure, in un'epoca segnata da crisi economiche, climatiche e politiche, in cui la precarietà è esperienza quotidiana, l'onestà nell'ammettere incertezze e revisioni viene spesso percepita non in segno di serietà, ma per prova di inaffidabilità o di secondi fini. Al contrario, l'infallibilità autoproclamata dei narratori alternativi agisce in forma di uno scudo psicologico; offre solo rivelazioni statiche e incrollabili, presentate per certezze assolute che nessuna critica potrà scalfire.

Sul piano psichico, la forza planetaria dei racconti poggia su quella che Michael Gordin ha descritto come una gestione simbolica dell'ansia; la pseudo-scienza non vince perché è più convincente sul piano argomentativo, si afferma perché offre uno schema emotivo per metabolizzare paure difficili da nominare. In un mondo percepito ingovernabile, minacciato da crisi intrecciate e da un flusso informativo continuo, il catastrofismo alternativo funziona paradossalmente da ansiolitico.

Proiettando le paure del futuro su un passato remoto popolato da civiltà estinte, cataclismi cosmici e cicli millenari, esso trasforma il caos imprevedibile della storia in un copione tragico seppure ordinato, in cui ogni rovina ricopre il ruolo di indizio di un disegno intenzionale. È qui che entra in gioco l'apofenia, o *patternicity*, la necessità biologica di collegare punti casuali per creare quadri coerenti, ampiamente documentata dagli studi cognitivi.

Preferire l'ipotesi di un progetto – alieno, iperboreo o ancestrale che sia – alla casualità dei processi naturali significa rispondere a un bisogno evolutivo di trovare un senso laddove esiste solo la complessità, offrendo un risarcimento psicologico a chi si sente smarrito di fronte alla vastità dell'ignoto e alla percezione di irrilevanza individuale.

Alla dimensione rassicurante si sovrappone una potente componente narcisistica e identitaria. Non possiamo ignorare il fatto che, nel contesto di un discorso pubblico che rappresenta l'uomo comune sempre disinformato, manipolabile o in ritardo rispetto all'innovazione, la promessa di accedere a una storia segreta funziona a guisa di riscatto. Credere a una versione alternativa, negata da un'Accademia dipinta come casta arroccata in torri d'avorio, significa nobilitare l'individuo rispetto alla massa cieca, auto-investirsi del ruolo di dissidente lucido circondato da dormienti.

Gli studi sulla *identity-protective cognition* hanno mostrato che, in contesti polarizzati, il processo di formazione della credenza non miri prioritariamente alla realtà della storia o dei fatti, bensì alla protezione di sé e del gruppo a cui aderisce; accettare eventi che contraddicono le narrative identitarie rischia di essere vissuto per tradimento della comunità di riferimento. La fantarcheologia offre una fonte di autostima e di coesione a chi si sente marginalizzato o culturalmente dislocato, costruendo comunità interpretative in cui la condivisione di temi alternativi funge da collante sociale.

In questo scenario, l'effetto Dunning-Kruger, oltre a un limite cognitivo individuale, diventa un atteggiamento aggressivo e performativo; l'ignoranza cessa di essere uno stato passivo per trasformarsi in rivendicazione di indipendenza intellettuale contro il sistema degli esperti, elevata a prova di spirito critico e di coraggio nel pensare con la propria testa.

Un'ulteriore riflessione riguarda il paradosso della critica.

Le scienze umane hanno speso decenni a smontare teorie eurocentriche, coloniali e nazionaliste, a denunciare gli usi ideologici della storia e la complicità di molte tradizioni storiografiche con progetti di dominio; un lavoro che era e resta necessario.

Tuttavia, in un contesto di comunicazione frammentata e di semplificazione eccessiva dei discorsi teorici, detta critica è stata spesso strumentalizzata da chi sfrutta il mistero. Le categorie nate per mettere in luce rapporti di potere – l'idea che ogni narrazione sia situata, interessata e mai neutrale – vengono trasformate in una diffidenza diffusa, senza fare distinzioni tra metodo, trasparenza o responsabilità.

È nata così quella asimmetria dello scetticismo per cui si manifesta un iper-criticismo feroce verso la *peer-review*, analizzata in forma di strumento di censura o di controllo politico, e una credulità quasi illimitata verso il documento anonimo o la teoria dell'*outsider*, cui non si applicano gli stessi criteri di sospetto.

In questa cornice post-veritiera, il dubbio è un dispositivo di demolizione della realtà condivisa e non uno strumento di indagine; il relativismo metodologico viene tradotto in un relativismo radicale dei fatti, dove ogni opinione è dichiarata equivalente alle evidenze purché protegga l'ego e la percezione di essere parte di una compagine.

La diagnosi non sarebbe completa senza considerare l'ecosistema digitale che modula e accelera le dinamiche. Le piattaforme *social* e i loro algoritmi di *engagement* non hanno creato *ex novo* la chiusura cognitiva, ma l'hanno industrializzata, offrendo infrastrutture tecniche per automatizzare la selezione confermativa e trasformare *bias* individuali in architetture collettive di senso.

La velocità con cui circola il falso, unita alla fragilità delle infrastrutture di verifica e al disallineamento temporale tra la produzione pseudoarcheologica e la risposta degli esperti, ha creato un mercato dell'attenzione in cui il sensazionalismo vince regolarmente sul rigore,

perché meglio si adatta alle logiche di *click-through*, *retention* e viralità. La fabbrica del falso dispone oggi di tecnologie – dall’IA generativa, capace di produrre immagini verosimili di reperti inesistenti, allo *storytelling* immersivo in realtà virtuale – che rendono il confine tra documento e invenzione sempre più poroso, alimentando un pubblico abituato a consumare le informazioni come prodotto estetico e non il risultato di un processo faticoso, iterativo e rivedibile.

In conclusione, l’archeologia di frangia ci sfida perché è una buona esposizione dei nostri bisogni profondi, dentro un ecosistema informativo che premia discorsi di questo tipo.

Risponde all’esigenza di ri-sacralizzazione (in chiave sociologica/weberiana) di un mondo percepito come svuotato di senso, offre rifugio in uno sfondo mitizzato per fuggire da un presente precario, promette comunità a chi si sente isolato, conferme identitarie a chi è in cerca di riconoscimento, soluzioni nette a chi non tollera l’ambivalenza.

Comprendere che la sua forza è emotiva e identitaria, prima che intellettuale, significa ammettere che la battaglia per l’interpretazione storica non può essere vinta solo a colpi di dati, di stratigrafie e di refutazioni puntuali.

La diagnosi risulta chiara; il patto con la scienza è spezzato non solo perché non si conoscono i fatti, ma perché abbiamo smesso di condividere il metodo per riconoscerli come tali e il valore sociale del lavorare insieme su di essi.

Su queste macerie della fiducia si chiude l’analisi teorica del capitolo 4; resta da capire se sia ancora possibile progettare un nuovo linguaggio della realtà capace di restituire al passato la sua complessità senza trasformarlo in mito consolatorio, e al presente la sua dignità critica senza abbandonarlo alla cinica equivalenza di tutte le versioni.

Per le ragioni esposte, le conclusioni a cui siamo arrivati non si riducono a un generico invito a migliorare la divulgazione, e delineano un vero programma di lavoro in cui ripensare sé stessi e anche la formazione degli archeologi. La speranza risiede nel trasformarsi, da bersaglio di diffidenza, in luogo in cui la società esercita interamente la capacità di distinguere tra spiegazioni più o meno fondate, riconoscendo che l’alternativa non è un nuovo mito rassicurante; rappresenta il coraggio condiviso di abitare insieme l’incertezza senza rinunciare alla responsabilità verso il presente.

Nella pagine successive sposterò il fuoco sull’ecosistema mediatico in cui le dinamiche si amplificano e su come provare a intervenire.

5. IL CANTIERE APERTO:

VERSO UNA GRAMMATICA PUBBLICA DELLA STORIA

La mappatura svolta ci ha permesso di comprendere l'architettura psicologica e sociale sulle quali si fonda la fantarcheologia. Adesso ci troviamo di fronte a un compito di natura strettamente operativa: individuare con quali strumenti, in quali contesti e attraverso quali alleanze controbattere.

Il problema è riuscire a incontrare le persone all'interno dell'ecosistema mediale contemporaneo. Oggi, infatti, la prima esposizione alla storia avviene sempre meno nelle aule o nei musei. Al contrario, essa passa quasi esclusivamente attraverso algoritmi di raccomandazione, video brevi, *podcast* e *format* ibridi tra intrattenimento e informazione.

Di conseguenza, non dobbiamo più chiederci perché il pubblico sia attratto dal falso. La domanda è in quale modo fare affinché la scienza torni a occupare lo spazio pubblico in modo efficace e autorevole.

Al riguardo, il *report* delle National Academies statunitensi sintetizza lo stato dell'arte sulla *science of science communication* e propone un'agenda di ricerca per capire quando e con chi funziona davvero, con particolare attenzione ai temi socialmente controversi. Suggestisce che scienziati e istituzioni debbano diventare strategicamente consapevoli oltre che delle nuove tecnologie anche delle dinamiche sociali e degli algoritmi che decidono cosa fare diventare virale. In altre parole, diffondere la scienza oggi significa navigare in un mare di incertezze dove la competenza tecnica è tenuta necessariamente a unirsi alla capacità di comprendere e gestire le interazioni umane nel mondo digitale (NATIONAL ACADEMIES OF SCIENCES, ENGINEERING, AND MEDICINE 2017).

La questione riguarda soprattutto tornare a essere una scelta consapevole e significativa in mezzo a una molteplicità di discorsi e versioni dei fatti. Ciò richiede di ripensare la comunicazione in forma di una componente fondamentale del lavoro dell'archeologo.

Dopo aver superato la fase di analisi e diagnosi, il presente capitolo si concentrerà sull'aspetto pratico, esaminandone i linguaggi, i formati e le strategie utili per creare un approccio condiviso, capace di far comprendere la complessità in modo rigoroso, anche coinvolgente, preciso benché aperto alla partecipazione di tutti.

Finché la disciplina si limiterà a segnalare gli errori degli altri senza riflettere sul modo di raccontare, resterà sempre in una posizione di reazione, inseguendo le ultime notizie false che circolano sui *social* o il sensazionalismo dei *talk show*.

Il linguaggio non rappresenta solo un insieme di regole; è un repertorio di modi, toni e figure retoriche che rendono alcune storie più facili da comprendere rispetto ad altre.

Se l'archeologia alternativa usa un lessico consolidato fatto di misteri, rivelazioni, complotti e culture scomparse, l'archeologia accademica deve riflettere su quali siano i suoi punti di forza – l'indagine, il dubbio costruttivo, la collaborazione tra diverse discipline e

la partecipazione delle comunità coinvolte – e su come trasformarli in chiari e riconoscibili strumenti del racconto.

La sfida principale consiste quindi nel trovare un modo per suscitare interesse e curiosità autentica.

Nell'attuale economia dell'attenzione, la scienza è spesso percepita per una disciplina del limite, che pone confini, introduce margini d'errore, moltiplica le note a piè di pagina, mentre l'affabulazione alternativa opera come un dispositivo di fascinazione a basso costo, capace di promettere risposte totali a prezzo di poche semplificazioni.

Quando la ricerca onesta ammette di non avere dati sufficienti, o di dover attendere analisi più raffinate, il pubblico si sente tradito; non perché desideri la menzogna in quanto tale, ma perché nessuno gli ha insegnato che anche l'attesa, il dubbio, la pazienza del campionamento sono parte della storia.

Il compito che questo capitolo si assume è dunque imparare a narrare il fascino del metodo, trasformando il processo di scoperta nell'avventura stessa.

Nella presente prospettiva, un nodo cruciale sarà riconoscere che l'archeologia non può più limitarsi a raccontare un lavoro già compiuto; deve aprire spazi di partecipazione lungo l'intero arco della ricerca. Progetti di *citizen science*, archeologia pubblica partecipata e *crowdsourcing* digitale, mostrano che è possibile coinvolgere attivamente comunità locali, studenti, gruppi di appassionati nella raccolta di dati, nella documentazione di siti, persino in alcune fasi di analisi, a patto che il processo sia guidato da protocolli chiari e trasparenti (BONACCHI 2022b; GRIFFITHS *et alii* 2015).

Sono contesti in cui il pubblico non è più mero destinatario di notizie prodotte altrove divenendo co-produttore attivo; la motivazione identitaria, che la fantarcheologia intercetta, viene reindirizzata verso forme di appartenenza costruttive, in cui l'orgoglio di essere parte della scoperta si basa sul rispetto dei metodi.

L'esplorazione archeologica corrisponde, di per sé, a una trama potente; fatta di persone che si confrontano con rovine ambigue, con lacune documentarie, con conflitti interpretativi, e che devono trovare modi condivisi per decidere che cosa considerare prova sufficiente. Rendere visibili tali aspetti non significa, pertanto, spiegare la metodologia alla stregua di una sezione tecnica di un manuale; vuole dire mostrare come il metodo organizzi decisioni, susciti ulteriori dubbi o dia anche risposte parziali, e come la revisione di un'ipotesi possa rappresentare una svolta narrativa e non una sconfitta.

Costruire un modello di comunicazione per affrontare la complessità significa, allora, rendere affascinante il retroscena della ricerca, mostrando che se la scienza cambia idea o rivede le datazioni ciò costituisce il motore stesso della sua onestà e della sua capacità di apprendere dal reale.

In un'epoca in cui le teorie alternative si vantano di non cambiare mai versione, diventa decisivo mostrare visualmente e narrativamente il valore delle revisioni; far vedere in quale modo nuove datazioni, nuove analisi materiali o nuovi confronti etnografici modificano le mappe del tempo, e che il processo non cancella il senso delle storie precedenti arricchendole di livelli e di sfumature.

Ciò implica un cambiamento di tenuta, progettando spazi e strumenti in cui il pubblico possa sperimentare in prima persona cosa significhi lavorare con prove incomplete, come si

valuta una fonte e si bilanciano ipotesi concorrenti. Laboratori, giochi investigativi, *format* interattivi *online*, *podcast* strutturati a mo' di inchieste condivise possono diventare luoghi in cui tutto ciò è esperito, non solo illustrato (VAN DER LINDEN 2024).

La nuova impostazione, tuttavia, non può essere affidata alla buona volontà del singolo ricercatore. Abitare lo spazio pubblico significa realizzare una rete di soggetti coordinati per garantire continuità e capillarità agli sforzi; la stessa storia, gli stessi risultati, devono poter circolare in forme diverse su piattaforme e contesti altrettanto diversi, mantenendo la coerenza del messaggio e adattandosi a linguaggi e tempi specifici. Da qui deriva la necessità di progettare consapevolmente un lessico capace di coinvolgere il cuore e l'identità del pubblico senza rinunciare al rigore.

In caso contrario, ogni intervento, per quanto ben costruito, resta episodico, mentre le "certezze" alternative beneficiano di infrastrutture mediatiche già rodiate e di collaborazioni trasversali tra editoria, televisione e *social*.

Al tempo stesso, l'emergere di tecnologie generative capaci di produrre immagini, video e testi verosimili impone di riconoscere che la posta in gioco riguarda oltre alla correttezza, l'integrità percettiva del passato nell'esperienza quotidiana degli utenti.

Per provare a immaginare soluzioni cercherò di rispondere a precise domande, le quali corrispondono ai tre blocchi in cui si possono suddividere i paragrafi che seguiranno.

La prima domanda è di memoria disciplinare; cioè, come siamo arrivati fin qui, quali atteggiamenti narrativi per contrapporsi alla fantarcheologia si sono susseguiti nel tempo e in che misura essi hanno in realtà contribuito a consolidare l'immagine dell'archeologia come potere distante e difensivo?

Di conseguenza analizzeremo la storia delle reazioni accademiche – dai primordi al distacco ironico degli anni Settanta, dal *debunking* militante alle prime esperienze di presenza attiva sui *social* e nei grandi eventi *pop* – senza volerle giudicare retrospettivamente e per capire quali elementi di ciascuna fase possono essere riutilizzati e quali, invece, hanno finito per alimentare la narrativa contro-*establishment* che intendevano contrastare.

La seconda domanda concerne le condizioni mediali del presente; che cosa cambia quando le tecnologie digitali permettono di raccontare il passato, di fabbricare, in tempo reale, passati alternativi visivamente plausibili, e quali strumenti abbiamo per proteggere sia il patrimonio sia la fiducia pubblica?

Ci confronteremo anche con la sfida tecnologica del *deepfake* del Tempo (SCHICK 2020, molto efficace per illustrare la posta in gioco mediale). In un mondo in cui l'intelligenza artificiale generativa può produrre *souvenir* digitali dell'antichità talmente verosimili da ingannare l'occhio non allenato, l'archeologia deve imparare a difendere la propria validità nello spazio di uno *scrolling* veloce su *smartphone*, dove il falso non deve più resistere alla prova tattile del museo, ma solo alla rapidità del *clic*.

Qui discuteremo non solo i rischi (manipolazioni di immagini, ricostruzioni fasulle, prove sintetiche a supporto di teorie complottiste), ma anche le opportunità, dall'uso responsabile di ricostruzioni 3D alla creazione di dispositivi di verifica visiva e didattica che aiutino il pubblico a sviluppare un'intuizione critica.

La terza domanda riveste aspetti metodologici; in che modo possiamo progettare interventi che non si limitino a smentire, e che allenino il pubblico a riconoscere le tecniche

della manipolazione; inoltre in quale maniera possiamo misurare l'efficacia degli interventi invece di affidarci a impressioni aneddotiche?

Tenteremo di elaborare di una cassetta degli attrezzi che integri la vaccinazione cognitiva e il *prebunking* in forme di autodifesa democratica (VAN DER LINDEN 2023).

Inoltre, proveremo a fare quell'ulteriore passo, spesso trascurato, che consiste nel considerare ogni iniziativa comunicativa un esperimento valutabile e non un atto puramente testimoniale. La letteratura relativa alla diffusione di contenuti errati suggerisce che molte strategie intuitive – dalla mera smentita alla derisione degli avversari – hanno effetti limitati o addirittura controproducenti, mentre interventi brevi e mirati, testati con disegni sperimentali, possono produrre cambiamenti misurabili nella capacità di riconoscere significati fuorvianti.

Applicare questo approccio all'archeologia significa integrare nei progetti di divulgazione mezzi di monitoraggio, tipo questionari pre e post, analisi dei commenti e delle condivisioni sui *social*, collaborazioni con esperti di psicologia dei media e delle interazioni e *data scientist* per capire quanto lontano arrivano i messaggi e in particolare il modo in cui vengono interpretati e interiorizzati. Senza la dimensione valutativa, il rischio è di replicare, sotto nuove vesti, l'inefficacia della confutazione tradizionale, confidando in un impatto che rimane, di fatto, indimostrato.

Sappiamo come interventi brevi e mirati, che espongono le persone alle tecniche retoriche tipiche della disinformazione prima che incontrino dati falsi, possono ridurre significativamente la vulnerabilità alle teorie del complotto e alle manipolazioni (capitolo 4). L'obiettivo non è sostituire un dogma con un altro, semmai democratizzare il metodo; insegnare al pubblico a riconoscere i trucchi della manipolazione e offrire strumenti per discuterne collettivamente nei contesti formali (scuola, musei) e informali (*social, community online*). In tal senso è stata dimostrata l'efficacia reale della strategia nel ridurre la credibilità percepita delle notizie false e, contemporaneamente, nel migliorare la capacità delle persone di distinguere tra informazioni reali e manipolate. Un dato particolarmente rilevante è che l'inoculazione riduce la fiducia nelle *fake news*, e aumenta anche l'intenzione di condividere notizie veritiere, contribuendo alla resilienza sociale contro la diffusione di informazioni false nel contesto digitale (LU *et alii* 2023).

In gioco, lungo tutto il capitolo, è la credibilità di una disciplina e la gestione di un bene comune, cioè il passato come risorsa condivisa per pensare il presente e progettare il futuro.

Se sapremo trasformarci da detentori esclusivi delle informazioni in custodi critici della memoria – pronti a negoziare, spiegare, ascoltare, oltre a tracciare limiti chiari rispetto a ciò che non è più accettabile – potremo restituire pubblicamente una storia che sia allo stesso tempo scientificamente solida e umanamente vibrante.

Sottrarre l'eredità storica dalle mani di chi la usa in guisa di strumento di esclusione o di mero intrattenimento fraudolento significa assumere fino in fondo il carattere pubblico dell'archeologia; ovvero una disciplina che non parla solo al remoto, bensì dialoga con le società che, oggi, decidono che cosa vogliono ricordare e in che modo vogliono crederci.

In conclusione, solo seguendo il percorso, che va dalle nostre reazioni difensive passate fino alla creazione di alleanze e linguaggi più efficaci, sarà possibile immaginare concretamente un nuovo modo condiviso di raccontare la storia, che rappresenta l'obiettivo principale del lavoro.

5.1 UNA STORIA DI SILENZI E REAZIONI: DALL'ISOLAMENTO AL *DEBUNKING* COMPULSIVO

Soprattutto dopo la fine degli anni Sessanta, le reazioni degli archeologi alla pseudoarcheologia disegnano una traiettoria che, dall'illusione di poter correggere qualche errore marginale, conduce a una chiara consapevolezza: quella di trovarsi davanti a un vero ecosistema culturale, sostenuto da industrie mediatiche, bisogni identitari e nuove mitologie globali.

Ricostruire cosa è accaduto significa vedere, di volta in volta, sia il cambiamento dei toni sia gli interrogativi, passando da come smontare le singole teorie a come funzionano le para-credenze, fino a che cosa dobbiamo cambiare nel modo in cui raccontiamo l'archeologia.

All'inizio, tuttavia, gli interventi sono stati sporadici, più reazioni episodiche che veri programmi di lavoro, e per questo consentono di cogliere in filigrana l'emergere progressivo del problema.

Storicamente l'antesignano fu senza dubbio Vere Gordon Childe, il quale comprese molto presto l'eventualità che la preistoria diventasse terreno di intrattenimento sensazionalistico più che di ricerca (CHILDE 1923). La sua reazione, e quelle di altri archeologi, alle idee eterodosse mostrano che il dibattito accademico filtrasse già allora nella sfera pubblica, più o meno con le stesse modalità odierne.

Si tratta di episodi iniziali molto interessanti; pertanto mi prenderò un po' di spazio, dilungandomi su tale vicenda che, sorprendentemente, anticipa di quasi un cinquantennio le prime reazioni strutturate verso gli archeo-scettici (sugli eventi che seguiranno si veda il preziosissimo contributo in <https://www.aveburypapers.org/psychometry-and-the-giants-of-archaeology/>).

Già in alcuni suoi lavori degli anni Venti e Trenta, egli aveva messo sistematicamente in guardia contro la sovrapposizione fra cultura archeologica e razza biologica, le genealogie nazionali che trasformano i reperti in certificati di purezza etnica, l'idea di una preistoria pensata serbatoio di origini gloriose da rivendicare (CHILDE 1925; CHILDE 1929). Tale esposizione, di contralto, lo aveva visto oggetto di contro-critiche, come dimostra, per esempio, un breve articolo del Daily Telegraph del marzo 1937 che definisce Childe un archeologo controverso perché aveva denunciato il "semplice soprannaturalismo" dei fisici Sir Arthur Eddington e Sir James Jeans e aveva definito la teoria ariana di Hitler "sciocchezze belle e buone".

Nello stesso 1937, a ottobre, egli scrisse una lettera ad Alexander Keiller, archeologo scozzese noto soprattutto per i suoi scavi e interventi di conservazione ad Avebury, per esprimere la propria protesta contro una serie di trasmissioni radiofoniche britanniche dedicate alla preistoria; programmi che proponevano al grande pubblico un passato costruito più su suggestioni al di là di ogni logica che su dati concreti (una panoramica molto attenta in LEWIS 2021). In particolare la BBC, all'interno del ciclo intitolato *The Unchronicled Past*, ospitò in veste di protagonista John Foster Forbes, un antiquario autore di teorie fantasiose, per esempio la costruzione dei megaliti da parte di superstiti di Atlantide, l'esistenza di UFO e giganti e la pratica della psicomatria, ovvero la capacità di percepire e studiare le vibrazioni emanate dagli antichi monumenti. Childe si scagliò contro tale miscuglio di folklore spettacolarizzato, occultismo allusivo e patriottismo archeologico; parlò dei *vapours that*

have befouled the ether, ritenne mostruoso e un nonsenso che l'unica preistoria diffusa via radio fosse quella priva di metodo (anticipatrice di molti aspetti della moderna fantarcheologia mediatica). Invitò inoltre le istituzioni archeologiche a intervenire, offrendo la loro consulenza al *broadcast* per garantire l'affidabilità di ciò che veniva trasmesso, esprimendo anche stupore per il fatto che personaggi come Foster Forbes potessero essere ammessi nelle società archeologiche accademiche.

Pochi giorni dopo, Howard Cunnington, curatore della Wiltshire Archaeological and Natural History Society (WANHS), scrisse anche lui a Keiller, allegando una mozione da presentare al comitato della società; manifestava preoccupazione per la stessa trasmissione della BBC in cui Foster Forbes (seppur aveva ammesso di esprimere opinioni personali) diffondeva para-teorie in netto contrasto con le evidenze degli scavi più recenti e sostenuti dalla maggioranza degli archeologi accreditati.

Nella sua risposta a Childe, Keiller sottolineò di aver suggerito al Royal Anthropological Institute e alla Society of Antiquaries di prendere le distanze dalle posizioni in questione, e ricordò che già alcune istituzioni, la Prehistoric Society, la WANHS e l'Hampshire Field Club, avevano espresso obiezioni. Rivelò inoltre che anche Thomas Downing Kendrick, responsabile delle Antichità Britanniche e Medievali al British Museum, gli aveva scritto proponendo che due archeologi rispettabili tenessero alla radio conferenze per confutare le affermazioni fantasiose di Forbes.

Keiller, Childe, Cunnington e altri corrispondenti si scambiarono poi diverse lettere, dimostrando come le reti tra pari potessero essere mobilitate per difendere e vigilare sui racconti archeologici.

L'irritazione non rappresenta un episodio marginale, riflette invece una consapevolezza più ampia. Childe aveva capito che la radio stava diventando il principale canale di mediazione del passato, e constatava che lo spazio veniva occupato quasi esclusivamente da discorsi costruiti per rafforzare identità e miti, piuttosto che per discutere ipotesi e prove; iniziava a rappresentare un luogo in cui attivare azioni di presidio. In continuità con le sue critiche teoriche all'uso razziale e nazionalistico delle culture archeologiche, la lettera del 1937 denunciava poi l'uso della preistoria da parte di non specialisti per strutturare una mitologia nazionale e iniziatica (VALENTI 2024 con bibliografia).

Senza confrontarsi con autori pseudoarcheologici nel senso contemporaneo del termine, egli smontava le stesse strutture narrative – mito dei popoli originari, civiltà portatrici di luce, continuità immutabili – che oggi ritroviamo riciclate nei racconti di civiltà perdute e di linee di sangue o di sapere sopravvissute ai cataclismi.

Può essere letto come un critico della fantarcheologia *ante litteram*; non in quanto dialogasse direttamente con i divulgatori alternativi, piuttosto perché individuava già nella preistoria razzializzata, nazionalizzata e spettacolarizzata il dispositivo che trasforma l'archeologia in narrazione identitaria chiusa, pronta a essere riattivata, ieri dal razzismo scientifico, oggi dalla macchina della fascinazione (DERRICOURT 2014).

Accanto alla sua figura, gli anni Quaranta e Cinquanta conoscono altre forme, più sotterranee, di resistenza interna alla trasformazione del passato in saga fantasiosa.

In ambito antropologico e preistorico, Alexander Goldenweiser e, più in generale, la scuola boassiana negli Stati Uniti mettono in discussione le versioni estreme del diffusio-

nismo di Grafton Elliot Smith e William James Perry (ELLIOT SMITH 1911; PERRY 1923), insistendo sull'invenzione indipendente, sulla complessità dei processi culturali e sulla scarsa attendibilità di paralleli troppo facili (GOLDENWEISER 1922; GOLDENWEISER 1925).

In area britannica, la progressiva marginalizzazione dell'iper-diffusionismo – che verrà bollato così da Glyn Daniel negli anni Sessanta – passa anche attraverso una critica implicita all'idea di un unico centro civilizzatore (spesso l'Egitto) capace di spiegare, da solo, piramidi, megaliti, culti solari e ogni architettura monumentale del pianeta (DANIEL 1963).

Le posizioni citate non si presentano ancora per azioni sistematiche di *debunking*, piuttosto delle discussioni occasionali seppure serrate in cui vengono smontati i presupposti teorici che alimentano i racconti di civiltà madri onnipresenti e di migrazioni civilizzatrici universali.

Una successiva avvisaglia è costituita dal lavoro, pur sempre isolato, di Robert Wauchope. Nel 1962 affronta con metodo comparativo e controllo delle fonti i grandi miti allora circolanti – dalle tribù perdute d'Israele ad Atlantide, dai continenti sommersi ai Fenici in America – mostrando come essi deformassero o ignorassero l'enorme quantità di dati disponibili sull'archeologia delle Americhe. Il bersaglio principale, però, non sono tanto i ciarlatani quanto il silenzio degli archeologi; egli denuncia la riluttanza della disciplina a sporcarsi le mani con il pubblico e rivendica la responsabilità di raccontare la storia reale dei popoli indigeni in aperta contrapposizione alle fantasie diffusioniste.

Intuisce, con decenni di anticipo, che le teorie alternative non rappresentano solo un errore logico, ma una forma di colonialismo del tempo; sottolinea che se le piramidi americane vengono presentate opera di profughi bianchi o di civiltà atlantidee significava negare alle popolazioni indigene la paternità dell'ingegno. In questo senso, la sua reazione è una difesa del dato accademico, insieme a un atto di giustizia riparativa contro un'epica che preferisce il miracolo esotico al genio locale (WAUCHOPE 1962).

Solo poco dopo, nel 1968, Robert Silverberg – sebbene noto in veste di scrittore di fantascienza – e sulla stessa scia, esce con un'opera di saggistica storica e archeologica di alto livello, dove ricostruiva il mito dei costruttori di tumuli negli USA e mostrava tra i primi come le teorie alternative avessero radici razziste e colonialiste, denunciandole come mezzi per derubare i nativi americani della loro storia (SILVERBERG 1968).

I due contributi sono gli unici strutturati, durante un decennio in cui l'attenzione dell'accademia era molto marginale e insufficiente, forse dietro disinteresse e l'illusione di facile governabilità oltre a sottovalutare in modo *snob* la situazione.

Il caso Von Däniken dal 1968 – già trattato in altre pagine – fu un brusco risveglio; un'onda d'urto che trasformò in tempo reale la fantarcheologia in un fenomeno editoriale e televisivo planetario. *Chariots of the Gods?*, come sappiamo, entrò nelle classifiche dei *bestseller*, vendette milioni di copie, fu tradotto in decine di lingue e generò prima un documentario cinematografico di grande successo e poi *special* televisivi che portarono le sue tesi in tutte le abitazioni, sia in Europa sia negli Stati Uniti. Nel giro di poco le idee degli antichi astronauti si diffusero ben oltre il libro, alimentando un'intera moda culturale.

Molti studiosi optarono però per un iniziale, e retrospettivamente erroneo, silenzio sdegnoso, convinti che l'enfasi si sarebbe spenta da sola.

Le critiche, pur presenti, rimasero perlopiù confinate a recensioni accademiche o articoli specialistici, senza raggiungere il grande pubblico. Si può citare soprattutto Glyn Daniel,

allora direttore della prestigiosa rivista *Antiquity*, che fu il più agguerrito; non ignorò il fenomeno e usò i suoi editoriali per scagliarsi, con raffiche di pesante sarcasmo, contro quello che definiva *bullshit archaeology*. Celebri sono i suoi scritti dei primi anni Settanta (DANIEL 1971; DANIEL 1973), dove recensì duramente von Däniken definendolo un ciarlatano che insulta l'intelligenza umana. Il limite si osserva nella platea alla quale si riferiva; parlava infatti a un pubblico di soli archeologi professionisti; inoltre il suo tono era aristocratico e sprezzante, il che alimentò l'idea dell'archeologo chiuso nella torre d'avorio che disprezza le idee nuove.

Fu più deciso e puntuale Clifford Wilson; in un'estesa trattazione prende uno per uno molti dei misteri in voga (piramidi, isola di Pasqua, mappa di Piri Re'is, ecc.) e mostra come potessero essere spiegati con dati storici e archeologici ordinari, evidenziando errori fattuali, citazioni distorte e forzature logiche di von Däniken. Egli inseriva però la critica in una cornice esplicitamente cristiano-apologetica, attribuendo alcuni fenomeni a interventi divini o a influenze maligne, il che fa sì che il libro funzioni per una buona confutazione empirica su molti punti, pur scivolando a sua volta su un terreno fortemente assolutistico (WILSON 1972).

Seguì Peter White con una critica più sistematica e meno di pancia delle precedenti, smontandone le argomentazioni capitolo per capitolo e punto per punto; il suo lavoro non si limita a elencare errori fattuali, ma mostra come l'intero impianto paleoastronautico poggi su un uso distorto delle evidenze fatto di analogie visive superficiali, accostamenti iconografici decontestualizzati, selezione arbitraria di dati e ignoranza dei processi tecnici e sociali che spiegano la costruzione di piramidi, megaliti, linee di Nazca o siti tipo Tiahuanaco. Il libro di White, costruito in forma di una lezione di metodo più che invettiva, rappresenta un archetipo precoce di *debunking* tecnico; spiega il funzionamento dell'archeologia – campionamento, datazioni, sperimentazione, confronto etnografico – e perché quei protocolli rendono superfluo l'appello a viaggiatori del cosmo (WHITE 1974).

In generale, il limite degli interventi iniziali non fu la mancanza di rigore, fu la postura; erano risposte reattive, spesso formulate con un linguaggio che il grande pubblico percepiva respingente. Fa eccezione Marshall McKusick con il suo lavoro su un caso particolare come la cosiddetta cospirazione di Davenport (false tavolette in fenicio, ebraico e greco che riportavano scene di sacrifici e simboli zodiacali). Egli confuta una tesi e compie un'operazione di smascheramento dell'archeologia della truffa; dimostra che, spesso, l'archeologia eterodossa moderna non sia altro che un riciclo di falsi ottocenteschi già smascherati al tempo e ancora capaci di tornare in vita se inseriti in una nuova visione complottista (McKUSICK 1970; aggiornato poi in McKUSICK 1991).

Intanto, fuori dall'accademia, il terreno stava cambiando rapidamente. Tra la fine degli anni Sessanta e i primi Settanta, la fantascienza televisiva e il cinema d'autore erano diventati il terreno allusivo su cui prosperò ulteriormente l'intero filone degli antichi astronauti, mentre gli archeologi non riuscivano fino in fondo a capire l'importanza di tale crescita.

Si stava però preparando la strada per il salto definitivo dalla recensione specialistica al libro-manifesto, una transizione che avrebbe avuto in Ronald Story il suo primo, coraggioso esperimento di divulgazione critica. Era uno scrittore attivo e autore di saggi divulgativi e *editor* di enciclopedie sui fenomeni UFO che collaborò strettamente con archeologi e

scienziati tra cui Carl Sagan; redigendo la sua confutazione scientifica sistematica delle tesi di von Däniken, intavolava anche una discussione più generale sul perché le ipotesi degli antichi astronauti non soddisfino i criteri minimi di coerenza interna, verificabilità empirica e rigore metodologico, oltre a dimostrare che per battere il falso serviva l'archeologia e anche l'astronomia, la geologia e la logica (STORY 1976).

Il tema stava divenendo ormai incandescente, tanto che la BBC produsse un documentario che metteva a confronto le tesi danikeniane con le spiegazioni di archeologi reali presenti sul campo, in Egitto, Messico e Perù. *The Case of the Ancient Astronauts* del 1977 rappresenta l'unico grande intervento mediatico di quegli anni e un esperimento di contro-narrazione visiva in cui, per la prima volta, gli specialisti uscirono dai dipartimenti universitari per mostrare alle telecamere il modo in cui si costruisce davvero un megalite o si interpretano i geroglifici. Fu un successo di critica, purtroppo restò un caso isolato in una marea di programmi sensazionalistici che stavano ormai deflagrando. Per la prima volta, però, gli archeologi si rendono davvero conto che una divulgazione fantascientifica ben confezionata può raggiungere in pochi mesi un pubblico più vasto di quanto l'intera accademia avesse fatto in un secolo.

È lo *shock* che segna la fine dell'innocenza; il silenzio che seguì non rappresenta più una scelta aristocratica, forse una forma iniziale di capitolazione culturale; in questa prima stagione, l'archeologia alternativa resta infatti ancora sullo sfondo, qualcosa di fastidioso benché periferico, che si suppone governabile con buoni argomenti e qualche libro ben fatto.

Solo poco dopo, John Cole torna sull'argomento e amplia il quadro metodologico. Inizialmente impegnato ad analizzare l'iperdiffusionismo di Barry Fell per una sorta di *cargo cult* applicato all'archeologia – un sistema che imita in superficie linguaggio e apparato della scienza ma ne fraintende logica e controlli interni (COLE 1978) – esce poi nel 1980 con un lavoro più sistematico in cui introduce la categoria della *cult archaeology* per raggruppare paleoastronautica, iperdiffusionismo e archeologia creazionista. Insiste sul fatto che il problema non è una battaglia morale tra giusto e sbagliato; è invece epistemologico; la scienza formula ipotesi falsificabili e cerca confutazioni, mentre le correnti citate accumulano indizi e analogie senza mai organizzare un vero *test* critico, funzionando più in forma di credenze religiose piuttosto che di teorie (COLE 1980).

Reagisce sistematicamente anche Stephen Williams; un'azione fondamentale la sua, perché è il primo a portare la fantarcheologia in un'aula universitaria di alto livello – sino dal 1982 – trasformandola in un oggetto di studio curricolare ad Harvard. Conia l'espressione *Fantastic Archaeology* e capisce che la difesa della disciplina passa per la formazione; non basta smentire i teorici alternativi fuori dall'università, bisogna insegnare ai futuri archeologi l'arte di sezionare clinicamente il falso. Con lui, il contrasto esce dal recinto della polemica occasionale per diventare un capitolo imprescindibile della pedagogia archeologica moderna (WILLIAMS 1991).

Altre repliche realmente consapevoli arriveranno, poi, quando diventa chiaro che ci si trovava di fronte a un fenomeno di massa.

William Stiebing è il primo a rivolgersi sistematicamente al pubblico non specialista per passare in rassegna, una per una, le principali teorie alternative – diluvio universale globale, Atlantide tecno-magica, poteri delle piramidi, contatti transoceanici esotici,

catastrofi cosmiche – indicando come selezione arbitraria delle prove, analogie forzate e letture decontestualizzate dei miti producano l'illusione di ricostruzioni obiettive. Non si limita a dire che non è vero; mette a nudo i meccanismi argomentativi e insiste sull'importanza del contesto, anticipando molti temi che ritorneranno nelle analisi successive (STIEBING 1984).

È qui che individua la trappola più insidiosa: il mimetismo scientifico. I narratori alternativi hanno imparato a usare il lessico della scienza – citando datazioni al radiocarbonio, campi magnetici e precisioni millimetriche – per svuotarlo di metodo e riempirlo di suggestioni. Costruiscono una sorta di culto dell'apparenza scientifica; riproducono tono, grafici e tecnicismi del discorso esperto, mettendoli al servizio di contenuti del tutto irrazionali. Per chi ascolta, e sa riconoscere il linguaggio della scienza senza possedere gli strumenti per verificarne le procedure, diventa allora difficilissimo distinguere ciò che è fondato da ciò che è solo messa in scena.

L'approccio di Stiebing non nasce dal nulla; si inserisce nel clima di riscossa razionalista che vede la nascita del CSICOP (Committee for the Scientific Investigation of Claims of the Paranormal). L'archeologia inizia a mutuare apparati dalla psicologia e inizia a volere smascherare i dispositivi di persuasione del falso. Comprende che la pseudoarcheologia non è un errore di logica, ma una sofisticata tecnica di montaggio narrativo che approfitta delle lacune conoscitive per vendere certezze preconfezionate.

Quasi in parallelo, Kenneth Feder sposta il fuoco sul versante della ricezione. Non si accontenta di bollare il pubblico per credulone; usa questionari rivolti a studenti e colleghi per sondare che cosa renda attraenti le affermazioni estreme e speculative, e mette in luce il ruolo combinato di scuola, media, industria culturale nel rendere quasi invisibile al grande pubblico il lavoro dell'archeologia professionale.

Egli compie un'operazione rivoluzionaria, sposta lo specchio verso la disciplina stessa. Analizzando i dati, intuisce che l'attrazione per il mistero è spesso il risultato di una simmetria dell'arroganza; da un lato la criptoarcheologia che illude il pubblico di poter capire tutto senza sforzo, dall'altro un'accademia che si rifiuta di spiegare il come della scoperta, limitandosi a calare dall'alto il cosa. Capisce che se l'archeologia professionale appare invisibile, è perché ha smesso di essere racconto umano per diventare protocollo burocratico.

Si tratta di un passaggio importante, in quanto ora l'eterodossia comincia a essere considerata oltre che un insieme di teorie sbagliate, anche il sintomo di una domanda di meraviglia, di semplicità esplicativa e di protagonismo che la divulgazione accademica intercetta poco; uno specchio deformante che riflette i fallimenti della comunicazione ufficiale. In pratica, sottolinea che le teorie degli antichi astronauti o simili prosperano dove l'archeologia ha lasciato un vuoto narrativo, occupando con storie vibranti e umane quegli spazi che l'accademia aveva riempito di tecnicismi sterili (FEDER 1984).

Il 1984 si configura così nell'*annus mirabilis* della reazione scientifica.

In una sorta di offensiva coordinata, le opere di Stiebing e Feder segnano il passaggio definitivo dalla difesa passiva all'attacco metodologico; pur intuendo che, in fondo, le teorie alternative costituiscono una critica feroce e involontaria a un modo di fare scienza che ha dimenticato la sua funzione sociale, trasformando il passato in un reperto da magazzino invece che in una memoria viva.

Se Stiebing fornisce al pubblico la mappa per non perdersi nei labirinti dei miti tecno-magici, Feder offre la bussola psicologica per capire perché sentiamo il bisogno di crederci. Individua un cortocircuito fatale, cioè il paradosso del martirio. Per primo percepisce il clima di crescente sfiducia verso le istituzioni e che ogni tentativo di correzione scientifica viene ribaltato in prova di persecuzione. Comprende pertanto che la battaglia non si vince più sul piano dell'evidenza materiale, piuttosto su quello della fiducia; se l'archeologo appare il censore arrogante e il fantarcheologo il libero pensatore perseguitato, il pubblico sceglierà sempre il martire, indipendentemente dalla solidità dei dati.

Su tale scia fu organizzato un simposio, tenuto nel 1985 al Penn Museum di Philadelphia, e intitolato *Archaeological Facts and Fantasies*. La constatazione di fondo era quella di trovarsi davanti a qualcosa che andava oltre le riflessioni di un gruppo di pazzi ed essendo l'archeologia alternativa basata sulla convinzione e sulla fede – piuttosto che su dati e metodi scientifici – sarebbe stato bene comprendere le ragioni della sua popolarità.

Vennero analizzati casi esemplari di uso distorto dei reperti, spiegando come verificarne provenienza e contesto per smontare affermazioni straordinarie; si propose il museo nel luogo privilegiato per educare il pubblico al pensiero critico, integrando nei percorsi espositivi riferimenti alle falsificazioni, ai miti e ai fraintendimenti che circondano l'archeologia. Fu stigmatizzata la differenza di metodo; lo pseudo-archeologo fa prima delle ipotesi, a seguire raccoglie tutti i tipi di dati come prova in tale direzione, mentre l'archeologo inizia con un'ipotesi per poi passare a verifica nel confronto con i dati archeologici disponibili o successivamente raccolti sul campo: un processo di falsificazione che dura spesso anni, scarandone alcuni e approfondendone altri, poiché l'archeologia moderna si basa sul metodo scientifico formale (ARCHAEOLOGICAL FACTS 1987).

La svolta verso la comprensione delle credenze si consolida con il volume curato da Francis Harrold e Raymond Eve a seguito di un ulteriore simposio, stavolta interdisciplinare, organizzato alla riunione annuale della Society for American Archaeology del 1986; qui si tenne infatti una sessione specifica sulle false credenze archeologiche con contributi da archeologia, antropologia fisica, sociologia, storia e psicologia sociale.

I saggi mettono sullo stesso piano due famiglie di convinzioni: l'archeologia di culto (paleoastronautica, iperdiffusionismo, misteri delle piramidi, ecc.) e il creazionismo scientifico. Mostra che entrambe sono sistemi di spiegazione del mondo che rivendicano lo statuto di scienza pur rifiutandone regole e controlli empirici. Una prima sezione ricostruisce la storia e le forme di queste assunzioni, da Atlantide e dalle diffusioni miracolose delle civiltà ai movimenti creazionisti statunitensi del Novecento, fino alle versioni contemporanee legate a UFO, antichi astronauti e complotti delle élite accademiche. Una seconda sezione presenta i risultati di una ricerca quantitativa e qualitativa condotta su studenti di cinque campus USA, che indaga quanto siano diffuse le credenze, gli intrecci con appartenenza religiosa, orientamento politico, tipo di istruzione scientifica ricevuta e fiducia nelle istituzioni. Infine alcuni interventi tematici discutono casi specifici (per esempio l'Afrocentrismo pseudo-scientifico o altre archeologie identitarie) e propongono strategie educative, in particolare insegnare esplicitamente il metodo scientifico, lavorare sulle rappresentazioni dei media, coinvolgere gli studenti in attività critiche che mettano a confronto prove e ipotesi.

L'attenzione si sposta allora dalle singole teorie ai contesti sociali e cognitivi in cui le visioni del mondo pre-strutturate circolano (HARROLD, EVE 1987).

Chiudo la carrellata sugli anni Ottanta, segnalando il contributo italiano a tale dibattito che è particolare e legato alla nostra tradizione di divulgazione scientifica. Mentre negli Stati Uniti lo scontro era frontale (accademia contro creazionismo o antichi astronauti), nel nostro paese la sfida fu più sottile, con una maturità comunicativa che trova il suo baricentro in Piero Angela, un conduttore televisivo e un filosofo pratico della scienza.

Dal debutto di Quark nel 1981, egli introduce per la prima volta nella televisione di Stato una narrazione che non si limita a smentire ma educa il pubblico al funzionamento del metodo scientifico. Il suo contributo è fondamentale; intuisce che per battere il fascino del mistero bisogna offrire un senso di avventura altrettanto potente, basato però sui fatti. Prepara anche il terreno per la nascita del CICAP – Comitato Italiano per il Controllo delle Affermazioni sulle Pseudoscienze e in origine Comitato Italiano per il Controllo delle Affermazioni sul Paranormale – che dal 1989 segnerà il passaggio da una difesa d'ufficio della storia e delle scienze a un presidio civico della ragione.

La stagione italiana, segnata da una risposta soprattutto divulgativa alla cultura del mistero, si intreccia con quanto avviene nel decennio successivo sul piano editoriale internazionale.

Gli anni Novanta vedono meno titoli, sebbene alcuni interventi significativi.

Stephen Williams costruisce un repertorio di casi nord-americani che serve sia da manuale di auto-difesa per il lettore colto sia da strumento didattico; ogni capitolo smonta una rielaborazione popolare mostrando trucchi retorici, errori di metodo – sono il prodotto di falsi, abbagli e letture preconcepite che non reggono a un controllo rigoroso delle prove – e, soprattutto, che l'archeologia possiede in realtà risposte più interessanti di quelle sensazionalistiche (WILLIAMS 1991). Contemporaneamente manuali generalisti come quello di Colin Renfrew e Paul Bahn includono brevi sezioni su *archaeology and pseudoarchaeology*, segnalando che il tema entra, seppure in modo marginale, nella preparazione di base degli studenti; chiariscono che cosa distingue l'archeologia scientifica dalle letture fantastiche e mostrano che le stesse domande possono essere affrontate con metodi rigorosi o con scorciatoie retoriche; la differenza non è nel tema (piramidi, megaliti, ecc.) ma nel modo in cui si costruiscono e si mettono alla prova le ipotesi (RENFREW, BAHN 1991).

La lotta all'archeologia non convenzionale entra però in una fase paradossale; mentre gli studiosi affinano le tecniche di smentita, il nemico cambia scala, trasformandosi da nicchia per appassionati in un'industria globale dell'intrattenimento.

Prende inizio il decennio che possiamo definire del “mistero ad alto *budget*”, in cui la televisione satellitare e le grandi case editrici scoprono che la storia alternativa è una miniera d'oro.

Lo scontro subisce un'improvvisa impennata tecnica con quello che verrà ricordato come il caso dell'erosione idrica della Sfinge. Quando il geologo Robert Schoch e il divulgatore John Anthony West sostengono, in un fortunato documentario della NBC del 1993 – *The Mystery of the Sphinx* –, che il monumento sia stato scolpito millenni prima della civiltà egizia a causa di presunte tracce di pioggia, l'archeologia ufficiale si trova spiazzata. Non è più la sfida di un dilettante; si tratta dell'irruzione di una disciplina dura come la geologia nel campo dell'egittologia. La reazione di studiosi tipo Mark Lehner e Zahi Hawass segna un momento critico, perché per la prima volta, la scienza deve difendere i confini oltre che

dai miti, da un mimetismo scientifico che usa analisi tecniche per validare sogni atlantidei. È il colpo che costringe l'accademia a capire che il falso ha imparato a parlare la lingua del laboratorio.

Il vero terremoto editoriale arriva però nel 1995 con Graham Hancock, non un millantatore improvvisato ma un abile narratore capace di costruire una nuova sintesi che fonde astronomia, mitologia e archeologia in un'epica irresistibile. Gli archeologi comprendono, con enorme ritardo, che egli non sta vendendo dati, sta diffondendo un'identità perduta. La smentita accademica, pur puntuale, appare per la prima volta una nota stonata e pedante di fronte a un'industria culturale capace di trasformare il catastrofismo in un *bestseller* planetario.

La consapevolezza del danno sociale provocato dalle fantasie archeologiche porta alla ribalta figure del genere di Garrett Fagan che compie un salto di qualità etico; smette di analizzare solo i reperti e inizia a studiare il metodo della pseudoarcheologia, definendolo una forma di anti-intellettualismo militante; denuncia come queste teorie non siano innocue curiosità, ma attacchi diretti alla capacità dei cittadini di discernere tra evidenza e desiderio. Con lui, il contrasto diviene una battaglia di igiene mentale collettiva e l'archeologo esce dallo scavo per farsi difensore della razionalità pubblica, preparando il terreno per la sessione speciale intitolata *Combating Pseudoarchaeology* all'interno del 103° Annual Meeting dell'AIA del 2002 al Philadelphia Marriott Hotel; appuntamento che sancirà la nascita di un definitivo fronte scientifico, unito e globale, contro la fabbrica del falso.

Organizzato da Fagan, l'evento si configurò in un'autentica chiamata alle armi per la comunità scientifica internazionale. Per due giorni, veterani del calibro di Kenneth Feder e William Stiebing si ritrovarono fianco a fianco con una nuova generazione di studiosi per denunciare la minaccia politica e sociale insita nelle affabulazioni di frangia. Il simposio sancì un passaggio epocale, poiché la lotta alla fantarcheologia non era più un *hobby* eccentrico per pochi appassionati di *debunking*, bensì una missione istituzionale necessaria per proteggere l'integrità del metodo scientifico nell'era della disinformazione globale. Fagan fece un intervento molto duro in cui parlò di scienza spazzatura (*junk science*), sottolineando che il danno non è solo culturale, piuttosto una corruzione della verità con conseguenze reali sulla società. Si entra ora nella fase militante più esplicita; i saggi raccolti distinguono con grande chiarezza la pratica archeologica da quella criptoarcheologica, mostrano il modo in cui la televisione documentaristica e i canali tematici amplificano la popolarità di teorie sensazionalistiche, analizzano i legami con nazionalismi, razzismi, suprematismi bianchi e visioni complottiste (FAGAN 2006).

L'inizio del nuovo millennio segna pertanto un cambio di passo, legato anche all'affermazione della *public archaeology*. Nel volume omonimo, curato da Nick Merriman (2004), l'ampio capitolo di Tim Schadla-Hall, *The Comfort of Unreason*, interpreta l'archeologia alternativa in movimento culturale articolato, sostenuto da case editrici, canali televisivi e circuiti di conferenze, con un pubblico che in molti contesti supera quello dell'archeologia accademica. Egli invita a monitorare il fenomeno e opporsi attivamente, perché propone una sfida diretta ai fondamenti dell'interpretazione archeologica: che cosa conta come prova? chi ha il diritto di raccontare il passato di chi? (SCHADLA-HALL 2004).

In Italia, la voce Fantarcheologia redatta da Giuseppe Pucci nel Dizionario di Archeologia di Riccardo Francovich e Daniele Manacorda sancisce la necessità di un lessico critico

nazionale, collocando la produzione alternativa tra le forme di divulgazione deviata da sorvegliare e analizzare. La sua analisi, seppur nello spazio di una scheda, eleva l'archeologia di frangia da semplice curiosità folkloristica a oggetto di studio critico e sociologico; la definisce divulgazione deviata, un termine potente che descrive una forma di comunicazione capace di scimmiettare i codici della scienza ufficiale per veicolare tesi antiscientifiche, alimentando quella che potremmo definire un'archeologia parallela. Capisce che la produzione alternativa non va semplicemente ignorata o derisa, richiedendo una sorveglianza attiva e un'analisi profonda dei meccanismi mentali che rendono il mistero tanto attraente per il grande pubblico, spesso a scapito del rigore logico-deduttivo (PUCCI 2000).

Nel 2005 Feder – in un saggio sul perché l'archeologia non convenzionale risulta tanto attraente per il grande pubblico – ribadisce che gli archeologi non possono limitarsi a ignorare il fenomeno e devono impegnarsi attivamente nella divulgazione, mostrare il funzionamento delle inferenze archeologiche e smontare in modo esplicito i casi di più influenti, per difendere sia l'integrità della disciplina sia la qualità del discorso pubblico (FEDER 2005).

Contemporaneamente Cornelius Holtorf smorza i toni della questione cambiando prospettiva del confronto nel sostenere una linea più riflessiva. Individua nel modo in cui molti archeologi contrastano le archeologie alternative un fattore largamente controproducente in quanto, al pubblico, appare spocchioso e animato da uno spirito di crociata più che da un genuino interesse per le tematiche. La polemica frontale, fondata esclusivamente sulla smentita degli errori fattuali, finisce per intensificare l'immagine degli specialisti come élite chiusa, gelosa dei privilegi conoscitivi e poco disposta al dialogo; al contempo rende più attraenti gli autori alternativi, i quali riescono così a presentarsi vittime coraggiose di un *establishment* ostile. Per lui, invece di operare per demolire le tesi pseudoarcheologiche, l'archeologia professionale dovrebbe interrogarsi sui bisogni sociali e culturali ai quali rispondono – il desiderio di identità, la fascinazione per il mistero, la ricerca di senso e di intrattenimento – e studiare più a fondo le forme di coinvolgimento emotivo con il passato che mettono in gioco. Da qui deriva la proposta di un approccio più inclusivo, almeno a livello metodologico; dunque, aprire un confronto costruttivo, comprendere il linguaggio e le strategie narrative, valutare se alcuni elementi possano essere riutilizzati criticamente nella divulgazione accademica, senza ovviamente accettarne le distorsioni sul piano delle prove. L'obiettivo non è vincere la disputa dimostrando semplicemente chi ha ragione, ma usare anche il successo delle letture eterodosse per ripensare la comunicazione archeologica, rendendola più capace di rispondere alle aspettative del pubblico e più efficace nel trasmettere il valore del metodo scientifico (HOLTORF 2005).

Fagan e Feder reagirono subito al cambio di visuale proposto da Holtorf con un saggio molto polemico. Definiscono l'archeologia non convenzionale anti-ragione e anti-scienza e sottolineano i suoi usi politici, dalla negazione dell'*agency* delle popolazioni indigene alla costruzione di genealogie immaginarie per identità occidentali assediata. Infine chiosavano che l'auspicato dialogo era inattuabile, né più né meno di quanto lo sarebbe stato quello tra biologi evolucionisti e creazionisti o tra astronomi e astrologi: l'uno è scientifico, l'altro è antiscientifico (FAGAN, FEDER 2006).

Si rende allora evidente la frattura interna; se per Holtorf il rischio è quello di trasformare l'archeologia in un discorso difensivo che non riflette abbastanza sui propri limiti, per

Fagan e Feder il dialogo è impossibile perché si mettono a confronto imprese epistemiche incommensurabili.

Vicino all'impostazione meno aggressiva del confronto è il pensiero di Eric Cline; per lui il successo non sarebbe stato conseguenza del polemizzare con i non specialisti; piuttosto presentando ricerche e metodologie accademiche complesse in linguaggio accessibile e divertente tramite le quali confutare la *bad history* e fornire al grande pubblico gli strumenti necessari per valutare criticamente.

Espono la sua strategia analizzando la vasta produzione di testi e teorie riguardanti i misteri biblici, con i quali non intende scontrarsi frontalmente e mette al centro il lavoro stesso dell'archeologo. Impiega pertanto temi di successo – dal Giardino di Eden a Noè, da Sodoma e Gomorra all'Arca dell'Alleanza – e li usa per mostrare come si costruiscono davvero le interpretazioni storiche. In ogni capitolo del suo libro espone le ipotesi in circolazione, dalle più prudenti alle più fantasiose, valuta criticamente le presunte scoperte sensazionali e poi ricostruisce, passo dopo passo, il vaglio delle fonti letterarie e dei dati archeologici. Il punto non è tanto smascherare le singole iper-interpretazioni, quanto tradurre per un pubblico ampio metodologie complesse – analisi stratigrafica, critica delle fonti, datazioni, contestualizzazione storica – in un modo narrativamente coinvolgente e spesso ironico, che renda visibile la distanza tra ricerca seria e intrattenimento pseudo-scientifico senza bisogno di invettive.

In un contesto editoriale in cui i misteri della Bibbia godono di enorme successo commerciale, un simile approccio permette di confutarli dall'interno del medesimo mercato. Egli sfrutta la curiosità per enigmi famosi come gancio narrativo, per poi accompagnare il lettore a riconoscere le abbreviazioni logiche, le selezioni di dati *ad hoc* e le forzature ermeneutiche tipiche della letteratura para-archeologica. In questo senso la sua opera funziona da strumento di alfabetizzazione critica; senza chiedere al lettore di fidarsi dell'autorità dell'esperto, lo invita a seguire le argomentazioni, a confrontare spiegazioni alternative e a misurare il grado di evidenza che le sostengono, offrendo così al grande pubblico criteri pratici per valutare i miti biblici e più in generale qualsiasi racconto archeologico che prometta rivelazioni definitive e clamorose (CLINE 2007).

L'autore si segnala anche per la sua riflessione sul tentativo convegnoistico della Duke University, nel 2009, atto a mettere in dialogo gli studiosi con i rappresentanti dei media e aiutare entrambi a prepararsi meglio per rivolgersi al grande pubblico sui temi spesso sensazionalistici dell'archeologia biblica e inerenti alla politica del Medio Oriente. Occasione pubblica che non dà l'impressione però di avere avuto molto successo e si proponeva peraltro, con alterigia, un sigillo di approvazione archeologica da assegnare a programmi televisivi, articoli di giornale, *blog* e *post* in rete (CLINE 2009b; per il convegno MEYERS, MEYERS 2012).

Parallelamente, Feder consolida la produzione divulgativa; oltre ad aggiornare il suo lavoro più noto e di grande successo editoriale (*Frauds, Myths and Mysteries* dal 1990 ha avuto almeno nove ristampe e riedizioni) raccoglie i casi di mala-archeologia in un testo di tipo enciclopedico con repertorio alfabetico (FEDER 2010). Continua a smontare casi celebri di archeologia fantastica e, attraverso di essi, insegnare come funziona il metodo scientifico in archeologia. Mostra che senza reperti numerosi, ben contestualizzati e coerenti non si può parlare di verità scientifica, a prescindere dal fascino delle storie proposte.

Inoltre, in tre articoli di taglio dichiaratamente divulgativo-critico, si impegna a demolire le tesi del documentario televisivo *The Lost Civilizations of North America* e, più in generale, il filone diffusionista che collega i nativi nordamericani a presunte provenienze dal Vecchio Mondo. Critica la visione di civiltà avanzate eurasiatiche che avrebbero civilizzato i nativi, evidenziandone falsità storiche, retorica complottista e implicazioni razziste (FEDER *et alii* 2011a); mostra che le presunte iscrizioni antiche portate a prova sono falsi moderni o letture forzate, spiegando come si valuta l'autenticità dei reperti (FEDER *et alii* 2011b); dimostra, tramite i dati genetici, che l'aplogruppo X nei nativi non attesta alcuna migrazione israelita, ma viene strumentalizzato per costruire alternative infondate (FEDER *et alii* 2012).

Nel frattempo si apre la riflessione sui concetti in gioco.

Robin Derricourt avverte che l'etichetta pseudoarcheologia rischia di diventare uno strumento troppo comodo per rassicurare la comunità accademica e liquidare, in blocco, una gamma eterogenea di prodotti che meriterebbero analisi differenziate. Propone di distinguere tra forme apertamente antiscientifiche e produzioni quasi-archeologiche, che imitano il formato accademico e sollevano questioni scomode sui confini della disciplina e sulla gestione dell'autorità (DERRICOURT 2012).

Su un fronte diverso, Kevin Whitesides e John Hoopes, mostrano la maniera in cui l'era maya viene usata per canalizzare ansie contemporanee legate al cambiamento globale, intrecciando archeologia, New Age, UFO e critica del capitalismo tardo-moderno. Qui l'archeologia eretica è letta meno come errore e più come mitologia politica e psicologica (WHITESIDES, HOOPES 2012).

Altri contributi significativi, seppur brevi, sono quelli di Alecia Bassett e Alexis Jordan, entrambi del 2013. Bassett osserva che l'archeologia eterodossa, lungi dall'essere un innocuo passatempo, si fonda su metodi non scientifici e tenda a piegare i siti alle esigenze del nazionalismo, del turismo e dell'intrattenimento, appropriandosi del patrimonio e banalizzandolo nei prodotti dei media popolari (BASSETT 2013). Jordan sostiene che la penetrazione dell'archeologia alternativa nello spazio mediatico rende necessario un intervento diretto degli accademici, chiamati a spiegare in modo accessibile e rigoroso cosa distingue il lavoro archeologico dalle iper-interpretazioni non convenzionali e perché tale distinzione sia cruciale per la tutela del patrimonio e per lo sviluppo di un pubblico critico (JORDAN 2013).

Un volume collettaneo del 2016, curato da Jeb Card e David Anderson, sintetizza molte delle linee emerse sinora e soprattutto analizza l'archeologia alternativa per fenomeno culturale e comunicativo, non solo insieme di errori da smontare (CARD, ANDERSON 2016).

Raccoglie dodici saggi, divisi in sezioni tematiche. La prima presenta studi di caso su miti e controversie (dal Lost White City dell'Honduras a usi rituali contemporanei dei siti, al creazionismo del Creation Museum), mostrando che possano alimentare stereotipi etnici, nazionalismi, capitalizzazioni economiche e fraintendimenti del metodo scientifico. Le sezioni successive esaminano la fantarcheologia in forma di prodotto di intrattenimento e strategia che si serve di linguaggi spettacolari, complotti e rivelazioni per catturare l'attenzione, proponendo al tempo stesso modi concreti in cui gli archeologi possono rispondere sia in chiave reattiva (*debunking* mirato) sia proattiva (nuove forme di divulgazione più coinvolgenti).

Nonostante la chiarezza dell'analisi, a distanza di un ventennio dagli interventi più incisivi è evidente che la disciplina nel suo complesso fatica a tradurre i risultati in strategie sistematiche; la produzione critica resta significativa seppure troppo sparsa, mentre le piattaforme digitali e gli algoritmi ridisegnano incessantemente il terreno.

La sezione *Pseudoarchaeology, Scholarship, and Popular Interests in the Past in the Present* del SAA Archaeological Record del 2019 rappresenta un tentativo collettivo di aggiornare il quadro, con contributi che vanno dall'analisi delle serie TV all'impatto sul patrimonio; però la sua circolazione è rimasta ancora limitata al circuito degli specialisti. L'introduzione mostra come miti su civiltà perdute e competenze segrete si rinnovino attraverso media contemporanei ma mantengano radici teosofiche e occultiste; i contributi successivi analizzano casi concreti – dall'uso distorto di dati genetici e archeologici fino agli *show* televisivi – per sottolineare come gli autori *fringe* sfruttino il linguaggio della scienza, banalizzino il metodo e producano ricadute politiche e identitarie sul patrimonio e sulle comunità coinvolte (HOOPEs 2019c). In tal senso è interessante il contributo di Franco Rossi su AlienCon 2018; descrive la maniera in cui in un grande evento dedicato ad alieni e cospirazioni, la competenza archeologica venga invocata a marchio di autorevolezza, spettacolarizzata in chiave complottista o apertamente respinta, segnalando che il terreno dello scontro si è spostato verso festival, eventi dal vivo e *community online*, oltre il tradizionale ambito di libri e documentari (Rossi 2019).

Nello scenario descritto, è evidente che gli interventi critici più recenti riescono a mappare con precisione le forme e gli effetti delle narrazioni non convenzionali, e comunque faticano a incidere sull'ecosistema informativo in cui esse stesse si rigenerano e si amplificano.

È lo scarto tra la finezza dell'analisi specialistica e la capillarità dei nuovi circuiti di produzione e circolazione dei contenuti che segna il cambiamento di fase; mentre la letteratura accademica affina l'attrezzatura concettuale, l'arena dello scontro si sposta e si dilata, trascinando l'archeologia fuori dai confini relativamente controllabili dell'editoria e della televisione generalista.

Se Stiebing e Feder combattevano contro libri e documentari televisivi – che mantenevano ancora una parvenza di filtraggio editoriale – gli archeologi del nuovo millennio si sono trovati immersi in una valanga digitale che ha travolto ogni gerarchia della conoscenza; un nuovo ecosistema, in cui la velocità di condivisione di un *post* sensazionalista è infinitamente superiore alla capacità di risposta di un dipartimento universitario. Coincide con il momento in cui la pseudoarcheologia smette di essere un'alternativa e diventa l'ambiente stesso in cui il pubblico respira, trasformando la smentita puntuale in un granello di sabbia contro un'onda anomala.

Di recente si assiste pertanto a un ulteriore spostamento verso l'*engagement* digitale diretto. Canali YouTube tipo quelli di Edward Banning (*The Archaeologist's Laboratory*), David Miano (*World of Antiquity*), Andrew Kinkella e Flint Dibble, insieme a *blog* di lungo corso come quello di Jason Colavito, tentano di occupare gli stessi spazi della storia alternativa, adottando linguaggi visivi, serialità e tecniche di *storytelling* simili, ma radicando la sostanza nel metodo e nella bibliografia (riflessione di dettaglio nel paragrafo 6.5).

Non si limitano a proporre smentite puntuali, ma costruiscono quadri positivi di riferimento in cui il processo di ricerca – dai problemi di campionamento alla discussione

della letteratura – diventa esso stesso materiale spettacolare, condiviso attraverso vlog (video blog), dirette, rubriche ricorrenti e serie tematiche che fidelizzano il pubblico nel tempo. Attraverso commenti, Q&A (sessione in cui il pubblico pone domande e il relatore/*creator* risponde in modo diretto) e rubriche dedicate, essi trasformano la fruizione passiva in una relazione continuativa, in cui la correzione delle idee alternative passa per l'accompagnamento paziente dentro gli strumenti dell'analisi critica. Così la distinzione tra smontaggio e divulgazione si fa più sfumata; il contrasto alle teorie *fringe* non avviene più solo disassemblando singoli argomenti, si offre invece un ecosistema alternativo, algoritmicamente competitivo, in cui la curiosità per il mistero viene incanalata verso pratiche di verifica e il confronto tra ipotesi.

Il grado di trasparenza contrasta la retorica delle rivelazioni e degli apporti esoterici. La scelta di formati nativi delle piattaforme (video brevi, *thumbnail* accattivanti, titoli ottimizzati per la ricerca, uso sistematico dei commenti e delle *community tab*) mira esplicitamente a competere sugli stessi algoritmi, offrendo però percorsi narrativi che normalizzano la lettura critica delle prove, il riferimento a studi *peer reviewed* e la disponibilità a correggere in pubblico le proprie posizioni. Il successo di alcuni dei canali mostra che la professionalità accademica possa essere trasformata in capitale comunicativo: non più solo titolo da esibire in copertina, ma pratica quotidiana di revisione, citazione, confronto con la letteratura, resa visibile in tempo reale e quindi potenzialmente imitabile dagli utenti stessi.

Si è inoltre costituita una dimensione collaborativa di tali progetti; molti dei canali e *blog* costruiscono reti esplicite tra archeologi, storici, divulgatori e *fact-checker*, ospitando spesso colleghi in interviste, tavole rotonde *online* o video ospiti. Tutto ciò crea una sorta di micro-ecosistema professionale visibile al pubblico, che contrasta l'immagine individualista del divulgatore solitario tipica della criptoarcheologia e mostra invece come la storia si produca attraverso il confronto critico e la revisione tra pari.

Possiamo allora leggere l'evoluzione del rapporto tra archeologia e archeologia alternativa nella trasformazione graduale del terreno stesso su cui il conflitto si svolge. Dal confronto episodico sui media tradizionali si passa a un coinvolgimento sempre più strutturato nello spazio digitale, in cui cambiano gli attori, i dispositivi e le aspettative di pubblico. Così le reazioni degli archeologi non appaiono più solo una serie di iniziative isolate.

Un esempio emblematico della nuova configurazione è il dibattito pubblico tra Dibble e Hancock, amplificato dal *podcast* di Joe Rogan (<https://podcasts.happyscribe.com/the-joe-rogan-experience/2136-graham-hancock-flint-dibble>; trascrizione in <https://podcasts.happyscribe.com/the-joe-rogan-experience/2136-graham-hancock-flint-dibble>) e dalle successive analisi, che hanno reso esplicito il dilemma dell'*engagement*, cioè evitare il confronto per non legittimare l'interlocutore, o accettarlo per non lasciare campo libero a un'esposizione senza contraddittorio. Le posizioni restano divise, e il fatto stesso che l'archeologia discuta di strategie sui *social*, di regole d'ingaggio e di *community online* mostra quanto ci si sia allontanati dalla fase in cui ci si limitava a scrivere libri indignati.

Per concludere, guardando al percorso nel suo insieme, emergono quattro fasi parzialmente sovrapposte: una prima stagione di smontaggio dei miti (correzione degli errori); una seconda fase metodologica e sociologica (indagine sulla credenza); una terza

fase di *public archaeology* critica (analisi dei risvolti politici e identitari); infine una fase mediale e digitale, in cui l'archeologia accetta la competizione narrativa nello spazio pubblico. Sebbene il *debunking* abbia definito confini epistemici necessari e smascherato derive pericolose, la sua efficacia nel ridurre il volume della pseudoarcheologia è stata limitata finché è rimasta una pratica centripeta, rivolta più ai colleghi che al mondo esterno.

Il nodo che emerge dalle analisi più recenti non è dunque “debunkare di più”, bensì ridefinire la comunicazione archeologica come parte integrante della disciplina. Occorre passare da modelli trasmissivi e paternalistici a modelli dialogici, capaci di rendere visibile il processo di ricerca, le sue incertezze e la sua passione. La sfida ormai si vince sul piano della fiducia e del coinvolgimento.

In definitiva, la storia di questo cinquantennio ci insegna che le teorie alternative prosperano dove l'archeologia ha lasciato un'assenza narrativa, occupando con storie vibranti quegli spazi che l'accademia ha spesso riempito di tecnicismi. L'archeologia fraudolenta è stata, in fondo, una critica feroce a una scienza che ha talvolta dimenticato la sua funzione sociale. La sfida per gli archeologi del nuovo millennio non sarà dunque quella di essere semplici correttori di bozze della storia, ma narratori capaci di restituire alla ricerca quella dimensione di stupore che l'archeologia non convenzionale ha sequestrato, trasformando il passato da reperto di magazzino in memoria viva (paragrafi 6.3-6.6).

Per capire come sia possibile, senza tradire il rigore, occorre però guardare a chi, per primo, ha portato il cantiere sul palcoscenico mediatico.

5.2 MORTIMER WHEELER E L'AMBIGUITÀ DELLA SPETTACOLARIZZAZIONE: QUANDO L'ARCHEOLOGO DIVENTA PERSONAGGIO

Mortimer Wheeler fu tra i primi a comprendere, in archeologia, l'importanza del “far sapere” e del rivolgersi direttamente al grande pubblico, trasformando in profondità il modo in cui la disciplina si presentava fuori dall'accademia. La sua figura, seppure molto discussa, va rivalutata nella complessità e trasversalità dell'azione svolta; il contributo che diede all'affermazione della disciplina, alla creazione di un *brand* archeologia fu pionieristico e in molti sensi decisivo.

Era intimamente convinto che esistesse un dovere morale e insieme accademico nel condividere il lavoro scientifico nella misura più ampia possibile, sia con l'uomo della strada sia con chi operava sul campo degli scavi.

Non fu il solo, a pensarla così.

Su una linea in larga parte convergente si muoveva, negli stessi anni, Jacquetta Hawkes, che rifletteva intorno al tema di un'archeologia socialmente rilevante. Affermava che la disciplina deve cogliere l'opportunità di educare la società utilizzando ogni mezzo possibile; non solo i canali tradizionali di scuola, musei e libri, anche – e soprattutto – i mezzi di comunicazione di massa (stampa, radio, cinema e al tempo la novità della televisione), considerandoli strumenti indispensabili per adempiere alla responsabilità verso la collettività (MOSHENSKA, SCHADLA-HALL 2011). Era convinta che se l'archeologia voleva contribuire

alla vita contemporanea, ed evitare di essere prima o poi marginalizzata dalla società, non avrebbe dovuto essere troppo cauta e considerare i problemi della divulgazione popolare fino dalla fase di pianificazione della ricerca, non un'aggiunta tardiva.

Sebbene figure tipo la Hawkes abbiano fornito una solida base teorica di apertura, è nell'energia pionieristica di Wheeler che tale visione trova la sua sintesi più concreta; in prospettiva non possiamo che riconoscere il debito nei suoi confronti e, al tempo stesso, chiederci come spingere ancora oltre la lezione che ci ha lasciato.

Le idee che sperimentò a Maiden Castle – dove, attraverso una consapevole e raffinata strategia di *marketing*, trasformò lo scavo in un teatro per il pubblico, con l'aiuto fondamentale della moglie Tessa (CARR 2012) – trovarono un terreno fertilissimo nel momento in cui la televisione cominciò ad affermarsi nel mezzo dominante per la diffusione di informazioni e intrattenimento di massa.

Con quell'esperienza egli oltre ad aprire lo scavo, comprese che l'archeologia poteva diventare una scena, un luogo di racconto, un dispositivo emotivo, e che quel racconto doveva essere progettato con la stessa cura con cui si progetta un'indagine stratigrafica (WHEELER 1955).

Dalla sua intuizione nacque di fatto un genere, ancora oggi straordinariamente vivo: la trasmissione storico-archeologica divulgativa. Wheeler la inventò negli anni Cinquanta, in un'epoca in cui il linguaggio televisivo era ancora in formazione, costruendo formati che hanno segnato profondamente la tradizione, soprattutto britannica. Tutti i principali divulgatori di oggi, così come gli archeologi e quanti lavorano sulla comunicazione emozionale, sono in debito con questa stagione pionieristica; fu lui a dimostrare, con la pratica, che non è necessario – e anzi pericoloso – sacrificare la qualità per ottenere un successo facile quanto fuorviante.

Godeva già di una notevole notorietà pubblica, alimentata sia dalla stampa – che per anni seguì i suoi scavi e la sua figura – sia dalle sue attività radiofoniche. Fu infatti uno dei principali collaboratori del dipartimento *Talks* della BBC; in un'epoca in cui l'archeologia era ancora percepita a guisa di un *hobby* d'élite, Wheeler utilizzava il microfono per raccontare gli scavi in corso spiegando al pubblico non specialista le scoperte fatte a Maiden Castle o Verulamium, rendendo il metodo stratigrafico (spesso arido) una narrazione avvincente, promuovendo l'identità professionale. Vedeva dunque nella radio un mezzo per legittimare l'archeologia come scienza rigorosa agli occhi della nazione.

Va sottolineato che già nel 1937, l'Istituto di Archeologia di Londra (IoA), sotto la guida di Wheeler e grazie all'iniziativa di donne tipo Mary Adams e Margot Eates, produsse due trasmissioni televisive pionieristiche. *Maiden Castle* fu il primo programma archeologico sostanziale e invece di concentrarsi sulla personalità del conduttore, si basava sulla processione di materiali visivi: modelli in scala, foto aeree, diagrammi di stratificazione e reperti reali. *Reconstructing the Past* (nella serie *Experiments in Science*) fu invece la prima dimostrazione pratica di metodologia archeologica, mostrando dal vivo il modo in cui si ricostruiscono i frammenti di ceramica preistorica, portando letteralmente il “disordine” creativo del laboratorio scientifico nelle case dei telespettatori (PERRY 2017).

Wheeler era inizialmente scettico nei confronti della TV sperimentale di quegli anni, considerandola quasi una perdita di tempo; la sua vera filosofia televisiva si sviluppò e si

manifestò pienamente solo dopo la Seconda Guerra Mondiale, quando comprese che la TV era diventata il mezzo più potente per ottenere supporto pubblico e finanziamenti per la ricerca archeologica (HAWKES 1982).

Il vero salto di qualità avvenne pertanto il 23 ottobre 1952, quando debuttò in video con la serie *Animal, Vegetable, Mineral?*, un *quiz-show* nel quale venivano presentati dei manufatti provenienti da musei britannici e stranieri o da raccolte universitarie, che un *panel* di tre autorità – archeologi, storici dell’arte, esperti di storia naturale – era chiamato a identificare, descrivere e contestualizzare (<https://www.bbc.co.uk/programmes/p018by0n/p01866g0>).

Wheeler fu rapidamente fra i membri più frequenti del gruppo di discussione e si gettò nel *format* con entusiasmo, sviluppando un vero personaggio televisivo. Il suo ruolo di *star* si alimentava tanto della competenza quanto della teatralità; incantava il pubblico con una straordinaria verve comunicativa e a un’immagine iconica (caratterizzata dai celebri baffi a manubrio), descrizioni colorite degli oggetti, con una gestualità marcata e la capacità di trasformare ogni identificazione in una piccola scena, un momento narrativo concluso. Tali esibizioni lo portarono a essere votato *TV Personality of the Year* nel 1954, facendo dell’archeologia una protagonista inedita del palinsesto (BONACCHI 2009).

Critici, spettatori e perfino il personale di produzione rimasero stupiti dall’ampiezza apparente delle sue conoscenze, che sembravano abbracciare con disinvoltura manufatti provenienti da tutto il mondo. In realtà – dettaglio che racconta bene il suo metodo – Wheeler aveva capito con grande lucidità che gli oggetti utilizzati nel programma erano per lo più tratti dalle collezioni di musei e università londinesi; cominciò quindi a consultare discretamente i cataloghi per vedere che cosa fosse stato recentemente selezionato, colmando in anticipo le lacune della sua preparazione. È possibile considerare questa strategia una forma di “imbroglio”, ma più realisticamente si tratta di sagacia e di metodo; egli lavorava per non farsi cogliere impreparato in un contesto in cui era in gioco un premio più grande, cioè la possibilità di far conoscere archeologia e storia a una platea potenzialmente sconfinata. Sapeva bene di non potersi permettere errori clamorosi nel momento in cui la disciplina veniva esposta alla scena internazionale della televisione.

Il suo istinto, alla prova dei fatti, si rivelò esatto. La popolarità accumulata con *Animal, Vegetable, Mineral?* gli permise di sfruttare la personale fama e l’interesse crescente per l’archeologia onde promuovere *format* interamente dedicati alla disciplina.

Nel 1954 nacque così *Buried Treasure*, una serie archeologica in senso stretto, prodotta dalla BBC, che durò per cinque anni e portò sullo schermo manufatti e ricostruzioni, repliche usate e “vissute”, scene di vita antica in cui gli oggetti venivano re-contestualizzati nel loro uso originario (<https://www.bbc.co.uk/programmes/p018bxym/p0186668>).

In alcune puntate, per esempio nel celebre episodio dedicato al Tollund Man, furono condotti veri esperimenti mediatici – dalla ricostruzione dell’ultimo pasto del defunto al confronto pubblico con interpretazioni politicamente distorte di siti tipo il Great Zimbabwe – che mostrarono come il mezzo televisivo potesse anche prendere posizione e contribuire alla correzione di letture razziste del passato.

Nell’episodio incentrato sulla mummia di palude si riscontra la sua capacità di conquistare il pubblico senza essere noioso (una carta vincente); infatti commentando il porridge di semi e cereali trovato nello stomaco del Tollund Man, osservò ironicamente che “non

lo si può certo biasimare se ha deciso di togliersi la vita dopo un ultimo pasto del genere” (<https://www.youtube.com/watch?v=6ndPP7Q7Giw>).

Nel 1958 aprì la strada a un altro formato che sarebbe diventato canonico: il viaggio archeologico televisivo. Con il programma *Hellenic Cruise* (inserito nella serie *Armchair Voyage*) portò gli spettatori in una crociera immaginaria da Venezia a Micene, combinando inquadrature delle rovine, storia dei luoghi e racconto di viaggio in una forma che anticipa molte delle docu-serie contemporanee (<https://www.bbc.co.uk/programmes/p017h0rz>).

Nel 1960, con *The Grandeur That Was Rome*, guidò il pubblico attraverso l’eredità materiale e simbolica dell’Impero Romano, costruendo un itinerario che intrecciava insieme alta divulgazione, monumenti, paesaggi e memoria storica (<https://www.bbc.co.uk/programmes/p017b9xg>).

Nel 1966, infine, fu protagonista di *Chronicle*, serie nella quale lo spettro tematico si ampliò dalla storia di Stonehenge ai viaggi vichinghi in America (<https://www.bbc.co.uk/programmes/p018z1rt>), offrendo al pubblico britannico una sorta di enciclopedia televisiva dell’Antico e del Medioevo in chiave narrativa (HAWKES 1982).

Le serie elencate fissarono i codici del formato storico-archeologico televisivo detto all’inglese – il tono colto seppure accessibile, la cura per il contesto paesaggistico, la combinazione di esperimento, ricostruzione e visita sul posto – che ancora oggi riconosciamo in tanti programmi. L’argomento veniva trattato con rispetto assoluto per la scientificità, in una forma informativa e coinvolgente, assumendo che il pubblico generalista avesse intelligenza e capacità di attenzione sufficienti a seguirne la complessità (BULL 2018).

Il dramma naturale e la meraviglia del passato erano messi in risalto attraverso sapienti comparazioni con il presente, facendo emergere tanto la distanza quanto la continuità tra “noi” e “loro”. Si trattava di una televisione che non infantilizzava lo spettatore né semplificava il passato fino a renderlo caricatura; invece puntava a instaurare un rapporto di fiducia, in cui l’emozione era sostenuta dalla precisione dei dati e dalla chiarezza dell’argomentazione. Non a caso molti dei prodotti sono stati considerati, a posteriori, laboratori in cui la televisione, oltre a illustrare risultati già acquisiti, contribuiva in alcuni casi alla stessa formazione della conoscenza, per esempio attraverso piccoli esperimenti di archeologia ricostruttiva difficilmente realizzabili in altri contesti.

Secondo Jacquetta Hawkes, egli applicava alla televisione una precisa filosofia di archeologia pubblica che mirava a coinvolgere e appassionare il grande pubblico. Credeva fermamente che l’archeologia non fosse fatta solo di reperti, ma soprattutto di persone; il vero interesse del pubblico risiedeva nelle storie e nelle vite di coloro che avevano creato e utilizzato quegli oggetti. La sua scelta era quindi quella di umanizzare il passato, rendendolo vivo, drammatico e accessibile. Un elemento centrale fu così il ruolo del “personaggio”. Wheeler utilizzava consapevolmente la sua immagine in forma di strumento di seduzione per catturare l’attenzione di chi non era esperto di archeologia. Hawkes lo descrive alla stregua di un vero attore di sé stesso, capace di trasformare la propria personalità in un mezzo per avvicinare il pubblico alla disciplina. Aveva inoltre intuito che la televisione era un *medium* intimo e personale. La sua tecnica consisteva nel guardare direttamente nell’obiettivo della telecamera, come se stesse parlando a una singola persona nel suo salotto, eliminando così la distanza formale e accademica tipica della lezione frontale. Era un approccio capace di

creare il contatto diretto e immediato con lo spettatore, rendendo il messaggio più coinvolgente. Infine, pur mantenendo un rigore scientifico negli scavi, in trasmissione adottava una filosofia di “messa in scena”. Per lui, l’archeologia doveva essere eccitante, un’avventura dell’intelletto, capace di stimolare curiosità e passione. La drammatizzazione e la verve erano quindi strumenti fondamentali per rendere viva e appassionante la disciplina agli occhi del pubblico (HAWKES 1982).

Purtroppo, una parte consistente di queste trasmissioni è andata perduta negli anni Settanta, in seguito alle politiche di mancata archiviazione e riuso dei nastri originali che colpirono molto duramente il patrimonio audiovisivo della BBC e anche di altre emittenti europee, Italia compresa. Qualche frammento è tuttavia sopravvissuto e oggi può essere recuperato sul sito della stessa BBC o su piattaforme tipo YouTube, permettendoci di cogliere almeno in parte la forza di quel linguaggio e l’intelligenza della sua messa in scena.

La lezione più importante che Wheeler ci lascia è forse che non bisogna mai abdicare alla qualità in nome della presunta banalità richiesta dal pubblico. La comunicazione archeologica – si tratti di scavi aperti, musei all’aperto, documentari o *format* televisivi – deve mirare a essere chiara, accessibile, emotivamente efficace, senza arretrare di un passo sul piano della correttezza scientifica e della complessità interpretativa.

Wheeler, insieme alla Hawkes, ci ricorda che la responsabilità sociale dell’archeologia passa da ciò che scopriamo, e dal modo in cui decidiamo di raccontarlo.

Tuttavia, la capacità di abitare il confine tra rigore scientifico e *performance* pubblica ha alimentato, nel tempo, un’ambiguità di fondo. Se per Wheeler la teatralità era un mezzo per nobilitare il metodo – scrisse che è dovere dell’archeologo, così come dello scienziato, raggiungere e impressionare il pubblico, e modellare le proprie parole nell’argilla comune della sua comprensione diretta (RICHARDSON, ALMANSA-SÁNCHEZ 2015) – per molti osservatori contemporanei quella stessa scelta rappresenta il peccato originale da cui si sarebbe sviluppata la progressiva erosione dei confini tra scienza e intrattenimento.

Attribuirgli il ruolo di precursore dell’archeologia-spettacolo è oggi un gesto interpretativo a mia opinione problematico; costruisce attorno alla sua figura una sorta di genealogia diretta che, partendo dalle trasmissioni della BBC degli anni Quaranta e Cinquanta, arriverebbe fino ai *format* televisivi e digitali contemporanei centrati sull’archeologia sensazionalistica. È uno schema in cui egli apparirebbe come l’anello di congiunzione fra la divulgazione pedagogica del dopoguerra e il modello di intrattenimento di epoca recente; in altre parole, colui che, con la sua teatralità e la sua ironia sorniona, avrebbe introdotto il principio spettacolare nel linguaggio della scienza (RICHARDSON, ALMANSA-SÁNCHEZ 2015; MOSHENSKA, SCHADLA-HALL 2011; HENSON 2012).

Costituisce un’ipotesi suggestiva, perché offre l’immagine attrattiva di una continuità lineare. Rappresenta allo stesso tempo, un modello storiografico che appiattisce i contesti e disinnesci la specificità delle culture medialità che separano due mondi lontanissimi, quello della televisione emergente e quello della rete globale.

L’errore di fondo di questa genealogia si osserva nell’aver scambiato una strategia retorica per un progetto epistemico.

Wheeler fa uso del teatro – nel senso etimologico del *theáomai*, mettere in vista – non per dissolvere l’autorità della scienza, ma per darle forma visibile, per renderne tangibile al

pubblico la grammatica e la disciplina. Nei suoi interventi televisivi la messinscena serve a comunicare la logica del metodo stratigrafico, la paziente ricostruzione dei livelli, la rigorosa costruzione del contesto. Anche quando il tono diventa ironico o perentorio, l'intento rimane quello di interporre tra lo spettatore e il passato una struttura di regole, una sorta di alfabeto scientifico della visione.

Egli, insomma, rappresenta la scienza come disciplina, non un mistero; e la distinzione non è di poco conto. Dietro la teatralità apparente si cela una vera retorica della responsabilità, fondata sul principio secondo cui la conoscenza del passato non può essere improvvisata bensì conquistata attraverso metodo, ordine, prova. La sua celebre enfasi sulla griglia di scavo – simbolo di precisione e di controllo – diventa per la televisione un emblema pedagogico, allo stesso modo in cui la lavagna lo era per il docente di scienze. Semmai, Wheeler è colui che ha trasferito nel linguaggio visivo della BBC la disposizione didattica dell'aula universitaria, affidandone la trasmissione a una retorica performativa basata sulla voce ferma, sul gesto puntuale, sull'autorità asciutta del professore-gentiluomo.

Che la sua teatralità, oggi, possa apparire paternalistica o elitaria è indubbio.

L'errore storiografico consiste tuttavia nel leggere la forma della *performance* isolatamente dal progetto comunicativo che la sottendeva. Nella cultura della BBC di quegli anni, il principio della scienza come servizio era ancora saldo. Le trasmissioni di divulgazione – dalle lezioni di Jacob Bronowski agli esperimenti di John Zachary Young, due importanti scienziati britannici noti per i loro contributi nel campo della biologia – si collocavano dentro un'idea fortemente civica della conoscenza. Si trattava, ricordava John Charles Walsam Reith (primo direttore generale della rete) di educare la nazione attraverso la radio e la televisione; credeva, infatti, fermamente nella missione pedagogica per elevare il livello culturale e morale della popolazione (BRIGGS 1985; CRISSELL 2003).

Wheeler ne condivideva appieno lo spirito. L'uso di un tono assertivo derivava dalla convinzione che l'autorevolezza fosse una virtù pedagogica, non un esercizio di potere.

Il contrasto tra la sua archeologia e quella sensazionalistica odierna risiede nel ruolo dello spettacolo; per lui era uno strumento di trasparenza utile a mostrare il metodo, mentre oggi è un sostituto della scienza che alimenta il mistero e il sospetto.

Allora la figura di Wheeler diventa un banco di prova utile per capire come lo stesso dispositivo – lo spettacolo – possa servire a progetti comunicativi inconciliabili e diversi. Se da un lato è vero che le sue apparizioni televisive hanno contribuito a fissare l'immagine dell'archeologo-personaggio e a trasformare lo scavo in una scena, dall'altro il cuore del suo progetto rimane ancorato all'idea che la *performance* debba rendere visibile il metodo, non occultarlo.

Qui si apre la distanza rispetto alle produzioni alternative contemporanee, che recuperano alcune forme esteriori di quella teatralità – il narratore carismatico, il ritmo serrato, l'enfasi sul colpo di scena – rovesciandone però il senso; lo spettacolo non è più il mezzo con cui rendere trasparente il lavoro scientifico, bensì il fine che giustifica la manipolazione dei dati e la costruzione di misteri artificiali. Laddove Wheeler esponeva la fallibilità del metodo e mostrava i passaggi dell'indagine, la fantarcheologia sfrutta l'estetica della ricerca per inscenare rivelazioni preconfezionate, trasformando il dubbio in sospetto verso gli esperti – e

il sospetto diventa la nuova forma di intrattenimento – e alimentando l'impazienza per l'indizio e la congettura.

In questo slittamento si gioca la differenza decisiva; non nella presenza o assenza di spettacolarità, invece nel contratto epistemico che regola il rapporto tra scena mediatica e conoscenza del passato.

La deriva descritta viene accentuata dal cambiamento del panorama comunicativo; si è passati da una televisione post-bellica con vocazione civica ed educativa a una moderna economia dell'attenzione; in essa i valori scientifici di accuratezza e dubbio sono penalizzati a favore di ciò che mira esclusivamente a sorprendere o scandalizzare per vincere la concorrenza.

Quando la logica di visibilità si sposta dall'autorevolezza all'algoritmo, anche il modo in cui si percepisce la scena scientifica muta profondamente. Wheeler parlava a un pubblico che, pur nella sua diversità sociale, condivideva una fiducia di fondo nelle istituzioni della conoscenza. Lo spettatore digitale, al contrario, è un individuo che ha interiorizzato la diffidenza in abitudine cognitiva.

Ed è la ragione per cui una semplice analogia formale – tipo entrambi erano spettacolari – non regge, poiché alle spalle dei due regimi c'è un diverso contratto epistemico tra scienza e società.

Wheeler è così riuscito a trasformare l'archeologo in un personaggio senza tradire la disciplina. Per lui, la visibilità mediatica era una forma di responsabilità civile, un modo per sottoporre il metodo scientifico al giudizio collettivo anziché nascondere.

Non a caso, i suoi collaboratori più noti saranno protagonisti della successiva stagione divulgativa, portando in programmi tipo *Chronicle* (1966-1991) lo stesso ideale di archeologia popolare intesa in veste di educazione visuale. Glyn Daniel, che fu allievo e divulgatore a sua volta, oltre che suo collaboratore in molte trasmissioni, racconterà sempre Wheeler come un pioniere del mestiere e non un giocoliere del mistero. Il rapporto tra i due testimonia la continuità tra la tradizione accademica e la nuova cultura televisiva, ben lontana dalla frattura spettacolare che certa storiografia recente vorrebbe vedere (DANIEL 1986; DANIEL 1962).

Le letture moderne che proiettano le logiche della viralità su Wheeler ne travisano la sincera vocazione didattica. La televisione degli anni Cinquanta era basata sulla serietà e su un contratto di fiducia, non sulla competizione selvaggia per l'attenzione; ed egli cercava di sedurre lo spettatore dimostrando però che la razionalità scientifica è, di per sé, appassionante, uno spettacolo al servizio della ragione e non della suggestione.

Egli ha cercato di integrare la scienza nei circuiti della comunicazione pubblica e nel suo contesto storico ha messo in scena lo spettacolo della competenza, celebrando la stratigrafia e la regola metodologica contro il dilettantismo. Non deve essere quindi fraintesa la natura stessa della divulgazione come territorio di negoziazione fra sapere e società. Chi oggi gli sovrappone le figure del *performer* o del divulgatore anche manipolativo dimentica che, nel suo modo di intendere, l'una esisteva al servizio dell'altra, garante di una scienza che voleva ancora essere insegnata, non soltanto mostrata.

In un tempo in cui i linguaggi della conoscenza subiscono una spinta crescente verso la semplificazione e la viralità, rileggerne la personalità nella sua integrità serve a rimettere a fuoco tale distinzione; non si tratta di scegliere tra scienza e spettacolo, si tratta di ricordare che anche lo spettacolo, quando è ben costruito, può essere un atto di fedeltà al metodo.

Così, se Mortimer Wheeler aveva aperto la strada, è con la nascita della già citata trasmissione *Chronicle* (BBC Two, 1966; <https://www.bbc.co.uk/programmes/p018z1rt>) che si fissano i canoni del racconto archeologico moderno. Negli anni Sessanta e Settanta, la divulgazione archeologica compie pertanto un salto di qualità fondamentale, passando dalle intuizioni di singoli pionieri alla costruzione di un sistema comunicativo strutturato. Sotto la spinta di David Attenborough, il programma diventa un laboratorio in cui l'archeologia impara a parlare il linguaggio televisivo senza rinunciare alla densità contenutistica, sperimentando formati che diverranno classici: la diretta dal cantiere, il viaggio attraverso i paesaggi storici e il magazine informativo.

Emerge pertanto una nuova generazione di archeologi-divulgatori – oltre a Glyn Daniel, Magnus Magnusson e Colin Renfrew – che si percepiscono accademici prestati alla mediazione culturale. Il loro ruolo è quello di traduttori, capaci di bilanciare il rigore della ricerca con le necessità narrative del mezzo televisivo. Non vengono mostrati solo i tesori, ma le procedure di scavo, i dubbi interpretativi e il metodo stratigrafico, trasformando lo spettatore da testimone passivo di scoperte finite a partecipe del processo di indagine.

Sono però pochi gli studiosi che evolvono in archeologo-educatore, consapevole che comunicare al pubblico, alle scuole e alle comunità locali sia più che un'attività accessoria bensì una responsabilità sociale e scientifica legata al mestiere. Si tratta di una postura minoritaria, che all'interno della disciplina non è ancora percepita come componente davvero centrale dell'identità professionale.

Oggi, mentre una piccola élite di archeologi prova a presidiare lo spazio pubblico con gli strumenti della divulgazione, l'industria dell'intrattenimento comincia a imporre un'immagine alternativa dell'archeologo, riscrivendola completamente; il rigore del metodo e la lentezza della ricerca vengono progressivamente espunti, mentre si valorizza l'aspetto avventuroso ed eroico del personaggio. Si stabilizza così un binomio destinato a durare, in cui pochi archeologi-divulgatori "reali" convivono con una moltitudine di archeologi di finzione, soprattutto eroi seriali del cinema e della televisione, che finiranno per ridefinire nell'immaginario collettivo i confini stessi della professione.

È nella progressiva scissione tra la figura carismatica del ricercatore e il rigore delle sue procedure che l'industria dell'intrattenimento trova lo spazio per una riscrittura totale.

5.3 INDIANA JONES E IL *JOYSTICK*:

IL PASSATO TRA CINEMA, *GAMING* E CULTURA POP

Se Wheeler usava la sua personalità pubblica come un cavallo di Troia per far entrare la scienza nelle case, nel secondo Novecento si compirà l'operazione inversa.

La sempre più invadente *entertainment industry* audiovisiva si annette la figura dell'archeologo, ne mantiene il fascino e lo amplia quasi a dismisura cambiandone la connotazione; lo trasforma in un personaggio eroico, svuotandone l'operato da ogni vincolo metodologico.

Si passa così dal teatro del cantiere alla fascinazione spettacolare di Hollywood e poi del *gaming*, dove l'archeologia cessa di essere una pratica di conoscenza per diventare pura

scenografia dell'avventura; una nuova dimensione culturale, consumistica, che dà vita a un intreccio di storie tra realtà, finzione e suggestione mozzafiato.

Il successo contemporaneo dell'archeologia alternativa può essere compreso, ancora più approfonditamente, se lo si ricolloca anche dentro questa lunga storia di edulcorata e sensazionalistica educazione alla memoria prodotta dalla cultura di massa; essa ha trasformato l'antico in un repertorio inesauribile di immagini, intrecci e figure tipiche; una vera macchina dell'incanto (HOLTORF, 2007).

Cinema d'avventura, *serial* televisivi (che vedremo nel prossimo paragrafo, 5.4), fumetto, narrativa *pulp* e poi *franchise* transmediali – progetto in cui il racconto complessivo si costruisce attraverso la somma di più prodotti parzialmente autonomi – hanno standardizzato progressivamente un'estetica dell'archeologico fatta di rovine spettacolari, idoli luccicanti, città misteriose e templi nella giungla, producendo uno slittamento di senso (MOSHENSKA 2017b). Cioè il passato rappresenta una scenografia pronta per il meraviglioso, fatta di *suspense*, colpi di scena e rivelazioni improvvise, affiancandosi – e mettendoli in secondo piano – ai prodotti mediali in cui si dava un'immagine corretta della ricerca archeologica.

È un immaginario in cui prende forma il tropo dell'eroe solitario, cristallizzato nell'ultimo ventennio del Novecento in figure tipo Indiana Jones (dal 1981) o Lara Croft (serie *Tomb Rider*, dal 1996), che condensano l'idea dell'archeologo avventuriero individualista sospeso fra il ladro di tombe e il giustiziere morale (HALL 2004).

Entrambi hanno avuto successo perché incarnano perfettamente il sogno dell'avventura e della scoperta, combinando intelligenza, coraggio e fascino oltre alla facile riconoscibilità. Indiana Jones, con il suo *look* iconico e il carattere umano, è il simbolo principale grazie a film di alta qualità, storie coinvolgenti e una colonna sonora memorabile. Lara Croft, invece, ha rivoluzionato il mondo dei videogiochi come una delle prime eroine forti e indipendenti, attirando un vasto pubblico con il suo *mix* di abilità, intelligenza e personalità.

Sono protagonisti di trame – delle missioni da svolgere – che uniscono mistero, esplorazione e azione, elementi capaci di stimolare la curiosità e il desiderio di scoperta. Inoltre hanno avuto il sostegno di un *marketing* efficace e di una presenza multimediale che ha ampliato il loro impatto culturale.

Indiana Jones ha un'etica che si profila nel gesto spettacolare e dell'appropriazione; penetra in siti senza permessi, viola contesti archeologici o monumentali, sottrae oggetti in nome di un bene superiore che solo lui sembra intuire, spesso in conflitto con università (nonostante sia un accademico), musei e governi locali; riproduce una visione coloniale in cui il protagonista occidentale si arroga il diritto di disporre del patrimonio altrui.

In un modello, che nega la dimensione sinergica e procedurale del lavoro scientifico, il reperto rappresenta un ambito feticcio dotato di valore assoluto e talvolta magico, mentre il contesto – stratigrafico, culturale, storico – viene ridotto a ostacolo o semplice sfondo sacrificabile purché l'eroe riesca nel suo intento evitando la catastrofe finale.

Il messaggio implicito è che il valore risieda nel manufatto straordinario, non nella trama di relazioni minute che lo legano al resto del *record* archeologico, e che l'archeologia sia una disciplina di “momenti epifanici” in cui una sola scoperta può ribaltare l'intera storia, alimentando l'aspettativa in tale senso.

Il dispositivo narrativo del film d'avventura funziona da modello pre-argomentativo che prepara il terreno alla pseudoarcheologia, in quanto offre già un racconto in cui la spettacolarità dell'evento unico si preferisce alla lentezza cumulativa della ricerca.

Nella saga, per esempio, ritornano tre elementi chiave; sono il reperto oggetto unico e onnipotente, il sito archeologico spazio iniziatico disseminato di trappole, il conflitto fra un singolo eroe che sa e istituzioni cieche o ostili. In *I predatori dell'Arca perduta* l'Arca è un ordigno sacro distruttivo, ne *Il tempio maledetto* le pietre di Sankara controllano fertilità e carestia, ne *L'Ultima Crociata* il Graal dona immortalità, nei teschi di cristallo è riposta la chiave del contatto con entità non umane. Ogni volta l'intera posta in gioco si concentra su un manufatto che scioglie la complessità storica nella dicotomia "ce l'abbiamo/non ce l'abbiamo".

È stato ben analizzato come la sua figura abbia plasmato l'immaginario archeologico collettivo. Il personaggio incarna un paradosso vivente in quanto da un lato proclama il valore etico della conservazione istituzionale con il celebre motto "questo reperto dovrebbe stare in un museo", dall'altro agisce costantemente da strumento catalizzatore di distruzione, portando quasi sempre alla rovina fisica dei siti che esplora (FALCONE, GIROLDINI 2020). Il film non cerca il realismo scientifico, costruisce un'estetica basata sul *pastiche* degli anni Trenta, dove la perizia accademica – per esempio la lettura di lingue morte o la comprensione di antichi miti – diventa una forma di potere quasi esoterico necessario per superare trappole e avversari (PEYTREQUÍN 2010). L'oggetto archeologico perde la sua funzione di dato storico e acquisisce un'aura sovrannaturale e simbolica, trasformando l'archeologo in un interprete tra il rigore della scienza e l'irrazionalità dell'occulto. Il modello ha avuto un impatto talmente profondo da condizionare la percezione pubblica del patrimonio culturale, sovrapponendo all'idea di ricerca storica quella di una caccia al tesoro ideologica in cui la difesa del reperto coincide con la lotta contro le forze del male.

Le variazioni sul tema prodotte nei decenni successivi – da *The Mummy a Tomb Raider*, da *National Treasure* a *Stargate* (usciti tra 1994 e 2004) – ampliano il repertorio confermando la logica, in quanto l'archeologia coincide con spedizioni maledette, enigmi meccanici, documenti fondativi pieni di messaggi cifrati, piramidi costruite tramite apporti extraterrestri. Sono trame nelle quali il mondo accademico funge da mero ostacolo narrativo e ciò che è reale non emerge attraverso il metodo scientifico, ma sistematicamente nonostante esso.

Accanto ai titoli canonici, il cinema ha prodotto una costellazione più ampia di trame che, pur muovendosi su registri diversi – dall'*horror* alla fantascienza, dal catastrofico al *thriller* esoterico – contribuiscono alla stessa pedagogia emozionale del passato. Film come *Atlantis: The Lost Empire*, *Prometheus*, *Alien vs. Predator*, *Gods of Egypt*, *Clash of the Titans* o *The Ruins* (usciti tra 2001 e 2016) spingono ulteriormente la logica fantarcheologica, facendo dell'antico il luogo originario di forze cosmiche, civiltà scomparse ipertecnologiche o entità pre-umane che avrebbero preceduto – e spiegato – la storia conosciuta.

In queste pellicole l'archeologia smette definitivamente di essere una pratica di ricostruzione e diventa una disciplina rivelatoria; scavare equivale a togliere il velo a una realtà primordiale occultata da millenni di oblio o di menzogna istituzionale. Le rovine sono meccanismi ancora funzionanti; le iscrizioni codici di accesso; i manufatti interruttori narrativi capaci di riattivare l'antichità come presenza attiva e minacciosa. È una visione

in cui il tempo storico collassa, e l'antico irrompe nel presente in forma di evento e non oggetto di studio.

Particolarmente significativa è la ricorrenza del mito di Atlantide, che attraversa il cinema e l'animazione in veste di paradigma perfetto di pseudoarcheologia, recuperando una civiltà avanzatissima grazie a indizi sparsi, mappe incomplete e intuizioni individuali. Da *Journey to the Center of the Earth* alle sue molte riscritture moderne (a partire dal 1864), fino a *Aquaman* (2018), essa funziona in forma di archetipo di una controstoria totale; se esistita, implicherebbe che il progresso umano non sia lineare, che la modernità sia una regressione e che l'accademica abbia fallito nel riconoscere le vere origini della civiltà.

Anche il filone catastrofico (per esempio *Knowing* e *Moonfall*, rispettivamente del 2009 e del 2022) mobilita motivi alternativi, spesso legati a profezie antiche, calendari precolumbiani (da *Doomsday* a *2012* tra 2008 e 2009) o monumenti megalitici interpretati in guisa di dispositivi predittivi (*Stonehenge Apocalypse* del 2010). Qui il passato non spiega il presente, lo anticipa. La scienza contemporanea appare sistematicamente in ritardo, mentre il messaggio inciso nella pietra, decifrabile solo da chi sa guardare oltre la superficie, custodisce l'autenticità più profonda.

Nel loro insieme, sono produzioni che contribuiscono a costruire una cosmologia fantarcheologica, fondata su alcuni assi narrativi ricorrenti collegati all'archeologia di frangia, in cui l'archeologo, quando presente, è un iniziato, la cui competenza non deriva dall'appartenenza a una comunità scientifica, bensì da una combinazione di intuito, coraggio e accesso a saperi proibiti.

Rappresentano un immaginario cinematografico non certo attivo nell'insegnare direttamente la fantarcheologia, piuttosto ne fornisce la sintassi emotiva e narrativa; abitua lo spettatore a pensare la storia come un enigma totale, a diffidare delle spiegazioni gradualiste, a desiderare la scoperta definitiva che ribalti tutto ciò che si credeva di avere introiettato. Quando poi le elaborazioni para-archeologiche si presentano sotto forma di documentari, saggi divulgativi o contenuti digitali, esse trovano così un pubblico già addestrato a riconoscere quel tipo di trama, a colmarne le lacune con l'immaginazione e a interpretare ogni anomalia in indizio di un significato nascosto.

Il cinema, dunque, è uno spazio di incubazione narrativa dove vengono ripetutamente messi in scena il mistero risolvibile, la rivelazione spettacolare e il campo di battaglia fra pochi individui illuminati e un'istituzione rigida e chiusa. È esattamente nello scarto fra la spettacolarità promessa dalla finzione e la natura inevitabilmente frammentaria delle ricostruzioni scientifiche che le teorie alternative si collocano, presentandosi interfaccia capace di offrire al pubblico il brivido del *kolossal* hollywoodiano travestito da controstoria documentata.

Nel cinema il talismano, il cristallo o la tavola perduta valgono per ciò che fanno fare ai personaggi e non richiedono spiegazioni interne, bastando poche frasi vaghe sul loro potere; nei discorsi eterodossi lo stesso tipo di oggetto viene presentato come dato empirico autosufficiente, fotografato, misurato, animato in 3D, raramente situato in un contesto stratigrafico, sottoposto a datazioni o messo in relazione con altri reperti. Funziona come *smoking gun* che da sola basterebbe a demolire interi paradigmi storici, all'interno di storie che partono da una conclusione precostituita e selezionano solo gli elementi utili a con-

fermarla, dando luogo a un cortocircuito cognitivo; si chiede alla realtà di comportarsi da trama di finzione, e si giudica fallimentare la scienza ogni volta che non offre lo stesso tipo di risultato spettacolare.

La stessa logica, quando passa dal grande schermo a quello interattivo, compie però un ulteriore salto di qualità; nel videogioco lo spettatore non si limita più a contemplare l'oggetto miracoloso, e lo attiva in prima persona, interiorizzando la struttura pseudoarcheologica in esperienza di gioco e non più soltanto racconto.

Per approfondire l'impatto del *medium* videoludico sulle teorie alternative, occorre riconoscere che esso traspone modelli cinematografici, compiendo un salto di qualità epistemologico. Il videogioco trasforma infatti l'impianto alternativo in un viaggio esperienziale e performativo.

In linea con le riflessioni sviluppate nell'ambito dell'*archaeogaming*, il gioco non è solo un prodotto culturale che parla di archeologia; piuttosto uno spazio digitale progettato e vissuto dai giocatori, in cui circolano e si accumulano tracce, pratiche e "cose" che possiamo studiare come cultura materiale (REINHARD 2018). Se il cinema ci permette di vedere l'eroe che decifra un codice, il videogioco ci costringe a diventare quell'eroe, validando la logica del mistero attraverso il successo dell'azione ludica.

In pratica costituisce un'archeologia del *joystick* nella quale la sostanza storica rappresenta la ricompensa per aver risolto un enigma meccanico o superato una trappola mortale, trasformandone l'accesso in premio per la prestazione individuale più che il risultato di una ricerca collettiva e argomentata (REINHARD 2024).

Il concetto di dispositivo attivo, inoltre, trova nei videogiochi la sua massima espressione attraverso il *design* degli spazi antichi. Titoli tipo *Tomb Raider* o la serie *Uncharted* hanno cristallizzato l'idea che un sito archeologico sia un gigantesco orologio di pietra, un *puzzle* ambientale progettato millenni fa in attesa di un eletto, legittimando la convinzione che le rovine esistano solo per mettere alla prova chi le esplora; pertanto smettono di essere testimonianze di una vita quotidiana complessa e diventano livelli disseminati di leve, ingranaggi e marcatori, reificando il mito del tempo remoto nella forma di scrigno sigillato in cui l'intelligenza degli antichi è misurata unicamente sulla loro capacità di progettare enigmi cervellotici a protezione di un MacGuffin: definizione hitchcockiana per oggetto narrativo che serve solo a muovere la trama (DAY 1997).

In questa dinamica, l'oggetto archeologico non vale per ciò che racconta sulle società che lo hanno prodotto, spicca per ciò che consente al giocatore di fare nel presente, riducendo il valore storico a pura funzionalità ludica e predisponendo il pubblico a considerare il passato una riserva di poteri, segreti e ricompense.

Ancora più pervasiva è l'operazione di riscrittura storica operata da *franchise* come *Assassin's Creed*. L'impiego dell'Animus – macchina che permette di rivivere i ricordi genetici – funge da metafora perfetta della pretesa pseudoarcheologica di svelare ciò che è nascosto, offrendo al giocatore l'illusione di un accesso privilegiato alla dimensione dietro la storia ufficiale (CHAPMAN 2016).

Il gioco immerge in ricostruzioni storiche maniacali (la Firenze del Rinascimento, l'Egitto tolemaico, la Grecia classica) per poi sistematicamente sabotarle dall'interno; per esempio, sotto il marmo dei templi si nascondono le vestigia degli Isu, razza di precursori iper-tec-

nologici che avrebbe guidato l'evoluzione umana. L'intreccio rappresenta il trionfo della paleoastronautica trasposta in codice binario: ogni mito, da Zeus a Ra, viene ricondotto a un malinteso tecnologico, mentre la bellezza dei monumenti si riduce a semplice facciata dietro cui si immaginano laboratori sotterranei e intelligenze artificiali primordiali.

È una prospettiva nella quale la pluralità e la stratificazione delle culture umane non sono riconosciute nella loro autonomia, e interpretate in sovrastrutture che celano una presunta supremazia della tecnica.

Parallelamente, l'ambito accademico è delegittimato e rappresentato alla stregua di un dispositivo mistificatorio da smascherare; il videogioco si configura in simulatore di fantarcheologia, in cui il giocare contro la storia ufficiale diventa abitudine e gratificazione cognitiva.

Un caso studio emblematico è *Horizon Zero Dawn*. In uno scenario post-apocalittico, la protagonista, Aloy, esplora le rovine di un'era tecnologica – il nostro presente – che le tribù umane regredite considerano magica o divina. La struttura narrativa riecheggia il “mito del cargo” e ciò che non si comprende viene interpretato in forma di intervento sovrumano, mentre le infrastrutture tecnologiche assumono lo statuto di reliquie sacre e incantate (GRAHAM 2020).

Poiché il giocatore sa che quegli Dèi sono in realtà computer, droni e sistemi automatizzati, si instaura una gerarchia di consapevolezza che ricalca quella dell'autore alternativo e pertanto chi possiede le chiavi tecnologiche può decifrare il passato, tutti gli altri sono condannati alla superstizione. La scienza dei sacerdoti tribali – trasparente parodia delle istituzioni accademiche – appare ridicola e impotente di fronte alla rivelazione tecnologica, consolidando una pedagogia implicita in cui il senso scaturisce dalla decifrazione di un codice nascosto che solo l'eroe (e il giocatore con lui) è in grado di leggere.

Il dispositivo narrativo trova un ulteriore sviluppo nei giochi in cui un'epoca anteriore è completamente assorbita dalla logica del bottino.

Nel momento in cui il giocatore interagisce con un reperto, risolve un enigma millenario o attiva un manufatto magico per proseguire, la logica criptoarcheologica si sedimenta in esperienza diretta, provata in prima persona. Al tempo stesso, il *medium* impone una profonda distorsione metodologica, poiché l'archeologia videoludica si configura in forma di scienza estrattiva e coloniale, in cui il sito viene sistematicamente ripulito (*cleared*). Il giocatore agisce in forma di un predatore di significati che convalida il diritto al possesso attraverso la superiorità intellettuale o bellica, trasformando il patrimonio collettivo in bottino privato (*loot*).

Saghe come *Uncharted* o *Tomb Raider* portano tale approccio al parossismo, ignorando deliberatamente che l'archeologia, nella sua essenza, è una scienza distruttiva che richiede rigore documentario e attenzione al contesto. Nel videogioco si produce invece una sorta di anestesia culturale; la distruzione di vasi cerimoniali millenari o strutture architettoniche per ricavarne munizioni, potenziamenti o danaro trasforma il reperto in un semplice numero sull'interfaccia di gioco, un *bonus* astratto, completamente staccato dalla sua storia e dal mondo che lo ha prodotto (DENNIS 2019).

La demolizione fisica del sito – spesso necessaria per progredire nel livello – diventa un sacrificio accettabile sull'altare della scoperta individuale. Nathan Drake incarna bene il

paradosso; egli rovina interi complessi monumentali pur di sottrarli ai cattivi, sottolineando l'idea che il patrimonio appartenga a chi è abbastanza forte da prenderlo o abbastanza furbo da risolverne gli enigmi, e non alle comunità che lo abitano, frequentemente ridotte a nemici da abbattere o comparse inconsapevoli del loro retaggio storico. Non è una logica neutrale; semplifica e spettacolarizza ancora quelle pratiche che hanno radici in una storia archeologica segnata dal colonialismo e dalle spoliazioni, rendendo invisibili i conflitti contemporanei su proprietà, restituzione e giustizia di memoria.

Lo schema si ripete, con varianti, in titoli *fantasy* come *The Elder Scrolls V: Skyrim* o *Elden Ring*, dove l'esplorazione di rovine di civiltà perdute (i Dwemer, le società dell'Interregno) serve principalmente a recuperare armi magiche od onniscienze arcane. Il passato diventa un magazzino di poteri, e l'archeologia una forma di estrazione magico-tecnologica priva di responsabilità verso ciò che viene distrutto.

Qui la *gamification* – intesa per mutazione sistematica in risorsa ludica – sancisce la riduzione del reperto a bene utilitaristico e individuale; ciò che conta è la possibilità di aumentare il livello, ampliare l'arsenale, potenziare l'identità eroica, e non comprendere una società (REINHARD 2018). L'oggetto archeologico diventa così una moneta di scambio in un'economia del meraviglioso e del potenziamento, non un documento fragile da interpretare.

Nel complesso, l'impatto sulla percezione pubblica è tutt'altro che neutro.

Studi recenti mostrano che, per i giocatori privi di esperienze dirette con l'archeologia, le rappresentazioni videoludiche tendono a costituire un *frame* di riferimento dominante, influenzando sia l'immagine dell'archeologo sia l'idea di cosa sia una buona pratica sul campo: una pratica di gratificazione immediata, basata sullo svelamento del segreto e sul consumo rapido della risorsa (DENNIS 2019).

Consolida l'idea che l'archeologo sia un iniziato che possiede l'oggetto e ne scatena il potere, riducendo la disciplina a caccia al tesoro in cui il contesto stratigrafico viene letteralmente polverizzato per far posto allo spettacolo.

In questo modo, le convenzioni di gioco rispecchiano e rinforzano le versioni alternative dei fatti; chi ha speso ore a sbloccare tombe di precursori e a scoprire laboratori nascosti sarà più incline a considerare plausibili – o almeno seducenti – discorsi sugli antichi astronauti, sulle tecnologie perdute, sul secretamento effettuato dalle istituzioni.

Il rapporto tra fantarcheologia e cultura di massa non si esaurisce affatto nel cinema e nei *videogame*, ma trova una prosecuzione altrettanto significativa nel linguaggio dei fumetti.

Se i film hanno contribuito a definire un immaginario riconoscibile, i *comics* hanno spesso raccolto gli stessi motivi narrativi, ampliandone il raggio d'azione e integrandoli con codici visivi e seriali specifici del *medium*. Nei fumetti, infatti, la trama *fringe* può dilatarsi in lunghe saghe, ricorrere a universi paralleli e ibridarsi ulteriormente con altri generi (supereroistico, fantascientifico, *horror*), rendendo ancora più poroso il confine tra archeologia, fantascienza e cospirazionismo.

È dunque all'incrocio tra le eredità cinematografiche e le sperimentazioni grafiche e narrative che si può indagare come le stesse strutture di pensiero fantarcheologico vengano tradotte, riadattate e talvolta esasperate nelle pagine dei *comics*.

Tutto ciò avviene sceneggiando sistematicamente la memoria storica in forma di spazio anomalo, di interferenze soprannaturali o tecnologie fuori scala.

Forse, tra i primi, il fumettista belga Hergé con *Le avventure di Tintin*, si è fatto tentare dal non convenzionale. Gli albi hanno una natura intrinsecamente duale; da un lato, l'autore esprimeva un'accuratezza documentale quasi maniacale, che lo portava a studiare per mesi fotografie, riviste scientifiche e reperti museali per riprodurre fedelmente aerei, automobili e costumi (ASSOULINE 2003); dall'altro, la base di estremo realismo visivo fa da impalcatura a trame che attingono a piene mani dal repertorio della fanta-archeologia, trasformando la disciplina accademica in un territorio di misteri esoterici e contatti alieni.

La tendenza emerge con forza già negli anni Trenta con l'albo *I Sigilli del Faraone*. Scritto in un clima ancora saturo dal clamore mediatico per la scoperta della tomba di Tutankhamon avvenuta nel 1922, l'opera riflette le ansie e i miti popolari dell'epoca, in particolare quello della maledizione del faraone. Qui l'archeologia non è presentata come una scienza stratigrafica; risulta un'attività pericolosa che confina con il sacro e l'occulto; la figura del professor Filemone Siclone incarna perfettamente l'archetipo dell'archeologo cinematografico e letterario che, per aver violato il riposo dei morti, perde la ragione o soccombe a forze oscure; e qui l'egittologia funge da mero scenario per una trama dominata da società segrete e poteri ipnotici, allontanando il pubblico dalla comprensione della reale pratica professionale a favore di una visione magica del passato (HERGÉ 1934).

L'evoluzione del rapporto raggiunge il suo apice nel 1968 con *Volo 714 destinazione Sydney*. L'albo viene pubblicato in un periodo in cui le teorie di von Däniken stavano ottenendo un successo strabiliante, influenzando profondamente la cultura di massa. Hergé recepisce tali suggestioni inserendo un tempio sotterraneo su un'isola vulcanica che si rivela essere una base di atterraggio per visitatori extraterrestri. Il passaggio critico risiede nella reinterpretazione delle vestigia antiche; le sculture e le strutture architettoniche sono viste l'opera di intelligenze celesti (HERGÉ 1968).

Anche ne *Il Tempio del Sole*, Hergé opera una sintesi simile tra fatti storici e mito. Nonostante l'autore avesse studiato meticolosamente l'iconografia e i costumi Inca per garantire una resa visiva impeccabile, la trama sposta l'archeologia verso l'esoterismo. La rappresentazione di una civiltà superiore sopravvissuta in totale isolamento e detentrica di poteri legati ai cicli cosmici, per esempio quello dell'eclissi, recupera un *tòpos* letterario tipico della fine dell'Ottocento. In tale quadro, l'antichità viene interpretata in un deposito di segreti perduti che solo l'eroe avventuriero è in grado di svelare (HERGÉ 1949).

Le avventure di Tintin dimostrano come il fumetto possa essere un potente veicolo di diffusione dell'archeologia eretica grazie alla sua capacità di rendere verosimile il fantastico attraverso un disegno estremamente rigoroso, contribuendo a sedimentare nell'immaginario collettivo l'idea dell'archeologia come una caccia al miracoloso piuttosto che una ricerca scientifica.

Già negli anni Cinquanta e Sessanta, molto prima che von Däniken codificasse l'idea degli antichi astronauti, la fantascienza e i *comics* di autori del calibro di Jack Kirby disseminano l'immaginario di divinità tecnologiche, civiltà pre-umane avanzatissime e pianeti remoti che interferiscono con lo sviluppo dell'umanità (KEEN 2021).

Si tratta di universi narrativi, in cui piramidi e megaliti sono spontaneamente letti in infrastrutture lasciate da visitatori extraterrestri, mentre l'ipotesi che culture umane abbiano concepito e costruito tali opere viene implicitamente declassata a spiegazione insufficiente.

La successiva fantarcheologia “a tesi” non farà che raccogliere questi motivi, ripulirli quel tanto che basta per presentarli come ipotesi alternative e ricollocarli in un registro che imita la forma del saggio o del documentario televisivo.

Nel contesto italiano, la serie *Martin Mystère* esprime bene l’ambivalenza del processo descritto; il *detective* dell’impossibile gioca consapevolmente sul confine fra folklore, teorie di frontiera e invenzione, spesso smontando le interpretazioni più deliranti, costruendo al tempo stesso una mappa mentale di misteri ricorrenti – Atlantide, Templari, Vaticano, Oopart – che i lettori riconoscono nel repertorio stabile di enigmi plausibili.

Rappresenta un caso esemplare di evoluzione narrativa nel fumetto seriale italiano, capace di coniugare avventura, fantarcheologia e riflessione critica.

Una delle fonti più significative e influenti per la costruzione del suo mondo narrativo è senza dubbio l’opera di Peter Kolosimo, affiancata da altri autori di grande rilievo, tra i quali Charles Berlitz, Charles Fort ed Erich von Däniken. Emerge con forza la convinzione che la storia umana sia molto più antica e complessa di quanto comunemente accettato dagli storici ufficiali. Si parla dell’esistenza reale di antichi regni non più in vita, civiltà tecnologicamente avanzate, scomparse a causa di catastrofi naturali le cui tracce sopravvivono in colonie regredite culturalmente. La misteriosa Agartha, luogo di studio delle arti arcane frequentato da Martin, si inserisce perfettamente nel contesto sconosciuto ed esoterico.

Non mancano riferimenti a siti archeologici reali, per esempio Mohenjo-Daro, teatro della prima spedizione del protagonista, e teorie affascinanti come quella che vede le piramidi egizie conservare residui radioattivi, o il ritrovamento dell’Arca di Noè sul monte Ararat grazie a fotografie aeree. Si sottolinea inoltre l’influenza della cultura egizia su quella precolombiana e il ruolo di presunte visite aliene che avrebbero favorito avanzamenti tecnologici e dato origine a miti e leggende diffuse in tutto il mondo. Perfino il personaggio di Java, assistente di Martin, sembra ispirarsi all’idea di Kolosimo secondo cui esisterebbero ancora neanderthaliani viventi con tratti semi-animaleschi, mentre l’arcinemico Orloff ha un chiaro precedente nell’alchimista omonimo citato dallo stesso Kolosimo.

Un altro aspetto di grande rilievo riguarda il rapporto tra la scienza ufficiale e le teorie non convenzionali, con un equilibrio più sfumato e realistico. Nel fumetto, l’ambiente accademico è rappresentato alla stregua di un luogo di grande diversità, aperto a scoperte e innovazioni, dove Martin stesso gode di stima e rispetto, riconosciuto nel ruolo di professore e invitato a partecipare a eventi scientifici di rilievo. Gli studiosi ufficiali sono pronti ad accogliere anche idee estreme, purché supportate da prove solide, e Martin rispetta rigorosamente gli *standard* scientifici, dimostrando consapevolezza e rigore nel suo lavoro. Quando una spedizione non riesce a fornire prove concrete, evita di criticare lo scetticismo degli scienziati, prende nota con umiltà, mantenendo un atteggiamento aperto e professionale. Così, la serie riesce a coniugare il fascino delle teorie alternative con il rigore della ricerca scientifica, offrendo un impianto raccontato che stimola la curiosità senza rinunciare alla credibilità, e invitando il lettore a riflettere sul confine sottile tra mito e realtà, tra scienza e mistero (ARNAUDO 2019).

Restando in ambito italiano anche la fortunatissima serie di *Zagor* si distingue per la sua capacità di intrecciare avventura e mistero con elementi tipici dell’archeologia alternativa. In molte storie, il protagonista si confronta con civiltà perdute e misteriose, spesso dotate

di tecnologie avanzate rispetto al contesto storico in cui si svolgono le sue avventure, richiamando il filone fantarcheologico che ipotizza l'esistenza di culture antiche e scomparse con segreti nascosti. La presenza di oggetti enigmatici, reliquie con poteri inspiegabili e simboli arcani con un ruolo chiave nella storia umana e nei suoi enigmi è un elemento ricorrente. Non mancano inoltre riferimenti a forze sovrannaturali o presenze extraterrestri, ampliando l'orizzonte narrativo e inserendo Zagor in un contesto più ampio di mistero cosmico, mentre le sue spedizioni lo conducono spesso in luoghi inesplorati, antiche rovine, grotte nascoste o città sotterranee, evocando l'idea di un mondo sotto la superficie della realtà conosciuta. La serie, dunque, non è solo un classico del fumetto d'azione, corrisponde anche a un affascinante viaggio nel mondo delle teorie alternative sulla storia e la cultura umana, capace di unire avventura, mistero e speculazione storica in un'unica narrazione coinvolgente (AZZARA, MARESCA 2023).

L'ironia e la distanza critica non impediscono a questi tropi di sedimentarsi in categorie disponibili, pronte a essere riattivate in contesti meno vigili; e quando la para-archeologia mediatica riprende lo stesso catalogo, può presentarsi nella prosecuzione seria di ciò che il lettore ha appreso in forma ludica, impiegando una familiarità che abbassa le difese critiche.

Il meccanismo decisivo è la fornitura di un vocabolario visivo e narrativo pre-confezionato, un modello del mistero che opera a livello pre-argomentativo: tempio perduto nella giungla, camera segreta sotto la piramide, mappa del sito proibito, complotto governativo per insabbiare le scoperte. Funzionano come segni altamente riconoscibili che attivano nel pubblico aspettative specifiche – l'esistenza di un segreto nascosto, la certezza che le istituzioni mentano, la presenza di pochi individui coraggiosi pronti a rischiare tutto per smascherare l'inganno – cosicché la plausibilità di un copione non convenzionale viene valutato più in termini di familiarità narrativa che di coerenza con le evidenze.

Dal punto di vista epistemologico, l'archeologia eterodossa applica alla realtà storica la struttura del racconto d'avventura, compiendo una trasmutazione cruciale in quanto il MacGuffin viene promosso a prova scientifica.

Nella medesima logica, altri media narrativi tipo il fumetto contribuiscono a consolidare e diffondere tale trasfigurazione dell'archeologia, spostandola dal piano della prova al registro dell'avventura seriale.

Uno studio molto approfondito, *Comics and Archaeology*, esplora l'intersezione con il mondo dei fumetti, analizzando le modalità attraverso cui influenza la nostra comprensione della storia e dell'archeologia ma anche la pseudo-conoscenza sull'antico (KAMASH, SOAR, VAN BROECK 2022).

In particolare, David Anderson ricostruisce come i *comic book* statunitensi abbiano adottato fin dagli anni Sessanta e Settanta i temi cari a von Däniken innestandoli in canovacci in cui un protagonista moderno entra in contatto con rovine misteriose, scopre la loro origine aliena e, grazie alla rivelazione, mette in discussione la versione ufficiale della storia umana.

Egli mostra la circolarità fra fumetto e discorso alternativo; da un lato gli autori attingono a piene mani dalla letteratura fantarcheologica perché ne riconoscono il potenziale narrativo; dall'altro, divulgatori non convenzionali riutilizzano vignette e *splash page* in forma di repertorio visivo, presentandole in *slide* o video come illustrazioni neutre di come

poteva apparire un certo evento antico. Allora il confine fra verosimiglianza narrativa e veridicità empirica si fa sottile; chi ha visto a lungo piramidi volanti o dèi-astronauti nei fumetti è predisposto ad accogliere argomenti simili in libri e programmi televisivi, perché li percepisce familiari. Inoltre, il paradigma “gli dèi erano astronauti” non è politicamente neutrale in quanto, i racconti in cui culture non occidentali appaiono incapaci di creare da sole le proprie opere monumentali, ormai lo sappiamo, rilanciano in chiave fantascientifica vecchi *topoi* coloniali.

Insiste però anche sul potenziale critico del fumetto, richiamando l’attenzione su opere che usano consapevolmente il linguaggio visivo degli antichi astronauti o del mistero archeologico per smontarlo dall’interno o per proporre alternative più rispettose del metodo scientifico. In alcune storie la rivelazione finale non conferma l’ipotesi aliena, la smentisce, mostrando ciò che sembrava impossibile risulti spiegabile attraverso contesti materiali, dinamiche sociali o capacità tecniche pienamente umane; in altre l’archeologo protagonista guida il lettore nel processo di indagine, piuttosto che fungere da profeta di una verità già data. Sono prodotti, attenti alle fonti, alle cronologie e alle implicazioni etiche – proposti come possibile strumento di *public archaeology* – capaci di incontrare il pubblico sul terreno dell’immaginario pop reindirizzando però il fascino del mistero verso domande metodologiche e non verso risposte facili (ANDERSON 2022).

Alcuni esempi Marvel, e in particolare *The Eternals* di Jack Kirby, costituiscono invece uno dei punti di contatto più espliciti fra immaginario super-eroistico e teorie paleoastronautiche.

Kirby, uno dei più straordinari autori del Novecento (tanto prolifico quanto innovatore, al punto da essere soprannominato The King per l’impatto travolgente del suo lavoro sul linguaggio dei *comics*) riprende direttamente il clima culturale generato da *Chariots of the Gods?* e lo rielabora in chiave cosmologica; i Celestials, Dèi dello spazio giganteschi, visitano la Terra in epoche remote, manipolano geneticamente i primati e creano tre linee – Umani, Eterni e Devianti – da cui derivano sia l’umanità attuale sia le figure divine della mitologia. Aggiunge inoltre un’elaborata mitologia sui cicli di giudizio dei Celestials e sulla loro influenza ricorrente nella storia umana, che intreccia con motivi già esplorati nei *New Gods* per la DC, una razza di esseri divini ed extraterrestri creati nel 1971 e parte della saga del Quarto Mondo (KEEN 2021).

The Eternals riprende quasi punto per punto il repertorio fantarcheologico fatto di alieni ingegneri genetici, popoli che li scambiano per Dèi, santuari e marcatori di paesaggio (la base dei Celestials collocata nell’area di Nazca) e miti del diluvio riletti in tracce distorte di eventi cosmici. Pur rimanendo *fiction* dichiarata, la cosmologia kirbyana rimbalza continuamente nel discorso alternativo e gli adattamenti successivi – fino alla versione cinematografica *Eternals* del 2021 – mostrano quanto la circolarità si sia consolidata; la pellicola ripropone l’idea che una razza aliena vegli da millenni sull’evoluzione umana e che molti miti e monumenti, da Babilonia a Tenochtitlán, siano epifenomeni della sua presenza, ricorrendo esplicitamente a siti e strutture che compaiono regolarmente in coincidenza di racconti sugli antichi astronauti.

Costituisce la via attraverso la quale l’universo Marvel, inizialmente influenzato dalle teorie paleoastronautiche, è diventato a sua volta uno dei canali in cui le idee continuano a circolare e rinnovarsi nell’immaginario di massa; offre all’archeologia non convenzionale

un lessico visivo pronto all'uso – alieni genetisti, Dèi astronauti, monumenti segnali – che può essere facilmente ricodificato in chiave di lettura alternativa della storia reale.

Chiudo la rassegna con due esperienze particolari, legate ad autori alternativi che, attenti al mondo dei *comics*, sapendo che rappresentano un grande strumento di diffusione delle loro ipotesi, non hanno esitato a impegnarsi.

Mi riferisco allo stesso von Däniken – un vero genio nella comunicazione e al tempo stesso nel fare danaro – e a Mauro Biglino, noto per le sue interpretazioni controverse dei testi biblici e delle antiche scritture parlando di esseri avanzati, provenienti da altri mondi, che avrebbero interagito con l'umanità in tempi remoti.

Il primo, con *The Gods from Outer Space* (in tedesco *Die Götter aus dem All*) si impegnò in una serie a fumetti di fantascienza pubblicata dalla casa editrice tedesca Bastei Verlag tra il 1978 e il 1982, traducendo visivamente le sue speculazioni in una sceneggiatura che abbraccia millenni di storia umana. La trama è ambiziosa e si estende attraverso un arco temporale vastissimo, collegando eventi storici, mitologici e biblici a interventi alieni. Tra gli elementi chiave esplorati nel fumetto figurano Atlantide, presentata come una civiltà avanzata grazie alla tecnologia extraterrestre; le Piramidi, la cui costruzione viene attribuita ancora a un'istruzione fornita dagli Dèi venuti dallo spazio; la Torre di Babele, un'impresa umana con un'origine o un significato legato a influenze aliene; le Divinità Indù, reinterpretate in esseri extraterrestri o loro emissari; Sodoma e Gomorra, la cui distruzione viene spiegata attraverso l'uso di armi o tecnologie avanzate da parte degli alieni; e il Diluvio Universale e l'attraversamento del Mar Rosso, eventi biblici spiegati anch'essi con l'intervento di tecnologie non terrestri.

Il fumetto si caratterizza per uno stile visivo che cerca di rendere epici e misteriosi gli eventi narrati, spesso con disegni dettagliati che evocano un senso di meraviglia e stupore di fronte all'ignoto; di grande successo, ha contribuito a diffondere ulteriormente le teorie degli antichi astronauti nel panorama della cultura popolare, offrendone una versione accessibile e visivamente accattivante (WIACEK 2012).

Il secondo, invece con i testi a sua firma e le illustrazioni curate da Riccardo Rontini, si è impegnato nella serie *Elohim*, composta da 15 volumi editati tra 2016 e 2018, anch'essa incentrata sulle sue controverse teorie. Si propone di esplorare e visualizzare le interpretazioni dei testi biblici e delle antiche scritture, che egli svolge in chiave letterale e non teologica, suggerendo l'esistenza di esseri avanzati, appunto gli Elohim, che avrebbero interagito con l'umanità in tempi remoti.

Ogni volume non si limita alla storia a fumetti, essendo arricchito da oltre un centinaio di pagine a colori che includono supporti extra come mappe dettagliate, cronologie, alberi genealogici, gerarchie, glossari e approfondimenti. L'approccio multimediale mira a fornire al lettore un'esperienza immersiva e completa, permettendo di contestualizzare le vicende narrate e di approfondire le basi delle teorie esposte (RUOCCO 2016).

In definitiva, la convergenza tra cinema, fumetto e *videogame* fornisce una scenografia all'archeologia eretica e ne costruisce la sintassi emotiva. È un sistema transmediale che educa il pubblico a una pedagogia dell'eccezionalità.

Il successo di tale immaginario risiede nella sua capacità di trasformare la realtà storica in un racconto d'avventura precostituito, dove il pessimismo antropologico – l'idea che

l'umanità non possa aver creato nulla senza aiuti esterni – viene mascherato dal fascino del meraviglioso. Il cinema e i fumetti non insegnano la fantarcheologia, ma addestrano lo spettatore a desiderarla. Si crea così un pubblico pronto a scambiare il verosimile per vero, un terreno fertile su cui si innesterà, con strategie comunicative e industriali ancora più sofisticate, l'industria del documentario e dello *streaming*.

5.4 L'INDUSTRIA DEL MISTERO E LA SUA EVOLUZIONE: DA *STAR TREK* AD *ANCIENT APOCALYPSE*

L'analisi dei media che veicolano l'archeologia alternativa mostra con chiarezza il loro ruolo di catalizzatori cognitivi e simbolici, capaci di amplificare, stabilizzare e rendere coerente nel tempo un'intera impalcatura argomentativa.

Dal documentario televisivo di lunga durata alle serie di *fiction*, dai *podcast* sino alle piattaforme *social*, ogni formato contribuisce a costruire un ecosistema narrativo in cui le ipotesi *fringe* appaiono in veste di parti di un discorso alternativo dotato di continuità, profondità apparente e riconoscibilità estetica (ELLIS 2011; NICHOLS 2017).

Ci occuperemo dei prodotti televisivi; e in particolare del documentario classico che soprattutto nel formato canonico di circa quarantacinque minuti, insieme – o meglio dire in stretta assonanza – alle serie tv fantascientifiche, rappresenta il punto di origine della trasformazione.

La sua sintassi cinematografica – fatta di montaggio serrato, rivelazioni progressive e piste dimenticate (PARKER 2016; anche NICHOLS 2017) – è infatti particolarmente adatta a sostenere meccanismi di persuasione basati sull'emozione e sulla *suspense*, piuttosto che sulla verifica delle prove. Il racconto procede per enigmi successivi, ciascuno dei quali promette di incrinare una certezza della storia ufficiale senza mai sostituirla con una spiegazione accertabile (SHERMER 2011).

È un dispositivo in cui le figure dei testimoni – ricercatori indipendenti, residenti locali, talvolta sensitivi o personaggi carismatici – vengono inquadrare in modo da enfatizzare l'interrogativo aperto e il dubbio sospeso; mentre gli specialisti istituzionali, quando presenti, sono spesso rappresentati attraverso un linguaggio visivo del distacco (per esempio in relazione all'ambiente; BOYKOFF 2011).

Questa contrapposizione è codificata attraverso scelte registiche precise; gli accademici sono ripresi in interni statici, uffici o biblioteche, immersi in luci piatte che ne sottolineano la poca dimestichezza con il mondo reale. Al contrario, i ricercatori indipendenti vengono mostrati in azione sul campo, tra le rovine, non di rado all'ora dorata del tramonto, conferendo dinamismo alle loro scoperte con l'uso di telecamere a spalla. Il linguaggio suggerisce un contatto fisico con il mistero e dipinge per contrasto lo scienziato in una figura seduta (LATOURE 1999).

La macchina narrativa non si esaurisce però nella singola realizzazione; si sviluppa in senso seriale e transmediale, rispondendo anche a una precisa logica industriale di ottimizzazione dei costi e dei tempi produttivi (JENKINS 2006; MITTELL 2015). A differenza della divulgazione scientifica rigorosa, gravata da lunghi tempi di ricerca, viaggi di studio e costosi

protocolli di verifica delle fonti, il mistero rappresenta un *asset* produttivo estremamente agile (COULDRY, HEPP 2017).

Svincolato dall'obbligo della prova verificabile, questo meccanismo che combina funzioni di informazione e intrattenimento per migliorare l'interazione e l'esperienza dell'utente durante il funzionamento (detto *infotainment* e comparso per la prima volta nel 1980 nel Regno Unito; THUSSU 2007) è in grado di generare contenuti a ritmi serrati. Il risultato inevitabile corrisponde a una drastica riduzione della capacità critica. Pertanto la fedeltà del pubblico, alimentata dalla continua promessa di nuove rivelazioni, garantisce flussi costanti di introiti pubblicitari e una redditività superiore, trasformando l'ipotesi alternativa in un prodotto commerciale perfetto: economico da realizzare, rapido da consumare e facile da vendere.

Ogni nuovo episodio, poggia su assunti introdotti in precedenza; la puntata sui megaliti richiama quella sulle piramidi, che a sua volta allude alle città sommerse o alle rotte impossibili. Si costruisce un orizzonte di pre-comprensione che non viene più discusso, poiché dato per acquisito (ECO 2001).

Attraverso il processo descritto, tesi nate come provocazioni isolate si trasformano, nella memoria dello spettatore, in un patrimonio di conoscenze di sfondo. È il fenomeno che Fagan ha definito normalizzazione dell'anomalia; cioè la singolarità smette di apparire tale e diventa una possibilità costante, sempre pronta a essere riattivata (FAGAN 2006).

Un'analisi approfondita non può prescindere dal legame che tali produzioni hanno con le serie di fantascienza; la storia dell'immaginario affonda infatti le radici nella cultura televisiva di metà anni Sessanta, quando la fantascienza d'autore ha iniziato a fornire suggestioni visive e solide cornici epistemologiche (TELOTTE 2008).

Ambedue nascono e si collocano all'interno di un clima culturale caratterizzato da profondi cambiamenti scientifici, tecnologici e sociali. L'avanzamento delle scienze, l'espansione delle tecnologie per lo scambio di informazioni e la crescente centralità dell'immaginario spaziale contribuiscono a ridefinire il modo in cui il futuro viene pensato e rappresentato nei media di massa. Qui la fantascienza televisiva emerge in forma di ambito narrativo privilegiato per elaborare, in forma simbolica, le tensioni e le aspirazioni di società proiettate verso l'ignoto seppure ancora radicate nelle contraddizioni del presente (CHIAVINI, PIZZO, TETRO 2001). L'esplorazione dello spazio, il contatto con altre civiltà e l'incontro con forme di intelligenza non umane diventano metafore attraverso cui interrogare temi universali quali il progresso, l'identità, i limiti etici della tecnologia.

È un decennio dominato dalla corsa allo spazio e da una profonda ansia verso l'ignoto tecnologico che ha spinto il pubblico a cercare risposte nel passato remoto; al tempo stesso rappresenta un contesto nel quale il confine tra intrattenimento narrativo e documentarismo speculativo si è fatto estremamente labile, tanto da creare un cortocircuito in cui la fantascienza ha fornito il linguaggio visivo mentre la pseudoarcheologia ha offerto prove per alimentare le trame dei *serial*.

A differenza della fantascienza cinematografica, spesso legata a eventi spettacolari e conclusivi, le serie televisive costruiscono mondi persistenti, popolati da regole interne, culture aliene e istituzioni futuribili che riflettono modelli sociali e politici riconoscibili (JENKINS 2006). La continuità narrativa permette di affrontare l'ignoto sotto forma di dimensione

strutturale dell'esperienza umana, normalizzando l'idea di un confronto costante con l'alterità e con il cambiamento.

I punti in comune e le relazioni tra le due diverse narrazioni – pseudo-documentario e serie tv – sono quindi molti.

Mentre il documentario fantarcheologico utilizza un linguaggio realistico per conferire plausibilità storica a ipotesi di natura pseudo-scientifica, la serie di *fiction* affronta gli stessi nuclei tematici collocandoli in un contesto apertamente immaginario, rielaborando molte delle suggestioni alternative in elementi fondanti dello *storytelling*.

In primo luogo nella costruzione del *world-building* – mondo narrativo fittizio, con le sue regole, ambienti e culture, per farvi svolgere le storie (WOLF 2012) – sfrutta spesso il repertorio visivo e narrativo degli antichi astronauti.

Nella scrittura di storie a puntate, molte trame si sviluppano in misteri che durano a lungo – simili a quelli che riguardano una civiltà antica scomparsa o un luogo enigmatico – spiegati usando idee fantascientifiche, spesso collegandoli a specie aliene molto antiche o a civiltà evolute che sono esistite in epoche precedenti.

Dal punto di vista iconografico e visivo, ibridano consapevolmente estetiche archeologiche riconoscibili (piramidi, ziggurat, camere funerarie, complessi megalitici, ipogei) con il repertorio dell'alta tecnologia (porte stellari, interfacce energetiche, dispositivi di controllo mentale, bio-ingegneria); si tratta di un approccio che supporta direttamente il legame con l'archeologia di frangia, perché visualizza in modo naturale e auto-evidente l'associazione fra forme architettoniche ispirate a quelle storiche e tecnologie aliene (COLAVITO 2005).

Le serie di fantascienza che fanno uso dei dispositivi elencati costruiscono inoltre una particolare economia intellettuale; non di rado la trama introduce ordini, culti, istituti scientifici o archivi segreti deputati a custodire o manipolare i dati sulle origini, riproponendo il motivo della verità nascosta e sostituendo l'accademia con fazioni, organizzazioni o specie immaginarie. Anche sul piano dei personaggi ricorre una tipologia che richiama la figura del ricercatore eretico; scienziati, ufficiali o studiosi che spingono per interpretare rovine e reperti in chiave controcorrente, spesso perseguiti o derisi all'interno dell'universo narrativo, ma infine confermati dalla rivelazione che il sito o l'oggetto erano davvero legati a civiltà antichissime, progenitori stellari o cicli precedenti dell'universo.

Dal punto di vista delle strutture di puntata, molte serie adottano l'episodio "planetario" o "della reliquia", in cui l'esplorazione di un singolo mondo o manufatto funge da laboratorio per combinare codici dell'indagine archeologica (ricognizione, decifrazione di iscrizioni, confronto di strati culturali) con elementi di occultismo tecnologico (manufatti dotati di poteri sproporzionati, armi degli Dèi, macchine di creazione o distruzione). Tali episodi rinforzano l'analogia con il discorso pseudoarcheologico perché mostrano il tempo come uno spazio di possibilità illimitate, in cui ogni sito nasconde un segreto decisivo per la storia cosmica; dove la distinzione fra mito, leggenda e dato empirico viene sistematicamente sospesa a favore di una spiegazione straordinaria che, pur essendo dichiaratamente fantascientifica, addestra lo spettatore a collegare intuitivamente rovine, enigmi storici e interventi esterni.

Antesignana è stata la saga di successo *Doctor Who* (CHAPMAN 2013) riconosciuta dal Guinness dei Primati nella serie di fantascienza più longeva al mondo (26 stagioni per 695

episodi, prima di essere sospesa e ripresa con nuove evoluzioni dal 2005 a oggi per altri 230 episodi circa). Il protagonista corrisponde a un alieno appartenente alla razza dei Signori del Tempo (*Time Lords*) proveniente dal pianeta Gallifrey che viaggia attraverso lo spazio e il tempo. Nata originariamente con scopi educativi, alternando episodi storici a episodi di scienza, si è evoluta in un *mix* in cui egli visita momenti chiave (l'antico Egitto, la Londra vittoriana, la fine del mondo) risolvendo paradossi o minacce aliene e affrontando temi tipo il libero arbitrio, la natura del male e la responsabilità del potere.

La prima puntata andò in onda nel 1963 e attingeva al calderone di speculazioni di un'archeologia alternativa già in fermento, alimentate da autori tipo Robert Charroux (CHARROUX 1963). Agli inizi della serie, si manifestava l'idea delle civiltà perdute dotate di nozioni scientifiche superiori, che erano precedenti abitanti della Terra o rami dell'umanità dimenticati. Un elemento cardine si osserva anche nella reinterpretazione dei miti in resoconti di eventi tecnologici; per esempio le puntate *The Aztecs* del 1964, pur mantenendo un approccio storico, insinuano l'idea che la sapienza astronomica delle popolazioni precolombiane fosse troppo avanzata per l'epoca, un tema carissimo alla fantarcheologia del tempo che vedeva nell'architettura monumentale una prova di contatti o saggezze perdute. Altro tema ricorrente era l'atlantidologia fantascientifica, presente nelle puntate di *The Underwater Menace* del 1967, dove i resti di Atlantide aldilà di rovine, sono laboratori attivi nel manipolare la geologia terrestre, riflettendo la convinzione che i continenti scomparsi fossero stati culle di una super-scienza preistorica (SHEARMAN, HADOKE 2010). Anche l'idea degli Oopart risulta esplorata sistematicamente; oggetti trovati in strati geologici impossibili venivano identificati dal Dottore per resti di viaggiatori temporali o civiltà antidiluviane.

La serie cavalcava il dubbio che la cronologia ufficiale della civiltà umana fosse un errore e l'evoluzione biologica o tecnologica condizionata da entità segrete; era una visione capace di trasformare l'archeologo da studioso di cocci a decifratore di segreti tecnologici, un'immagine che i documentari speculativi dei primi anni Sessanta iniziarono a promuovere aggressivamente, suggerendo che le piramidi o i monoliti di Stonehenge fossero in realtà macchine in attesa di essere riattivate, esattamente come accadeva regolarmente nelle avventure in tv.

Oltre a *Doctor Who*, il panorama televisivo è stato letteralmente invaso da produzioni che hanno trasformato le vicende dell'umanità in un enigma extraterrestre, spesso influenzandosi a vicenda in un continuo scambio di suggestioni estetiche (TELOTTE 2008).

Più o meno contemporaneamente debuttava *The Outer Limits* (tra il 1963 e il 1965, per 49 puntate) con una forte impronta fantascientifica *hard* e visiva, che ha esplorato con grande anticipo temi come la scoperta di manufatti alieni sepolti nel tempo o il rapporto con entità preistoriche (SCHOW, FRENTZEN 1986). Un esempio significativo è l'episodio della prima stagione intitolato *The Borderland*, dove la manipolazione di campi magnetici apre varchi verso altre dimensioni, o puntate che suggeriscono che l'evoluzione umana sia stata accelerata da interventi esterni. Dava una forma visiva concreta e spesso inquietante all'idea che l'universo intorno a noi nascondesse vestigia di civiltà molto più antiche della nostra.

Una delle serie più emblematiche è stata la fortunatissima *Star Trek* – i 79 episodi classici in onda da 1966 al 1969 – che ha introdotto un processo di decentramento dell'umanità (GERAGHTY 2007), non più l'apice della creazione ma il prodotto di interventi precedenti e tecnologicamente superiori (periodo in cui usciva, per esempio, il film *2001: Odissea nello*

spazio, 1968). Ha riproposto costantemente il tema delle divinità antiche rivelatesi alieni superiori (WESTFAHL 2005 per l'analisi del tropo letterario divinità alieni); nell'episodio *Who Mourns for Adonais?* del 1967, per esempio, l'equipaggio dell'astronave Enterprise incontra un essere che sostiene di essere il dio greco Apollo, spiegando che gli Dèi dell'Olimpo erano in realtà viaggiatori spaziali che avevano visitato la Terra millenni prima.

Parallelamente, le produzioni tipo *UFO* (1970-1971, 26 episodi) e soprattutto *Spazio 1999* (1975-1977, 48 episodi) hanno esplorato l'idea che l'evoluzione umana fosse stata guidata o monitorata da intelligenze esterne (MUIR 2005); in episodi come *L'anello dell'eternità* o *I discendenti* veniva collegato direttamente il destino dei sopravvissuti della base lunare Alpha a mitologie arcaiche e cicli cosmici di morte e rinascita.

Nel loro insieme le serie fantascientifiche hanno funzionato da tramite culturale per l'accettazione delle tesi di von Däniken, che negli anni Settanta trovarono nella televisione il loro amplificatore decisivo (STORY 1976).

Infatti, la NBC fu protagonista di una stagione straordinaria dedicata al mistero, all'archeologia alternativa e alle ipotesi sugli antichi astronauti, contribuendo in modo decisivo alla loro diffusione globale. Dette avvio a una produzione di divulgazione speculativa che rappresenta un passaggio cruciale. Non si trattava soltanto di intrattenimento; fu un esperimento di manipolazione del linguaggio documentaristico (HANSEN 2001, anche per l'uso dell'autorità televisiva).

Il percorso ebbe inizio nel 1973 con *In Search of Ancient Astronauts*, programma che ottenne un enorme successo di pubblico, grazie a un linguaggio accessibile, immagini suggestive e interrogativi affascinanti (LANDSBURG 1974, produttore e autore dei testi originali); in particolare, le grandi opere dell'antichità, come le piramidi o le linee di Nazca, potevano essere il risultato di contatti con civiltà extraterrestri? Non si offrivano certezze, però veniva stimolata la curiosità dello spettatore, invitandolo a guardare oltre le spiegazioni ufficiali (COLAVITO 2005).

Seguì nel 1974 *In Search of Ancient Mysteries*, ampliando lo sguardo a enigmi storici e archeologici più vasti, dalle civiltà scomparse ai manufatti fuori dal tempo, sino alle tecnologie apparentemente troppo avanzate per l'epoca in cui sarebbero state concepite. Il tono rimaneva esplorativo, sospeso tra scienza, ipotesi speculative e suggestione.

Nel 1975 arrivò *The Outer Space Connection*, che accrebbe il legame tra misteri del passato e fenomeni cosmici, inserendo il tema degli UFO e delle possibili interferenze aliene nella storia umana.

Sono le prime produzioni che posero le basi di un immaginario televisivo del mistero, destinato a durare per decenni. Il progetto dell'NBC trovò così la sua forma più compiuta con *In Search of...*, trasmesso dal 1977 al 1982 in 44 puntate e 4 *special*; la serie divenne un punto di riferimento assoluto del genere, proseguendo nei toni possibilisti e per il tipo di approccio, a metà strada tra documentario e affresco evocativo, ne decretò costantemente alte percentuali di *share* (LOXTON, PROTHERO 2013).

A consolidare l'operazione intervenne la scelta strategica del narratore: Leonard Nimoy. La presenza dell'attore che aveva prestato il volto a Spock in *Star Trek* agì da definitivo grimaldello cognitivo. Attraverso un sofisticato *transfer* psicologico, il pubblico fu indotto a proiettare l'autorità logica e la fredda razionalità del personaggio vulcaniano (rappresentava

la logica aliena) sulla figura del conduttore (GERAGHTY 2007). Le speculazioni sugli antichi astronauti venivano ora percepite deduzioni plausibili avallate da una figura che incarnava, nell'immaginario collettivo, la quintessenza stessa della ragione scientifica. Inoltre, l'uso sistematico del teleobiettivo per comprimere le prospettive dei monumenti antichi, combinato con una colonna sonora sintetica e inquietante, induceva nello spettatore uno stato di meraviglia ansiosa, una sorta di paranoia dolce che rendeva plausibile qualsiasi ipotesi straordinaria.

Nel complesso, le produzioni citate segnarono un'epoca; portando il mistero in prima serata, influenzarono la cultura pop, ispirarono generazioni di autori e prepararono il terreno per molte serie successive dedicate all'ignoto, dagli UFO alle civiltà perdute. Ancora oggi, vengono ricordate come un momento chiave nella storia della divulgazione televisiva alternativa (GERAGHTY 2009). Il produttore Alan Landsburg, forte di un *curriculum* nella documentaristica scientifica, trapiantò tali tematiche in un formato di *science documentary* autorevole, rendendo plausibili affermazioni infondate senza però fornire strumenti per valutarne la validità scientifica. Prende forma dunque la combinazione che caratterizzerà le ondate successive – formato del documentario, logica degli ascolti, ambiguità programmata tra fatto e finzione – segnando in pratica l'inizio dell'effetto-media della pseudoscienza sulle società contemporanee (SCHIELE 2020).

Contemporaneamente, la fantarcheologia veniva continuamente consolidata dalla *fiction* seriale che ormai procedeva insieme alle produzioni para-documentaristiche, diventando due facce molto simili della stessa medaglia.

Così *Battlestar Galactica* (1978-1979), 24 episodi più il film pilota del 1978, mescolava consapevolmente iconografie dell'antico Egitto e robotica, suggerendo che le epoche remote fossero in realtà un futuro dimenticato. Nel prologo ipotizzava esplicitamente che le antiche civiltà americane ed egizie fossero i discendenti di coloni spaziali.

Il monologo d'apertura della serie è in realtà un manifesto delle teorie alternative: “Vi sono persone che credono che la vita qui abbia avuto inizio lassù... tra le stelle... con tribù di uomini che potrebbero essere stati gli antenati degli Egizi, o dei Toltechi, o dei Maya...” (BOOKER 2002). Il legame diretto tra civiltà antiche e origini stellari servì a popolarizzare ulteriormente l'idea degli antichi astronauti nell'immaginario collettivo degli anni Settanta.

La differenza tra *In Search of...* e *Battlestar Galactica* risiede nel loro rapporto con l'idea di oggettività e con il pubblico. La prima si presenta in forma di un'antologia documentaristica di divulgazione speculativa, in cui ipotesi para-archeologiche vengono proposte in veste di possibili spiegazioni alternative, servendosi di codici visivi e narrativi del documentario. In pratica contribuisce alla legittimazione culturale dell'archeologia di frangia. La seconda, al contrario, è un'opera di narrativa dichiarata, che rielabora gli stessi temi senza mai rivendicare un valore esplicativo o storico. Rappresenta una trasposizione simbolica e immaginativa, collocata esplicitamente nel dominio del mito e della fantascienza.

Le due tipologie di prodotti non sono poi distanti; si influenzano e si sostengono a vicenda, creando un dialogo continuo tra divulgazione alternativa e immaginativa, che arricchisce sia la percezione del pubblico sia il valore culturale dei temi trattati.

Un'eccezione, nel più ampio panorama, avviene con *Star Trek: The Next Generation*, in onda tra il 1987 e il 1994, composta da 178 episodi per 7 stagioni, e collocata cronologica-

mente circa un secolo dopo gli eventi della serie classica. Il suo legame con la fantarcheologia è indiretto e si costruisce principalmente per contrasto. Pur riprendendo alcuni temi tipici dell'immaginario alternativo, la serie li rielabora all'interno di un impianto rigorosamente razionale e scientifico. In questo ambito, ciò che viene percepito soprannaturale o mitologico è sistematicamente ricondotto a fenomeni naturali, tecnologici o evolutivi. In tal modo, si nega esplicitamente l'idea che l'umanità abbia ricevuto interventi esterni nella storia remota (PORTER, McLAREN 1999). La serie non si limita a ignorare l'ipotesi paleoastronautica, anzi la contrasta apertamente sul piano narrativo. Il mito viene dunque trattato da costruzione puramente culturale e antropologica – frutto di incomprensione o sacralizzazione dell'ignoto – e mai come la traccia storica di un evento reale da decifrare.

Gli inizi degli anni Novanta si rivelano però decisivi per il trionfo para-archeologico definitivo. Soprattutto il 1993 può essere indicato nell'anno zero per il consolidamento dell'immaginario nel *mainstream*.

Non è un caso che episodi simili a *The Chase* di *Star Trek: The Next Generation*, trasmesso nell'aprile, cambiando rotta, trasformano il DNA in un archivio archeologico, rendendo narrativa e intuitiva l'ipotesi di una progenitura aliena comune; il comandante Picard scopre infatti che tutte le razze della galassia condividono un DNA programmato da un'antica civiltà progenitrice (BOOKER 2018).

Neppure è una coincidenza sintomatica il debutto di *The X-Files* (1993-2002, per 218 episodi) che fuse le teorie alternative con il complottismo governativo, mettendo in scena un investigatore di crimini anche cosmici e preparando il terreno a una lettura della memoria storica come scena di un occultamento sistematico (KNIGHT 2000). Cristallizzò il motto *I Want to Believe* ad attitudine culturale e intratteneva fornendo una struttura narrativa che consolidava il terreno psicologico per la ricezione dei finti documentari trasmessi dai *network* (LAVERY, HAGUE, CARTWRIGHT 1996).

Contemporaneamente, il passaggio definitivo verso la legittimazione di massa delle teorie eterodosse avvenne quando la NBC, uno dei pilastri del *broadcasting* statunitense, portò le tesi alternative in prima serata.

Il documentario *The Mystery of the Sphinx*, condotto e presentato da Charlton Heston, segnò un punto di svolta per le argomentazioni – incentrate sulla controversa retrodatazione della Sfinge in base all'erosione pluviale – e per il riconoscimento formale ottenuto: la vittoria di un Emmy Award. Il premio, attribuito dalla comunità dei media, agì da bollino di scientificità percepito dal pubblico, confondendo definitivamente il confine tra eccellenza tecnica radiotelevisiva e rigore della ricerca archeologica.

La distinzione tra intrattenimento e realtà storica ha iniziato a farsi pericolosamente sottile e nel 1994 si ebbero ulteriori sviluppi con l'inizio di *Ancient Mysteries* (5 stagioni per 93 episodi) alla cui conduzione fu chiamato nuovamente Leonard Nimoy; seguirono *History's Mysteries* (andato avanti 15 stagioni per 317 episodi) guidato da David Ackroyd e già una delle voci riconoscibili dei documentari storici statunitensi rappresentando dunque il narratore "autorevole", che presta credibilità e *gravitas* a racconti di misteri ed enigmi del passato; del film per la tv *Mysteries of the Ancient World*, vero e proprio *mix* molto tipico dell'immaginario fantarcheologico televisivo di metà anni Novanta, condotto dall'attore Darren McGavin noto soprattutto per ruoli da giornalista investigativo e uomo comune alle

prese con l'insolito (nella serie *Kolchak: The Night Stalker*) che incarna il volto rassicurante e curioso che guida lo spettatore dentro l'idea di un passato pieno di segreti, a metà tra cronista scettico e *storyteller* dell'ignoto.

L'operazione raggiunse il suo apice comunicativo con lo special *The Mysterious Origins of Man* (1996), ancora condotto da Heston, un prodotto che proponeva cronologie alternative, abbracciava apertamente la retorica del complotto, suggerendo che l'umanità potesse avere milioni di anni e che la comunità scientifica avesse sistematicamente soppresso le prove di tale passato. Fu un programma profondamente antiscientifico, costruito per presentare tesi marginali come se fossero un dibattito aperto, basato soprattutto sul libro *Forbidden Archeology* di Michael Cremo e Richard Thompson (CREMO, THOMPSON 1993), entrambi peraltro nel ruolo di "esperti" intervistati.

Vale la pena di ragionare sulla presenza di due attori di grande popolarità, nel ruolo di conduttori: Nimoy e Heston. La scelta della produzione rappresenta infatti una chiara chiave di persuasione.

Nimoy, narratore per serie tipo *In Search of...* e *Ancient Mysteries* costituisce una precisa operazione di posizionamento culturale che va ben oltre il semplice *casting*. Approfittando dell'eredità simbolica dell'estremamente logico vulcaniano Mr. Spock, egli incarnava una sintesi perfetta tra rigore logico e apertura all'ignoto, agendo da marchio di garanzia per il pubblico. La sua voce autorevole e il suo portamento controllato trasformano temi speculativi in esplorazioni apparentemente razionali, sfumando i confini tra divulgazione scientifica e sensazionalismo.

Heston invece rappresentava un'autorità di tipo quasi biblico e monumentale. Per il pubblico, non era solo un attore, ma l'uomo che aveva interpretato Mosè e Ben-Hur, il volto cinematografico della storia antica e del contatto con il divino. La sua voce profonda e la sua impostazione austera conferivano alle tesi più drastiche (per esempio quella dei manufatti fuori dal tempo o della negazione dell'evoluzione) una solennità indiscutibile. Il conduttore diventava il testimone epico; infatti, se l'uomo che aveva diviso le acque del Mar Rosso nel mito cinematografico indicava una realtà nascosta, essa non poteva che apparire autentica, trasformando la speculazione *fringe* in una rivelazione morale contro l'oscurantismo dei ricercatori ufficiali.

La sistematica erosione del confine tra l'autorità dell'attore e l'attendibilità dello studioso ha creato, nell'arco di un ventennio, un pubblico perfettamente addestrato a interpretare il passato in forma di un archivio di tecnologie segrete in attesa di essere riattivate.

È su questo crinale – dove la suggestione para-archeologica smette di essere solo un'ipotesi per diventare un congegno meccanico funzionante – che si innesta la nuova fase della serialità di massa alla fine degli anni Novanta.

All'uscita di *Stargate SG-1* (1997-2007, per 214 episodi) *fiction* nata come *spin-off* dell'omonimo film, l'immaginario degli antichi astronauti compie un ulteriore e decisivo salto qualitativo, con la transizione dalla speculazione alla rifunzionalizzazione tecnologica (TELOTTE 2014). Basata su un *team* militare-scientifico chiamato SG-1 – che utilizza un antico dispositivo chiamato Stargate per viaggiare attraverso una rete di portali interstellari verso altri pianeti – mescola elementi di mitologia antica, fantascienza e avventura militare. Per dieci stagioni, non si è limitata a suggerire un contatto tra umani ed alieni, ha invece

operato una sistematica mappatura di ogni *pantheon* terrestre – da quello egizio a quello norreno, fino alle divinità precolombiane – su una griglia tecnologica aliena.

Rappresenta un contesto in cui il reperto archeologico subisce una mutazione ontologica; non corrisponde più a un oggetto inerte da datare o interpretare, ma a una macchina funzionante. La Piramide non è una tomba, ma una piattaforma di atterraggio; l'anello di pietra non indica un monumento rituale, ma un portale interdimensionale. L'esposizione trasforma l'archeologia in una branca della fisica e dell'ingegneria, suggerendo implicitamente che l'essenza di un oggetto antico risieda solo nella sua utilità tecnica, ignorandone o ridicolizzandone la stratificazione culturale e simbolica.

Inoltre, introduce una nuova figura eroica nell'archeologo "militarizzato" incarnato dal personaggio di Daniel Jackson. Qui si compie una sintesi perfetta della dicotomia analizzata in precedenza; egli è lo studioso che viene inizialmente deriso dall'accademia ufficiale per le sue tesi eretiche, che trova legittimazione e risorse illimitate all'interno del complesso militare-industriale. Il messaggio è potente, in quanto la scienza ufficiale (l'accademia) è cieca e arrogante, mentre quella di frontiera, supportata dalla forza operativa, è l'unica in grado di svelare il destino dell'umanità (JOHNSON-SMITH 2004; BARKUN 2013).

Dopo un decennio di programmazione costante, articolata nei due binari documentaristico e di *fiction*, l'ipotesi degli antichi astronauti è stata così interiorizzata da intere generazioni come una premessa narrativa *standard*. Sulla scia del mutamento di sensibilità, a partire dagli anni Duemila, il panorama televisivo contemporaneo ha visto il consolidarsi di una tendenza espressiva che intreccia archeologia, mistero e speculazione, dando vita a un immaginario di teorie alternative televisive (HILL 2005).

Tra i *format* più rappresentativi figura *America Unearthed* (2012-2015, 49 episodi) dove il geologo Scott Wolter esplora gli Stati Uniti alla ricerca di anomalie che suggerirebbero una storia ufficiale incompleta o fraintesa, muovendosi tra siti diversi e formulando ipotesi alternative spesso prive di un saldo ancoraggio alla metodologia accademica. Un registro simile, inquadrato nel genere del *reality* di esplorazione, caratterizza *The Curse of Oak Island* (2014 e ancora in produzione, per oltre 220 episodi) che segue i fratelli Lagina nella ricerca di un presunto tesoro sepolto tra mappe antiche e interpretazioni speculative che collegano il sito a templi o pirati, romani che lo hanno raggiunto ecc., trasformando il mistero storico in puro intrattenimento camuffato da scientificità.

In parallelo, programmi tipo *American Digger* (2012-2013, 22 episodi) e *Diggers* (2013-2015, 66 episodi) si sono concentrati su cercatori di manufatti dotati di metal detector, enfatizzando il valore delle scoperte a scapito di un rigoroso controllo archeologico e attirando dure critiche dai professionisti del settore (PARKER 2016). Anche figure mediatiche come Megan Fox in *Legends of the Lost* (miniserie del 2018 per 4 episodi) hanno contribuito a rafforzare il nesso tra racconto televisivo e pseudoarcheologia, proponendo miti e leggende in possibili chiavi interpretative della storia. Il filone include anche *Expedition Unknown* (2015 e ancora in produzione, circa 165 episodi) dove Josh Gates utilizza tecnologie moderne per sondare ipotesi affascinanti su tesori perduti, collocate costantemente entro l'orizzonte speculativo.

Il novero delle produzioni citate, pur variando nei toni e nel rigore metodologico, condividono l'obiettivo di rendere *mainstream* l'idea che la storiografia tradizionale debba essere

riconsiderata di fronte a misteri irrisolti o reperti controversi, alimentando una visione in cui la ricerca sfocia più nella speculazione che nell'analisi scientifica.

Tuttavia, questa galassia costituisce il vero punto di rottura industriale dove la fantarcheologia abbandona le residue pretese di rigore per abbracciare il *Gish Gallop*, cioè un flusso continuo di argomentazioni deboli che, per accumulo, produce l'illusione di una prova schiacciante.

Ancient Aliens, attiva trionfalmente dal 2009 (con circa 277 episodi trasmessi fino a novembre 2025) continua a esplorare teorie legate agli antichi astronauti e a misteri archeologici da una prospettiva fantarcheologica. È la serie che ha trasformato l'eccezione archeologica in un palinsesto infinito. Qui, la normalizzazione dell'anomalia di Fagan trova la sua massima espressione; il mistero viene parcellizzato e venduto in pillole quotidiane, dove sassi, dipinti o leggende sono forzatamente ricondotti alla matrice aliena. Ha inoltre creato nuove icone pop (per esempio il conduttore Giorgio Tsoukalos), il cui carisma non si basa più sulla solennità di un Charlton Heston o la presunta autorità razionale di un Leonar Nimoy, bensì su una familiarità quasi amicale, perfetta per essere frammentata in *meme* e *clip* video, traghettando definitivamente il formato televisivo verso la viralità del mondo digitale.

Ogni anomalia architettonica o iconografica viene presentata in un enigma irrisolvibile per la scienza ufficiale, mentre il sincretismo narrativo ingloba Bibbia, miti mesopotamici, linee di Nazca e UFO in un'unica storia coerente. La serialità consente inoltre di mettere in scena una progressione iniziatica; lo spettatore, episodio dopo episodio, viene guidato lungo un percorso che lo induce a sentirsi parte di una minoranza illuminata, capace di vedere oltre le versioni ufficiali (si veda in particolare paragrafo 3.2).

Se la televisione degli anni Novanta cercava legittimazione attraverso i premi Emmy e conduttori monumentali, oggi l'industria capitalizza la potenza degli algoritmi di *streaming* per scavalcare del tutto la mediazione accademica. Produzioni più recenti, per esempio *Ancient Apocalypse* e il seguito *Ancient Apocalypse: The Americas* (Netflix 2022 e 2024, in tutto 12 episodi), con protagonista Graham Hancock, tentano di rinnovare lo schema elevando il tono e sostituendo l'alieno con l'ipotesi di una civiltà umana globale e perduta.

La prima stagione è diventata rapidamente una delle trasmissioni più viste al mondo su Netflix, scatenando durissime reazioni da parte della comunità archeologica scientifica. Nella seconda stagione, la scelta di affiancare a Hancock la figura dell'attore Keanu Reeves rappresenta l'evoluzione definitiva del cavallo di Troia che furono Heston e Nimoy.

Egli, icona della cultura pop contemporanea legata a personaggi che vedono oltre la realtà (Neo nel cult movie *Matrix*), agisce come un compagno di viaggio empatico. La sua presenza trasforma la ricerca di una civiltà perduta nell'era glaciale in un'esperienza estetica e quasi spirituale, dove l'autorità deriva dalla fama e dalla simpatia universale e non dalla cultura accademica.

Con tale produzione il formato documentaristico abbandona anche le ultime pretese di obiettività per diventare puro *storytelling* cinematografico, ed è perfetto per l'ecosistema digitale moderno; risulta visivamente mozzafiato, emotivamente polarizzante e progettato per venire discusso sui *social media*, chiudendo il cerchio iniziato dai documentari NBC un trentennio prima.

Il ritorno di William Shatner – il comandante Kirk di *Star Trek* – con la serie *The UnXplained* (in produzione dal 2019, a oggi 41 episodi, esplora fenomeni inspiegabili, misteri storici, leggende e teorie paranormali) rappresenta la chiusura simbolica di un cerchio aperto negli anni Settanta. Se Nimoy/Spock prestava al mistero la sua logica vulcaniana, Shatner/Kirk vi apporta l'autorità carismatica del comando e dell'esplorazione della frontiera finale.

La sua scelta da parte di History Channel non è casuale; costituisce un'operazione di nostalgia cognitiva. Utilizzando il volto dell'uomo che nell'immaginario collettivo ha guidato l'umanità tra le stelle, la serie trasforma ogni speculazione su antiche civiltà o fenomeni inspiegabili in una missione esplorativa legittima. Nel programma, l'antichità cessa di essere oggetto di studio storico per diventare lo specchio delle nostre aspirazioni tecnologiche e delle inquietudini della modernità secolarizzata; se non possiamo più credere agli Dèi nel senso tradizionale, la televisione ci offre gli alieni o le civiltà perdute come sostituti tecnologici del sacro. Con lui, la pseudoarcheologia smette di essere percepita *fringe* e viene riassorbita nella grandezza dell'avventura umana, rendendo l'ignoto un prodotto d'intrattenimento rassicurante e familiare.

Tuttavia, la struttura retorica rimane sostanzialmente invariata, con un eroe solitario che combatte contro un'accademia oscurantista, un montaggio che alterna siti spettacolari e suggestioni catastrofiche, un finale sempre aperto che promette rivelazioni future.

Un elemento centrale del dispositivo risiede nella gestione strategica della voce esperta attraverso scelte di montaggio che decidono cosa far dire all'archeologo, quando inserirlo in scena e accanto a quali immagini. Invece di lasciare che il discorso scientifico si sviluppi nella sua complessità, se ne estraggono dei frammenti funzionali a una trama già predisposta; pochi secondi di prudenza metodologica – un richiamo ai margini d'errore o all'incertezza delle datazioni – vengono inseriti sistematicamente dopo lunghe sequenze cariche di mistero, musica inquietante e inquadrature enigmatiche.

L'espedito fa apparire lo studioso qualcuno che chiude gli occhi di fronte all'evidenza, trasformando il rigore del metodo in una sorta di ottusità procedurale che il pubblico percepisce. Tale uso strategico della post-produzione opera un effettivo *framing* su chi esercita l'autorità scientifica (GOFFMAN 2013), riducendolo e ridimensionandolo ad antagonista retorico. Le parti più solide delle spiegazioni fornite dall'esperto vengono spesso riassunte dal narratore, mentre le esitazioni sono lasciate in prima persona, enfatizzando l'incertezza individuale invece della robustezza del lavoro collettivo. Così, l'esperienza specialistica, pur presente in scena, smette di essere un punto di riferimento per orientarsi e diventa un semplice elemento drammaturgico, utile a stimolare l'impressione che la versione accademica sia incompleta, poco coraggiosa o addirittura sospetta: si compie la transizione definitiva verso un'esperienza immersiva di rivelazione.

In ultima analisi, l'evoluzione dell'industria del mistero delinea un mutamento paradigmatico nel modo in cui la società usa il passato. Se i media analizzati nel paragrafo precedente hanno creato il desiderio di mistero, i canali televisivi e le piattaforme di *streaming* lo hanno trasformato in un *asset* produttivo agile e altamente redditizio. Sanno capitalizzare sul dubbio, impiegando la potenza degli algoritmi per scavalcare la mediazione accademica e normalizzare l'anomalia.

Il processo di legittimazione passa attraverso una gestione strategica della voce esperta e l'uso di icone pop – da Leonard Nimoy a Keanu Reeves – che agiscono come grimaldelli cognitivi, prestando la loro autorità di personaggi di *fiction* alla speculazione pseudoarcheologica. Il risultato finale è la fabbricazione di un'apparenza convincente seppure superficiale; un orizzonte di pre-comprensione dove la validità di un'ipotesi non si misura più sulla prova dei fatti, ma sulla sua capacità di generare traffico e coinvolgimento identitario. Nello scenario tratteggiato, l'archeologia smette di essere una disciplina scientifica per diventare un dispositivo narrativo che alimenta un desiderio collettivo di complotto, trasformando definitivamente la ricerca del vero nel piacere perenne del verosimile.

5.5 L'ALGORITMO DEL DUBBIO: L'ECOSISTEMA DIGITALE E LA CULTURA PARTECIPATIVA

I mondi narrativi descritti sinora, non si limitano a diffondere versioni distorte delle vicende umane, bensì le fanno circolare rapidamente e ne orientano il successo.

Il formato scelto (a stampa, *docu-serie*), al quale si aggiungono le risorse di rete, diventa parte integrante del discorso alternativo, contribuendo a definire chi parla, a chi parla e quali emozioni devono accompagnare la scoperta del mistero.

Garrett Fagan e altri autori hanno riconosciuto nella pseudoarcheologia una componente dell'*infotainment*; un prodotto ibrido fra informazione e spettacolo, in cui la *suspense*, il finale non conclusivo e la promessa di rivelazioni sconvolgenti prevalgono sulla verifica delle prove (FAGAN 2006). Infatti, il successo di Hancock e di altri autori si colloca in un panorama nel quale il confine fra divulgazione e *fiction* è estremamente sottile; le scelte di montaggio, le immagini selezionate, la musica e il ritmo delle rivelazioni funzionano da dispositivi di autenticazione emotiva, capaci di far sentire vera una tesi a prescindere dalla sua solidità argomentativa.

Su questo sfondo si collocano alcune ricerche recenti.

Katrina Konzuk, in *Twisted Archaeology*, cartografa la circolazione fra televisione, *social media*, video brevi e *podcast*, sostenendo che archeologia alternativa e archeologia scientifica competono nello stesso ecosistema. Condividono le piattaforme, e i prodotti seri incorporano sempre più spesso elementi stilistici del racconto alternativo (*trailer* sensazionalistici, uso insistito della parola mistero, ecc.) per guadagnare visibilità, con l'effetto di avvicinare anche formalmente i due registri (KONZUK 2024).

Andrew Ward, in *The World That Was*, mostra come TikTok favorisca lo sviluppo di comunità che condividono, remixano e trasformano narrazioni su Atlantide, Mu, Tartaria e altre città perdute, spesso collegandole a discorsi identitari e cospirazionisti contemporanei (WARD 2023).

Il quadro teorico della cultura digitale aiuta a leggere i processi e a contestualizzarli.

Henry Jenkins parla di convergenza e di cultura partecipativa per descrivere i mondi narrativi che si creano (JENKINS 2006); di conseguenza i mondi para-archeologici sono universi transmediali in cui libri, serie TV, oltre ai contenuti veloci dei *social* e della rete più in generale, concorrono a costruire un'unica storia del passato, frammentata seppure

coerente per chi la segue. Il pubblico è invitato a colmare i vuoti, collegare indizi sparsi, integrare le puntate con ricerche indipendenti su Google o YouTube, fino a sentirsi parte di una comunità che possiede una sapienza alternativa rispetto alla storia ufficiale.

La forza della criptoarcheologia risiede nella riconversione dello spettatore in ricercatore indipendente; il sistema *fringe* adotta strategie di *gamification*, in cui l'utente è chiamato a unire i puntini e a risolvere enigmi, sperimentando una gratificazione cognitiva e l'adesione alla tesi.

La gratificazione cognitiva, non un fenomeno isolato, rappresenta la trasposizione dell'esperienza dell'*open world* videoludico (già analizzato nel paragrafo 5.3) nel consumo dei materiali digitali. Se in titoli del genere di *Assassin's Creed* o *Uncharted* il giocatore è addestrato a scansionare l'ambiente alla ricerca di "collezionabili" nascosti che sbloccano frammenti di evidenze celate, l'utente di YouTube o TikTok appropria la storia con la medesima disposizione. La navigazione tra i video consigliati dall'algoritmo diventa una missione esplorativa in cui il cercatore di autenticità si sente il protagonista di un'indagine interattiva. Si tratta di una meta-narrazione nella quale le prove archeologiche reali sono ridotte a semplici "item" da raccogliere per completare un *puzzle* pre-ordinato, conferendo allo spettatore l'illusione di una partecipazione attiva alla riscrittura della storia, laddove in realtà sta solo seguendo un percorso di *game design* retorico perfettamente tracciato dagli autori alternativi.

I *meme* giocano qui un ruolo cruciale; sono infatti dispositivi di sintesi estrema che ridicolizzano la complessità accademica a favore di un'intuizione apparentemente ovvia, spesso condensata in un'immagine o in un confronto visuale fra piramidi, mappe o statue. L'utente prova così l'ebbrezza di aver smascherato un inganno con un semplice colpo d'occhio, e l'esperienza emotiva rende superfluo il confronto con la letteratura specialistica.

La questione si complica quando entra in gioco il ruolo degli algoritmi nella diffusione di tematiche storiche e pseudo-storiche.

Le analisi quantitative di YouTube mostrano come il sistema di raccomandazioni sia evoluto da un semplice specchio dei gusti dell'utente a un'impalcatura (*scaffold*) socio-tecnica capace di costruire attivamente una visione del mondo (ALFANO *et alii* 2021). Se in una prima fase le *filter bubble* (PARISER 2011) – il meccanismo per cui un algoritmo basandosi sulle visioni precedenti restringe progressivamente l'orizzonte dei soggetti suggeriti – e i percorsi *watch-next* permettevano di scivolare da ricerche neutre verso canali apertamente cospirazionisti tramite l'uso di semplici parole chiave tipo *pyramids* o *lost civilizations* (PAPADAMOU *et alii* 2022), l'integrazione dell'intelligenza artificiale generativa e del Natural Language Processing (NLP) ha oggi radicalizzato il processo.

Sono dei sistemi capaci di analizzare direttamente la struttura semantica del parlato nei video, che premiano la coerenza narrativa e la capacità di trattenere l'utente tipica dei racconti complottisti; di conseguenza risultando essi circolari, ripetitivi e privi di dubbi, vengono scambiati dagli algoritmi per realizzazioni di alta qualità informativa, garantendo loro una visibilità superiore rispetto alla cautela metodologica della scienza ufficiale.

Si crea un circolo vizioso in cui l'economia dell'attenzione premia lo *shock value* della fantarcheologia e la provocazione a scapito dell'accuratezza, trasformando il suggerimento algoritmico in una realtà percepita (VENTURINI 2022).

L'inasprimento si realizza per gradi; dall'interesse legittimo (per esempio "come sono state costruite le piramidi?") l'utente viene guidato attraverso una sequenza che aumenta progressivamente il carico di complottismo, trasformando il dubbio metodologico in una visione del mondo alternativa e impermeabile ai fatti.

In tal senso, uno studio fondamentale ha analizzato oltre 79 milioni di commenti su migliaia di canali e i ricercatori hanno dimostrato l'esistenza di una corsia preferenziale (*pipeline*); cioè coloro che iniziano guardando esposizioni apparentemente innocue o moderatamente critiche verso il sistema tendono, nel tempo, a scivolare verso quelle sempre più estreme e cospirazioniste (RIBEIRO *et alii* 2020).

Anche gli studi su TikTok, pur concentrati spesso su politica e disinformazione sanitaria, mostrano che i sistemi di raccomandazione possono amplificare alcune esposizioni e renderne invisibili altre; diversi casi indagati suggeriscono che l'algoritmo contribuisce a definire un'agenda tematica nella quale gli pseudo-materiali occupano uno spazio sproporzionato rispetto alla loro qualità informativa (ZULLI, ZULLI 2022).

In parallelo, ricerche sul SEO (Search Engine Optimization, serve a ottimizzare un sito *web* per renderlo più facilmente trovabile dagli utenti) e motori di ricerca evidenziano la forma in cui autori e imprenditori sfruttino strategicamente le logiche illustrate (GOLEBIEWSKI, BOYD 2019); titoli, anteprime, descrizioni e parole chiave vengono ottimizzati per intercettare ricerche su *Ancient Apocalypse*, Göbekli Tepe o Atlantide, facendo emergere pagine criptoarcheologiche prima di quelle con inquadramento critico.

Sul fronte della viralità *social*, il lavoro di Nugroho su Twitter/X illustra che *tweet* su antichi astronauti, giganti biblici o civiltà scomparse tendono a concentrarsi in *cluster* di utenti connessi da *hashtag* e da pochi *account-hub* – un profilo *social* o un canale che funge da nodo centrale e smistatore di traffico e attenzione – molto visibili, spesso collegati a canali YouTube e profili TikTok. I *social* diventano pertanto spazi di co-produzione di micro-narrazioni, battute e immagini che rafforzano un *frame* complottista condiviso (NUGROHO 2022).

Ancora Ward documenta sistematicamente la presenza di mistero su TikTok, riconoscendo *pattern* di collegamento costante fra YouTube e Twitter/X; materiali brevi su piramidi impossibili, mappe di Atlantide, città sommerse rimandano a filmati YouTube più lunghi o a siti dedicati, costruendo percorsi di approfondimento interno al mondo alternativo (WARD 2023).

Altri studi specifici su canali TikTok cospirazionisti mostrano che la viralità si regge su una retorica ricorrente; cioè la promessa di segreti rivelati, contrapposizione di noi contro loro (noi che sappiamo/loro che negano; PAPACHARISSI 2015), uso di *clip* spettacolari e montaggio rapidissimo che non lascia spazio al controllo della qualità informativa (ZENG, ABIDIN, SCHÄFER 2021).

Al riguardo, la trasmissione scientifica in archeologia potrebbe produrre forme di confutazione potenzialmente virali se adottasse forme narrative simili, quanto *storytelling* personale, *humour*, *format* tipici di TikTok o YouTube Shorts (sui *format* ALLGAIER 2019); infatti, il conflitto fra archeologia scientifica e fantarcheologia è destinato a divenire anche una competizione sui formati, non solo sulle argomentazioni.

Ce lo richiede il panorama mediatico contemporaneo, con il suo cambiamento dal controllo aziendale tradizionale ai materiali generati dagli utenti, la crescita della cultura

partecipativa, con idee che si diffondano generando conseguenze nel *business*, nella politica e nella la vita quotidiana, sia *online* che *offline* (JENKINS, FORD, GREEN 2013).

È così ormai evidente che i formati medialti trasformano in profondità le rappresentazioni del passato (VAN DIJCK, POELL, DE WAAL 2018).

La puntata televisiva da 45 minuti necessita di un arco narrativo chiuso, dall'enigma alla rivelazione, e tende a ridurre processi di lunga durata a pochi misteri risolti (o lasciati strategicamente aperti), mentre il video da 30-60 secondi obbliga a condensare teorie complesse in *slogan* e immagini ad alto impatto emotivo.

I codici dell'inchiesta o del viaggio televisivo – il conduttore che si muove fra le rovine, intervista esperti, mostra reperti in primo piano – raramente sono ben sfruttati dall'archeologia tradizionale mentre vengono spesso riadattati in chiave alternativa per suggerire un metodo scientifico; l'apparenza di serietà e di lavoro sul campo copre una selezione estremamente parziale delle prove, accentuando la distanza fra aspetto e sostanza.

Mentre l'archeologia scientifica è tenuta a mostrare incertezze, margini di errore, ipotesi concorrenti e discussioni interne, la pseudoarcheologia utilizza la rigidità del *format* per offrire rivelazioni nette, complotti onnicomprensivi e spiegazioni mono-causali. Si tratta di un'asimmetria capace di rendere strutturalmente svantaggiata la comunicazione scientifica se non accetta di confrontarsi criticamente con le stesse forme narrative pur evitando le semplificazioni estreme.

Di qui la necessità, nel descrivere i filoni fantarcheologici, di affiancare alla loro analisi una vera cartografia delle piattaforme, degli algoritmi e dei generi audiovisivi che li rendono visibili e che non sono intercambiabili, perché corrispondono a pubblici diversi, tempi di attenzione differenti e specifici modi di costruire credibilità.

In questo paragrafo, quindi, l'attenzione si è spostata dal che cosa si racconta al modo in cui lo si racconta; ogni filone ha i suoi apparati privilegiati; Hancock lavora soprattutto con libri illustrati, documentari e serie Netflix; von Däniken e i suoi epigoni con il *format* televisivo alla *Ancient Aliens*; giganti e Mound Builders circolano soprattutto su YouTube, TikTok e nei *podcast*; i continenti perduti vivono in video animati che mostrano terre sommerse; Göbekli Tepe viene continuamente reinterpretata nei media di scoperta, grazie al suo *status* di sito recente e ancora poco familiare al grande pubblico.

Anche un elemento apparentemente tecnico come l'algoritmo di raccomandazione costruisce delle costellazioni semantiche e guida l'utente da un filone all'altro senza soluzione di continuità, consolidando passo dopo passo la credenza in un grande complotto che unificherebbe tutte le storie.

L'impatto di *Ancient Apocalypse* mostra con particolare chiarezza perché i materiali tradizionali della comunità scientifica – recensioni critiche, prese di posizione ufficiali e articoli di confutazione – risultino oggi strutturalmente inadeguati (WARDLE, DERAKHSHAN 2017). La serie non si limita a proporre ipotesi errate, ma costruisce un potente racconto contro-istituzionale in cui l'aspetto fattuale (cronologie arbitrarie o selezione parziale delle prove) è subordinato a una trama complessiva (GOTTSCHALL 2018; DAHLSTROM 2014) che invita lo spettatore a scegliere tra il "noi" del pubblico risvegliato e il "loro" degli esperti dogmatici. Qui risiede il fallimento del *debunking* tradizionale, infatti le risposte indignate degli archeologi sono state spesso riassorbite nella strategia di Hancock a prova di un

establishment che si sente minacciato, producendo un effetto controproducente di *backfire* (LEWANDOWSKY *et alii* 2012). Inoltre, intervenendo spesso con ritardo e su canali di nicchia, la scienza ufficiale ha operato su una rappresentazione del passato già consolidata nella psicologia dello spettatore.

A fronte della pesantezza formale delle istituzioni (la lettera di protesta della SAA, Society for American Archaeology), sta tuttavia emergendo una contro-risposta digitale dal basso, capace di sfidare il sensazionalismo sul suo stesso terreno.

Si tratta di una nuova generazione di archeologi e comunicatori che agisce da *micro-hub* della conoscenza; *pop-debunker* intenti a utilizzare lo stesso linguaggio estetico di Hancock – montaggio serrato, *sound design* – per praticare una forma di *prebunking* costante che decostruisce i *pattern* del mistero prima che cristallizzino. Ciò richiede una nuova *fluency* digitale (in generale HUTCHINSON, SUWANA, McTERNAN 2024), ovvero la capacità di dialogare attraverso il digitale adattandosi rapidamente ai cambiamenti tecnologici.

Tuttavia, il limite più profondo del *frame* “Accademia vs Eretici” è l’aver reso invisibile la pericolosità etica di questa deriva. Come sottolineato dalla SAA, Hancock ripropone tesi ottocentesche che sottraggono *agency* ai popoli indigeni a favore di una cultura superiore esterna; al riguardo, le risposte più efficaci non sono giunte solo dai laboratori, ma dalla Indigenous Archaeology. Attraverso i *social*, rappresentanti di nazioni native e organizzazioni Maya hanno rivendicato la loro sovranità tecnologica, smentendo Hancock con la personale memoria vivente. Così la difesa dell’archeologia si trasforma in una questione di giustizia sociale; dimostrare, cioè, che i monumenti sono frutto dell’ingegno locale significa opporsi a un atto di espropriazione culturale che affonda le radici nel passato coloniale.

Il ruolo dei *social media* è cruciale, in qualità di canale di amplificazione e spazio in cui si può intervenire in tempo reale. Stephanie Halmhofer ha mostrato che Twitter/X, Instagram e altre piattaforme permettano di individuare, tramite *hashtag* tipo #AncientAliens, #LostCivilizations o #AncientApocalypse, i luoghi in cui le teorie alternative circolano e si consolidano. L’idea è di praticare una vigilanza costante, tramite la quale seguire i flussi di notizie, intercettare i titoli sensazionalistici fin dal momento in cui vengono diffusi, leggere i commenti per capire dove emergono fraintendimenti e, soprattutto, intervenire nei *thread* con spiegazioni brevi, *link* a risorse affidabili e, quando possibile, cercando il confronto con toni non ostili e fermi.

Halmhofer distingue anche diversi tipi di utenti (chi cerca notizie, chi vuole intrattenimento, chi usa i *social* per esprimere opinioni) e suggerisce che gli archeologi adattino i messaggi ai vari pubblici; per esempio, *meme* e brevi video per chi è orientato all’intrattenimento, *thread* argomentati per chi discute in modo più riflessivo (HALMHOFFER 2018).

Un ostacolo evidente, nelle interazioni *online*, è la presenza di fenomeni come il *sea-lioning*, cioè domande apparentemente ingenue, ripetute all’infinito, che mirano solo a stancare l’archeologo e permettere al sostenitore della teoria alternativa di rivendicare una vittoria quando l’esperto smette di rispondere (HALMHOFFER 2018).

Al riguardo le strategie alternative non consistono semplicemente nel resistere più a lungo, ma nel costruire risposte modulari e riutilizzabili (FAQ, infografiche, *clip* filmate) che possano essere *linkate* rapidamente senza dover ricominciare ogni volta da zero, e nel

riconoscere quando un interlocutore non è in buona fede, concentrando gli sforzi su chi assiste alla discussione piuttosto che sull'avversario diretto.

Le ricerche recenti sulla diffusione dei contenuti scientifici e pseudo-scientifici sui *social* indicano anche che il tono conta almeno quanto ciò che è scritto; i *post* che combinano competenza percepita e *sentiment* positivo (curiosità, meraviglia, ironia non aggressiva) tendono a diffondersi meglio di quelli puramente polemici. Nell'ottica di contrastare figure della caratura di Hancock, ciò suggerisce di puntare meno sull'indignazione morale e più sulla proposta di alternative affascinanti (DIBBLE 2024); mostrare, per esempio, perché la ricostruzione delle collettività che hanno effettivamente costruito Göbekli Tepe o le piramidi maya sia più interessante e sorprendente di una società globale indistinta che spunta e scompare senza lasciare tracce coerenti.

Il racconto dell'erosione lenta, delle innovazioni incrementali, degli scambi culturali documentati può diventare narrativamente potente se viene messo in scena con buoni strumenti visuali e con protagonisti riconoscibili, invece di essere ridotto a liste di reperti.

Un'ulteriore dimensione da approfondire è quella delle alleanze.

La critica ad *Ancient Apocalypse* ha mostrato che gli interventi più incisivi sono spesso quelli che uniscono archeologi, antropologi, studiosi di scienze della comunicazione e rappresentanti delle comunità indigene, mettendo in relazione le questioni di metodo con quelle di rappresentazione culturale e di giustizia sociale (WENGROW 2022; COLWELL 2024; HODGE 2022). Iniziative che coinvolgono, per esempio, associazioni native nel commentare pubblicamente le implicazioni delle teorie di Hancock per la loro storia e i loro diritti hanno un peso diverso rispetto alle sole prese di posizione accademiche, perché rendono visibile chi è danneggiato e perché. Analogamente, collaborare con divulgatori scientifici non esperti di archeologia, con *influencer* attenti al tema delle *fake news*, con educatori e insegnanti può aiutare a portare le competenze archeologiche in ambienti e gruppi altrimenti difficili da raggiungere.

Infine, la riflessione sulle strategie alternative dovrebbe includere anche un uso sperimentale delle tecnologie, compresa l'intelligenza artificiale conversazionale.

Studi recenti suggeriscono che *chatbot* ben progettati possono essere sorprendentemente efficaci nel rispondere a domande basate su teorie del complotto, perché permettono interazioni personalizzate, pazienti, adattate al ritmo e al livello dell'utente (COSTELLO, PENNYCOOK, RANDARCHIVE 2025; WALSH 2024).

In ambito archeologico potrebbe tradursi in assistenti virtuali collegati a musei, siti di scavo o portali educativi, capaci di spiegare perché non esistono prove per un'Atlantide tecnologica o per visitatori spaziali, anche di raccontare, in modo dialogico, che cosa sappiamo davvero sulle società del Pleistocene finale, sulla Younger Dryas o sui grandi monumenti megalitici.

L'obiettivo, qui e altrove, non è vincere una discussione con Hancock – o i suoi colleghi – si concentra invece nell'offrire a chi è incuriosito dai suoi racconti un percorso alternativo che soddisfi le stesse esigenze di meraviglia, senso e partecipazione, radicandole però in un metodo che rimane controllabile, autocritico e aperto alla revisione.

Potremmo chiamare questo insieme di pratiche la grammatica pubblica della complessità (VAUPOTIČ, KIENHUES, JUCKS 2024). Un'espressione tramite cui non si intende un nuovo

linguaggio tecnico riservato agli specialisti, bensì l'opposto, ovvero un repertorio di mezzi narrativi, metafore, esempi, dispositivi visivi e interattivi che permettano a chi non è archeologo di comprendere i risultati della ricerca e il modo in cui ci si arriva.

In senso lato, organizza possibilità, stabilisce quali combinazioni di elementi sono considerate sensate e quali risultano invece agrammaticali.

Allo stesso modo, essa dovrebbe rendere percepibili e quasi intuitivi alcuni gesti fondamentali del pensiero storico, come distinguere tra dato e interpretazione, tra probabilità diverse, tra prove convergenti e indizi isolati; riconoscere che cambiare idea in base a nuove evidenze è un segno di forza, non di incoerenza; accettare che l'assenza di tracce non equivale automaticamente alla prova di un occultamento deliberato.

Costruire una linguaggio codificato del genere, significa anche ripensare il modo in cui la meraviglia viene mobilitata.

Gli eccessi pseudoarcheologici hanno grande successo perché promettono, al tempo stesso, un aumento di significato e una semplificazione drastica; tutto ciò che appare caotico o contingente viene ricondotto a un grande disegno, ogni lacuna diventa indizio, ogni anomalia è il tassello mancante di una verità superiore (GLISMANN 2022). La ricerca storica, al contrario, è spesso presentata nella comunicazione tradizionale un accumulo faticoso di dettagli minori, o successione di date e tipologie poco attraenti.

La vertigine epistemica della quale si è parlato – ovvero la consapevolezza di lavorare su tracce parziali e di costruire scenari fallibili seppure argomentati – tende purtroppo a rimanere confinata all'esperienza interna degli specialisti. Questa stessa vertigine andrebbe invece trasformata in un potente elemento narrativo. Occorre invitare il pubblico a condividere il momento in cui un'ipotesi vacilla, una tesi viene morsa dalla resistenza dei reperti, un modello viene ricalibrato.

È una prospettiva in cui la meraviglia senza scomparire cambia segno. Non è più quella dell'*unicum* che sovverte l'interezza delle cognizioni precedenti – la piramide che riscrive la storia, l'Oopart che distrugge la cronologia ufficiale, la civiltà madre che tutto spiega –, bensì il fatto di vedere che da pochi frammenti si possono ricostruire mondi, che una semplice variazione stratigrafica richiede di ripensare reti di scambio e sistemi simbolici, che piccole decisioni tecniche prese migliaia di anni fa continuano a modellare i nostri paesaggi materiali.

Il mistero non coincide più con la risposta mancante che attende il rivelatore carismatico, è il processo aperto di indagine che accetta di non chiudersi mai del tutto. Rendere comunicabile questo tipo di concetti è forse il cimento narrativo più grande per l'archeologia contemporanea.

Per affrontare questa sfida, lo sguardo deve spostarsi dall'analisi clinica delle credenze alla costruzione di una vera e propria mappa degli alleati potenziali nella sfera pubblica. Oggi, infatti, giornalisti, insegnanti, curatori museali, *creators* digitali e sviluppatori di videogiochi costituiscono i nodi fondamentali per la circolazione delle immagini del passato. Sappiamo che, spesso le forme di pseudostoria non nascono in aperta opposizione alle istituzioni e si limitano a occupare gli spazi lasciati colpevolmente vuoti dai professionisti. Di conseguenza, un'etica della persuasione che resti confinata all'interno della sola accademia risulterebbe irrimediabilmente monca. Occorre iniziare a lavorare a stretto contatto con questi mediatori, imparando a riconoscerne le logiche professionali e i rigidi vincoli di formato.

In tal senso, la grammatica pubblica della complessità prenderà forma attraverso quattro pratiche fondamentali.

1. Progettazione espositiva investigativa: superare la rigidità del pannello assertivo a favore di *display* che mostrino la coesistenza di ipotesi diverse (A, B, C), spiegando i criteri di probabilità e trasformando il visitatore in un co-investigatore del metodo scientifico.
2. Didattica della prova: trasformare gli studenti da recettori passivi a co-investigatori chiamati a valutare criticamente fonti contrastanti, imparando a distinguere tra prove convergenti e indizi isolati.
3. *Storytelling* del processo: utilizzare i *social media* per narrare oltre al colpo di scena dello scavo, anche la dimensione quotidiana, gli errori e le correzioni metodologiche, umanizzando la fatica della ricerca scientifica.
4. *Gamification* etica (*Archaeogaming*): sviluppare *videogame* e ambienti immersivi che facciano sperimentare i vincoli reali – temporali, materiali e interpretativi – del lavoro sul campo, sottraendo l'antico alla sola logica del bottino o della caccia al tesoro esotica.

In definitiva, la competizione non sarà semplicemente correggere argomentazioni errate, piuttosto negoziare formati che permettano al metodo archeologico di diventare un'esperienza condivisa. Ciò avviene davvero quando cittadini e cittadine acquisiscono la strumentazione per porsi domande, riconoscere argomenti fallaci e valutare l'attendibilità delle fonti. Solo facendola diventare patrimonio diffuso, la pseudoarcheologia perde il suo potere seduttivo, poiché il meccanismo con cui promette rivelazioni totali diventa finalmente palese e, dunque, criticabile.

Il passaggio dalla diagnosi alla pratica, in conclusione, è un cambiamento di postura.

Finché l'archeologia si concepisce soprattutto in veste di vittima della disinformazione, rischia di definire la propria identità in negativo, per contrasto con i "nemici" che le rubano la scena. Assumersi invece le responsabilità citate significa riconoscere che il modo in cui una società decide "che cosa è accaduto" – e, di conseguenza, chi siamo stati, chi siamo e chi vogliamo diventare – dipende anche dalle scelte narrative e pedagogiche della disciplina.

Proveremo a esplorarle invece che alla stregua di mere strategie divulgative, come luoghi in cui si giocano, in forma concreta, le possibilità di una cittadinanza consapevole capace di abitare l'incertezza senza cedere né alla rassegnazione relativista né alla consolazione dei complotti.

5.6 UN NUOVO NEMICO PER L'ARCHEOLOGIA? L'INTELLIGENZA ARTIFICIALE E LA TRASFORMAZIONE DEL FALSO

L'introduzione massiva dell'intelligenza artificiale generativa nello spazio pubblico non rappresenta semplicemente l'aggiunta di una nuova tecnologia al repertorio degli strumenti a disposizione dell'archeologo o del divulgatore.

Essa modifica in modo profondo l'ecologia cognitiva all'interno della quale i falsi archeologici nascono, circolano, si consolidano e, in alcuni casi, finiscono per influenzare la memoria storica collettiva e le identità politiche (SPENNEMANN 2024).

Si tratta di un aumento del numero delle contraffazioni e di un cambiamento importante nel modo in cui vengono considerate e comprese.

L'intelligenza artificiale tende a far diventare sempre meno chiari i confini tra un documento autentico e una semplice imitazione, tra una ricostruzione basata su dati e una creazione inventata, tra un'ipotesi rappresentata visivamente e una presunta prova visiva (FORTE 2025).

Il processo indebolisce gradualmente le basi che ci permettono di distinguere l'archeologia scientifica dalla pseudoarcheologia e le sue interpretazioni errate o ingannevoli. Diventa quindi cruciale distinguere con chiarezza tra gli impieghi legittimi dell'intelligenza artificiale nella ricerca archeologica e gli usi che invece la trasformano in una fabbrica di pseudo-evidenze.

Da un lato, l'IA può costituire un supporto straordinariamente potente per l'analisi di una grande mole di dati; dal riconoscimento automatico di strutture nelle immagini satellitari alla classificazione morfometrica dei reperti, dalla modellizzazione predittiva delle potenzialità archeologiche di un territorio alla gestione di archivi documentari complessi. In tutti i casi, gli strumenti algoritmici contribuiscono a raffinare domande di ricerca e a formulare nuove ipotesi.

Dall'altro lato, gli stessi strumenti, se sottratti a un controllo metodologico rigoroso, possono produrre risultati che vengono surrettiziamente trattati in qualità di dati.

I modelli trovati da algoritmi poco trasparenti possono essere interpretati nelle tracce di insediamenti antichi ormai perduti (LIU, MENG 2025); le parti mancanti vengono riempite con immagini create artificialmente, presentate in ricostruzioni accurate; e le correlazioni statistiche vengono trasformate in legami di causa-effetto certi.

La tecnologia ha un ruolo ambivalente dal punto di vista della conoscenza; può aiutarci a rendere più chiare le basi delle nostre conclusioni oppure, al contrario, può nascondere salti di interpretazione dietro l'apparenza di un'elaborazione matematica imparziale.

Non va inoltre sottovalutato il fatto che la crescente legittimazione dell'IA nelle pratiche scientifiche rischia di riflettersi sulla percezione pubblica della conoscenza. Se è vero che può rappresentare un *partner* co-creativo che sta trasformando profondamente educazione e società, lo è altrettanto che agisce come mediatore del significato, influenzando il modo in cui interpretiamo e interagiamo con il mondo (WATSON 2025) e prospettando dei rischi.

In pratica, se la scienza la utilizza, tutto ciò che viene creato o analizzato da questi algoritmi acquisisce automaticamente un po' di prestigio scientifico (KAPOOR, NARAYANAN 2023). È quasi se, per associazione, beneficiasse della serietà e dell'affidabilità della scienza stessa.

La pseudoarcheologia sfrutta abilmente l'effetto che ne consegue; presenta immagini, mappe o testi come se fossero stati analizzati dall'intelligenza artificiale, per far sembrare le conclusioni molto sicure e difficili da mettere in discussione, attribuendo all'algoritmo il ruolo di giudice imparziale capace di scoprire cose che gli archeologi veri non vogliono vedere (FEUERRIEGEL *et alii* 2023; GUO, ZHONG, HU 2025).

Il paradosso risiede nel fatto che tale trasformazione si realizza anche attraverso strumenti presentati in forma di ausili alla ricerca, alla comunicazione e persino alla tutela del patrimonio. Tuttavia, in assenza di un quadro metodologico e deontologico robusto, tali strumenti rischiano di trasformarsi in potenti moltiplicatori di ambiguità.

Le trasformazioni descritte hanno inoltre un rilevante risvolto giuridico ed etico, sul quale si sta intervenendo con atti ufficiali (EUROPEAN PARLIAMENT 2024) ma che al momento costituiscono poco più di un'introduzione a una protezione più rigorosa degli individui (LABUZ 2024).

Produrre e diffondere dei falsi digitali in ambito archeologico comporta un danno alla conoscenza, inoltre può generare conseguenze materiali concrete; dalla promozione di itinerari turistici fraudolenti basati su siti inesistenti alla creazione di bolle speculative su presunti reperti in vendita, fino all'uso di *fake* storici per giustificare discriminazioni o incitare all'odio nei confronti di gruppi percepiti in qualità di occupanti o usurpatori.

È pertanto un contesto in cui la questione della responsabilità diventa particolarmente complessa (VEALE, BORGESIU 2024). Chi risponde quando un prodotto generato con IA produce danni? Il programmatore dell'algoritmo, la piattaforma che lo ospita? L'utente che lo ha sollecitato o il canale che lo ha amplificato?

Le normative esistenti sull'intelligenza artificiale, sulla disinformazione e sulla tutela del patrimonio culturale risultano ancora frammentarie e spesso non sono state concepite per affrontare fenomeni così rapidi e sfumati (per le difficoltà di regolamentare sistemi generativi e la segmentazione normativa OECD 2022). L'accademia e le associazioni professionali dell'archeologia potrebbero e dovrebbero svolgere un ruolo attivo nella definizione di linee guida etiche sul suo uso, indicando con chiarezza quali pratiche siano accettabili in ambito di ricerca, didattica e diffusione delle informazioni e quali invece costituiscano una violazione dei principi della disciplina.

Tuttavia, uno sforzo normativo del genere potrà risultare credibile solo se accompagnato da una riflessione autocritica sulle zone grigie già presenti nella pratica archeologica, dove la tentazione della spettacolarizzazione ha talvolta portato anche attori istituzionali a muoversi pericolosamente vicino ai confini della semplificazione indebita (HOLTORF, HÖGBERG 2023).

Se in passato la contraffazione archeologica era prevalentemente materiale – un reperto fabbricato ad arte, un'epigrafe apocrifa, una collezione costruita su oggetti contraffatti – oggi il baricentro di simili attività si sposta verso il digitale e, più precisamente, verso l'algoritmo (sulla perdita del confine tra originale e copia digitale in archeologia HUGGETT 2020).

L'oggetto della frode non è più necessariamente un manufatto tangibile, che può essere sottoposto ad analisi stilistiche, tecnologiche o isotopiche, ma un'immagine, un testo o un video che esistono soltanto perché configurazioni di dati e che possono essere prodotti, modificati e replicati indefinitamente senza alcun legame diretto con un referente fisico.

Il vecchio regime del falso archeologico, per quanto problematico, manteneva comunque una tensione con la materialità; il falsario doveva confrontarsi con le resistenze della materia, con le competenze degli analisti e con *standard* di autenticazione sempre più sofisticati. L'operazione richiedeva tempo, risorse e un sapere artigianale non banale. L'intelligenza artificiale rompe invece l'equilibrio.

Oggi risulta possibile ottenere in pochi minuti, a partire da una descrizione testuale generica, una serie di immagini fotorealistiche che rappresentano un ipotetico reperto ritrovato in un sito realmente esistente, completo di sfondo plausibile, illuminazione coerente,

inquadratura da *fotoreporter* di scavo e talvolta perfino finti *watermark* o loghi istituzionali (GUO, ZHONG, HU 2025). Basta una conoscenza superficiale della terminologia archeologica per costruire in serie narrazioni visive di grande forza suggestiva, pronte per essere immesse nei *social network*, in *blog* dedicati ai misteri o in video complottisti diffusi sulle piattaforme generaliste.

L'effetto della facilità produttiva è duplice.

Da un lato, il costo marginale della manipolazione tende a essere nullo; chiunque, con competenze tecniche minime, può generare documentazioni inesistenti, moltiplicando all'infinito varianti visive di una stessa idea alternativa, per esempio la piramide sommersa nel Mediterraneo, il tempio proibito sotto una chiesa medievale, la statua aliena sepolta in un tumulo preistorico.

Dall'altro lato, l'abbondanza di tali contenuti fa sì che la riproduzione artificiosa perda il carattere eccezionale detenuto sino a poco tempo fa per diventare un elemento strutturale del paesaggio mediatico; rappresenta un rumore di fondo costante che accompagna ogni discorso sul passato (CITRON, CHESNEY 2019).

Dunque l'argomentazione centrale non è tanto individuare la singola frode quanto comprendere come un ecosistema saturato di simulazioni finisca per erodere la percezione complessiva dell'affidabilità delle fonti archeologiche (ROOZENBEEK, VAN DER LINDEN 2024).

La generazione automatica di immagini rappresenta probabilmente il vettore più visibile di questa trasformazione. La memoria visiva viene riplasmata da strumenti capaci di produrre fotografie e filmati di qualità tale da sfidare, almeno a prima vista, la capacità critica del pubblico e talvolta perfino quella di alcuni specialisti (NIGHTINGALE, FARID 2022).

Circolano già numerosi esempi di presunti ritrovamenti – mosaici antichi, statue classiche, tombe dipinte – che a un'analisi più attenta si rivelano prodotti di IA: figure umane con anatomie leggermente incoerenti, dettagli ornamentali ripetuti con variazioni minime, testi epigrafici che mescolano alfabeti diversi o risultano indecifrabili perché privi di qualsiasi sintassi.

Tuttavia, i segnali di artificialità non sono immediatamente riconoscibili per la maggior parte degli utenti. Il pubblico è incline infatti ad affidarsi alla forza persuasiva dell'immagine e alla rete di segnali contestuali di autenticità, per esempio una didascalia pseudo-giornalistica, il riferimento a una generica missione internazionale di scavo, il richiamo a un sito noto o la condivisione da parte di pagine percepite autorevoli. Il falso visivo non è mai un puro esercizio formale; esso è sempre inserito in una cornice narrativa che gli conferisce verosimiglianza (SPITALE, BILLER-ANDORNO, GERMANI 2023).

Ancor più insidioso è il caso delle ricostruzioni conseguite a manipolazioni di dati scientifici. Qui ci troviamo di fronte a visualizzazioni che partono da un nucleo di dati reali – una scansione 3D, un cranio, un contesto stratigrafico, un rilievo laser di un edificio – e che vengono poi perfezionate da algoritmi generativi per ottenere un risultato più convincente o più adatto alla comunicazione pubblica.

Il passaggio critico avviene quando le immagini, originariamente prodotte in forma di ipotesi illustrative, iniziano a circolare decontestualizzate, perdendo le note metodologiche e le cautele interpretative che le accompagnavano nella loro sede originaria. Nel circuito

mediale l'immagine di ricostruzione tende a trasformarsi in un'istantanea del passato, e ciò che era un modello interpretativo viene percepito come documento.

L'intelligenza artificiale accentua lo slittamento descritto in due modi; rende le ricostruzioni più realistiche e cinematografiche, oltre a reimmerterle nei propri *corpora* di addestramento. Si produce così un effetto di retroazione, in quanto generazioni successive di immagini incorporano inconsapevolmente stilemi e soluzioni iconiche già circolate, implementando un *cliché* visivo del passato che può non avere alcuna corrispondenza con le evidenze empiriche.

Per rispondere a tali minacce, la ricerca si sta concentrando su due pilastri tecnologici fondamentali: la Blockchain (MIGLIORINI, GAMBINI, BELUSSI 2025) e la Digital Forensics (FARID 2019 fondamentale per comprendere in che modo analizzare matematicamente le manipolazioni digitali e i *deepfake*).

La prima funziona similmente a un notaio digitale, cioè il sistema garantisce che un documento o un file resti intatto e non venga modificato nel tempo; avviene grazie a una tecnologia chiamata Distributed Ledger, che crea una catena di custodia sicura e immutabile. In pratica, ogni documento o reperto (per esempio, un *file* di scavo) viene trasformato in una specie di impronta digitale unica, chiamata Hash e se qualcuno prova a modificare anche solo una piccola parte del *file*, l'impronta digitale cambia completamente e non corrisponde più a quella originale, smascherando il tentativo di manomissione o alterazione. Ha un limite nel non potere impedire a qualcuno di registrare un oggetto taroccato come se fosse vero già dall'inizio della catena; certifica la storia del dato, non necessariamente la verità dell'oggetto fisico se il primo inserimento è doloso.

Il secondo vede, analogamente alle indagini criminali, gli esperti utilizzare algoritmi di analisi forense per individuare le anomalie nei *pixel* o nei rumori statistici tipici delle immagini generate dall'IA. Mentre l'occhio umano può essere ingannato dalla coerenza visiva, l'analisi matematica può rivelare se un'immagine è il risultato di un calcolo probabilistico o di una cattura ottica reale. Il suo limite risiede nel fatto che la stessa intelligenza artificiale impara dagli errori effettuati; ogni volta che un sistema forense incamera le procedure di riconoscimento di un falso, quel dato viene usato per addestrare le IA di nuova generazione a essere ancora più realistiche (processo chiamato Generative Adversarial Network o GAN).

La difesa del patrimonio deve allora essere etica. Protocolli internazionali come la Carta di Londra e i Principi di Siviglia stabiliscono che ogni ricostruzione digitale deve essere accompagnata da una documentazione che espliciti cosa è basato su prove archeologiche e cosa è frutto di interpretazione. L'obiettivo sta nell'evitare che la potenza visiva del digitale sostituisca la verità storica, trasformando l'archeologia in una fabbrica di miti tecnologici (per la trasparenza e l'etica nell'uso degli strumenti e delle tecnologie digitali WATRALL, GOLDSTEIN 2022).

Un processo analogo si osserva anche sul piano testuale.

I sistemi linguistici generativi rielaborano indiscriminatamente articoli scientifici, saggi divulgativi, *blog* pseudoarcheologici, testi cospirazionisti e articoli sensazionalistici. In assenza di un filtro epistemico (essenziale per inquadrarne la mancanza FLORIDI 2023), la produzione di testi sull'archeologia tende così a configurarsi in un *continuum* in cui

dati corretti, deformazioni interpretative e affermazioni infondate si intrecciano in modo difficilmente separabile.

Dal punto di vista retorico, i testi risultano spesso ben costruiti; adottano strutture argomentative riconoscibili, utilizzano un lessico specialistico plausibile e citano nomi di siti, periodi storici e tecniche di datazione. Si tratta di una capacità mimetica che rappresenta il loro potenziale più dirompente.

Se l'archeologia alternativa tradizionale tradiva spesso la propria natura già nella forma – stile enfatico, abuso di maiuscole, continui appelli all'autorità personale – i testi generati con IA possono assumere l'aspetto superficiale di rapporti tecnici o articoli accademici pur veicolando le stesse strutture argomentative basate su analogie spurie, complotti generalizzati e rifiuto selettivo delle evidenze contrarie.

Un ulteriore problema riguarda la tendenza dei sistemi a inventare fonti, deformare citazioni o attribuire a studiosi reali affermazioni mai formulate. Per il lettore non specialista la presenza di una bibliografia – vera o presunta – funziona da potente indicatore di scientificità (per l'analisi critica sulla natura dei Large Language Models e sulla loro tendenza a generare pseudo-bibliografie o fatti inventati senza alcun legame con la verità HICKS, HUMPHRIES, SLATER 2024). Ma quando il controllo dei riferimenti è difficile o assente, e accade spesso negli ambienti digitali informali, tali apparati pseudo-bibliografici contribuiscono a costruire una pseudo-autorità difficile da smontare.

Nel medio periodo, c'è il rischio della materializzazione di un insieme confuso di testi che si citano tra loro, a beneficio di teorie poco credibili attraverso una rete chiusa di riferimenti senza alcuna verifica reale. Così, l'intelligenza artificiale aumenta la diffusione della fantarcheologia già esistente, la fa sembrare sempre più simile alla ricerca scientifica vera, usando un linguaggio e uno stile che sembrano legittimi, anche se non lo sono.

Un ruolo decisivo nella diffusione globale dei temi alternativi è svolto dall'automazione della traduzione.

Un testo generato con IA in una determinata lingua può essere tradotto in decine di idiomi con estrema facilità, perdendo lungo il percorso gran parte dei segnali stilistici che almeno inizialmente avrebbero potuto suggerire la sua scarsa affidabilità.

Espressioni iperboliche, registri colloquiali o esitazioni vengono neutralizzati da traduzioni fluide e standardizzate che restituiscono un linguaggio apparentemente professionale.

Così, le argomentazioni prodotte in nicchie culturali relativamente circoscritte – *forum* locali, *blog* complottisti regionali, *influencer* nazionali – vengono rapidamente proiettate su scala transnazionale. Qui sono riassorbite al pari di fonti da altri generatori di testi, citate da canali divulgativi superficiali e riprese da utenti che le interpretano in qualità di prove indipendenti. Si crea un'eco-camera globale in cui le stesse affermazioni circolano in più lingue e rientrano nei circuiti di addestramento delle IA successive, perdendo progressivamente traccia della loro origine.

L'innesto di questi processi nell'ecosistema dei *social media* produce un ulteriore effetto moltiplicatore. Le piattaforme algoritmiche privilegiano quei contenuti che generano coinvolgimento emotivo, polarizzazione e spettacolarizzazione (CINELLI *et alii* 2021). Le immagini e i testi prodotti o abbelliti dall'IA sono perfettamente calibrati per massimizzare *click*, condivisioni e commenti.

L'archeologia non convenzionale risulta allora avvantaggiata rispetto alla divulgazione scientifica; non è vincolata dal metodo, può promettere rivelazioni totali e complotti globali, e può illustrarli con un apparato visivo e narrativo di qualità professionale.

Dietro tali dinamiche opera un'effettiva economia dell'attenzione.

Content creators e piccoli canali scoprono rapidamente che è più redditizio produrre in serie di notizie sensazionalistiche sulle "scoperte che riscrivono la storia" piuttosto che investire in una divulgazione basata su fonti controllate. L'intelligenza artificiale fornisce gli strumenti perfetti per alimentarne la produzione seriale.

In un ambiente competitivo, perfino quei divulgatori inizialmente corretti possono essere spinti a enfatizzare ipotesi marginali o a smussare le loro cautele metodologiche per non perdere pubblico. Nascono così figure ibride, a metà strada tra divulgatori e imprenditori dell'algoritmo, che fungono da ponte tra comunità scientifiche e *audience* complottiste.

Un ulteriore livello di destabilizzazione riguarda la figura stessa dell'esperto.

Tecnologie di sintesi vocale e manipolazione video rendono possibile simulare conferenze o interviste in cui archeologi reali sembrano sostenere posizioni che non hanno mai espresso. Sono quei casi in cui l'autorità accademica non viene semplicemente contestata bensì, appropriandosene, rivolta contro la comunità scientifica.

Parallelamente, l'integrazione di motori generativi in ambienti ludici e immersivi – videogiochi, piattaforme di realtà virtuale, applicazioni di realtà aumentata – contribuisce a ridefinire l'immaginario del passato. Per molti utenti rappresenta una delle principali forme di contatto con l'antichità, e ciò che vi vedono tende a sedimentarsi come immagine mentale della storia.

Le conseguenze epistemologiche generali sono profonde.

Innanzitutto si indebolisce il nesso tra evidenza e rappresentazione. L'archeologia ha costruito nel tempo un protocollo di fiducia basato sulla tracciabilità delle fonti. La diffusione di immagini e testi generati rischia di compromettere le catene documentarie.

Il problema emerge con particolare evidenza negli archivi fotografici e documentari. Se nel futuro non saremo più in grado di distinguere con sicurezza quali immagini documentano contesti reali e quali sono frutto di elaborazioni sintetiche, la memoria visiva della disciplina potrebbe risultare gravemente compromessa.

In secondo luogo, la delega all'IA di alcune funzioni di immaginazione e scrittura rischia di modificare la pratica cognitiva dell'archeologo. Attività tipo disegnare un profilo stratigrafico o descrivere dettagliatamente un contesto costituiscono momenti fondamentali di riflessione interpretativa. Automatizzarle significa talvolta oscurare la genealogia delle ipotesi e appiattire le alternative su soluzioni apparentemente naturali perché ottimizzate dall'algoritmo.

A ciò si aggiunge una dimensione politico-culturale.

I falsi generati o amplificati possono essere utilizzati per sostenere rivendicazioni identitarie, costruire genealogie immaginarie e legittimare posizioni nazionaliste o etnocentriche. La velocità e la scala della loro diffusione rendono le dinamiche particolarmente difficili da contrastare. La pseudoarcheologia vi trova terreno fertile, poiché può sempre proporre una versione del passato più affascinante e narrativa rispetto alle ricostruzioni scientifiche, che per definizione devono arrestarsi dove terminano i dati.

La sfida per l'archeologia non consiste quindi soltanto nel denunciare i falsi prodotti con nuovi strumenti; si profila nel rendere visibili e comprensibili le procedure epistemiche. Solo mostrando la maniera tramite la quale si realizza concretamente una ricostruzione – quali dati la sostengono, quali inferenze la collegano ai resti materiali, quali incertezze la attraversano – la disciplina può mantenere credibilità nel nuovo ecosistema informativo.

In definitiva, se l'intelligenza artificiale ha reso estremamente facile produrre falsi, la risposta più adeguata non può essere solo normativa o difensiva, ma profondamente educativa. Occorre rendere altrettanto diffusa la capacità di riconoscere i meccanismi con cui tali falsi vengono costruiti e diffusi.

E, ancora una volta, implica ripensare anche la formazione degli archeologi, includendo nei *curricula* competenze specifiche sull'analisi critica di immagini e testi generati con IA, sulle tecniche di verifica delle fonti digitali e sui processi di costruzione della credibilità scientifica nell'ecosistema mediatico contemporaneo.

Solo in questo modo l'archeologia potrà continuare a presentarsi alla stregua di una pratica di controllo critico delle evidenze e delle interpretazioni.

Una pratica tanto più necessaria in un mondo in cui il passato può essere ricostruito, simulato e reinventato con una facilità senza precedenti.

5.7 CITTADINANZA EPISTEMICA: MEDIATORI, INFLUENCER E NUOVE RESPONSABILITÀ

Il passaggio dalla ricerca scientifica al pubblico non è automatico né neutro; ogni fase del racconto sposta e ridistribuisce responsabilità tra chi produce e chi interpreta i risultati.

Nel presente paragrafo si ragionerà su come il filtraggio culturale e giornalistico, quando manca di strumenti critici, possa favorire sensazionalismo e pseudostoria invece che comprensione informata.

Allo stesso tempo, si prenderanno in esame le attuali dinamiche della comunicazione e le lacune nella preparazione dell'archeologo, per proporre un modello rinnovato di cittadinanza epistemica; un modo di fare archeologia che divulga le proprie interpretazioni, condivide il metodo scientifico e lo mette al servizio della consapevolezza critica della società contemporanea.

Pertanto, la grammatica della complessità di Edgar Morin – cioè l'idea che i fenomeni vadano compresi nelle loro connessioni, nei conflitti e nei rimandi tra ricerca, media e pubblico (MORIN 2019) – non può restare uno sfondo teorico riservato agli specialisti. Se vogliamo evitare che l'archeologia venga trasformata in para-racconto teso a stupefare, dobbiamo intervenire sui passaggi intermedi della filiera narrativa, cioè sull'azione dei mediatori culturali e divulgatori della conoscenza. Sono loro che, attraverso storie, titoli, immagini e *format*, possono ridurre la complessità a *slogan* oppure, al contrario, restituire al pubblico il metodo scientifico e farne uno strumento di consapevolezza critica.

Come si è visto, le storie alternative prosperano grazie all'astuzia di pochi imprenditori del mistero, anche negli spazi lasciati vuoti da negozianti dell'informazione che, per mancanza

di tempo, di capacità o per pressioni economiche, si affidano alla scorciatoia del sospetto, del sensazionale, della rivelazione solitaria (HOLTORF 2005).

A questa dinamica contribuisce anche la solitudine del ricercatore – intendo archeologi e operatori culturali che provano in prima persona a presidiare il terreno della comunicazione – spesso senza adeguato riconoscimento e senza reali tutele istituzionali. Si espongono sulle piattaforme digitali sfidando lo snobismo di una parte del mondo accademico, ancora incline a bollare come poco seria ogni forma di divulgazione pop (VOLPE 2020); è un ostracismo interno che punisce il merito dialogico, invece di incoraggiarlo; che alimenta l'assenza di autorevolezza, consegnando pertanto le chiavi del racconto pubblico a chi non ha scrupoli metodologici, sapendo perfettamente in che modo occupare gli spazi vacanti.

La necessità di una nuova mediazione non nasce nel vuoto, ma risponde all'esigenza di superare una serie di problematiche strutturali. Per comprendere perché gli *escamotage* para-archeologici risultino efficaci e riescano a imporsi nel discorso pubblico, è dunque necessario analizzare da vicino le dinamiche tossiche che si sono consolidate nel tempo.

Il sensazionalismo è la prima tra le criticità più frequenti e capace di aprire varchi alle elucubrazioni di frangia; titoli e servizi enfatizzano quasi esclusivamente i rinvenimenti che permettono toni roboanti (ciò che riscrive la storia, svela il segreto o capovolge tutto quello che sapevamo) anche quando lo studio citato è in realtà un contributo incrementale; l'archeologia si avvicina così alla stessa sintassi narrativa pseudoarcheologica che promette sempre rivoluzioni e misteri risolti.

A essa si accompagna una distorsione metodologica come la presa per certa delle ipotesi e la cancellazione sistematica del dubbio; la congettura di lavoro viene trasformata in fatto acquisito, presentata con lo stesso tono dottrinale delle teorie complottiste, perdendo l'occasione di mostrare la specificità del metodo scientifico.

È una deriva a cui occorre contrapporre l'umiltà del dato, riconoscere cioè che la nostra capacità di comprendere è sempre limitata, fallibile e parziale.

In un ecosistema informativo saturo di certezze definitive, la maturità critica più che possedere un catalogo di risposte assolute, consiste nel fare comprendere i processi attraverso cui arriviamo alle nostre conoscenze e, con altrettanta attenzione, nel riconoscere i limiti di ciò che rimane al di fuori della nostra comprensione. Educare a un approccio del genere significa insegnare a diffidare dei racconti che escludono la possibilità di errore, perché è nella gestione trasparente dell'incertezza che si traccia la linea di demarcazione tra la scienza e l'irresponsabilità.

Un ulteriore errore consiste nel riprodurre consapevolmente i toni alternativi con l'intento di attirare l'attenzione; documentari e articoli che pretendono autorevolezza adottano gli stessi espedienti narrativi dei programmi para-scientifici – i già trattati *suspense* artificiosa, *cliffhanger*, voce narrante onnisciente, visualizzazioni spettacolari non dichiarate ipotetiche – così che la linea di confine tra archeologia e archeologia non convenzionale risulta sfumata agli occhi del pubblico.

Si aggiungono poi dei vizi più strutturali, tipo la selezione mirata di temi e territori; i media privilegiano alcune tematiche (le origini dell'umanità, i grandi monumenti) e alcune aree geografiche (Egitto, Mediterraneo orientale, Europa occidentale ecc.) a scapito di regioni e contesti meno compatibili con i copioni dominanti; dunque alimentano l'idea che solo

certe civiltà siano davvero storicamente significative e pertanto i vuoti lasciati vengono poi riempiti da elaborazioni fantarcheologiche.

Spesso, inoltre, le comunità discendenti o locali risultano marginalizzate; i siti vengono raccontati quali che se fossero separati dalle popolazioni che ne rivendicano l'eredità, le voci indigene non compaiono oppure ridotte a cornice folkloristica. Gli esperti legittimati, quasi esclusivamente occidentali, condizionano così la percezione del pubblico su chi ha diritto di parlare del passato, normalizzando appropriazioni e cancellazioni simboliche; è il concetto di *Authorised Heritage Discourse* coniato da Laurajane Smith, quindi un discorso autorizzato e dominante che definisce e controlla il patrimonio culturale in modo esclusivo, privilegiando certi valori e forme di patrimonio a discapito di altri (SMITH 2006).

La degenerazione si osserva anche nel presentare l'archeologia come spettacolo o sfondo per una caccia al tesoro.

Già Salvatore Settis – in una disamina molto ampia sulla politiche del governo Berlusconi dell'epoca, che secondo lui miravano a svendere il patrimonio pubblico e a ridurre gli *standard* di tutela – aveva denunciato i pericoli di banalizzazione e spettacolarizzazione; sottolineava che la gestione aziendale e le campagne promozionali spesso trasformassero il bene culturale in un prodotto di richiamo e commerciale, a discapito del suo valore culturale e storico autentico (SETTIS 2002).

Infine, la focalizzazione su oggetti straordinari, “tesori”, reperti intatti, accompagnata da ricostruzioni scenografiche e scavi inscenati per la telecamera, rafforza l'idea che il cuore della disciplina sia trovare cose stupefacenti, non documentare contesti o rispondere a domande di ricerca (MANACORDA 2007).

Questa stratificazione di criticità, tuttavia, non è l'esito di una volontà deliberata di disinformare e rappresenta il sintomo di una vulnerabilità strutturale che riguarda il cuore stesso della catena narrativa.

Molti dei disallineamenti derivano, infatti, dall'assenza di archeologi nel processo di produzione mediatico; quando i contenuti vengono progettati senza un coinvolgimento reale dei ricercatori, la trasmissione delle notizie è lasciata a giornalisti o produttori che, spesso senza malafede, distorcono, semplificano e decontestualizzano; accumulano errori fattuali, indirizzano verso stereotipi sull'antico e sulle professionalità del settore e contribuiscono, in ultima analisi, a rendere più porosa la frontiera tra comunicazione scientifica e intrattenimento pseudo-scientifico.

Per capire quanto sia delicato il rapporto tra l'informazione e l'industria culturale, basta guardare alla maniera in cui Pompei è stata raccontata per alcuni anni.

Al di là del lavoro scientifico di grandissimo valore svolto sul sito, la comunicazione rivolta al grande pubblico ha spesso oscillato tra la tragedia del fato e la caricatura turistica, trasformando la città vesuviana in una specie di parco tematico del disastro e del clamore.

Non si è insistito solo sulla meraviglia legata alla conservazione fuori dal comune – i calchi dei fuggiaschi, le *domus* affrescate, gli oggetti quotidiani congelati nel tempo – ma anche su una serie di trovate promozionali; pertanto nel tentativo di rendere Pompei più vicina ai visitatori contemporanei si assiste alla banalizzazione della complessità storica.

Gli esempi risultano molti e variegati. L'affresco con la cosiddetta pizza di Pompei stile *gadget* identitario, cioè l'antenata della pizza nella definizione dalla stampa; il presepe pom-

peiano, in realtà 13 statuine con funzione rituale e decorativa, legate alla religiosità e alla cultura pagana, guarda caso esibite intorno alle festività natalizie; i *claim* sul McDonald dell'antichità, una metafora per definire il *thermopolium* della *Regio V* o sull'ultimo fuggiasco claudicante, colpito da una grande pietra e ritrovato dopo duemila anni.

Se apparentemente sono stati concepiti come strumenti di coinvolgimento attivo soprattutto a un *brand*, in realtà hanno finito per spingere sul pedale dell'iperbole narrativa della riconoscibilità – fuori luogo – a basso costo; in altri termini, portando alle estreme conseguenze il concetto che l'antico esiste solo in quanto anticipazione dei consumi moderni, dove la città archeologica serve da grande scenografia per *selfie*, eventi, campagne natalizie.

Le prove visive della deriva sono lampanti nelle testate generaliste e perfino in quelle specializzate. Si assiste a una rielaborazione romanzata nel dare voce ai resti umani – esemplare il caso dell'ultimo fuggiasco presentato da una nota testata nazionale con il titolo “Così sono morto a Pompei” – trasformando il dato antropologico in un melodramma in prima persona.

La spettacolarizzazione di un evento, sia esso eccezionale o tragico, si accompagna spesso a strategie visive tipiche dei *social media*. Un esempio emblematico è il caso della pizza, dove si utilizzano indicatori grafici sovrapposti alle immagini degli affreschi o si propongono confronti fotografici diretti con una pizza moderna, forzando così analogie anacronistiche. Allora i media decidono cosa il pubblico deve vedere, imponendo un'interpretazione prima ancora che il visitatore possa formulare una domanda o esperire congetture se non dubbi. Si tratta di una negazione del metodo scientifico, poiché si fornisce la risposta (la pizza) prima ancora di analizzare correttamente l'oggetto.

Risulta particolarmente sorprendente che chi dovrebbe evitare tali pratiche, invece, le ripeta, contribuendo così a un messaggio errato. A titolo di esempio, riguardo ancora alla pizza pompeiana, nonostante l'equivoco fosse stato ampiamente chiarito – non si tratta né di una pizza, forse una focaccia o una *xenia* – il 17 gennaio 2024 l'*account* Instagram di @Museitaliani (Direzione Generale Musei del Ministero della Cultura) ha utilizzato la foto dell'affresco per celebrare la Giornata Mondiale della Pizza: il *Pizza Day* (<https://generazionediarcheologi.com/2023/06/27/pompei-lantenata-della-pizza-e-la-comunicazione-della-scoperta/>).

L'archeologia, pertanto, di fronte a tali comportamenti, non è più una ricerca di senso, piuttosto una fabbrica di nuove certezze istantanee, dove perfino istituzioni autorevoli finiscono per adottare il lessico della rivelazione definitiva per non restare tagliate fuori dal ciclo dell'attenzione digitale.

Valentina Porcheddu ha messo in luce come la notizia archeologica venga spesso manipolata o enfattizzata in modo sensazionalistico, evidenziando che a Pompei questo tipo di agire significa avvicinarsi a mitologie che promettono rivoluzioni e misteri risolti, piuttosto che presentare un'informazione archeologica più equilibrata e consapevole (PORCHEDDU 2023). Leonardo Bison, dalla testata *Finestre sull'Arte*, ha sviscerato molto bene tali problematiche, analizzando in modo sistematico la strategia basata sulla trasmissione di un'immagine roboante del sito (BISON 2021a; BISON 2021b; BISON 2021c).

Costituisce un tipo di veicolazione, apparentemente innocuo e persino simpatico, che però dà luogo ad almeno tre effetti distorsivi.

Il primo è la riduzione di Pompei a stereotipo; una città-simbolo che non deve più essere compresa nella sua stratificazione sociale, economica, politica, ma solo riconosciuta attraverso *cliché* iconografici facilmente monetizzabili. L'attenzione si sposta dai processi storici – la vita urbana, l'organizzazione degli spazi pubblici, le gerarchie interne, le reti commerciali – alle trovate narrative (le statuette che sembrano il nostro presepe o il termopoliol/*fast food* ecc.). L'uso di simili etichette è una semplificazione e contemporaneamente una colonizzazione culturale; proiettando concetti religiosi o modelli di consumo moderni su reperti antichissimi, si annulla la distanza storica necessaria a comprendere.

Il passato smette allora di essere un altro mondo da scoprire e viene ridotto a un gioco di specchi, rassicurando il pubblico invece di sfidarlo a comprendere la diversità delle culture antiche. Corrisponde a una logica in cui ciò che conta non è capire il funzionamento della società pompeiana, piuttosto riconoscere sé stessi in una serie di prototipi modernizzati, confermando l'idea che in fondo non è cambiato niente.

Il secondo effetto consiste nell'abitudine a un linguaggio eccessivamente enfatico; se ogni scavo produce l'ultima scoperta straordinaria, l'ultimo fuggiasco, l'ultimo tesoro nascosto, il pubblico si abitua a una retorica di continua atipicità che svuota di significato il concetto stesso di novità scientifica. La categoria dell'eccezionale, invece di segnalare un reale cambio di paradigma o l'emergere di dati inaspettati, diventa una formula di *marketing* a prescindere dalla portata effettiva del ritrovamento (ottime riflessioni per evitare il sensazionalismo in POWELL 2025); nel medio periodo crea un paradosso, tanto che per ottenere lo stesso livello di attenzione bisogna alzare continuamente la dose di meraviglia, fino a sfiorare il territorio pseudoarcheologico che la ricerca vorrebbe combattere.

Il terzo effetto, forse il più insidioso, riguarda la responsabilità pubblica e formale; quando a utilizzare tali *frame* è lo stesso ente che gestisce il sito, si dà implicitamente legittimità a un'idea dell'archeologia come fabbrica di curiosità da *social*, più che di una pratica conoscitiva.

Sono casi in cui il margine tra comunicazione istituzionale e *infotainment* si assottiglia; poiché la stessa fonte, che dovrebbe fornire il contesto critico, amplifica invece le chiavi di lettura più superficiali, quelle che privilegiano il consumabile e l'aneddotico.

Il problema non è usare metafore o collegamenti al presente – difficile farne a meno –, bensì farlo senza decostruirne il funzionamento; l'idea del McDonald antico potrebbe persino diventare un buon punto di partenza, se servisse a interrogare il modo in cui le nostre categorie consumistiche deformano la percezione delle economie antiche; quando però viene usata solo per strappare un sorriso e generare *click*, si limita a confermare il codice mediale del consumo in cui l'antico è un evento e non oggetto di indagine.

Il caso di Pompei, però, è solo il sintomo vistoso di una crisi più ampia del racconto archeologico, che investe l'intero sistema della comunicazione del passato.

Davanti a questo scenario di crisi narrativa, appare chiaro che la soluzione non può essere solo una correzione degli argomenti, deve invece ripartire da una riforma profonda della qualificazione professionale (in generale sulla necessità di raccontare sempre di più e meglio, in particolare nei musei DAL MASO 2018).

In altri termini, non basta intervenire a valle, sui prodotti finiti della comunicazione, occorre invece ripensare a monte chi li elabora e con quali competenze. Per superare le criticità, è indispensabile agire alla radice, ovvero nel momento in cui l'archeologo viene formato.

La riflessione sulla necessità di integrare stabilmente la comunicazione negli studi archeologici trova un solido appiglio nel cambiamento di prospettiva in corso; sempre di più si sta passando dagli archeologi che delegano la mediazione a insegnanti, guide o uffici stampa, agli archeologi-educatori che assumono in prima persona la responsabilità del rapporto con i pubblici.

La trasformazione del profilo professionale, tuttavia, non riguarda solo il modo in cui l'archeologo si presenta nei media o negozia la sua visibilità pubblica. Essa implica anche un ripensamento più profondo dei contesti, degli strumenti e delle relazioni attraverso cui la conoscenza archeologica viene costruita e condivisa nella quotidianità del lavoro sul campo, nei musei, nelle scuole e nei territori. Tutto ciò costituisce una prospettiva per la quale la richiesta di archeologi più competenti nella comunicazione non si esaurisce nell'acquisizione di tecniche mediatiche; si traduce, piuttosto, nella necessità di progettare veri e propri ambienti di apprendimento dove la mediazione del passato diventa parte integrante della pratica professionale.

È un'esigenza, più operativa e pedagogica, dove entra in gioco l'archeologia educativa; cioè quell'insieme di pratiche che coniugano la consapevolezza pedagogica maturata nell'ambito della *heritage education* europea con l'approccio globale alla gestione del patrimonio proposto dalla *public archaeology* anglosassone. Essa genera percorsi in cui lo scavo, il laboratorio, il museo e il territorio diventano contesti di apprendimento condivisi, non solo spazi di fruizione passiva (sui modelli pedagogici di qualità per la progettazione e lo sviluppo di programmi sui beni archeologici URPI 2021).

Vari studi sottolineano come le attività più recenti – laboratori *in situ*, cantieri-scuola aperti, progetti con le scuole, percorsi museali partecipativi – funzionino quando gli archeologi abbandonano il ruolo di esperti “distanti” e si configurano in tramiti competenti, capaci di progettare obiettivi formativi, modulare i linguaggi, costruire dispositivi interattivi e valutare gli esiti in termini di inclusione, cittadinanza e crescita culturale, non solo di visite o *like*.

Questo *corpus* teorico e di casi concreti mostra inoltre che l'assunzione diretta del ruolo educativo non impoverisce l'identità disciplinare e, al contrario, accresce il riconoscimento sociale dell'archeologia. Mettere le persone in grado di comprendere il significato dello scavo, il senso delle tracce, la logica delle ipotesi significa restituire valore al patrimonio e alla disciplina stessa la sua natura di risorsa condivisa e opportunità di sviluppo per le comunità (per esempio BRUNELLI 2013; BRUNELLI 2022).

In definitiva la prospettiva dell'uscita al pubblico va ribaltata, lasciando perdere il sensazionalismo e ripartendo dalla base. Non intendo dire assolutamente che vadano abbandonati i palcoscenici mediali, piuttosto devono essere frequentati con familiarità; e in affiancamento si deve pazientemente tornare a operare e a essere presenti tra la gente.

Dotare gli archeologi delle competenze indispensabili al riguardo costituisce allora un obiettivo che i corsi universitari dovrebbero perseguire.

Per riuscirci, sul piano strutturale, occorre riprogettare i percorsi di laurea, allargando lo spettro di azione con l'inserimento di insegnamenti più specifici dedicati ai temi dell'archeologia e media e delle tecniche di promozione del patrimonio, non opzionali o marginali; devono essere parte del tronco comune, sul modello di quanto fanno già diversi atenei italiani con moduli, però singoli, su archeologia pubblica e *digital heritage*. In parallelo,

inoltre, alcuni crediti di competenze trasversali possono anche essere riservati a laboratori interdipartimentali (con informatica umanistica, pedagogia ecc.), in modo che gli studenti sperimentino direttamente la traduzione dei dati di ricerca in prodotti per pubblici diversi.

Entrando ancora più nello specifico, le materie dovrebbero coprire almeno quattro blocchi.

Intendo i principi di *media literacy* e analisi dei linguaggi (il modo in cui funzionano giornali, tv, *social*, piattaforme video, *podcast*; quali formati privilegiano; quali *bias* incoraggiano); le tecniche di scrittura e *storytelling* scientifico, con esercizi su titoli, *abstract* divulgativi, *thread*, brevi video, infografiche; le competenze digitali di base per il patrimonio (siti *web*, *blog* di progetto, gestione di *account social* istituzionali, uso responsabile di immagini e dati); l'etica e l'epistemologia comunicativa, cioè quali sono i rischi della spettacolarizzazione forzata, come si costruisce fiducia, rispondendo a pseudoarcheologia e complottismo senza amplificarli inutilmente.

Si tratta di un quadro in cui è cruciale normalizzare l'idea che un articolo scientifico, un progetto di scavo o di valorizzazione, vadano quasi sempre accompagnati da versioni adattate di più facile accesso e consumo, intese fino dall'inizio parte integrante del ciclo di vita della ricerca. Infine, l'integrazione passa dai tirocini e dai *project work*; attraverso collaborazioni strutturate con musei, soprintendenze, parchi archeologici, scavi universitari, redazioni culturali e progetti di archeologia pubblica, in cui la valutazione non riguardi solo le ore di presenza; deve invece sviluppare la capacità di ideare e realizzare prodotti reali (pannelli, visite guidate, campagne *social*, micro-siti).

Gli studenti vedranno che la comunicazione non è un'aggiunta "dopo" l'archeologia, imponendosi in guisa di una sua dimensione costitutiva, e che imparare a usare i dispositivi contemporanei non impoverisce l'identità disciplinare; al contrario, la rende visibile, legittima e socialmente necessaria in un contesto in cui le discipline percepite inutili sono quelle che non riescono a raccontare le ragioni per cui il loro lavoro conta.

Affinché le nuove materie trovino spazio reale e non restino semplici proposte di buona volontà, è inevitabile intervenire sugli ordinamenti dei corsi di laurea, modificando i piani di studio in modo che la divulgazione archeologica, l'archeologia pubblica e l'archeologia educativa ecc. siano componenti strutturali della formazione di base.

Ci vuole coraggio, ripensando nuove forme didattiche che siano consone e parallele alla società odierna; la ricerca, infatti, deve configurarsi in un processo aperto e strutturalmente pubblico, superando quella dicotomia, ancora persistente, tra rigore scientifico e divulgazione pop.

Insegnare l'archeologia oggi significa formare professionisti che siano capaci anche di abitare le piazze digitali da protagonisti consapevoli e non nel ruolo di ospiti a disagio. Integrare la *media literacy* e l'informazione per il pubblico nei percorsi formativi non vuole dire, dunque, svendere la disciplina; significa dotarla delle protezioni necessarie per non essere travolta.

Il tempo è però scarso; il caso di Pompei, per esempio, così le tante notizie sensazionalistiche riguardanti scavi diversi, dimostrano che la deriva verso l'*infotainment* sia ormai l'esito di un modello comunicativo che ha smarrito la sua funzione critica. Se perfino le grandi istituzioni faticano a sottrarsi alle lusinghe del *marketing* strillato ed eclatante, appare

evidente che la sfida non consiste più nel correggere un singolo *post* o un titolo di giornale, ma deve essere ripensata con decisione l'intera architettura del racconto archeologico.

La nuova impostazione dovrà tradursi anche in un cambiamento materiale dei luoghi in cui la storia viene messa in scena, intervenendo su quella catena di produzione del significato che oggi appare inceppata (esempi di metodo narrativo ottimale in KRISTENSEN *et alii* 2020). Comporta pertanto pensare alla preparazione dei mediatori come a un dispositivo di tutela della qualità del bagaglio conoscitivo, non di mera correzione contenutistica; per esempio nella stampa non basta fornire ai giornalisti un *dossier* di dati giusti, bisogna invece metterli in condizione di riconoscere la struttura retorica dei copioni pseudo-archeologici e di diffidare per principio della formula “una scoperta che riscrive la storia”, non perché la storia sia immobile, ma perché ogni vera revisione nasce da catene di evidenze e da discussioni collettive.

Rientrando direttamente in tema di archeologia non convenzionale, spostare l'attenzione dall'oggetto miracoloso al procedimento che lo rende significativo – la datazione al radio-carbonio, l'analisi del DNA antico, la ricostruzione di una sequenza stratigrafica – vuol dire restituire alla ricerca il suo statuto di storia umana, fatta di errori, tentativi, cooperazione.

L'approccio metodologico, che valorizza il processo di ricerca più che il risultato finale, riguarda sia l'archeologia nella sua veste di disciplina scientifica, sia il modo in cui trasmettiamo conoscenza nelle istituzioni educative.

Entrare nelle scuole non significa limitarci a interventi di orientamento tradizionale, bensì richiede di lavorare su temi fondamentali tipo la metodologia della ricerca, la lettura critica delle fonti e la valutazione delle informazioni, che sono essenziali per sviluppare una cittadinanza critica e consapevole (riconoscere la *bullshit* teorizzato da Carl Bergstrom e Jevin West; BERGSTROM, WEST 2020).

Per realizzare progetti del genere possiamo seguire diverse strade; innanzitutto, è importante collaborare direttamente con i dirigenti scolastici e i docenti *tutor*, proponendo progetti educativi specifici che si inseriscano nel piano dell'offerta formativa. Inoltre, possiamo offrire moduli di laboratorio o *workshop* come attività extracurricolari o integrative, da svolgere sia in orario curricolare sia pomeridiano. Un'altra possibilità è partecipare a bandi e programmi ministeriali che finanziano iniziative innovative nelle scuole, per avere un canale ufficiale e proporre le nostre attività. È anche utile inviare candidature spontanee tramite la messa a disposizione (MAD), manifestando la nostra disponibilità a collaborare su temi specifici. Infine, collaborare con enti e associazioni culturali già attivi nel mondo scolastico può facilitare l'accesso e la diffusione delle nostre proposte. Così si favorisce un orientamento più consapevole e si creano occasioni educative per sviluppare competenze critiche e metodologiche, indispensabili per affrontare la complessità del mondo contemporaneo.

Questo cambiamento deve riflettersi anche nei luoghi fisici dove il passato viene reso tangibile.

Il museo archeologico tradizionale, spesso percepito tempio di dogmatismo e oggetti decontestualizzati, ha involontariamente contribuito a spianare la strada alla pseudoarcheologia; se le informazioni vengono presentate alla stregua di un catalogo di certezze indiscutibili, chiunque prometta di metterle in crisi con una rivelazione nascosta acquista un fascino sovversivo.

Occorre dunque passare dal museo del tesoro alla museografia dell'indagine. Esporre il dietro le quinte – mostrare gli apparati, le divergenze interpretative, i dubbi stratigrafici e le analisi di laboratorio – significa trasformare il visitatore da spettatore passivo a co-investigatore. Un museo che evidenzia l'incertezza non perde autorevolezza, la redistribuisce in quanto dichiara apertamente che la sua forza sta nel possedere il metodo rigoroso con cui gestisce i conflitti e le diverse interpretazioni (riflessione metodologica su tale transizione in MESSAGE 2018; SMEDS 2019).

Non è il vaso in sé a essere affascinante, lo è la serie di operazioni – dal recupero sul campo all'interpretazione tipologica all'inserimento in una rete di scambi – che permette di collocarlo in un racconto plausibile; esporre il dietro le quinte vuol dire rivelare mezzi, errori, divergenze, le diverse ipotesi formulate su un monumento enigmatico, i criteri che rendono una spiegazione più probabile di un'altra, le zone d'ombra che gli archeologi riconoscono e decidono di lasciare aperte.

Davanti a un oggetto problematico, invece di una targa perentoria, il visitatore può incontrare una mappa delle incertezze con rimandi a pubblicazioni, dibattiti, alternative non confermate; il percorso espositivo, se così costruito, invita il pubblico a condividere la fatica e la vertigine della ricerca, perché esplicita i passaggi che portano dal cocciò alla rotta commerciale, dal frammento di osso all'ipotesi su una dieta o su una malattia (la speculazione dovrebbe essere vista un obbligo, a causa delle incertezze intrinseche e ineludibili della disciplina; SØRENSEN, MARILA, BECK 2024).

Al riguardo, la trasparenza del processo funziona anche da antidoto alla retorica complottista, esplicitandone l'etica; ciò che la pseudoarcheologia presenta alla stregua di segreti nascosti nei magazzini o scoperte taciute dagli esperti (un esempio lampante è l'arca perduta; MCGEOUGH 2025) diventa materiale di discussione esplicita, e il museo cessa di essere il punto d'arrivo definitivo per diventare uno dei luoghi in cui la cittadinanza può osservare, quasi in diretta, come una disciplina costruisce, modifica e talvolta abbandona le proprie ipotesi.

La spinta verso una museografia dell'indagine, che invita il pubblico a misurarsi con la parziale consistenza del dato, trova un naturale prolungamento oltre i confini dello spazio fisico. Se il museo permette di osservare il processo di ricerca, le tecnologie digitali offrono oggi la possibilità di abitarlo.

Il passaggio dalla sala espositiva all'ambiente virtuale rappresenta infatti un semplice cambio di supporto e un salto qualitativo nel livello di coinvolgimento; lo scenario si trasforma in simulazione e l'osservatore diventa un attore dotato di *agency*. È nel solco, dove la logica dell'indagine incontra le dinamiche dell'interattività, che si collocano le potenzialità dell'*archaeogaming* e dei *serious games* (REINHARD 2018).

Lo stesso cambio di impalcatura retorica, spostato sul versante digitale e ludico, è infatti al centro di questi progetti; se cinema e televisione hanno codificato l'archetipo dell'archeologo avventuriero, il *medium* videoludico ne ha radicalizzato la logica, trasformando le ere storiche in scenario di saccheggio, il sito in un *dungeon* pieno di tesori, il reperto in *bonus* che aumenta punteggi, abilità, *status* (per un'analisi delle implicazioni etiche delle rappresentazioni dell'archeologia DENNIS 2019).

La logica del bottino insegna al giocatore che l'oggetto vale in quanto estratto, isolato, sottratto al contesto; il paesaggio, gli abitanti, la storia diventano sfondo sacrificabile

alla progressione dell'*avatar*, in un linguaggio ludico perfettamente compatibile con la pseudoarcheologia, che tratta il passato da magazzino di segni da prelevare a piacere. L'idea di colonizzare gli spazi digitali con una nuova logica consiste nel rovesciare dall'interno il paradigma; in un gioco progettato con finalità educative, il punteggio non dipende dalla quantità di reperti recuperati, ma dalla qualità delle decisioni prese in rapporto al contesto.

Il giocatore non vince se ruba l'oggetto raro, trionfa se documenta correttamente una stratigrafia, se decide di non scavare un'area per preservarla, se negozia con una comunità locale strategie di tutela; impara che ogni azione ha conseguenze a lungo termine sulle rovine che sta esplorando e sulle persone che vi sono legate.

Un *serious game* ben costruito può diventare una simulazione compatta della complessità archeologica – vincoli di *budget*, incertezze dei dati, imprevisti climatici, conflitti politici, questioni etiche – e qui la meraviglia non viene eliminata, ma traslata; non è più l'ebbrezza di trovare l'oggetto impossibile, bensì la sorpresa di vedere che da pochi frammenti si possano ricostruire interi paesaggi sociali, la soddisfazione di comprendere che la decisione di documentare una fossa o di posticipare uno scavo può cambiare profondamente le storie che sarà possibile raccontare.

L'obiettivo risiede più che nella semplice ricostruzione estetica della memoria, nella capacità di mettere in gioco il dato scientifico, addestrare il pensiero critico, dove il giocatore è un soggetto che opera all'interno di una simulazione metodologica, imparando a valutare prove, indizi e scenari ipotetici (MARIOTTI 2020).

Il videogioco diventa così un addestratore di cittadinanza consapevole, perché abitua i giocatori a pensare in termini di probabilità, scenari, responsabilità condivise, estraendo vantaggio dalle potenzialità spettacolari del *medium* – *suspense*, sfida, immersione – per restituire la dimensione dialogica del lavoro sul campo, dove nessun ricercatore decide da solo e dove ogni ipotesi è il risultato di compromessi, discussioni, revisioni.

La stessa logica di collaborazione e redistribuzione del potere decisionale emerge con particolare forza quando si sposta l'attenzione dagli spazi mediali e museali al territorio. Come abbiamo ricordato più volte, le elaborazioni pseudoarcheologiche su antichi astronauti, civiltà madri scomparse o tecnologie impossibili non sono soltanto errori cronologici o metodologici, sono anche dispositivi di espropriazione; quando si afferma che le piramidi, le città andine o i complessi megalitici non possono essere opera delle popolazioni che abitavano quei territori, si sta insinuando che tali comunità siano per definizione incapaci di grande progettualità, di innovazione, di progressi. La figura dell'alieno civilizzatore, del maestro venuto da fuori, sottrae alle collettività discendenti il diritto di riconoscersi soggetti della propria storia, e le reazioni delle comunità indigene mostrano quanto questa retorica sia percepita un'offesa e non solo una curiosità televisiva.

Contro forme di violenza simbolica di tale natura, le prese di posizione accademiche – pur necessarie – risultano spesso insufficienti, poiché rischiano di essere interpretate in una disputa interna tra esperti, con gli archeologi "ufficiali" contrapposti allo studioso indipendente; l'unico modo per spostare il baricentro del dibattito consiste nel costruire alleanze stabili tra archeologi e popolazioni discendenti, trasformando i siti da semplici scenografie neutrali in luoghi di sovranità culturale condivisa.

L'archeologia collaborativa, nelle sue diverse declinazioni, si colloca precisamente in uno spazio di mediazione tra ricerca scientifica e rivendicazioni contemporanee; coinvolgere le comunità nella definizione delle domande di ricerca, nella gestione dei siti, nella progettazione degli allestimenti e delle trame espositive implica riconoscere che non esiste un passato puro, separato dalle tensioni e dalle istanze del presente.

Quando un rappresentante del popolo Maya illustra l'ingegneria agricola dei propri antenati, oppure un esponente di una nazione nativa nordamericana spiega il significato rituale di un complesso monumentale, il velo del mistero tecnocratico tende a dissolversi e ciò che appariva inspiegabile alla luce di stereotipi razzializzati emerge come il risultato di secoli di sperimentazione, adattamento e apprendimenti locali; il conflitto oppone due categorie di esperti, cioè un narratore esterno orientato al sensazionalismo e i legittimi eredi impegnati a rivendicare la propria storia.

All'interno di un simile patto di alleanza, l'archeologia diventa uno strumento di sovranità culturale e di giustizia sociale, mentre la fantarcheologia appare non soltanto una teoria errata, bensì una posizione eticamente insostenibile, capace di riprodurre – sotto il mantello dell'intrattenimento – gerarchie di matrice coloniale.

In conclusione, il filo che attraversa la formazione dei mediatori, l'evoluzione del museo, i giochi digitali e le pratiche collaborative sul territorio conduce alla definizione di una figura professionale che l'accademia fatica ancora a riconoscere pienamente, e di cui emerge un bisogno crescente: l'archeologo pubblico della contemporaneità.

Non si tratta di un semplice divulgatore, né di un archeologo che, nel tempo libero, tiene conferenze o gestisce un profilo *social*, bensì di un operatore capace di integrare competenze di ricerca, divulgazione culturale e progettazione partecipata, muovendosi tra scavo, aula, redazione, museo e piattaforme digitali.

Assumere un simile ruolo implica ripensare l'intero percorso formativo degli archeologi; se il passato è diventato uno dei campi di battaglia privilegiati delle guerre culturali, non è più sufficiente saper scavare, datare e classificare; occorre sviluppare capacità di lettura degli ambienti mediali, negoziare con redattori e registi, collaborare con insegnanti e sviluppatori, costruire relazioni di fiducia con le comunità discendenti.

L'archeologo pubblico partecipa alla progettazione delle forme attraverso cui tali risultati circolano, contribuendo a decidere quali storie privilegiare, quali metafore evitare e quali spazi aprire alla discussione delle incertezze e dei conflitti; in una prospettiva del genere, la costruzione di una cittadinanza epistemica diventa il compito centrale dell'archeologia pubblica. Non si tratta di evangelizzare un pubblico ritenuto ignorante contrapponendo una "vera storia" a elucubrazioni alternative, ma di proporre un accordo di fiducia fondato sulla condivisione di strumenti critici: distinguere tra affermazioni verificabili e affermazioni che rifiutano per principio la verifica, coinvolgere i cittadini nella definizione delle domande e nella valutazione delle risposte, riconoscere che la legittimità della disciplina deriva anche dalla capacità di rendere visibili procedure, limiti e revisioni.

L'archeologia non convenzionale intercetta un desiderio reale di meraviglia, identità e senso; il compito dell'archeologo pubblico consiste nell'orientare tali impulsi verso la trama concreta di una storia umana che non necessita di alieni, giganti o civiltà perdute per risultare vertiginosa. La pazienza delle indagini, l'instabilità delle tracce e l'ostinazione

con cui generazioni di ricercatori cercano di collegare dati eterogenei costituiscono già una delle avventure intellettuali più rilevanti intraprese dalla nostra specie; portarla al centro del racconto, anziché relegarla a sfondo tecnico, rappresenta forse la sfida più urgente per l'archeologia del XXI secolo.

5.8 CONCLUSIONI. VERSO UNA NUOVA GRAMMATICA DELLA REALTÀ CONDIVISA

Le pagine che seguono provano a tirare le fila di un doppio percorso. Nel capitolo 4 abbiamo osservato come la pseudoarcheologia si inserisca nei vuoti lasciati dai discorsi istituzionali, sfruttando le precarietà del sistema mediale contemporaneo; ora abbiamo visto dall'interno della disciplina quali trasformazioni siano necessarie, sul piano formativo e professionale, perché l'archeologia possa abitare in modo diverso lo spazio pubblico.

Adesso è possibile tenere insieme i due versanti – quello delle ricostruzioni eterodosse e quello delle pratiche scientifiche – per delineare uno scenario in cui il rapporto tra passato, conoscenza esperta e società venga ripensato in termini di patto sociale e non di semplice correzione degli errori.

La possibilità di immaginare un futuro del passato dipende, appunto, dalla capacità di ripensare in profondità il rapporto tra archeologia, istituzioni scientifiche e spazio pubblico, andando ben oltre la dimensione puramente correttiva che ha caratterizzato a lungo l'intervento degli esperti.

L'idea stessa di un nuovo contratto fra scienza e società implica una ridefinizione simultanea di ruoli, aspettative e responsabilità; non è sufficiente chiedere più fiducia nei confronti degli specialisti o invocare genericamente una maggiore alfabetizzazione dei cittadini. Occorre intervenire sulle forme attraverso cui i contenuti vengono prodotti, messi in circolo, tradotti in narrazione, incorporati nelle pratiche quotidiane e nei dispositivi mediali che strutturano l'esperienza ordinaria del passato.

In proposito, la pseudoarcheologia svolge, suo malgrado, una funzione diagnostica. Il suo successo non è semplicemente l'indice di un *deficit* di cultura scientifica; rappresenta un segnale che indica come i canali istituzionali non riescano a offrire interlocutori adeguati nel rispondere alle esigenze profonde delle persone.

I prodotti fantarcheologici intercettano bisogni profondi; sappiamo ormai bene che si tratta del desiderio di un ordine complessivo che renda leggibili le discontinuità storiche, della ricerca di un'origine straordinaria che conferisca un'aura eroica alle collettività contemporanee, della fascinazione per il segreto e per ciò che sarebbe stato nascosto o censurato dalla scienza ufficiale. Sono motivi che si intrecciano spesso con un sentimento di smarrimento di fronte alla complessità del mondo globale, alla rapidità dei cambiamenti tecnologici, alla percezione di distanza tra cittadini e istituzioni.

Il tempo remoto, in una simile prospettiva, diventa uno spazio di compensazione immaginaria; quanto appare indecifrabile nel presente viene ricomposto retrospettivamente in forme semplici, dicotomiche, rassicuranti.

L'archeologia, al contrario, opera per definizione entro un regime di complessità. Lavora su frammenti, silenzi, assenze; formula ipotesi sottoponendole a vincoli materiali e con-

testuali; deve accettare che numerosi interrogativi rimangano, almeno per lungo tempo, privi di una risposta definitiva.

Tradurre una condizione strutturale di questo tipo in un linguaggio pubblico richiede un salto di qualità; non è più sufficiente presentare i risultati finali delle ricerche, magari in forma spettacolare, quando l'intero processo di costruzione del dato e dell'interpretazione resta invisibile.

Un'impostazione del genere lascia intatto lo spazio cognitivo entro cui prosperano le idee alternative, capaci invece di esporre con grande efficacia la drammaturgia dell'indagine, della scoperta, della rivelazione.

La differenza consiste nel fatto che, in quei contesti, la tensione narrativa risulta scollegata dal controllo metodologico, mentre nell'archeologia scientifica la trama del lavoro cognitivo viene spesso rimossa dalla scena.

Un nuovo patto sociale richiede allora il ritorno al centro della scena della trama interpretativa. Rendere visibili i processi interpretativi significa esplicitare passaggi logici, alternative considerate, dubbi attraversati. Ogni scelta implica una selezione di indizi, una gerarchia di criteri, un confronto con letterature preesistenti; si tratta di un esercizio di pensiero che può essere reso intellegibile e messo in scena senza tradirne la complessità.

Quando ciò avviene, il pubblico viene messo nelle condizioni di comprendere che il metodo scientifico non è un arido insieme di regole astratte. Al contrario, esso rappresenta un dispositivo concreto, essenziale per disciplinare l'immaginazione e proteggerla dagli espedienti retorici che sfociano nella pura fantasia arbitraria. Solo in questa cornice, il piacere della scoperta e il rigore della verifica smettono di apparire opposti inconciliabili, per rivelarsi finalmente due dimensioni inseparabili della medesima pratica conoscitiva.

All'interno del processo, il modo di trattare l'incertezza assume un ruolo decisivo.

Finché il discorso scientifico presenterà il dubbio in forma di un residuo imbarazzante – qualcosa da minimizzare al pubblico per non apparire insicuri – continuerà a lasciare spazio a chi offre certezze prefabbricate. Se invece l'incertezza viene tematizzata in forma di componente essenziale del lavoro scientifico, di condizione che garantisce la rivedibilità delle teorie e la possibilità di correggere gli errori, essa può acquisire una valenza positiva, quasi emancipativa.

Per fare pace con il dubbio bisogna mostrare che esso più che paralizzare l'azione, la orienta; spinge a raccogliere nuovi dati, a sviluppare tecniche più raffinate, a confrontare prospettive diverse. In tale senso, una parte importante dei progetti comunicativi dovrebbe essere dedicata più che alle risposte già acquisite, alle domande aperte, ai problemi irrisolti, ai cantieri interpretativi in corso.

La costruzione di una grammatica pubblica della complessità non è però un compito che la sola comunità degli archeologi possa assolvere. Essa richiede alleanze con altri attori sia dell'istruzione sia del mondo mediale e ognuno dei soggetti opera nel ruolo di nodo di una rete nella quale i significati si formano, circolano, vengono riadattati. Tutto ciò implica il riconoscimento esplicito di questa filiera, con i suoi punti di forza e le sue fragilità.

È necessario costruire percorsi di formazione congiunta, in cui ricercatori e mediatori culturali possano confrontarsi sui rispettivi vincoli; l'esigenza di accuratezza, da un lato e la

pressione sui tempi, sui formati, sugli indici di attenzione e gradimento, dall'altro. Solo a partire dalla presente presa d'atto si possono elaborare strategie narrative facendo del rigore una risorsa creativa.

Un esempio concreto è quello delle esposizioni museali.

Molti allestimenti, ancora oggi, si limitano a ordinare oggetti secondo criteri tipologici o cronologici, accompagnandoli con pannelli di testo densi, spesso sovraccarichi di tecnicismi. Sono condizioni in cui il visitatore si trova a consumare il museo alla stregua di un contenitore di cose antiche più che uno spazio di interrogazione.

Un approccio diverso consisterebbe nel costruire percorsi che rendano evidente il carattere congetturale delle ricostruzioni; mostrare scenari alternativi, far vedere che un reperto possa cambiare di significato se collocato in un contesto diverso, esplicitare le domande cui non si è ancora in grado di rispondere.

Un tale allestimento mira a coinvolgere il pubblico nella pratica stessa del domandare, del mettere in relazione, del valutare ipotesi concorrenti.

Un'altra dimensione cruciale è quella della partecipazione diretta dei cittadini ai processi di ricerca.

Le iniziative di archeologia partecipata e di *citizen science* non dovrebbero essere pensate come semplici espedienti per ottenere manodopera gratuita o per avvicinare il pubblico con attività ludiche; sono esperimenti istituzionali in cui si ridefiniscono le forme della decisione e del riconoscimento (paragrafo 6.3).

Quando gli abitanti di un territorio vengono coinvolti nella progettazione di uno scavo, nella selezione dei temi da indagare, nella discussione degli usi futuri dei dati e dei materiali, si crea una corresponsabilità che modifica il modo stesso in cui la comunità percepisce il sito. Il luogo smette di essere un oggetto appartenente allo Stato o a un'istituzione lontana per diventare un punto di auto-riflessione collettiva, un dispositivo per raccontare a sé stessi chi si è e per quali strade si è arrivati fin qui.

Perché tutto ciò non resti episodico, occorre però una cornice istituzionale che lo riconosca e lo sostenga. Il nuovo patto sociale, lontano dall'essere un fatto di buona volontà individuale, deve imporsi come una questione di politiche della ricerca e della cultura.

In assenza di un riconoscimento formale del valore della mediazione e della partecipazione – per esempio nei criteri di valutazione accademica, nelle linee di finanziamento, nelle normative sulla gestione del patrimonio – le pratiche più innovative resteranno marginali, legate a progetti temporanei e malfermi.

Al contrario, considerare la comunicazione e la co-costruzione delle componenti essenziali della ricerca archeologica significherebbe riorientare risorse, tempi, percorsi formativi.

Gli archeologi dovrebbero acquisire, già nel loro *iter* di studio, competenze di base in tale ambito, insieme a quelle pedagogiche, digitali, oltre a una sensibilità per le dimensioni etiche e politiche del proprio lavoro pubblico.

Sul piano più strettamente epistemologico, il rinnovamento implica anche una diversa concezione dell'autorità.

Lungi dall'essere abbandonata, l'autorità esperta deve essere ridiscussa in termini relazionali; in forma di capacità di argomentare, di rendere conto, di aprire lo spazio della discussione restando fedele a criteri condivisi di prova e coerenza.

Un'archeologia che si ponga in ascolto non rinuncia alla specificità, la esercita in modo riflessivo. Ciò comporta anche la disponibilità a riconoscere gli errori storici (per esempio nella complicità con posizioni nazionaliste o coloniali) e a mostrare che la disciplina stessa sia cambiata grazie a critiche esterne, a nuove sensibilità, a movimenti sociali.

Significa fare un gesto di autocritica che rende la scienza più credibile, perché la presenta impresa collettiva capace di correggersi.

La questione del potere, ora, emerge con chiarezza. Parlare del passato non è mai innocente; significa prendere posizione sulle continuità e le rotture che legittimano identità, confini, gerarchie.

La pseudoarcheologia lo fa in modo spesso implicito, attribuendo a popoli antichi caratteristiche eccezionali, linee di discendenza diretta, presunte priorità civilizzatrici. L'archeologia scientifica deve imparare a rendere espliciti gli effetti politici dei propri copioni interpretativi, assumendo un atteggiamento di vigilanza rispetto all'uso pubblico dei risultati.

Ciò equivale a dichiarare gli orientamenti etici; per esempio, rifiutare di prestarsi a legittimare discorsi razzisti o suprematisti, denunciare pubblicamente gli usi distorti dei dati quando vengono piegati a retoriche di esclusione. Anche questo fa parte del nuovo patto sociale in cui la scienza non è solo produttrice di conoscenze, bensì un attore responsabile nello spazio pubblico.

Un ulteriore ambito di sviluppo riguarda l'uso dei linguaggi digitali e ludici.

Progetti di *archeogaming*, realtà aumentata, ricostruzioni virtuali possono essere apparsi potentissimi, sia per diffondere immagini dell'antichità sia per sperimentare forme di partecipazione. La differenza, anche qui, sta nel modo in cui vengono concepiti.

Se il digitale viene usato solo per spettacolarizzare – amplificando scenari improbabili, estetizzando il mistero, enfatizzando la dimensione eroica – esso si limita a replicare le logiche dell'archeologia non convenzionale con mezzi tecnicamente più sofisticati.

Se invece il gioco e l'immersione vengono pensati come occasioni per mettere il giocatore di fronte a scelte interpretative, per mostrare le conseguenze di opzioni diverse nella ricostruzione di un sito o di un paesaggio, allora i linguaggi digitali diventano alleati nella costruzione di quella grammatica della complessità di cui abbiamo bisogno.

Si apre pertanto anche un discorso generazionale.

Le coorti più giovani si formano in un ambiente mediale in cui l'accesso a informazioni è potenzialmente illimitato, in cui i criteri di selezione e valutazione delle fonti sono opachi o assenti. L'archeologia può contribuire, nelle scuole e nei contesti informali, a costruire competenze trasversali di lettura critica, analizzare le tecniche in cui sono montati i documentari, il modo in cui vengono scelti i *frame* visivi, quali strategie retoriche sono impiegate nei video virali, quali omissioni rendono credibile un racconto infondato.

L'obiettivo non è equipaggiare gli studenti per riconoscere la differenza tra un'argomentazione fondata e una di tipo gratuito. Così il passato diventa un campo di esercizio per abilità che hanno ricadute molto più ampie, fino alla capacità di orientarsi nei dibattiti pubblici su temi scientifici diversi (clima, salute, tecnologie).

Se mettiamo insieme tutti gli elementi – trasparenza metodologica, visibilità dei processi, partecipazione, alleanze interprofessionali, autocritica disciplinare, responsabilità politica, uso riflessivo dei linguaggi digitali, educazione alla complessità – il nuovo patto sociale tra

archeologia e società appare un progetto di lungo periodo, non un semplice aggiustamento comunicativo.

Si tratta, in ultima analisi, di ridefinire che cosa intendiamo per bene comune quando parliamo di competenza storica. Non solo proteggere siti e reperti, ma costruire condizioni sociali e culturali affinché possano diventare occasioni di elaborazione condivisa del senso.

Il futuro del passato è dunque un programma e va usato come laboratorio di immaginazione critica, la palestra in cui una comunità impara a confrontarsi con la finitezza, con le conseguenze delle proprie azioni, con la pluralità delle vie che gli esseri umani hanno imboccato nel tempo per organizzare la vita in comune.

La pseudoarcheologia continuerà a esistere, perché il bisogno di miti e di storie totali è una componente costitutiva delle culture umane; però il suo potere di orientare la percezione collettiva si ridurrà nella misura in cui l'archeologia saprà presidiare gli spazi della curiosità, del dubbio e della meraviglia, senza rinunciare alla sua identità.

Un nuovo patto sociale tra scienza e società, non promette la fine dei conflitti interpretativi né l'unanimità delle visioni. Al contrario, riconosce che il dissenso argomentato è parte integrante di una vita democratica sana. Ciò che cambia è il terreno su cui tali conflitti si giocano; ovvero sul confronto, aperto e regolato, tra trame interpretative consapevoli dei limiti congeniti.

Se l'archeologia riuscirà a porsi come uno dei luoghi privilegiati di questa pratica, la memoria storica potrà smettere di essere una miniera da cui estrarre simboli a uso e consumo delle identità in competizione, per farsi, invece, bussola critica con cui esplorare le possibilità del nostro futuro comune.

6. LA SFIDA DELLA VERITÀ: NAVIGARE L'INCERTEZZA

C'è un momento, in ogni percorso di ricerca autentico, in cui le domande contano più delle risposte.

È il punto in cui il viaggiatore comprende che la meta è, più che una verità definitiva, uno stato di attenzione; una postura mentale più ampia, critica e responsabile.

Il libro ha attraversato territori controversi; ha ricostruito l'architettura della fantarcheologia, ne ha seguito le genealogie esoteriche, ha osservato i suoi miti globali, le sue basi psicologiche e il potere moltiplicatore dei media digitali. Ora, però, il problema non è più stabilire che cosa sia falso, ma capire che cosa facciamo, in quanto collettività, con l'incertezza del passato.

Per questo il lettore non è chiamato a schierarsi fra archeologia "ufficiale" e teorie alternative; invece di chiedersi da che parte stare, è invitato a interrogarsi su come nascono e si consolidano le credenze sul passato, su quali meccanismi cognitivi, culturali e medialti trasformino domande legittime in verità provvisorie e poi in dogmi inattaccabili.

È da tale consapevolezza che diventa possibile avvicinarsi al terreno su cui la fantarcheologia attecchisce, riconoscendo insieme il fascino dell'immaginazione e il disagio che accompagna ogni zona d'ombra del sapere, senza rinunciare al rigore dell'indagine.

In altre parole, occorre spostare l'attenzione dalle risposte che promettono al tipo di assicurazione che offrono e al tipo di incertezza che rifiutano. Rappresenta il crinale – tra bisogno di meraviglia e disciplina del metodo, tra ricerca di certezze e accettazione dei margini di dubbio – in cui si collocano le pagine che seguono.

Nei paragrafi successivi leggeremo la fantarcheologia in forma di sintomo di un'epoca inquieta, segnata dall'accelerazione informativa e dall'erosione dei filtri critici; metteremo a confronto il passo lento del pensiero storico con la velocità degli algoritmi; proveremo a capire in che modo l'archeologia possa farsi pratica di intelligenza collettiva e laboratorio di cittadinanza critica del passato.

Da qui discendono due domande guida. Che cosa significa, oggi, dire che una ricostruzione è "vera" in un ecosistema di piattaforme che premiano l'emozione più della prova? E quali forme di racconto, partecipazione e responsabilità possono aiutare a trasformare il disorientamento in occasione di apprendimento condiviso, anziché in rifugio dentro miti consolatori?

In tale senso, siti tipo Göbekli Tepe diventano casi esemplari per ciò che ci dicono sulla preistoria, e per ciò che rivelano sul nostro rapporto con l'incertezza. Davanti a pilastri monumentali eretti da comunità di cacciatori-raccoglitori, lo stesso vuoto documentario può essere trasformato, da un lato, in prova di maestri civilizzatori perduti o di interventi alieni, e, dall'altro, in occasione per riscrivere con cautela la storia della rivoluzione neolitica, esplorando l'ipotesi che siano stati i bisogni simbolici e rituali a spingere verso nuove forme di sedentarietà.

Il sito non cambia; ciò che cambia è il modo in cui lo usiamo per colmare le nostre lacune; il sigillo di un mito totalizzante già pronto, oppure il laboratorio in cui accettare che

nuove evidenze possano modificare, gradualmente, il quadro interpretativo. È il bivio in cui si misura la differenza tra una gestione dogmatica dell'enigma e una pratica della verità che mette in conto margini di dubbio, revisioni e lentezza argomentativa.

Qui si biforca la strada e il problema, pertanto, non è la domanda, bensì il metodo con cui si cerca la risposta.

La storia dell'umanità corrisponde a una trama infinita di tentativi, errori, scoperte e revisioni. Ogni generazione la rilegge alla luce della propria preparazione e delle paure, perché il sapere non risulta mai immobile e in continua evoluzione.

Come più volte ricordato, la scienza non è infallibile, bensì possiede uno strumento che la distingue dalla speculazione: la possibilità di correggersi, un'autocritica che le consente di avanzare.

La pseudoarcheologia, invece, si presenta come rivelazione definitiva, con poemi epici di civiltà tecnologicamente avanzate scomparse nel nulla, catastrofi globali occultate, verità proibite.

La differenza fondamentale risiede nell'atteggiamento verso l'errore; nella scienza una teoria vale solo finché resiste ai tentativi di smentita, e un nuovo scavo può costringere a cambiare cronologia; l'archeologia non convenzionale, invece, decide la conclusione in anticipo e seleziona o forza i dati solo per confermarla, cambiando i protagonisti delle sue storie, sempre rimanendo impermeabile alla prova contraria.

Tali storie parlano alla nostra immaginazione e al nostro bisogno di stupore, dunque richiedono un'attenzione ancora maggiore, in quanto l'emozione non può sostituire l'analisi, il fascino non può diventare prova.

Sarebbe un errore liquidare tutto ciò in forme di ingenuità o malafede. La diffusione delle teorie alternative racconta invece qualcosa di più profondo; cioè una crisi di fiducia, un desiderio di partecipazione alla comprensione, una richiesta di trasparenza.

In un'epoca in cui i dati sono immediati e globali, ogni individuo può accedere a frammenti di erudizione e costruire la sua versione narrativa (in realtà una falsa immagine di democratizzazione della conoscenza). Nell'era digitale, la disintermediazione e gli algoritmi hanno eroso i filtri critici; un video su YouTube può raggiungere milioni di persone con la stessa autorità visiva di un documentario accademico, e ciò che genera stupore o indignazione viene premiato più delle prudenti pubblicazioni scientifiche.

Il rischio è che la democratizzazione delle interpretazioni si trasformi in una sorta di dittatura dell'opinione, dove il valore di un reperto sembra dipendere dalla sua visibilità più che dal rigore della sua analisi.

Il confine tra divulgazione e distorsione si fa allora molto sottile. La responsabilità è solo degli autori di teorie ardite e anche delle istituzioni culturali, chiamate a comunicare meglio, con maggiore chiarezza e apertura.

Il presente capitolo, allora, non vuole chiudere il discorso, intende aprirlo sul terreno degli strumenti. Non vuole erigere barriere, bensì indicare percorsi possibili.

Se qualcosa emerge con forza dal tragitto sinora compiuto, è la necessità di un nuovo equilibrio tra scetticismo e curiosità, tra metodo e immaginazione, tra memoria e futuro. L'archeologia non coincide soltanto con lo studio di pietre, reperti, ecofatti ecc.; è un dialogo continuo con l'identità umana, e ogni volta che la deformiamo per adattarla alle nostre aspettative rischiamo di alterare anche la comprensione di noi stessi.

Il passato non ha bisogno di essere reso più spettacolare per essere straordinario.

Le civiltà antiche, nelle loro reali capacità tecniche e simboliche, sono già testimonianza di un'ingegnosità sorprendente; attribuire loro interventi esterni o saperi fuori contesto le priva del merito autentico delle loro conquiste. Riconoscere la grandezza dell'uomo antico non significa mitizzarlo, vuole dire restituirgli la sua complessità.

Giunti qui, la questione non è decidere se la fantarcheologia debba essere combattuta o ignorata.

La vera sfida è comprendere perché essa attecchisce, quali bisogni intercetta, quali vuoti percepiti colma. Solo attraverso una consapevolezza del genere è possibile costruire un dialogo più maturo tra ricerca scientifica e pubblico, tra rigore e iper-interpretazioni.

Forse il compito più importante è educare al dubbio; non un dubbio sterile, che paralizza ogni affermazione, bensì metodico, che chiede prove, distingue tra ipotesi e dimostrazione, accetta la complessità senza rifugiarsi in spiegazioni totalizzanti.

In questo senso, il viaggio che abbiamo compiuto nell'archeologia alternativa diventa un'occasione preziosa; non per demolire l'immaginazione, piuttosto per rafforzare gli strumenti critici con cui interpretarla. Ogni epoca ha i suoi miti; ciò che cambia, oggi, è la velocità con cui si diffondono e la difficoltà di separarli dalla conoscenza verificata. È il motivo per cui la riflessione finale che segue non sarà una sentenza, ma un invito a guardare indietro nel tempo con rispetto, a interrogare con rigore, a raccontare con responsabilità.

Il modo in cui narriamo le nostre origini determina il modo in cui immaginiamo il nostro futuro.

6.1 LA FANTARCHEOLOGIA COME SINTOMO DI UN'EPOCA INQUIETA:

ANSIE GLOBALI IN FORMATO MISTERO

Se l'archeologia alternativa fosse riducibile esclusivamente a un catalogo di errori metodologici, sviste cronologiche o interpretazioni bizzarre di manufatti isolati, la sua confutazione rimarrebbe un esercizio puramente accademico.

Tuttavia, la pervasività con cui colonizza l'immaginario collettivo, superando barriere generazionali e confini mediatici, impone un cambio di paradigma interpretativo; cioè avere chiaro che essa è un sintomo strutturale della fase attuale della modernità occidentale.

Più che una semplice curiosità, essa può essere letta in uno dei segnali di una generale crisi, profonda e multidimensionale, capace di intercettare le tensioni nel rapporto tra l'individuo e la realtà, tra la società e l'autorità, tra il presente e il senso del tempo storico.

Nel caso specifico, per comprendere perché milioni di persone preferiscano l'incanto di una civiltà perduta al rigore di una stratigrafia, occorre uscire dai perimetri della disciplina archeologica e collocare il fenomeno nel quadro di quella che Zygmunt Bauman ha definito modernità liquida.

In essa il tempo non si presenta più sotto forma di un percorso cumulativo, e corrisponde a una sequenza di istanti isolati che chiedono decisioni rapide, continuamente revocabili, senza mai consolidarsi in un progetto stabile (BAUMAN 2000; BAUMAN 2014). Hartmut Rosa ha poi descritto un simile slittamento in un processo di accelerazione sociale, in cui il ritmo

dell'esistenza e l'obsolescenza delle informazioni corrono a una velocità tale da retrocedere la scienza lenta – fatta di verifiche, ripensamenti, attese – al rango di reliquia ingombrante di un'altra epoca (ROSA 2015). Nello scarto crescente tra la temporalità stratificata della ricerca archeologica e la velocità rumorosa dell'ecosistema digitale, la fantarcheologia si offre da adattatore perfetto; comprime i tempi lunghi dell'indagine in pillole di certezza immediata, trasformando l'attrito del dubbio e dell'incompletezza in un racconto lineare che rassicura perché non ammette zone d'ombra.

L'analisi, pertanto, assume una prospettiva deliberatamente ampia; non può e non vuole limitarsi al solo perimetro dell'evidenza materiale, poiché le teorie alternative oggi non abitano più soltanto i libri o i documentari: respirano e proliferano nel cuore pulsante della società post-moderna.

Indagheremo dunque il fenomeno alla stregua di un prisma attraverso cui osservare il quadro attuale del nostro presente, un'epoca caratterizzata dal collasso delle mediazioni intellettuali e da una sfiducia strutturale verso ogni forma di istituzione (LYOTARD 2008; FRANKFURT 2005). Esamineremo come la frammentazione dei modelli interpretativi e l'iper-velocità dell'informazione abbiano creato un terreno fertile per la post-verità, trasformando la ricerca storica in un campo di battaglia identitario.

Comprendere perché il falso sia diventato così necessario significa, in ultima analisi, decodificare i tratti distintivi del mondo in cui viviamo, dove ciò che viene accettato non risulta più frutto di un metodo, ma l'esito di un'esperienza emotiva del momento, da consumare nel qui e ora.

Corrisponde al riflesso di un cambiamento più profondo nel modo in cui è costruita la nostra società.

Per capire in quale modo siamo arrivati qui, è utile guardare alle trasformazioni dei legami sociali e delle certezze che un tempo ci guidavano.

Ci troviamo in una fase della storia in cui le istituzioni e le grandi tematiche collettive – religiose, politiche, ideologiche – che per secoli hanno organizzato il senso dell'esistenza e fornito coordinate stabili al divenire umano, si sono quasi dissolte o risultano profondamente trasformate.

È precisamente all'interno dell'instabilità identitaria che la para-archeologia esercita il suo richiamo più potente; essa fornisce un'ancora ancestrale, una trama di origini gloriose e perdute che promette di ricomporre un io disperso tra ruoli, relazioni e appartenenze provvisorie, restituendogli un senso di collocazione dentro un disegno più grande. Se il presente è un cantiere instabile, il passato alternativo diventa una roccaforte di certezze mitiche, dove possiamo finalmente sottrarci all'anonimato della modernità liquida.

La fantarcheologia non è dunque una disciplina bensì un atto di ribellione; credere all'impossibile diventa l'unico modo per sentirsi protagonisti e non figure marginali.

Come abbiamo già visto, la logica dell'accelerazione sociale e del presentismo digitale colloca la ricerca archeologica – con i suoi tempi lenti – in una posizione di permanente scarto rispetto alle attese di immediatezza.

Esse propongono epoche solide, totali e coerenti, in cui nulla accade per caso e ogni enigma possiede una soluzione univoca e intenzionale; le soluzioni favolistiche offrono il conforto della certezza assoluta.

Tale preferenza per la supposta solidità dell'immaginario costituisce una reazione psicologica all'accelerazione del tempo, oltre all'esito di un mutamento profondo nel rapporto tra cittadino e istituzioni.

È in uno scenario di trasformazione della sfera pubblica che si inserisce il mutamento analizzato da Jürgen Habermas; lo spazio che avrebbe dovuto garantire un confronto razionale e mediato risulta progressivamente frammentato e polarizzato, fino a dissolvere i filtri che separavano l'elaborazione scientifica dal discorso comune (HABERMAS 2005; HABERMAS 2023). Il crollo delle gerarchie comunicative tradizionali, prodotto dall'ibridazione digitale e dall'azione selettiva degli algoritmi, consente a contenuti privi di fondamento di circolare con la stessa legittimità percepita della ricerca accademica, spostando il baricentro del giudizio sul singolo individuo (HAN 2023; NICHOLS 2018).

All'interno di una simile logica rovesciata, la contestazione dell'esperto – nel caso specifico l'archeologo – viene percepita in un gesto di emancipazione; opporsi alla competenza appare una via per sottrarsi a un potere interpretato da una casta chiusa, anche a costo di rinunciare ai criteri che consentono di identificare il vero dal falso (BARKUN 2013).

L'evaporazione della mediazione istituzionale consente pertanto alla fantarcheologia di colonizzare l'immaginario collettivo; per il pubblico ciò che si accetta diventa un contenuto tra i tanti, scelto in base alla sua capacità di offrire risposte rapide e consolatorie in un mondo che ha perso i suoi confini. L'archeologia eterodossa non corrisponde a un fenomeno isolato, bensì a uno dei sintomi della frattura generalizzata e profonda nel rapporto tra individuo e le istituzioni di ricerca; la messa in discussione del dato archeologico rappresenta in realtà la componente di un fenomeno più ampio e strutturale di eclissi dell'autorità.

Lo smarrimento individuale e la frammentazione della sfera pubblica non maturano nel vuoto.

Se oggi ciò che si considera fondamento appare una merce negoziabile e le pseudo-teorie prosperano indisturbate, è perché gli argini deputati alla costruzione del pensiero critico subiscono una crisi senza precedenti. Non si può comprendere la precarietà della cultura contemporanea senza analizzare lo stato di salute dei presidi educativi, stretti ormai tra la logica di mercato e del profitto e un progressivo svuotamento della loro funzione etica e civile (NUSSBAUM 2010); una fenditura dove il dubbio metodico si trasforma in diffidenza cieca.

Se le istituzioni vacillano, anche il sistema educativo fatica a tenere il passo di una società che non ha più la pazienza della comprensione profonda.

La scuola e l'università, che dovrebbero rappresentare i laboratori della lentezza, del metodo e della profondità, si scoprono oggi fragili, specchio di quella stessa crisi materiale e simbolica che dichiarano di voler combattere. Se la sfera pubblica è diventata un oceano senza bussola, è perché i centri deputati alla costruzione di quelle bussole vivono nel declino.

In molti contesti, la scuola fatica a mantenere la funzione di emancipazione critica, compressa tra logiche di efficienza, standardizzazione delle prestazioni e cronica scarsità di risorse; mentre l'università pubblica oscilla fra riforme discontinue, burocrazie invasive e un crescente adattamento alle esigenze del mercato (NUSSBAUM 2010; BERTONI 2016). La formazione tende così a privilegiare competenze tecniche immediatamente spendibili rispetto alla costruzione di strumenti lenti di analisi, producendo quella che Byung-Chul Han descrive come una proletarianizzazione cognitiva: individui istruiti (ma quanto?) e privi

dei mezzi per decodificare la complessità del reale (HAN 2015). Non si tratta di un fenomeno esclusivamente italiano; anche nel sistema britannico e in quello statunitense, la crescita delle rette universitarie, il ricorso al debito studentesco e la competizione per i *ranking* hanno indebolito la funzione di ascensore sociale dell'*higher education*, alimentando la percezione di un'istituzione costosa, selettiva e sempre meno impegnata nella formazione del pensiero critico (NEWFIELD 2008).

La stessa dinamica attraversa i complottismi sanitari, le pseudo-storie revisioniste e i negazionismi (che ho discusso nei capitoli 3 e 4); la sfiducia verso l'autorità della ricerca non si ferma alla storia antica estendendosi a ogni forma di sapere che non offra soluzioni pronte e rassicuranti (McINTYRE 2018; SNYDER 2018). Rappresenta quell'e-cosistema dove le *fake news* e l'infodemia digitale sono dei virus cognitivi che minano la possibilità di separare il reale dal simulato e alimentano la rassegnazione che tutto sia manipolabile. La fantarcheologia si nutre di questa doppia crisi – delle istituzioni educative e degli spazi di verifica pubblica – offrendosi come una pedagogia rovesciata del passato; è semplice, identitaria, emotivamente gratificante in quanto non chiede il lavoro faticoso del dubbio.

Il progressivo indebolimento del pensiero critico potrebbe non limitarsi a una questione puramente culturale; rischia invece di riflettersi pericolosamente sugli equilibri globali.

Dove l'istruzione fatica a formare cittadini pienamente consapevoli, si apre infatti uno spazio inedito per narrazioni che il potere può orientare con maggiore facilità.

Senza il filtro di una coscienza storica condivisa e autorevole, la stessa storia alternativa potrebbe smettere di essere un semplice intrattenimento per scivolare verso forme di propaganda invisibile. In uno scenario simile, diventa ipotizzabile che i governi possano attingere a vecchi rancori o a motivi sepolti per giustificare le tensioni del presente (di fatto sta accadendo su vari fronti), trovando una società meno attrezzata a metterne in discussione la legittimità, proprio perché sta perdendo gli strumenti metodologici necessari a decodificarli.

Non si tratta di uno scenario distopico; la manipolazione del passato remoto è già oggi un ingrediente delle nuove politiche identitarie (lo mostrano i casi analizzati nel capitolo 3) che usano il mito di civiltà madri o popoli eletti per legittimare rivendicazioni territoriali e retoriche di purezza. Costituisce invero una geopolitica del mito al cui interno la fantarcheologia fornisce un repertorio simbolico pronto all'uso; se la storia documentata appare troppo complessa e meticciosa, il racconto di una civiltà originaria pura offre una superiorità morale che giustifica l'esclusione o l'aggressione dell'altro (HARARI 2018). Lo scetticismo verso la scienza ufficiale diventa così il preludio al rigetto del diritto internazionale, in un cortocircuito in cui il rifiuto dei mediatori conoscitivi prepara il terreno all'indebolimento dei mediatori politici.

Rientrando in argomento, si può affermare che non esiste più un consenso condiviso e il futuro appare minaccioso; lo scontro – ideologico o militare – diventa pertanto, tragicamente, la scorciatoia per riaffermare l'identità o un primato perduto.

La democrazia, che per Habermas è un processo fondato sull'argomentazione pubblica, collassa nel tribalismo epistemico, poiché viene meno una mediazione autorevole capace di validare i fatti al di sopra delle opinioni.

Nel vuoto di autorità, la ricerca della certezza si sposta dal piano del rigore scientifico a quello dell'immediatezza soggettiva, portando l'individuo a rivendicare un'autonomia intellettuale che, paradossalmente, lo rende ancora più vulnerabile alla manipolazione.

In questo scenario, l'archeologia eterodossa è solo una delle tante tessere di un mosaico inquietante; cioè quello di una società che, smarrita la fiducia nella scienza e nelle istituzioni, abdica alla libertà intellettuale per rifugiarsi in un caos di retoriche manipolate, dove l'opinione più rumorosa acquisisce lo statuto di certezza assoluta.

Quando l'istruzione formale non svolge più la sua funzione di elevazione e liberazione, lo spazio vuoto viene occupato da varie tendenze che offrono una parodia di ciò che è accessibile.

La diffidenza istituzionale si traduce così nella rivendicazione di un accesso diretto e senza filtri al sapere. L'assunto di base è che la verità debba essere "mia", priva dell'ingerenza di mediazioni esterne e costruita unicamente attraverso la consultazione di fonti *online*, video o apparenti prove non filtrate. In questo quadro, il metodo esperto – con i suoi tempi lunghi, i linguaggi tecnici e le procedure di verifica incrociata – appare un retaggio obsoleto, se non addirittura deviante. Si compie dunque un ribaltamento drammatico: l'autenticità non è più ciò che resiste alla prova dei fatti, bensì esclusivamente ciò che conferma un'identità o un sentimento di appartenenza.

La teoria alternativa prospera perché costruisce comunità coese, delimitate da una frontiera simbolica netta tra "noi che abbiamo capito" e "loro che restano ingannati". L'adesione diventa un marcatore identitario potente, un segno di distinzione che trasforma il complottismo in una forma di assurda e ridicola aristocrazia intellettuale autoproclamata.

Non si può ignorare, inoltre, come la fame di mistero sia alimentata da una logica neoliberista che ha trasformato il patrimonio culturale in un prodotto da mettere a valore. In un mercato dell'attenzione governato dal profitto, l'archeologia scientifica fatica a competere perché non è vendibile se non attraverso lo stupore (ZUBOFF 2019). Il capitalismo vorace, che ha già svuotato di risorse la natura, procede ora a una sorta di estrattivismo significativo sul passato; le rovine vengono private del loro contesto storico per essere trasformate in *brand*, in attrazioni per un turismo dell'altrove che cerca l'esperienza del prodigio (FISHER 2009). L'archeologia eterodossa non è altro che la versione *premium* di tale mercato; una merce narrativa che promette un ritorno d'investimento emotivo altissimo a fronte di uno sforzo critico nullo; il consumo diventa l'unico modo per l'individuo di personalizzare la sua esistenza (al riguardo LIPOVETSKY 2013).

La deriva non può essere slegata dal clima di scetticismo scientifico che sta erodendo le basi della convivenza civile, trasformando il dubbio – un tempo motore della ricerca – in una clava ideologica.

In un'epoca in cui il complottismo non è più una sottocultura sotterranea bensì un linguaggio politico egemone, l'archeologia di frangia diventa una delle tante declinazioni di una post-verità che non si limita a negare i fatti, mira a distruggere l'idea stessa che esistano criteri oggettivi per stabilire cosa sia vero; l'iper-soggettivismo postmoderno è ormai diventato lo strumento perfetto per la manipolazione populista e antiscientifica (FERRARIS 2017).

Questo fenomeno si inserisce nella parabola di un Occidente che sperimenta il declino egemonico e che, stretto tra un capitalismo vorace che mercifica ogni residuo di senso e una natura violentata che sembra ormai in aperta rivolta contro l'antropizzazione selvaggia, si rifugia in sogni di civiltà primordiali.

Ciò rappresenta una ritirata verso il mito, segno di quella che potremmo chiamare la grande nostalgia dell'Occidente; cioè una civiltà che, percependo la fine della propria supremazia e l'esaurimento del suo modello di sviluppo, smette di guardare avanti per rifugiarsi in un'età dell'oro immaginaria.

Il paradosso è che più l'uomo moderno si sente impotente di fronte ai cambiamenti climatici e alle ingiustizie del mercato globale, più ha bisogno di credere che un tempo – grazie a Dèi o alieni – egli fosse al centro di un progetto cosmico. È una forma di narcisismo ferito che preferisce immaginarsi schiavo di un complotto millenario piuttosto che riconoscersi l'unico responsabile, oggi, di una biosfera al collasso.

Il senso di colpa collettivo per un modello economico che consuma le risorse del pianeta senza produrre felicità trova un'improbabile catarsi nel mito di un'era in cui l'umanità possedeva tecnologie pulite, spirituali o aliene, capaci di dominare la materia senza distruggere la vita. È una prospettiva in cui la natura costituisce una forza punitiva o una custode di segreti che il sistema ci nasconde per mantenerci in una condizione di dipendenza energetica e intellettuale.

La crisi politica attuale, segnata dall'incapacità delle democrazie liberali di offrire un futuro desiderabile, spinge le masse verso un passato re-immaginato in spazio di pura potenza; se il presente è degradato e il futuro bloccato da un capitalismo che ignora i limiti biofisici della Terra, allora la rivelazione di una gloria perduta diventa l'unico risarcimento possibile.

Lo scetticismo verso la scienza archeologica riflette il sospetto verso una tecnocrazia che non ha saputo prevenire le crisi ambientali e sociali, portando l'individuo a rigettare il metodo sperimentale in favore di un'intuizione sciamanica o alternativa. Si delinea un quadro inquietante dove la fame di mistero non è che l'altra faccia della fame di giustizia in un mondo che sembra aver smarrito ogni bussola etica, e dove il collasso delle istituzioni scientifiche prefigura un tipo di conoscenza in cui il principio guida è una bandiera identitaria da sventolare contro un nemico immaginario.

La crisi delle certezze condivise, dunque, non è una crisi di accesso ai dati, ma una crisi di fiducia nei mediatori e nei criteri comuni di validazione.

Comprendere la pseudoarcheologia significa, in ultima analisi, riconoscere anche il grido di aiuto di una società che, avendo smarrito il senso del sacro e la solidità del sociale, cerca di re-incantare il mondo, sostituendo la fatica della ricerca storica con il calore di un mito che possa dare forma e colpa al caos della nostra epoca.

Le teorie di frangia, oltre a un sintomo inquietante della nostra epoca, sono anche un test impietoso della capacità della scienza di abitare un mondo dominato da velocità, sospetto e iper-semplificazioni. La sfida che ci attende, vedremo nel paragrafo successivo, consiste allora nel ripensare il rapporto tra pensiero lento e algoritmi veloci, trovando forme di presenza pubblica che non cedano alla frenesia del presente senza rinunciare alla responsabilità di parlare dentro il suo rumore.

6.2 PENSIERO LENTO CONTRO ALGORITMI VELOCI: COLTIVARE IL DUBBIO NELL'ERA DEL *CLICK*

Dopo aver considerato la fantarcheologia il sintomo di una crisi d'epoca, è necessario spostare lo sguardo sul terreno più intimo in cui essa si manifesta: i nostri modi di pensare, di percepire il tempo e di elaborare le informazioni.

Occuparsi del passato reclama oggi un confronto serrato con la psicologia, l'antropologia e le scienze cognitive (capitolo 4), perché è in quel punto di intersezione tra biologia, cultura e ambiente mediale che si decide se un'ipotesi verrà percepita plausibile, affascinante o irricevibile.

Come abbiamo appena visto (nel paragrafo precedente) la logica dell'accelerazione sociale e del presentismo digitale colloca la ricerca archeologica in una posizione di permanente scarto rispetto alle attese di immediatezza. In esso si inseriscono gli algoritmi che regolano la circolazione dei contenuti, poiché selezionano ciò che vediamo, premiano ciò che suscita reazioni rapide e polarizzate, penalizzano tutto quello che richiede attenzione prolungata, contestualizzazione, pazienza.

Il risultato corrisponde a un ambiente informativo in cui il passato appare una successione di frammenti spettacolari, sganciati da ogni gerarchia di attendibilità, dove la distinzione tra una ricostruzione fondata su anni di lavoro collettivo e un'elaborazione improvvisata ed emotivamente potente tende a sfumare. La sfida è inserire nel flusso veloce degli strumenti che permettano di controllare, ricordare e confrontare le informazioni. In questo modo, si evita che il presente cancelli tutto il resto, offrendo alle persone tanto i risultati, quanto il modo in cui sono stati ottenuti.

Ricostruire la storia non è un'operazione neutra, oggi meno che mai; siamo immersi in un flusso di *input* così rapido e sovrabbondante da superare la nostra stessa capacità di elaborazione. Nell'ambiente digitale, lo stimolo più aggressivo prevale spesso su quello più rilevante, generando un sovraccarico cognitivo che altera la nostra percezione della realtà attraverso bolle algoritmiche e contrasti polarizzati.

Di conseguenza, lo studio rigoroso si configura non solo in un dovere intellettuale, ma nell'unico antidoto critico necessario per orientarsi nel caos informativo.

Nella pratica significa far accettare la disponibilità a tenere aperta la domanda e a tollerare l'instabilità di ciò che non è ancora chiaro – capendone l'importanza – senza colmarla con certezze fittizie (si vedano soprattutto paragrafi 4.2, 4.3 e passaggio tra 5.4-5.5). Invece di tappare i buchi conoscitivi con pregiudizi rassicuranti, impariamo ad accettare che l'incompletezza fa parte della vita stessa, proteggendoci così dal fanatismo di chi vede il mondo solo in bianco o nero (FRENKEL-BRUNSWIK 1949). Allo stesso modo, studiare ciò che è stato possibile in tempi anteriori diventa una bussola per il presente e ci spinge a guardare oltre i nostri limiti attuali fornendo gli strumenti per immaginare e costruire nuovi futuri possibili (BRAVO 2018).

Eppure, la funzione civilizzatrice e orientativa della disciplina deve scontrarsi con le dinamiche logoranti della contemporaneità e lo sforzo costante di restare aperti a nuove idee finisce per causare una profonda stanchezza mentale, figlia indubbiamente della post modernità. Oltre a sentire il peso di un eccesso di informazioni, sia visive sia intellettuali, si

insinua la sensazione che studiare la storia sia quasi un controsenso in un mondo dominato dai media, dove viene premiato chi offre risposte rapide e sicure.

Siamo immersi nel cosiddetto “presentismo”, una cultura che schiaccia il pregresso e il futuro – i quali perdono la loro capacità di orientare l’esperienza e la progettualità (ROSA 2015) – per dare importanza solo al momento che stiamo vivendo. Pretendendo tutto e subito, il lavoro sul passato finisce inevitabilmente per scontrarsi con la velocità frenetica dei nostri giorni (HARTOG 2007).

Inoltre si è progressivamente affermata una nuova configurazione sociale, plasmata dalle piattaforme digitali e fondata sull’idea che ogni esperienza debba essere immediatamente disponibile, misurabile e monetizzabile in termini di attenzione. Perfino l’accesso alla competenza risulta sempre più mediato da infrastrutture tecnologiche che raccolgono dati, li trasformano in valore economico e, nel farlo, organizzano i nostri tempi di vita secondo una logica di accelerazione permanente (FUCHS 2022).

Ad amplificare la tendenza in atto, interviene oggi la dittatura degli algoritmi (paragrafo 5.5), capace di modellarci all’interno di una società dell’accelerazione costante e strutturata sull’architettura dell’istantaneo. In un’economia dell’attenzione che premia notizie rapidissime e d’impatto (METZLER, GARCIA 2023; PATINO 2018) la lentezza congenita della ricerca scientifica risulta difficilmente compatibile con l’ecosistema digitale (BRONNER 2016). L’algoritmo non si limita a filtrare le informazioni, agisce come un costruttore dei nostri processi mentali; indebolisce la capacità di riflettere profondamente – l’analisi critica – e ci spinge verso il pensiero veloce (intuizione e impulsività privilegiando la risposta pronta, anche se produce errori sistematici di giudizio; KAHNEMAN 2012).

Tale accelerazione non è senza conseguenze e genera una distorsione cognitiva che Giovanni Gozzini definisce “Adesso-ismo” (*Now-ism*), ovvero la tendenza a ridurre tutta la realtà a ciò che appare istantaneamente su uno schermo (GOZZINI 2011).

Per comprendere meglio lo scenario descritto, Marc Augé parla di surmodernità, una condizione storica segnata da una triplice forma di eccesso data da sovrabbondanza di eventi (eccesso di tempo), moltiplicazione e contrazione degli spazi attraverso la mobilità e i media (eccesso di spazio) e crescente centralità dell’individuo, isolato pur in mezzo alla folla connessa (eccesso di ego). Il mondo si riempie così di non-luoghi – spazi di transito e di consumo privi di memoria e relazioni stabili – che favoriscono un rapporto sempre più superficiale con il tempo e con gli altri (AUGÉ 1993).

Di fronte alla disarticolazione del tempo sociale (se non a una polverizzazione della vita quotidiana) la ricerca deve trasformarsi in un vero atto di resistenza. Recuperare il valore del pensiero lento e della giusta distanza critica è l’unica via per non ridurre, nel nostro caso, il dato archeologico a un banale prodotto di consumo.

Solo attraverso un simile esercizio di pazienza si può preservare il legame tra memoria e studio, opponendo la profondità della riflessione ai ritmi istantanei della surmodernità.

La nostra identità, infatti, non può sopravvivere alla velocità frenetica del consumo digitale; dobbiamo pertanto mantenere saldo il legame tra la memoria storica e lo studio rigoroso, l’unico in grado di dare profondità al presente. In un’epoca di eccessi informativi significa imparare non solo ad accumulare dati, ma anche a selezionarli; scegliere consapevolmente che cosa vale la pena ricordare e che cosa invece può essere scartato e cancellato,

evitando che il superfluo soffochi ciò che conta davvero. Dimenticare il rumore di fondo per conservare ciò che è essenziale diventa allora un gesto di cura verso la nostra stessa esperienza del passato e verso ciò che riconosciamo come autentico (RICOEUR 2003).

Tuttavia, laddove viene meno questo presidio critico e la capacità di filtrare i dati, si spalancano le porte a interpretazioni fuorvianti e semplificate. In assenza del lavoro di selezione e di cura, lo spazio lasciato vuoto dalla complessità viene rapidamente occupato da riscritture che promettono risposte totali là dove la ricerca propone solo ipotesi e gradi di incertezza (paragrafi 4.1-4.2); nello scarto tra i tempi lunghi della comprensione e i tempi brevissimi della circolazione digitale (paragrafo 5.5) trovano quindi terreno fertile le teorie alternative. Esse sono progettate per un consumo immediato, rappresentando un eterno presente segnato dalla morte della prospettiva storica a favore dell'emozione pura; spingono gli utenti in una solitudine digitale dove l'assenza di riflessione profonda viene paradossalmente scambiata per libertà.

In ultima analisi, ciò riflette una tendenza sociopolitica in cui la competenza non è più un valore, diventando un ostacolo da abbattere in nome di una falsa democrazia della conoscenza, dove il diritto di avere un'opinione personale viene tragicamente confuso con il valore oggettivo delle prove scientifiche.

Di conseguenza risulta evidente quanto sia importante diffondere una cultura della ricerca capace di aiutare gli individui a comprendere che ciò che si costruisce si sviluppa passo dopo passo, con pazienza e rigore. Dobbiamo difendere il metodo contro l'improvvisazione anche perché esiste un problema morale. Le para-teorie, con la loro superficialità da consumo istantaneo, in realtà si portano dietro tutta una serie di problematiche da non sottovalutare.

Non corrispondono solo a una strategia sofisticata per colmare un vuoto emotivo tramite uno schema senza problemi irrisolti; nascondono invece una serie di insidie subdole e insinuanti. Esse negano l'alterità e nell'applicare una sorta di colonialismo cognitivo non si accetta che le civiltà antiche possano avere posseduto logiche, simboli o priorità estremamente diversi dai nostri (SAID 2013); riducono il passato a un sottoprodotto di tecnologie calate dall'alto oggi comprensibili solo tramite i nostri parametri industriali e dunque in un riflesso narcisistico del presente; celano spesso una radice etnocentrica e suprematista (AIME 2008; e paragrafi 1.4 e 3.13).

Si tratta di quella che potremmo definire la dittatura del senso, riprendendo le parole di Franco Berardi (BERARDI 2019); una condizione sociale e culturale in cui il bisogno di trovare un significato univoco e definitivo domina il pensiero e la comunicazione, limita la pluralità di interpretazioni e la complessità della realtà.

Nel nostro caso si traduce in una prassi interpretativa distorta che investe direttamente il rapporto con l'antichità. Se l'obiettivo non è più comprendere l'altro, ed è invece confermare i nostri schemi mentali – e le implicazioni politiche che ne conseguono – il reperto archeologico smette di essere una prova storica per diventare un mero schermo su cui proiettare risposte prefabbricate. Qui si inserisce la deriva della pseudoarcheologia, con un approccio che, rifiutando l'incertezza, trasforma il mistero in un enigma tecnico da risolvere a ogni costo, lenendo quell'incapacità moderna di tollerare il silenzio; nella necessità di una spiegazione veloce e chiara (DERRICOURT 2012), con un protagonista che, simile a un faro, illumina ogni zona buia delle nostre origini.

Se le teorie alternative riempiono ogni vuoto con una spiegazione funzionale (è grande dunque deve essere una centrale energetica, è allineato quindi deve essere un osservatorio ecc.), esse trasformano la storia in un catalogo di oggetti d'uso, eliminando la sua dimensione puramente culturale; ciò rappresenta una forma di cecità, in quanto guardiamo le piramidi e non vediamo più gli egizi, ma solo noi stessi vestiti da astronauti.

Sviluppare una resistenza alla facile interpretazione roboante significa allora rivendicare che la complessità non è un ostacolo alla comprensione, piuttosto la garanzia che stiamo guardando alla storia con onestà. Chi fornisce risposte totalizzanti sta vendendo un prodotto, non autenticità perché essa, per sua natura, ha i bordi frastagliati e le ombre lunghe (ci ricorda Edgar Morin quando parla di pensiero complesso; MORIN 2005). Solo rinunciando alla pretesa di possedere l'intero mosaico, peraltro tutto e subito, possiamo sperare di comprendere davvero il valore della singola tessera che abbiamo tra le mani.

Per capire quanto tale visione si allontani dalla realtà, basta pensare alle Piramidi di Giza. L'archeologia da campo, dopo decenni di scavi e analisi, racconta una logistica pienamente umana, con villaggi operai dove migliaia di esseri umani vivevano, mangiavano, si ammalavano e morivano; rampe di mattoni crudi e pietrisco, slitte, sistemi per rendere più scivoloso il terreno, un'organizzazione del lavoro attentissima. Si vede il taglio lento e preciso dei blocchi di calcare con attrezzi di rame e sabbia abrasiva, si riconosce una lunga curva di apprendimento collettiva negli errori ancora visibili nella Piramide a Gradoni e nella Piramide Rombooidale, con angoli sbagliati, crolli parziali, correzioni in corso d'opera. È una storia di fatica, di capacità amministrativa, di uno Stato che, per generazioni, riesce a mobilitare risorse e persone.

Eppure, per molti questa spiegazione, pur grandiosa, sembra povera, quasi umiliante. Non soddisfa il bisogno di eccezionalità (in linea con quello di semplificazione mitica di fronte alla complessità del reale; MORIN 2011); risulta difficile accettare che monumenti impressionanti siano il frutto di processi lenti, condivisi, cumulativi, in una cultura che esalta il colpo di genio, l'evento unico, il dono improvviso che scende dall'alto.

La fantarcheologia elimina la fatica umana; in un attimo, cancella la complessità di secoli di evoluzione sociale e tecnica e la sostituisce con un miracolo tecnologico che sistema tutto; nessuno sforzo, nessuna esitazione, nessun errore. È il trionfo del magico sulla storia, dell'illusione di sicurezza sulla polvere dei cantieri, dell'istante sulla lunga durata del lavoro umano.

Tale preferenza per un racconto falso seppure coerente rappresenta una scelta emotiva, un modo per proteggersi dall'ansia di vivere in un mondo incerto e provvisorio (approfondimenti nei paragrafi 4.1-4.4). Vi si scorge un significato profondo, quasi una fede religiosa, cioè l'idea che, all'inizio, l'umanità fosse guidata da una saggezza perfetta, un'età dell'oro da cui ci siamo allontanati.

È una forma di narcisismo collettivo, per usare l'espressione resa celebre da Christopher Lasch (LASCH 2020), teso a cancellare la complessità delle storie locali – con le loro differenze e i loro conflitti – sostituendole con un'unica grande vicenda che ci presenta eredi di una civiltà superiore. Se un tempo esisteva un ordine totale del mondo, allora il disagio di oggi può essere spiegato nel risultato di una deviazione, di un tradimento o di una censura.

Prendiamo ancora il caso di Göbekli Tepe, sito che oggi rappresenta una delle frontiere più avanzate e perturbanti della nostra comprensione del Neolitico (paragrafo 3.10). Per gli studiosi costituisce un groviglio di domande vertiginose; dimostra che gruppi di cacciatori-raccoglitori possedevano un'organizzazione rituale e simbolica complessa molto prima della piena rivoluzione agricola, obbligandoci a ripensare il rapporto tra sedentarizzazione, culto, cooperazione. È una scoperta che complica la storia, costringe a riscrivere i manuali con cautela, accettando che l'evoluzione delle società umane fu un percorso tortuoso, disseminato di esperimenti sociali, accelerazioni e *impasse*.

La pseudo-archeologia, tuttavia, non tollera l'attesa, la sospensione. Non sopporta l'idea che comunità preistoriche, prive di metalli e di scrittura, possano aver creato un complesso monumentale tanto articolato. Preferisce vedere in quei pilastri a T la firma di superstiti di una civiltà superiore o di istruttori non umani, come se la competenza fosse un pacchetto chiuso, consegnato dall'alto una volta per tutte. Una dinamica ben descritta, per esempio, da Feder e Fagan che parlano di insulto all'ingegno umano quando si attribuiscono i grandi risultati del passato a forze sovrumane invece che a processi storici complessi (FAGAN, FEDER 2006).

Lo stesso succede con il meccanismo di Anticitera, un antico calcolatore astronomico del II secolo a.C. Per gli archeologi dimostra l'alta tecnologia dell'ingegneria ellenistica, come indicano le ricostruzioni fisiche e digitali del meccanismo pubblicate su *Nature* e *Scientific Reports* (per esempio FREETH *et alii* 2021). E per capirlo, bisogna accettare che lo sviluppo tecnologico non è sempre lineare; ci sono fasi di progresso, di dimenticanza, di trasmissione parziale; si devono immaginare botteghe, artigiani, tradizioni matematiche e meccaniche diffuse, di cui abbiamo solo pochi pezzi. L'archeologia di frangia, invece, lo considera un oggetto fuori dal tempo, qualcosa di troppo complesso per la storia ufficiale, quindi attribuito a civiltà aliene o misteriose, lettura che ricorre spesso nella letteratura para-archeologica e nei siti che presentano il meccanismo.

Si preferisce negare l'intelligenza dei nostri antenati piuttosto che ammettere che non conosciamo tutto del loro mondo.

Per uscire dal vicolo cieco non basta aggiungere qualche dato in più, serve invece imparare a convivere con un approccio sistemico.

Qui entra in gioco, appunto, la pedagogia della complessità (paragrafi 5.5-5.7, in parte anche 6.1), che si propone di insegnare a leggere una realtà dinamica, mutevole, spesso imprevedibile. Il suo obiettivo è stimolare, soprattutto nei giovani, la capacità di affrontare situazioni articolate, incerte e ambigue, vedendo nella crescita conoscitiva un tessuto frammentato e in progressiva revisione. Insiste sulla necessità di accettare l'incertezza e la pluralità di punti di vista, promuovendo un pensiero critico e flessibile, capace di dialogare con idee diverse e di riconoscere i limiti di ciò che sappiamo (PAOLOZZI 2025).

Se scuole, musei, media e divulgatori non insegnano a starvi dentro, il bisogno di risposte verrà sempre soddisfatto da chi vende misteri chiavi in mano.

In tal senso, il disagio davanti alla complessità e la necessità di rassicurazione sono solo debolezze da correggere ed energie da orientare. La stessa spinta che porta a cercare un racconto totale può diventare, se educata, il motore di una ricerca più esigente: non avere più il bisogno di un'onniscienza rassicurante, sviluppando il desiderio di una comprensione sempre più ampia, consapevole dei propri limiti.

La sfida non è smettere di cercare un senso nella vita; è imparare a spostare l'attenzione dalla voglia di avere risposte certe al piacere di seguire un percorso fatto di piccoli passi, insieme agli altri, che costruisce competenze sempre più solide.

Così la complessità smette di fare paura e diventa un'occasione per crescere. Accettare che non potremo mai imparare e comprendere tutto significa scegliere un modo diverso di sentirsi completi, basato su domande giuste, strumenti condivisi e responsabilità nel valutare le prove.

È una capacità che si impara vivendo con idee diverse, controllando quanto sono affidabili le informazioni e capendo che “non lo sappiamo ancora” non vuol dire “non lo sapremo mai” o “allora tutto è possibile”. Ed è precisamente il lavoro quotidiano di confronto, verifica delle fonti e tolleranza che costituisce il cuore di una pedagogia della complessità, mostrato da molte esperienze educative documentate in letteratura (NUNNARI 2023).

Serve però una maturità mentale che non arriva da sola.

Si dovrebbe insegnare a sospendere il giudizio, capire la differenza tra ipotesi e prove, riconoscere quando chi parla è onesto e capire quando una storia è fatta più per confondere che per chiarire.

Oggi, il compito del pensiero critico, evitando di correggere gli errori con aria di superiorità, si riconosce nell'insegnare a tollerare davvero l'ambiguità. Dobbiamo imparare ad apprezzare anche le lacune, perché è lì che si gioca la libertà della ricerca. Finché qualcosa manca, nessuno può dire di avere l'interpretazione definitiva, e lo spazio per il confronto resta aperto.

Le storie non convenzionali promettono risposte complete, ma in realtà sono una prigione di certezze già fatte, che eliminano il rischio e con esso la possibilità di imparare. L'archeologia scientifica, invece, ci offre un mosaico fatto di pezzi sparsi, che può diventare il simbolo della nostra dignità; ovvero quella di esseri che continuano a cercare, sapendo che ogni risposta è anche l'inizio di una nuova domanda.

Se non sviluppiamo la forza interiore – supportata da scuole e istituzioni culturali preparate – saremo sempre tentati di scambiare la nostra storia con epoche confortanti che però non sono mai esistite.

La vera scelta si profila tra due tipi di completezza, quella falsa, veloce e chiusa delle storie pseudo-archeologiche, e quella lenta, aperta e rischiosa della ricerca. La prima ci consola rendendoci immaturi, perché ci affida a un passato che decide per noi; la seconda ci riconosce adulti, capaci di cambiare idea e correggere la rotta, rifiuta l'illusione di conoscere tutto, perseguendo la dignità di continuare a capire insieme ciò che ancora non sappiamo.

La sfida del pensiero lento – analizzato da Daniel Kahneman (KAHNEMAN 2012) – non rimane un esercizio individuale di virtù conoscitiva e diventa un compito pubblico che chiama in causa scuole, musei, media e pratiche di partecipazione, se davvero vogliamo che la complessità smetta di essere un privilegio per pochi e diventi una competenza condivisa di cittadinanza. Da questa esigenza nasce la domanda sul modo di progettare luoghi, percorsi e strumenti capaci di restituire al passato tempi lunghi, margini di incertezza e diritti di parola plurali senza rinunciare alla responsabilità critica: è il terreno su cui si colloca la pedagogia della complessità che proverò a delineare nel paragrafo seguente.

6.3 UN NUOVO PATTO SOCIALE: L'ARCHEOLOGO COME FACILITATORE DI INTELLIGENZA COLLETTIVA

Per gran parte del Novecento l'archeologo è stato percepito come custode esclusivo dell'autenticità storica, incaricato di parlare a nome del passato, senza un reale contraddittorio sociale.

Nell'ecosistema digitale odierno, dove chiunque può produrre e diffondere storie di tutti i tipi, il modello verticale non risulta efficace, tantomeno credibile, aprendo spazio alla falsificazione dei fatti e alle para-teorie.

L'autorità scientifica non può più basarsi solo sul titolo accademico e deve ricorrere alla capacità di orchestrare processi trasparenti di verifica, confronto e spiegazione pubblica.

Implica, in pratica, una riconfigurazione profonda del patto implicito che lega la disciplina alla società; deve decadere il rapporto *top-down* – fondato sulla delega dell'autorità a una ristretta élite di specialisti – ed emergere un contratto orizzontale in cui la legittimità dell'archeologia deriva anche dalla sua capacità di essere compresa, discussa e riusata criticamente da tutti coloro che abitano il paesaggio mediatico in cui la storia viene continuamente rielaborata.

Non è un caso che lo slittamento, da un'autorità fondata sulla distanza tecnica a un confronto negoziato con le comunità, trovi un riconoscimento giuridico nel quadro europeo della Convenzione di Faro.

Introducendo la nozione di *heritage community*, ha stigmatizzato che il patrimonio culturale non rappresenta solo un oggetto da proteggere perché prezioso in sé; diviene invece la base di un diritto delle persone a rapportarsi con esso, usarlo e contribuire a definirne i significati. L'articolo 4 afferma esplicitamente che ognuno, individualmente o collettivamente, può beneficiarne e contribuire al suo arricchimento, trasformandolo in un campo di diritti e responsabilità (CONSIGLIO D'EUROPA 2005).

Come evidenziato da Giuliano Volpe, si tratta di un approccio capace di trasformare l'incertezza della scienza da punto di debolezza a forza democratica, offrendo ai cittadini l'equipaggiamento critico necessario per orientarsi in un ambiente informativo saturo di contenuti contrastanti; pertanto, essi non credono all'esperto solo per il suo titolo, lo ascoltano perché possono finalmente capire e verificare il metodo che usa; l'archeologia diviene una palestra di pensiero critico (VOLPE 2020).

In questa direzione si muove, per esempio, la riflessione di Gonzalo Ruiz Zapatero, che propone esplicitamente un'archeologia per le persone e con le persone, fondata su una consapevolezza sistematica dei pubblici reali e non su un generico grande pubblico. Mostra che le indagini demoscopiche statunitensi ed europee rivelano un forte consenso sull'importanza dell'archeologia, però accompagnato da una difficoltà a percepirla alla stregua di strumento per comprendere il presente; indicano pertanto che il nuovo patto sociale non può limitarsi a informare bensì deve rendere trasparente il modo in cui le decisioni interpretative vengono prese. L'archeologo non è più solo mediatore di significati; diventa oggi un regista di ecologie comunicative complesse, dove musei, siti, media e pratiche performative diventano dispositivi per condividere sia i risultati sia le incertezze del lavoro scientifico (RUIZ ZAPATERO 2024).

Nella nuova visione, l'archeologo smette di agire da poliziotto della storia e adotta un'etica della "cura" delle relazioni e dei processi conoscitivi, rendendo trasparente l'intero *backstage* della ricerca ed esplicitando i dubbi interpretativi invece di nasconderli.

Egli deve vestire anche i panni del mediatore e del facilitatore di intelligenza collettiva, definizione che sintetizza le intuizioni di Pierre Lévy e Sam Kaner usata in innovazione sociale, design partecipativo e organizzazioni collaborative (LÉVY 1996; KANER 1996).

Essere cioè un compagno di viaggio che aiuta tutta la comunità a interpretare la propria storia, dove la conoscenza è utile solo se può essere discussa e usata concretamente dalle persone che vivono sul territorio; non ne ignora il desiderio di sentirsi legate alle origini, e lo accoglie all'interno di un linguaggio comune, cercando di evitare che la ricerca di identità finisca per alimentare miti inventati o teorie strampalate.

Rappresenta una visione in cui il passato non è più un magazzino polveroso di oggetti da guardare di lontano e diventa un cantiere di identità sempre aperto dove tutti possono collaborare; un lavoro di squadra all'interno di uno spazio di negoziazione e confronto, che mette insieme competenze diverse – tecnici, scuole e residenti – all'interno di un perimetro di regole condivise, per includere anche i racconti e le memorie di chi è stato spesso dimenticato.

Il coinvolgimento della popolazione deve tradursi in una pratica concreta fino dall'avvio della ricerca, per renderla un'esperienza viva e immersa nel tessuto sociale.

Il passaggio a un'archeologia come ecosistema mediale permette alla comunità di diventare parte attiva nella produzione di consapevolezza attraverso il dialogo – oggi anche con le tecnologie digitali – creando sapere partecipato dove è sempre esplicito chi fa cosa, con quali fonti e con quali margini di revisione; un insieme di regole del gioco capace di evitare che lo scambio tra posizioni diverse si trasformi in un calderone in cui l'opinione del non esperto pesa quanto il dato scientifico, che è esattamente ciò che la pseudoarcheologia cavalca.

Una configurazione comunicativa del genere serve a produrre una maggiore condivisione e modifica anche il modo di contrastare le retoriche fuorvianti e le notizie ingannevoli; qui, la distinzione tra *debunking* e *prebunking* (della quale abbiamo già parlato nel capitolo 4) diventa una vera strategia politica del nuovo patto sociale (LEWANDOWSKY *et alii* 2020).

Se la smentita puntuale del falso resta un atto necessario di pronto soccorso quando la disinformazione ha già inquinato il dibattito, è nella sua prevenzione che si realizza pienamente la dimensione della "cura". Invece di correggere l'errore a posteriori, l'archeologo lavora in anticipo per costruire resilienza cognitiva nella comunità, offrendo il metodo come vaccino democratico. Educare alla verifica delle fonti, prima ancora che il messaggio tossico si diffonda, significa rendere i cittadini, più che semplici destinatari di verità, degli attori consapevoli capaci di proteggere l'integrità del loro retaggio.

L'efficacia del *prebunking* si compie pienamente quando l'archeologia rinuncia al distacco accademico per immergersi in un tessuto sociale nel quale la memoria è esperienza viva. Una strategia di tutela autentica deve infatti superare la semplice confutazione dei falsi miti, affrontando le stratificazioni di pregiudizi che spesso oscurano la storia documentata.

Se i cittadini vengono interpellati anche nella formulazione stessa dei quesiti d'indagine, si trasformano in interlocutori attivi. Si badi bene; tale co-progettazione non implica una svalutazione del rigore accademico. Se è vero che lo specialista rimane l'unico garante del modo in cui si produce il dato scientifico (il metodo stratigrafico o l'analisi dei reperti non

sono negoziabili), è altrettanto vero che la comunità partecipa alla definizione del perché quel dato sia rilevante per la zona (l'agenda della ricerca). Quindi, valorizzare le memorie orali e i legami affettivi con il paesaggio permette di avviare una ricostruzione corale del vissuto, trasformando l'indagine in un cantiere di identità permanente.

L'archeologo agisce allora nello sviluppare intelligenza collettiva, capace di accogliere gli immaginari locali non per cedere al populismo culturale, ma per utilizzarli in forma di varchi d'accesso a una comprensione più stratificata del contesto storico (WATTS 2020). Oltretutto, in un panorama di crescente polarizzazione ed estremismo tipo quello attuale, il ruolo sociale dell'archeologia comunitaria è più rilevante, pur se più difficile, perché deve affrontare il modo in cui tali movimenti possono distorcere la storia (MCGUIRE, GONZÁLEZ-RUIBAL, CRIADO-BOADO 2025).

L'autenticità del legame tra chi fa ricerca e il pubblico si vede quando gli studiosi decidono di mostrare, oltre ai risultati finali e perfetti, tutto ciò che sta alle loro spalle; cioè le perplessità, le incertezze e le difficoltà che fanno parte del metodo scientifico, come attestano le riflessioni recenti sulla *public memory* e sulla co-produzione di racconti storici (MOSHENSKA 2017c).

Invitare le persone a osservare il modo in cui nasce davvero l'informazione trasforma quella naturale provvisorietà della ricerca in una forza democratica; permette di gestire i disaccordi come opportunità, in linea con i modelli di *archaeologies of listening* intenti a promuovere la trasparenza e l'ascolto a prerequisiti per una disciplina realmente basata sul dialogo e sullo scambio (SCHMIDT, KEHOE 2022).

Dato che la memoria non è mai neutra – ben mostrato dagli studi sull'archeologia dei conflitti moderni e sulle eredità contese; MOSHENSKA 2010; THEUNE 2018 sul ruolo dell'archeologia nei contesti di violenza e disuguaglianza – l'archeologo non può imporre una sua rigida visione e deve saper gestire la competizione tra versioni diverse del passato, fornire la bussola per l'orientamento in un mondo pieno di racconti che spesso sono in contrasto tra loro. In altri termini, egli offre il metodo alla stregua di un bene comune verificabile e di uno spazio di negoziazione regolata.

Un esempio emblematico di questa operatività si manifesta nei cantieri complessi aperti continuamente nelle città, dove la scoperta di una preesistenza antica può essere inizialmente percepita dai residenti in forma di ostacolo alla vivibilità. Qui, infatti, la gestione del conflitto può trasformarsi in un'archeologia dell'ascolto; se l'esperto integra nel diario di bordo i ricordi d'infanzia o le leggende-dicerie legate per esempio a una piazza scomparsa, farà sì che il reperto smetta di essere un intruso per diventare un nuovo punto di riferimento identitario. Ce lo mostrano diversi casi di archeologia urbana partecipata, in cui la negoziazione diventa parte integrante del progetto (VOLPE 2018).

Parallelamente, la questione metodologica diventa cruciale nei contesti rurali dove la memoria collettiva ha cristallizzato l'identità di un luogo attorno a un mito, tipo una "grotta delle fate", spesso tracce archeologiche preistoriche o medievali rielaborate dalle leggende rurali in relazione alla presenza di fate o spiriti (DOWD 2018). Di fronte a delle realtà che lo scavo rivela essere state un sito produttivo antico, oppure una fonte d'acqua nascosta dalle vicende del contesto, l'archeologo non deve demolire la leggenda, deve indagarne le radici profonde; presenta la scoperta scientifica in un ulteriore capitolo di una biografia millenaria

che corrobora, anziché cancellare, il senso di meraviglia dei residenti; così facendo, conferma quanto la letteratura sulle leggende locali sottolinea sul loro ruolo ambivalente di fattore di tutela e, talvolta, di rischio per i siti (HAMEED, SHER 2022).

Si tratta di un processo atto a garantire la sostenibilità sociale della ricerca nel lungo periodo; un rinvenimento non viene più percepito per un vincolo burocratico, piuttosto una risorsa generativa difesa dalle persone perché vi riconoscono la propria voce; lo evidenzia bene lo sviluppo della *community archaeology*, documentando il cambiamento dei siti contestati in presidi di memoria co-gestiti dalle comunità locali (WRIGHT 2015).

Un esempio italiano che rende concreta la prospettiva indicata è il progetto CAP70014 sulla collina di Castiglione presso Conversano (città metropolitana di Bari), dove l'équipe archeologica ha scelto di assumere fin dall'inizio il ruolo facilitatore di una comunità di patrimonio piuttosto che come gestore solitario del sito. Attraverso la mappatura sistematica di associazioni, cittadini, amministrazione e attivisti ambientali, e mediante processi di ascolto partecipato, il gruppo ha costruito un patto di collaborazione formale che definisce in modo condiviso bisogni, priorità e azioni di cura del luogo, trasformando un'area vincolata e marginalizzata in bene comune co-gestito. L'esperienza svolta ci mostra che il nuovo patto sociale dell'archeologia non è solo una metafora; passa anche per strumenti giuridici e pratiche di *governance* che redistribuiscono in modo esplicito responsabilità e potere decisionale tra istituzioni, ricercatori e comunità locali (GOFFREDO, DATO 2023).

Anche altri progetti, per esempio lo scavo della Terramara di Pilastri, Bondeno (FE), nato inizialmente senza una strategia esplicita di *public engagement* e poi evoluto verso forme strutturate di partecipazione, attestano che l'apertura progressiva dei cantieri possa generare consapevolezza locale; un approccio che permette di influenzare persino le scelte di pianificazione urbana, inserendo finalmente la voce dei cittadini nei processi decisionali sulla valorizzazione del patrimonio (VIDALE *et alii* 2021).

In tal modo, l'obiettività storica non è più un dogma da contemplare a distanza, ma risulta un processo partecipativo che trasforma il passato da eredità inerte in un progetto di futuro solido, trasparente e permanentemente aperto al dialogo, cioè un campo negoziale fra memorie plurali e responsabilità scientifiche.

Tale sensibilità si rivela determinante anche nell'approccio a siti di archeologia industriale o luoghi legati a memorie recenti e spesso dolorose. In contesti del genere, lo scavo riporta alla luce strutture e riattiva vissuti personali legati al lavoro, alla fatica o al trauma sociale della dismissione.

Qui l'archeologo deve agire con estrema delicatezza, trasformando la ricerca in un rito di rielaborazione condivisa; invitare i vecchi operai o i testimoni diretti a interpretare gli spazi ritrovati permette di nobilitare la loro esperienza, sottraendola all'oblio della ruggine. Documentare i segni d'uso sugli attrezzi di lavoro o le tracce della quotidianità in una fabbrica abbandonata, attraverso il racconto di chi quegli strumenti li ha impugnati, significa conferire una dignità monumentale a vicende che altrimenti resterebbero ai margini della "grande Storia".

L'archeologia aiuta, in tale modo, la comunità a riconciliarsi con le sue cicatrici, trasformando un luogo di abbandono in un presidio di memoria attiva. Nell'equilibrio tra rigore scientifico e partecipazione emotiva la disciplina assolve al suo compito più alto, dimostrando

che ogni traccia materiale funge, in ultima istanza, da ponte gettato verso l'altro, un invito a riconoscersi in un'eredità di vita vissuta.

L'esperienza di Vignale nel comune di Piombino (LI) rappresenta la traduzione pragmatica di questa visione; l'archeologia smette di essere un evento episodico per farsi pratica quotidiana di cittadinanza. La trasparenza non è un concetto astratto e si manifesta nell'apertura costante del cantiere, dove i visitatori non sono semplici spettatori del ritrovamento, assumendo il ruolo di testimoni diretti delle fasi più delicate della ricerca. Assistere alla pulizia di un reperto, alla discussione metodologica tra specialisti o alla gestione delle incertezze interpretative significa essere ammessi nel cuore pulsante della produzione del sapere, comprendendo che ogni scelta scientifica è un atto di responsabilità etica e culturale (ZANINI *et alii* 2019).

Il progetto ha saputo trasformare lo scavo universitario in un dispositivo di co-progettazione permanente. Attraverso laboratori che coinvolgono studenti, abitanti e curiosi, la comunità viene chiamata a partecipare attivamente alla definizione dei temi portanti del racconto – dal lavoro alla storia ambientale – e persino all'uso dei canali digitali come estensione partecipativa del cantiere.

La continuità ha generato una trama fitta di relazioni sociali; il sito non è più un perimetro recintato; costituisce una risorsa abitata e condivisa, capace di produrre benefici che vanno ben oltre la comprensione accademica della villa-mansio romana o del paesaggio medievale.

Un aspetto di rilievo è la ricaduta dell'archeologia sul benessere collettivo. Iniziative orientate all'inclusione sociale hanno dimostrato che la partecipazione pratica allo scavo può migliorare gli indici di *wellbeing*, offrendo a soggetti vulnerabili spazi di relazione. Dunque, l'archeologia co-progettata si configura quasi a uno strumento di salute pubblica, capace di generare consapevolezza critica e senso di appartenenza.

Anche l'impatto economico segue logiche di prossimità; il successo di Vignale non si misura nel turismo di massa, ma nella capacità di innestarsi nel tessuto produttivo locale. Eventi di *storytelling* e aperture serali hanno creato circuiti virtuosi tra agricoltori, agriturismi e stabilimenti balneari, trasformandoli in *partner* logistici e sostenitori attraverso forme di *crowdfunding* e *crowdsourcing*. Infine, il perno educativo rappresentato dalle scuole di Ritoroto e Piombino ha ribaltato l'idea della visita scolastica passiva; bambini e ragazzi partecipano a laboratori di scavo e lettura dei contesti, contribuendo direttamente alla costruzione dei pannelli informativi. Vignale dimostra così che, quando la ricerca diventa un bene comune, l'antichità cessa di essere polvere per farsi motore di sviluppo, identità e coesione sociale.

La dimensione di "cura" necessita però di una nuova etica professionale; se lo scavo diventa un dispositivo sociale, l'archeologo deve trasformarsi in un garante del processo capace di gestire con sensibilità il coinvolgimento emotivo e i vissuti dei partecipanti.

Progetti recenti come LOGGIA (Linking Open Government Data for Italian Public Administration) insistono sulla necessità di disegnare attività calibrate sui bisogni di gruppi vulnerabili, sperimentando formule di valutazione dell'impatto che tengano conto degli esiti conoscitivi e soprattutto degli effetti emotivi e relazionali sui partecipanti (RIPANTI *et alii* 2025).

L'intreccio tra archeologia e studi sulla disabilità ha l'obiettivo di rendere i dati pubblici, intelligenti e accessibili attraverso le tecnologie digitali, calibrando le attività sui bisogni

specifici dei gruppi più vulnerabili. In tal senso, l'archeologia pubblica, pur non proponendosi terapeutica per definizione, in realtà lo diventa quando è capace di distribuire i benefici simbolici e materiali che produce all'interno di tutta la comunità, trasformando il passato in un motore di consapevolezza critica e coesione sociale.

Rappresentano dei principi che trovano una delle loro traduzioni più ambiziose e concrete nell'esperienza del MaM – Museo Archeologico di Monteriggioni (SI), un luogo dove le linee di ascolto della popolazione hanno permesso di intercettare bisogni profondi, trasformando la ricerca storica in un ecosistema di *welfare* culturale. Qui, l'archeologia esce definitivamente dalle teche per farsi mezzo di inclusione sociale, grazie a un'alleanza straordinaria e organica che vede collaborare l'Amministrazione Comunale, il Dipartimento di Scienze Storiche e dei Beni Culturali dell'Università di Siena (DSSBC), Archeotipo srl (già *spin-off* dell'ateneo) ed educatori geriatrici specializzati (NARDINI, SALZOTTI 2025; VALENTI 2025a; VALENTI 2025b).

È un modello che si fonda su un'alleanza strategica e organica che vede il Comune di Monteriggioni agire come finanziatore e regista di una visione politica che mette il benessere del cittadino al centro della programmazione culturale, permettendo alla struttura di integrarsi ufficialmente nella rete dei "Musei per l'Alzheimer". In questo ecosistema, il DSSBC garantisce la solidità del metodo scientifico, mentre Archeotipo srl funge da cerniera operativa trasferendo le competenze della ricerca in esperienze pratiche di partecipazione, mediate costantemente dalla presenza degli educatori professionisti.

Il cuore pulsante delle attività – che si tengono tutti i sabati dell'anno – si manifesta in un patto di rispetto che viene continuamente rinnovato tra l'istituzione e i suoi visitatori più vulnerabili; non si tratta solo di una formale accoglienza, costituisce invece un impegno etico e umano che riconosce la dignità della persona fragile e il valore inestimabile del *caregiver*. Proprio loro, familiari o professionisti, sono parte integrante dell'alleanza del MaM, trovando nel museo uno spazio di sollievo e di condivisione, dove il carico della cura viene mediato dalla bellezza e dalla scoperta storica. Insieme agli archeologi, essi partecipano a laboratori nei quali il contatto fisico con le riproduzioni dei reperti – dalla rugosità della ceramica grezza alle texture dei tessuti medievali – attiva canali mnemonici profondi, trasformando il percorso museale in un protocollo di stimolazione cognitiva e sensoriale unico nel suo genere.

Attraverso l'uso sapiente anche della *living history* e del *re-enactment*, l'adesione ai protocolli specifici per le demenze senili, il MaM ha costruito un laboratorio permanente dove l'archeologia pubblica si fonde con le politiche sanitarie territoriali. Il rispetto per i tempi, per le emozioni e per i vissuti individuali garantisce che ogni attività, dalla manipolazione dell'argilla alla lettura dei simboli iconografici, sia calibrata per abbattere quel senso di inadeguatezza che spesso allontana le fasce fragili dai luoghi della conoscenza.

Il museo si spoglia della sua aura di santuario della cultura per divenire un presidio sociale attivo, capace di distribuire benessere simbolico e relazionale a ogni livello della cittadinanza; e rendendo Monteriggioni un punto di riferimento imprescindibile per chiunque voglia intendere il sapere come una risorsa di cura fondata sulla reciprocità e sull'ascolto.

Operazioni simili a quella monteriggionese dimostrano con i fatti quanto l'archeologia scientifica sia una disciplina di straordinaria utilità sociale, capace di incidere concretamente sulla qualità della vita e sulla salute delle persone.

L'analisi di Carenza Lewis sul contesto britannico chiarisce bene quanto questa etica implichi una ridefinizione strutturale delle finalità della disciplina; accanto all'indagine guidata dalla ricerca e a quella imposta dallo sviluppo urbano, individua un terzo elemento portante, la *people-led archaeology*, in cui lo scavo è progettato per produrre benefici misurabili per comunità di luogo, identità o bisogno. Programmi come le *Higher Education Field Academies*, le iniziative con veterani o con gruppi vulnerabili mostrano che la partecipazione può incrementare autostima, capitale sociale e benessere, al punto da essere riconosciuta strumento di prescrizione sociale nel sistema sanitario. Corrisponde a un modello e dunque il quesito “per chi si fa l'archeologia” non è più una domanda retorica; la sostenibilità stessa della disciplina dipende dalla capacità di dimostrare che la crescita conoscitiva va di pari passo con la produzione di valore sociale condiviso (LEWIS 2024).

Sono le risposte più forti e pragmatiche alle farneticazioni delle pseudoarcheologie, perse in narrazioni sensazionalistiche tanto inutili quanto prive di fondamento; invece la ricerca seria si sporca le mani, agendo dal basso, con i bisogni della comunità, sia offrendo strumenti reali per leggere il presente sia portando benefici effettivi attraverso una ricaduta e un impatto sociale concreto.

Risulta pertanto evidente che, oggi, l'archeologia stia vivendo una metamorfosi profonda che trasforma – o meglio dire, deve trasformare perché non mi pare ancora un effetto generalizzato – la ricerca in un patto sociale (GIBB 2018). Si tratta di attivare una configurazione di intelligenza diffusa dove l'archeologo dismette il ruolo del custode geloso della sapienza per indossare gli abiti del facilitatore, in linea con i modelli di *community archaeology* che spostano il baricentro dell'autorità verso forme di co-produzione con i cittadini (VAN WESTERVELD 2025).

Un esempio emblematico è il progetto inglese CITiZAN (acronimo di Coastal and Intertidal Zone Archaeological Network), una tra le iniziative più autorevoli a livello internazionale nel campo della *Citizen Science*.

Rilasciato nel 2015, corrisponde a un *network* nazionale nato per rispondere alla minaccia che l'erosione costiera, le tempeste e l'innalzamento del livello del mare pongono al patrimonio archeologico dell'Inghilterra; si concentra su siti che emergono solo durante la bassa marea, per esempio foreste preistoriche, porti medievali, relitti e difese costiere delle guerre mondiali (MILNE 2023).

Esso costituisce un modello per trasformare l'archeologia da disciplina chiusa a pratica distribuita, dove il cittadino diventa un *partner* attivo nella conservazione della memoria storica tramite la sorveglianza delle coste. Addestrarlo a leggere il paesaggio, a compilare schede tecniche e a usare *app* per geolocalizzare i ritrovamenti non serve solo a raccogliere una quantità immensa di dati, ma sposta la responsabilità della tutela dalle istituzioni alla comunità, allineandosi a quelle esperienze di *citizen science* che mostrano come la qualità dei dati dipenda dalla combinazione fra protocolli standardizzati ed educazione sul campo (BOURGEOIS *et alii* 2024).

Chi impara a registrare un relitto o un sito eroso dal mare sviluppa una capacità critica preziosa, imparando la differenza tra le prove archeologiche solide e le suggestioni fantasiose della cultura pop; e le valutazioni d'impatto del progetto sottolineano non per caso l'aumento di competenze nell'interpretazione delle evidenze tra i volontari; una consape-

volezza che diventa un filtro cognitivo fondamentale, utile anche per difendersi dalle *fake news* che circolano *online*, in sintonia con gli studi che evidenziano come la collaborazione e il giudizio distribuito possano migliorare la capacità di riconoscere notizie fuorvianti.

In definitiva, pensare l'archeologia in forma di intelligenza collettiva non vuol dire avere una soluzione miracolosa alla sfiducia nelle scienze storiche; significa piuttosto accettare che si tratta di un laboratorio delicato, esposto agli stessi conflitti tra collaborazione e disinformazione che vediamo in molti progetti partecipativi di oggi (SURAN *et alii* 2022).

È un tentativo di far convivere il rigore disciplinare con la partecipazione democratica, trasformando la comprensione del passato in un esercizio quotidiano di responsabilità condivisa, dove il reperto non è più un feticcio da consumare, piuttosto il punto di partenza per una riflessione comune sul nostro presente; lo confermano sia i casi di *citizen archaeology* sia le analisi quantitative sulla circolazione di tematiche archeologiche nei *social media* (BONACCHI, KRZYZANSKA, ACERBI 2025).

Gli esempi proposti sinora consentono di mettere a fuoco il nuovo patto sociale dell'archeologia, inteso per rivendicazione di diritti culturali e di cittadinanza epistemica. Mostrano il modo in cui il baricentro dell'autorità possa spostarsi dai soli professionisti verso forme di co-produzione, nelle quali gruppi locali, associazioni e soggetti marginalizzati contribuiscono a orientare gli obiettivi della ricerca e le modalità di restituzione.

Auspicare la generalizzazione del modello tratteggiato non significa comunque ignorarne le insidie; al contrario, per preservarne l'efficacia e il valore democratico, è necessario riconoscere che apre sfide metodologiche, etiche e strutturali da non trascurare se si vuole evitare che la partecipazione diventi un esercizio puramente retorico o, peggio, controproducente.

Tali dispositivi rischiano infatti di non eliminare le asimmetrie di potere; la possibilità reale di influire sulle decisioni oscilla da modelli puramente contributivi, in cui i cittadini forniscono dati o manodopera, fino a modelli co-creativi in cui le comunità partecipano alla definizione dei quesiti, alla scelta dei linguaggi e all'uso politico del patrimonio. Riconoscere esplicitamente un simile spettro, convergendo sulla seconda possibilità, evita che tramite i rapporti di condivisione si dia un nuovo nome a vecchie forme di volontariato subalterno; un rischio di cui sono consci anche i dibattiti più ampi sulla co-produzione nei servizi pubblici e nella ricerca partecipata (ALBERT *et alii* 2023). Dobbiamo dunque interrogarci criticamente quanto, in ogni progetto, la partecipazione significhi effettivo ridislocamento del potere interpretativo e decisionale.

Una criticità riguarda anche la sostenibilità, poiché sono richieste risorse economiche, competenze divulgative e investimenti di tempo che difficilmente si conciliano con la precarietà strutturale del lavoro archeologico e con la logica dei finanziamenti a breve termine; esiste il rischio di generare iniziative effimere che non lasciano infrastrutture durature.

Alla precarietà di sistema si aggiunge quindi una questione etica e salariale non più procrastinabile. L'evoluzione dell'archeologo in interlocutore rischia di restare un'utopia accademica se non si fanno i conti con la materialità della professione. In un mercato del lavoro dominato da contratti precari, spesso al limite della sussistenza e con tariffe orarie che non riconoscono l'alta specializzazione, chiedere al ricercatore di farsi carico del *welfare* culturale della comunità significa imporgli un lavoro emotivo non retribuito.

La facilitazione, infatti, non è attualmente un'estensione naturale dello scavo, rappresentando una pratica che pretende tempo, energie psicologiche e quella continuità relazionale impedita di fatto dalla precarietà strutturale dei cantieri. Senza una riforma del riconoscimento professionale che inserisca il *public engagement* in una voce di costo strutturale e non in un *optional* basato sulla passione del singolo, il nuovo patto sociale rischia di tradursi invece in una nuova forma di sfruttamento.

Affinché l'archeologia diventi davvero una scienza della cura, è necessario che la società e le istituzioni inizino a interessarsi seriamente anche degli archeologi, garantendo condizioni dignitose che permettano di abitare i territori in forma di presidi civili stabili.

Un'ulteriore sfida si individua nella gestione delle asimmetrie di potere e delle aspettative; aprire il cantiere o il monitoraggio al pubblico non elimina le gerarchie; e l'archeologo facilitatore deve continuamente negoziare tra esigenze scientifiche, priorità amministrative, desideri identitari e pressioni economiche (turistiche o immobiliari), evitando che la partecipazione si riduca a consultazione simbolica o, al contrario, che siano le istanze più forti a monopolizzare la definizione del passato (GONZÁLEZ-RUIBAL, GONZÁLEZ, CRIADO-BOADO 2018).

Sul piano cognitivo, infine, l'idea di intelligenza collettiva si scontra con le dinamiche di disinformazione e di polarizzazione; le stesse reti che possono mobilitare volontari e generare benessere comunitario sono anche capaci di amplificare istanze pseudoarcheologiche o conflitti politici, e non esistono garanzie che l'apertura produca automaticamente esiti virtuosi (CORSI, SEGER, HÉIGEARTAGH 2024).

Per questi motivi non può essere intesa come una semplice panacea alla crisi di credibilità delle scienze storiche, ma un campo di sperimentazione fragile e reversibile, in cui ogni nuovo progetto deve misurarsi criticamente con le condizioni materiali, istituzionali e mediali in cui tenta di far convivere rigore disciplinare, partecipazione e conflitto sociale regolato.

Va aggiunta, poi, la dimensione, sempre più pervasiva, delle infrastrutture digitali che sorreggono l'intelligenza collettiva; piattaforme di raccolta dati, *app* di monitoraggio, archivi aperti e sistemi GIS partecipativi sono anche dispositivi che selezionano ciò che può essere visto, registrato e reinterpretato.

Progetti tipo CITiZAN o le esperienze di *crowdsourcing* digitale legate a musei e università evidenziano che la standardizzazione delle schede, la progettazione delle interfacce e la governance dei *database* distribuiscano in modo non neutrale visibilità e *agency*, stabilendo chi può parlare, con quale linguaggio e con quale peso nelle sintesi finali.

È uno scenario in cui iniziano a comparire anche sperimentazioni con l'intelligenza artificiale, applicata per esempio al riconoscimento automatico di tracce archeologiche su immagini satellitari (paragrafo 5.6) o al trattamento di grandi insiemi di dati prodotti dai volontari, che mediano la produzione del sapere, in linea con le discussioni su *AI-mediated crowdsourcing* nei contesti informativi (SCHNEIDER *et alii* 2025). Qui l'archeologo è chiamato a praticare un secondo livello di trasparenza, rendendo leggibili oltre ai passaggi della ricerca tradizionale, anche i criteri, i *bias* e i margini di errore incorporati negli algoritmi.

Ne deriva una domanda apertamente epistemologica: quando la conoscenza viene co-prodotta da professionisti, cittadini, piattaforme e sistemi di IA, il rigore disciplinare può

ancora essere pensato soltanto a controllo dall'alto sulla qualità dei dati, o va ripensato come insieme di dispositivi condivisi di verifica? In essi l'errore e il dissenso diventano momenti strutturali di apprendimento collettivo anziché scarti da espungere?

Tuttavia, evidenziare le debolezze e i limiti intrinseci non deve essere letto per un atto di sfiducia, bensì per la necessaria consapevolezza di chi intende proteggere un percorso ormai inevitabile. La strada della partecipazione non è solo giusta, rappresenta l'unica percorribile se vogliamo che l'archeologia conquisti finalmente un ruolo centrale e una reale utilità sociale all'interno della comunità.

In un'epoca segnata da un profondo scetticismo scientifico e dalla frammentazione dei saperi, recedere verso forme di autoreferenzialità accademica significherebbe condannare la disciplina all'irrelevanza.

Dobbiamo avere il coraggio di ammettere che la presunta superiorità culturale dell'archeologo, inteso come unico e isolato depositario della sapienza storica, rappresenta oggi un danno strategico per il nostro lavoro. È in quel vuoto lasciato dalla distanza tra esperti e cittadini che prosperano la para-archeologia e la negazione della storia, offrendo risposte semplici e seducenti a una domanda di passato che noi, troppo spesso, abbiamo ignorato o protetto dentro le accademie (COLLINS, DOUMANI DUPUY, ZAMANBEKOVA 2024). Operiamo in tempi difficili, dove la coesione sociale è fragile e il paesaggio cognitivo saturo di visioni concorrenti; pertanto, generalizzare le pratiche di *welfare* culturale e di cittadinanza scientifica rappresenta oggi quantomai un dovere etico.

L'archeologia del futuro si gioca nella capacità di trasformare il metodo in un bene comune, accettando la sfida della trasparenza, dell'utilità sociale e della condivisione anche quando espone le nostre incertezze. Solo abitando il conflitto e la complessità con onestà intellettuale, potremo garantire che la storia resti un motore vivo di identità e democrazia, rendendo la nostra professione utile, indispensabile per la salute della società contemporanea.

In conclusione, l'archeologia deve proporsi nel ruolo di un presidio civile capace di offrire l'esattezza del metodo e la concretezza del reperto ad antidoti alla superficialità della post-verità e delle pseudo-storie. Insegnare a leggere un contesto stratigrafico significa educare alla distinzione tra prova e opinione, fornendo ai cittadini la bussola critica necessaria per non smarrirsi nel rumore dei para-contenuti nocivi.

Accettare la nostra vulnerabilità scientifica e rinunciare al piedistallo dell'infallibilità non ci indebolisce, rendendoci *partner* credibili di una comunità che ha fame di veridicità e di senso. Solo così il passato smette di essere un reperto muto o un mito consolatorio per farsi spazio vivo di negoziazione, un terreno comune dove l'ascolto diventa la condizione indispensabile per progettare, insieme, un futuro più consapevole.

In questo senso, il nuovo patto sociale che immaginiamo per l'archeologia non può restare un principio astratto o una dichiarazione di intenti; ha bisogno di tradursi in pratiche concrete di racconto, in strumenti e linguaggi capaci di far vedere come funziona davvero la ricerca, quali domande pone e quali limiti riconosce. Solo attraversando la soglia comunicativa – dal laboratorio condiviso alle forme pubbliche della narrazione – l'archeologia può diventare, nello spazio digitale un dispositivo di orientamento che aiuta a distinguere tra verosimile e provato, tra suggestione e responsabilità storica.

6.4 METTERE A NUDO IL METODO: STRATEGIE DI COMUNICAZIONE ARCHEOLOGICA DIGITALE

Se l'archeologia si assume il compito di facilitare processi di intelligenza collettiva, ne consegue che non può più limitarsi a esibire il prodotto finito: deve rendere comprensibili anche i passaggi intermedi, compresi i margini di errore. Nello spazio digitale – dove le pseudo-storie esplodono e circolano con grande rapidità – la sfida si gioca soprattutto sulla trasformazione del metodo in bene comune, condiviso e discutibile da tutti.

È il motivo per cui va ripensata del tutto l'idea stessa di comunicazione archeologica. Non rappresenta più l'ultima tappa di un lavoro già concluso, una semplice trasmissione di risultati; è invece il luogo in cui il metodo scientifico viene mostrato passo dopo passo e messo a nudo. Si tratta di realizzare un nuovo ecosistema dove la trasparenza non corrisponde a un *optional*, bensì costituisce uno dei criteri con cui si misura la qualità della ricerca (WAKEFIELD 2020; prime riflessioni più estese in relazione all'archeologia pubblica RICHARDSON 2013).

Raccontare il percorso che conduce dal frammento all'ipotesi significa offrire al pubblico gli strumenti per capire – e, se necessario, per mettere alla prova – quella stessa ipotesi. L'appello alla falsificabilità lungi da essere una concessione al parere di chiunque, corrisponde a una forma di responsabilità intellettuale; con essa l'archeologo oltre a fare divulgazione generosa, assume un obbligo di giustizia e onestà verso il pubblico, un dovere di trasparenza e di rendicontazione scientifica.

Non vuole dire sacrificare il rigore in nome di una democratizzazione superficiale; significa rendere espliciti e verificabili i passaggi logici che sostengono la ricostruzione storica. Mostrare le prove e il loro uso permette alla comunità di emanciparsi dal ruolo di destinataria passiva di certezze precostituite, divenendo un osservatore critico capace di abitare la complessità del dubbio scientifico.

L'apertura delle basi dati e dei processi interpretativi è al tempo stesso una scelta etica e un requisito per un'archeologia allineata ai principi FAIR dell'*Open Science* che indicano la forma per gestire e condividere i dati di ricerca in modo che siano facili da trovare, accessibili e riutilizzabili (NICHOLSON *et alii* 2023; GUPTA, NICHOLAS 2022).

È qui che la trasparenza si trasforma in un atto di onestà intellettuale e ogni parere od osservazione viene pertanto tenuta nel debito conto. Per esempio, l'esperienza del Peer Community in Archaeology mostra che la valutazione tra pari e la discussione delle interpretazioni possano essere rese pubbliche e tracciabili fin dallo stadio di *preprint*, spostando il controllo di qualità in uno spazio più aperto e partecipato (QUEFFelec *et alii* 2021).

La ridefinizione della comunicazione archeologica come estensione operativa della ricerca impone pertanto un ripensamento del concetto di attendibilità scientifica nel discorso pubblico. Se il metodo non è più un processo protetto dal segreto del laboratorio, e, invece, un atto che si compie nello spazio aperto del digitale, allora la validazione del dato non risiede più soltanto nella sua pubblicazione definitiva, piuttosto nella tracciabilità del percorso che lo ha generato. Progetti tipo SITAR-Open Data vanno esattamente in questa direzione, strutturando archivi interoperabili (progettati per poter comunicare e lavorare insieme in modo efficace) in cui il dato primario è interrogabile e riusabile da una pluralità

di attori, non solo dagli addetti ai lavori (CECCHETTI 2013; da ultimo con gli sviluppi più recenti SERLORENZI *et alii* 2024).

Rappresenta una prospettiva in cui l'accessibilità non è un gesto di cortesia divulgativa, bensì un dispositivo epistemologico; mostrare il farsi della storia significa esporre il fianco al giudizio accettandolo come pilastro di un'autorevolezza rinnovata e democratica.

La sfida intellettuale trova la sua necessaria evoluzione nel passaggio dalla teoria alla prassi, laddove l'esigenza di contrastare immaginari populistici e semplificatori vuol dire impiegare nuove parole e scegliere inedite architetture del sapere. Qui si innesta anche la riflessione proveniente dagli studi sulla disinformazione; il passaggio dal semplice *debunking* a strategie di *prebunking* e *inoculation* cognitiva (paragrafo 4.4), rendendo evidente come funzionano i processi e le tecniche usate, sono centrali per costruire resilienza collettiva agli immaginari pseudo-scientifici (LEWANDOWSKY *et alii* 2020).

In un ambiente governato da algoritmi di raccomandazione e logiche di visibilità competitiva, comunicare bene rappresenta, oltre a un dovere etico, l'antidoto alla semplificazione populista. Progettare dispositivi narrativi che includano il margine di dubbio significa educare il pubblico al fatto che la storia non è un pacchetto di certezze granitiche, piuttosto una costruzione rigorosa basata su evidenze anche lacunose.

Trasmettere l'incertezza, paradossalmente, aumenta l'autorevolezza dello studioso anziché diminuirla. Ogni *post*, video o articolo diventa parte integrante del ciclo di produzione dei saperi e determina la loro posizione rispetto alle *fake news*; un contenuto ben progettato può spostare intere traiettorie di attenzione verso interpretazioni fondate (WAKEFIELD 2020).

Dobbiamo raccontare a tutti l'artigianalità del processo di costruzione del dato e la sua riconversione in informazione o modello interpretativo; ce lo ricordano anche gli studi sulla trasmissione della scienza (NATIONAL ACADEMIES OF SCIENCES, ENGINEERING, AND MEDICINE 2017). In tale ottica l'accessibilità digitale smette di essere un obiettivo puramente tecnico per farsi strumento di cittadinanza scientifica. La nozione di *scientific citizenship* insiste sul legame tra accesso ai processi conoscitivi e pieno esercizio dei diritti di cittadinanza (CRESCENTINI 2023).

Narrare il processo di costruzione del dato significa, in ultima analisi, riconoscere alla comunità il diritto di fruire del passato, di abitarne criticamente il processo di riscoperta, fruire non un prodotto finito bensì un bene relazionale, accedere alla condivisione sociale dell'intelligenza che ha raccolto i dati.

Nel quadro di un più ampio rinnovamento epistemologico e metodologico, l'esperienza di Miranduolo si impone a caso emblematico della possibilità di tradurre il principio di trasparenza in un dispositivo operativo concreto, strutturato e replicabile, capace di fondere indagine scientifica e comunicazione in un unico protocollo di lavoro (VALENTI 2012; ISABELLA 2012; BERTOLDI, FRONZA, VALENTI 2013).

Lo scavo pressoché totale del castello situato nel comune di Chiusdino (SI), condotto dal 2001 al 2017, ha rappresentato un antesignano della filosofia operativa qui delineata, anticipando pratiche che solo in seguito sarebbero divenute centrali nel dibattito sulle *digital humanities* e sull'archeologia pubblica.

Da vero caso precursore (quando ancora questi temi non erano neppure discussi), il presupposto teorico da cui muoveva il progetto era drastico: il silenzio dell'archeologo

non è mai neutro. Il tradizionale riserbo accademico veniva interpretato non a garanzia di rigore, piuttosto in una forma di delega che finiva per impoverire la funzione sociale della disciplina, sottraendo alla collettività la *chance* di comprendere e valutare l'interpretazione delle stratigrafie e i successivi modelli interpretativi.

Per superare questo isolamento, Miranduolo ha infranto la consueta scansione temporale della ricerca, eliminando la barriera che separava la fase di raccolta dei dati – un tempo confinati nei quaderni di scavo, nelle schede US e nei rilievi – dalla loro sintesi finale, spesso pubblicata a distanza di anni.

Attraverso la pratica della *live excavation*, il flusso informativo veniva trasferito in tempo reale dal cantiere alla rete, trasformando lo scavo in un oggetto mediale condiviso. In tal modo prendeva forma un nuovo patto sociale tra studioso e cittadino, in quanto la comunità era chiamata a partecipare criticamente alla costruzione dell'ipotesi storica, rendendo interrogabile ogni scelta metodologica del *team* di ricerca. Non si trattava di un semplice esperimento; era uno dei primi casi – se non il primo – di applicazione sistematica del Web 2.0 ai Beni Culturali.

L'uso consapevole di strumenti allora emergenti – i primi *blog* di settore e i *feed RSS* – trasformò il tradizionale diario cartaceo in un ipertesto aperto, nel quale la stratigrafia archeologica dialogava con i commenti degli utenti, anticipando il concetto di *crowdsourcing* della conoscenza. Venivano resi pubblici i dibattiti stratigrafici, i dubbi interpretativi, le riunioni interpretative (talvolta anche molto “maschie”), i cambi di strategia e i risultati provvisori, con aggiornamenti quotidiani, continui e ripetuti nelle ore di lavoro, provenienti da ciascun settore di scavo. L'esposizione mirava più che allo spettacolo alla trasparenza dell'intera filiera che conduce dal dato grezzo all'interpretazione.

La portata pionieristica dell'esperienza risiede anche nella sua precocità cronologica; molto prima che i *social network* diventassero infrastruttura quotidiana delle nostre vite, il progetto sperimentava una dimensione pubblica e trasparente del “farsi” della ricerca.

Tale vetrina metodologica impose al gruppo un costante esercizio di auto-verifica. La pubblicazione quotidiana di diari, fotografie, rilievi, unità stratigrafiche e inventari secondo il cosiddetto “doppio binario” – diretta dallo scavo su Facebook e, la sera, rielaborazione e riflessione più aggregata sui dati nelle pagine del sito *web* – costrinse gli archeologi a processare e controllare il dato con estremo rigore interno. Sapendo che ogni passaggio sarebbe stato esposto al giudizio pubblico, il *team* fu indotto a mantenere *database* costantemente aggiornati e a esplicitare razionalmente le motivazioni di ogni decisione. La trasparenza si trasformò in un dispositivo separatore con ricadute dirette anche sulla formazione dei giovani ricercatori.

Il cantiere ridefinì infatti il concetto stesso di scuola di scavo. Lo studente era in contemporanea un esecutore materiale e un autore consapevole, responsabile di raccontare lo spazio in cui operava. L'innovazione riguardava la democratizzazione dell'esito della ricerca e anche del processo di apprendimento, inserendo gli studenti in un meccanismo di *accountability* che li rendeva partecipi.

Accanto al valore accademico, l'iniziativa possedeva una chiara dimensione politica, fondata sull'idea che ciò viene prodotto con risorse pubbliche dovesse ritornare alla società in valore condiviso. Si rompeva così il monopolio dell'ufficio, riconoscendo a cittadini,

studenti e amministratori il diritto di verificare come venivano impiegati i fondi. La *live excavation* si configurò in un meccanismo di costruzione della fiducia, capace di mostrare i successi, le esitazioni, gli errori e le correzioni in corso d'opera, rendendo visibile il divenire delle interpretazioni.

Pubblicare in tempo reale quella che possiamo definire la stratigrafia delle decisioni significava presidiare lo spazio comunicativo con un racconto argomentato. Il pubblico poteva constatare che l'archeologia non si fonda su rivelazioni misteriose, ma su procedure controllate, verifiche incrociate e discussioni collegiali.

Ricordato per uno dei casi più avanzati di applicazione del Web 2.0 in archeologia, il progetto trasferiva direttamente in rete anche fotografie, planimetrie, ricostruzioni 3D e il grande contenitore di tutto quanto prodotto sotto forma di WebGIS collegato al sistema dei database.

Lo scavo divenne un opificio sociale permanente; uno spazio in cui la comunità poteva confrontarsi con il metodo scientifico, misurare la distanza tra evidenza archeologica e mito e partecipare attivamente alla complessa costruzione storica. L'architettura progettata si fondava su un laboratorio tecnologico integrato concepito per rendere pubbliche versioni di lavoro dei dati, accettandone la natura provvisoria e i margini dichiarati di revisione.

Il percorso di trasparenza, confronto e condivisione del dato primario, seguito dalla diffusione e continua ridefinizione della ricostruzione storica, venne indicato come traiettoria ideale per i dati archeologici nell'era digitale. Le pagine e i gruppi Facebook, il sito di progetto e le iniziative sul campo – visite guidate, giornate di studio, conferenze pubbliche – non si limitavano a diffondere notizie, ma invitavano cittadini e appassionati a seguire quotidianamente l'avanzamento dello scavo, a porre domande, a esprimere curiosità o dissenso.

Gli abitanti del territorio potevano verificare cosa accadeva dietro le quinte di una ricerca spesso percepita opaca, mentre chi seguiva da lontano poteva valutare la solidità delle interpretazioni grazie a una documentazione minuziosa e accessibile.

La *live excavation* non coincideva con una semplice diretta *streaming*; costituiva un processo strutturato di rendicontazione continua, in cui ogni scelta metodologica e ogni cambiamento di strategia venivano tracciati e resi interrogabili.

Dall'esperienza – probabilmente avvenuta in anni nei quali la comunità archeologica in generale non era mentalmente pronta o matura per comprenderne la portata, mancando anche di alfabetizzazione sui meccanismi della rete oltre che della imprescindibilità della comunicazione aperta – derivano almeno tre effetti strutturali fondamentali: la redistribuzione dell'autorità, poiché la valutazione della qualità della ricerca non resta confinata al circuito specialistico; la creazione di un archivio pubblico del dubbio, in cui incertezze e ripensamenti rimangono disponibili per future verifiche; e la mutazione dello scavo in un dispositivo educativo permanente, capace di familiarizzare il pubblico con la grammatica della disciplina.

Miranduolo si è configurato, pertanto, come un prototipo di archeologia *accountable* digitale, dove la trasparenza metodologica, lontana dal semplice orpello comunicativo, risultava condizione imprescindibile di legittimità scientifica e sociale.

Ha anticipato i temi della responsabilità, della trasparenza e della tracciabilità nel modo in cui i dati digitali vengono raccolti, conservati, analizzati, presentati e resi partecipi a un pubblico capace di essere proattivo, che sono al centro della discussione recente.

La rete non va considerata un mero canale di promozione, bensì il luogo vitale in cui il cantiere respira, rende conto di sé e accetta il rischio della critica pubblica. In questo stesso l'ecosistema digitale e i dispositivi che alimentano la competizione per l'attenzione vengono rovesciati e diventano infrastrutture di partecipazione attiva; le persone non sono soltanto destinatarie di nozionismo e possono contribuire direttamente alla produzione di dati e interpretazioni (riflessioni in BONACCHI 2012; BONACCHI 2022b; RIDGE 2014 in generale per il patrimonio culturale).

Progetti tipo DigVentures, attiva dal 2011, che combinano *crowdfunding* e partecipazione sul campo, mostrano che piattaforme *online* possano finanziare scavi, reclutare volontari, condividere in tempo quasi reale i dati, permettendo a chi sostiene economicamente l'iniziativa di seguirne l'evoluzione e di percepire il proprio coinvolgimento come parte integrante del processo conoscitivo (<https://digventures.com>).

Creato da un'organizzazione inglese, ha reinventato l'archeologia in esperienza partecipata. Per registrare i dati è stato creato un sistema digitale (Digital Dig Team) che permette di documentare unità stratigrafiche e reperti con *tablet* e di metterli subito *online*, così che chi è a casa possa seguire passo per passo ciò che succede nello scavo. L'archeologia non viene più solo raccontata, alla fine, con un volume, diventando un processo aperto in cui il pubblico aiuta a finanziarla, partecipa alla ricerca e vede i processi da cui nascono le interpretazioni, il che rafforza sia la sostenibilità economica dei progetti sia la fiducia nelle conclusioni scientifiche.

Il progetto MicroPasts, invece, nato dalla collaborazione tra il British Museum e l'UCL (University College of London) e attivo dal 2014, rappresenta un'eccellenza nel campo della *citizen science* e del *crowdsourcing* digitale, dimostrando che l'intelligenza collettiva possa trasformare risolutivamente la ricerca archeologica (BONACCHI *et alii* 2014; BONACCHI, PETT, BEVAN 2015).

A differenza delle iniziative tradizionali focalizzate sulla partecipazione fisica agli scavi, la piattaforma punta sulla digitalizzazione e sulla sistematizzazione del patrimonio d'archivio, coinvolgendo migliaia di volontari non specialisti in attività cruciali tipo la trascrizione di schedature, la georeferenziazione dei reperti e il riconoscimento di dettagli fotografici. L'efficacia del modello risiede nella scomposizione del lavoro in micro-compiti gestiti attraverso protocolli operativi chiari e una rigorosa supervisione scientifica, elementi che permettono di accelerare l'elaborazione di enormi quantità di dati con un alto grado di affidabilità. Oltre all'aspetto operativo, MicroPasts si distingue per un approccio etico e collaborativo; il *software* è interamente *open-source* e i risultati vengono pubblicati in *open data*, permettendo a istituzioni e comunità di riutilizzarli liberamente. L'ecosistema realizzato favorisce la ricerca e abilita anche nuove forme di sostegno economico attraverso piccoli progetti di *crowdfunding*, trasformando di fatto gli utenti remoti in collaboratori stabili e attivi della comunità scientifica.

I casi esposti rendono evidente che l'archeologia pubblica digitale non si limita a diffondere i risultati; essa può articolare nuove forme di ricerca collaborativa in cui la distinzione tra

esperto e pubblico si ridefinisce in termini di responsabilità e competenze, non di accesso ai canali di interazione (BONACCHI 2017; RICHARDSON 2013).

Per evitare che l'archeologia si riduca a puro intrattenimento – o, peggio, venga risucchiata nella stessa economia dell'attenzione della pseudoarcheologia – è necessario, come nei tre esempi illustrati, impostare la comunicazione lungo alcuni binari etici e tecnici (BARKUN 2013).

La trasparenza del processo è il primo (KANSÁ 2012); non mostrare solo il “tesoro” ma anche il “fango”, ovvero rendere visibili le fasi di scavo, le procedure di documentazione, le discussioni interne, gli errori corretti, le ipotesi scartate (si veda il caso di Miranduolo in particolare). L'esposizione non serve solo a creare un effetto di autenticità, educa il pubblico al fatto che il progredire archeologico si costruisce per accumulo di indizi e per confronto critico, e non attraverso singole scoperte epocali che riscrivono la storia dall'oggi al domani. Implica anche un uso responsabile degli *open data*; offrire accesso a *dataset*, fotografie, modelli 3D significa riconoscere al pubblico una quota di *agency*, però richiede di accompagnare questi materiali nel contesto interpretativo e con avvertenze sui limiti, per evitare che vengano riutati in chiave sensazionalista o complottista.

La seconda direttrice è la multimodalità controllata (JENKINS 2006).

La stessa ricerca deve generare prodotti diversi per pubblici diversi; dati grezzi e documentazione tecnica per specialisti e *citizen scientists*, esposizioni emozionali e fortemente visive per *social* a scorrimento rapido, formati lunghi e strutturati – *blog*, *podcast*, *newsletter* – per chi cerca un livello di approfondimento ulteriore.

Ciò che conta è che i livelli restino collegati fra loro; il *reel* o il *post* Instagram dovrebbero sempre rimandare a materiali più estesi e verificabili, in modo che la curiosità iniziale possa trasformarsi in apprendimento e, potenzialmente, anche in partecipazione alla ricerca. La letteratura al riguardo insiste sul fatto che la frammentazione dei messaggi, se non è bilanciata da percorsi di approfondimento, favorisce la circolazione di fatti nudi decontestualizzati, pronti per essere riassorbiti da immaginari complottisti e identitari.

L'architettura multimodale, tuttavia, si confronta con il problema strutturale del *digital divide*, cioè la distanza tra chi ha un buon accesso a *internet* e alle tecnologie digitali, con le competenze per usarle, e chi ne è escluso o le usa in modo precario; ciò sviluppa disuguaglianze aggiuntive in istruzione, lavoro, informazione e partecipazione sociale, rischiando di produrre un'archeologia pubblica in realtà profondamente selettiva (VAN DIJK 2020).

L'accesso a connessioni stabili, dispositivi aggiornati, competenze digitali e padronanza delle lingue veicolari condiziona infatti in modo decisivo chi può effettivamente usufruire di contenuti *online* e partecipare a forme di *citizen science*, lasciando spesso ai margini alcune comunità locali, le fasce d'età più avanzate, le aree rurali o economicamente svantaggiate.

Una strategia centrata esclusivamente sui *social* globali rischia di incrementare disuguaglianze già presenti; il passato viene raccontato a, e da chi, è già connesso, istruito, mobile, mentre coloro che vivono quotidianamente nei territori indagati restano spettatori periferici o semplici sfondi degli scenari visuali.

Per evitare una distorsione del genere, la progettazione della strategia comunicativa dovrebbe integrare sistematicamente il digitale con strumenti analogici e locali – incontri in presenza, collaborazioni con scuole e associazioni, uso di radio e stampa locale – costruendo

ponti tra le comunità *online* e quelle *offline* e riconoscendo che l'*engagement* archeologico non si misura solo in *click*, ma nella capacità di attivare soggetti diversi, con risorse e competenze diseguali, in percorsi condivisi di interpretazione del patrimonio.

Una terza dimensione riguarda il passaggio dalla logica di un dialogo unidirezionale, tipica dei *mass media* tradizionali a quella di coinvolgimento attivo.

La comunicazione non può essere più unidirezionale, con un trasmettitore che parla e un pubblico che ascolta; i *social media*, per loro struttura, mettono costantemente in gioco commenti, domande, critiche, reazioni emotive. Ignorarne la portata significa lasciare la gestione delle conversazioni ad altri attori, spesso molto più disinvolti nell'uso dei registri polemici e delle semplificazioni estreme.

L'archeologo è chiamato a presidiare gli spazi di commento, rispondere, riconoscere dubbi e perplessità, distinguere tra critiche in buona fede e dinamiche di *trolling*, costruire nel tempo relazioni di fiducia. È un lavoro dialogico che costituisce anche il prerequisito per affrontare in modo efficace le *fake news*; la smentita funziona meglio quando nasce all'interno di una relazione già esistente con il pubblico, che riconosce nel divulgatore una figura affidabile, coerente e non paternalista (MARWICK, LEWIS 2017).

In questo tessuto di relazioni si gioca la possibilità di contrastare la pseudoarcheologia sui *social media*, uno degli ambiti in cui impera la massima concentrazione di teorie complottiste e istanze identitarie travestite da divulgazione.

L'uso di *hashtag* mirati, la costruzione di reti di archeologi e divulgatori che condividono risorse e si sostengono reciprocamente nei momenti di attacco coordinato, il rimando costante a spazi più stabili e meno algoritmicamente volatili – *blog*, *newsletter*, pagine di Wikipedia curate – permettono di sottrarre il dibattito alla logica del *flame* – cioè del messaggio ostile, provocatorio o insultante inviato durante una discussione – quindi di non trasformare il confronto in uno scontro verbale acceso, finalizzato ad alimentare la polemica piuttosto che il dialogo costruttivo, e di offrire al pubblico indeciso una via diversa dalle retoriche cospirazioniste.

Il caso Flint Dibble, con la sua critica pubblica alla serie *Ancient Apocalypse*, è esemplare; la scelta di utilizzare gli stessi canali della fantarcheologia, con gli apparati del metodo scientifico e un tono ironico seppure rispettoso, ha contribuito a spostare il confronto dai margini dei *social* al *mainstream*, dimostrando che l'archeologia può abitare l'arena digitale senza rinunciare al rigore (DIBBLE, HOOPES, FEAGANS 2023).

La riflessione etica sull'archeologia pubblica digitale sottolinea inoltre che ogni contenuto è, in un certo senso, un atto politico (MCINTYRE 2018). Non tanto perché esprima un'agenda partitica, quanto perché contribuisce ad accrescere o erodere la fiducia collettiva nei processi di verifica dei fatti e nei meccanismi di controllo tra pari che caratterizzano la scienza.

In un ecosistema segnato dalla circolazione di teorie del complotto, discorsi suprematisti e revisionismi aggressivi, l'atto di mostrare come si costruisce un'ipotesi, di dichiarare cosa non sappiamo ancora, di correggere pubblicamente un errore, ha un valore normativo, poiché propone un modello di cittadinanza cognitiva basato sull'argomentazione e sulla responsabilità, non sulla rivelazione carismatica.

Di qui l'idea che l'archeologo attivo nell'interazione con il pubblico diventi, volente o nolente, un presidio di realtà; le sue scelte di tono, formato, tempi di intervento incidono

sull'ecologia dell'informazione che circonda il pubblico, contribuendo a renderla più o meno resistente ai tentativi di mistificazione.

La consapevolezza ha portato una parte della comunità archeologica a proporre dei codici etici specifici per chi opera nello spazio digitale, integrativi e non sostitutivi delle linee guida professionali tradizionali (SAA Principles of Archaeological Ethics: <https://saa.org/Member/SAAMember/Career-and-Practice/Principles-of-Archaeological-Ethics.aspx>; EAA Codes and Principles: <https://www.e-a-a.org/EAA/EAA/About/Codes.aspx>).

Tra i principi più ricorrenti figurano l'obbligo di accuratezza e tracciabilità delle informazioni condivise, con chiari riferimenti bibliografici e dichiarazione dei limiti interpretativi; la trasparenza sui rapporti con *sponsor*, enti di tutela e piattaforme commerciali; l'attenzione alle comunità coinvolte nei progetti, in particolare gruppi indigeni o marginalizzati, che possono essere esposti a nuove forme di appropriazione simbolica attraverso la circolazione incontrollata di immagini e dati.

Viene inoltre sottolineata la necessità di adottare criteri stringenti per l'uso di fotografie e modelli 3D di resti umani, di riflettere sulle implicazioni a lungo termine della permanenza *online* delle notizie, di predisporre meccanismi di *peer-review* leggera per *blog*, canali YouTube e profili *social*, per esempio attraverso la lettura incrociata tra colleghi o la pubblicazione di *statement* metodologici accessibili.

In definitiva l'archeologo digitale non è soltanto un tecnico della comunicazione; rappresenta un attore che assume pubblicamente l'impegno a coniugare libertà espressiva, responsabilità verso i soggetti rappresentati e le comunità di riferimento, e fedeltà al metodo scientifico che legittima il suo ruolo nella sfera pubblica.

6.5 L'ARCHEOLOGIA IN PRIMA LINEA: MODELLI DI RESISTENZA E DIVULGAZIONE NELL'ECOSISTEMA DIGITALE

Ogni epoca ridefinisce le sue forme di legittimazione del sapere. Le modalità attraverso cui una società costruisce, riconosce e trasmette bagagli culturali non sono mai neutre, inscrivendosi nei dispositivi tecnologici, nei regimi mediali e nelle strutture di potere che la caratterizzano (HABERMAS 2023). È anche storia dei suoi mezzi di circolazione, dalla scrittura manoscritta alla stampa, dai sistemi editoriali alla diffusione di massa, fino all'attuale configurazione tecnologica e di rete.

L'emergere della sfera pubblica digitale segna un cambiamento profondo di tali dinamiche (VAN DIJCK, POELL, DE WAAL 2018). Non mutano soltanto gli strumenti, cambiano i criteri stessi di visibilità, autorevolezza e credibilità (GILLESPIE 2018).

La mediazione tradizionale viene ridimensionata, l'autorità istituzionale non è più sufficiente a garantire riconoscimento, e ciò che viene trasmesso entra in competizione permanente con fantasie alternative che si diffondono attraverso reti orizzontali, algoritmi e comunità interpretative (O'CONNOR, WEATHERALL 2019). Ciò significa che la produzione della conoscenza non può più prescindere dalle condizioni della sua circolazione pubblica.

È all'interno di questo mutamento strutturale che le discipline storiche, e l'archeologia in particolare, sono chiamate a ripensare il proprio ruolo. Oltre a comunicare di più, si

tratta di interrogarsi sulle forme attraverso cui il passato viene oggi costruito, negoziato e legittimato nello spazio pubblico contemporaneo.

Ho già discusso nei capitoli precedenti di come l'ingresso dell'archeologia nell'ecosistema digitale non rappresenti un semplice aggiornamento tecnologico né un ampliamento dei canali tradizionali e segni un mutamento strutturale nel rapporto tra disciplina, società contemporanea, politica della produzione culturale e costruzione pubblica della oggettività storica.

La digitalizzazione non si limita a offrire mezzi di archiviazione o diffusione; diventa uno spazio di confronto, conflitto e negoziazione culturale, nel quale si ridefiniscono i confini tra ambito accademico e pratiche popolari, tra metodo scientifico e costruzione identitaria.

Siamo di fronte a una trasmutazione della sfera pubblica che investe direttamente l'autorità epistemica delle discipline storiche.

La conoscenza non circola mai in uno spazio neutrale; chi comunica, chi decide in quale modo apparire e quali argomenti raggiungono le persone, influisce su ciò che viene percepito plausibile e autorevole (BUCHER 2018).

Nel mondo digitale, algoritmi, piattaforme e metriche di visibilità sono elementi che plasmano la conversazione pubblica (GILLESPIE 2018). Per l'archeologia, sottrarsi a questi spazi significa lasciare che il tempo venga trattato senza intervento critico; partecipare significa contribuire a costruire una comprensione consapevole, difendendo la possibilità che la storia sia accessibile, credibile e condivisa in modo responsabile.

In questo senso, la comunicazione dell'archeologia investe direttamente la dimensione politica del sapere. Se lo spazio pubblico digitale è il luogo in cui si formano opinioni, si consolidano identità e si modellano memorie collettive, allora sottrarsi a esso significa rinunciare colpevolmente a intervenire nei processi di narrazione e il loro utilizzo nel presente.

Partecipare, al contrario, implica riconoscere che la tutela del patrimonio storico non riguarda soltanto la conservazione materiale dei siti e dei reperti, ma anche la difesa delle condizioni epistemiche entro cui il passato può essere compreso.

Il *web* e le piattaforme *social* configurano una nuova sfera pubblica nella quale la legittimazione non dipende più esclusivamente dalle istituzioni accademiche o dai tradizionali mediatori culturali, costruendosi attraverso processi partecipativi, reti di condivisione e sistemi algoritmici di selezione dei contenuti.

In tale scenario si assiste a una crisi della mediazione tradizionale e a una ridefinizione dei criteri di autorevolezza, in quanto la competenza non è automaticamente riconosciuta e deve essere continuamente argomentata, resa visibile e narrativamente efficace.

Le piattaforme digitali contemporanee non costituiscono ambienti marginali o periferici. Al contrario, esse rappresentano infrastrutture centrali nel rapporto con i pubblici. YouTube la cui diffusione di massa si colloca tra il 2006 e il 2008, Facebook dominante su scala globale tra il 2008 e il 2012, Twitter – oggi X – affermatosi tra il 2009 e il 2013, Instagram, esploso tra il 2012 e il 2014 e più recentemente TikTok divenuto fenomeno globale tra il 2019 e il 2021, costituiscono ormai dispositivi consolidati nella produzione e circolazione di idee, teorie, elaborazioni (SRNICEK 2017; ZUBOFF 2019).

Volenti o nolenti, piaccia o no, oggi la comunicazione pubblica passa attraverso questi mezzi. Essi modellano opinioni, influenzano percezioni, contribuiscono alla costruzione

dell'immaginario collettivo sul vissuto e partecipano attivamente a quella sociale della memoria.

La rete non è uno spazio neutrale. È regolata da economie dell'attenzione, algoritmi di selezione e meccanismi di visibilità che premiano prodotti emotivamente polarizzanti, narrativamente semplici e facilmente condivisibili. In un contesto segnato da fenomeni riconducibili alla post-verità, la forza di un'affermazione deriva dalla sua verificabilità, e in particolare dalla sua capacità di confermare convinzioni pregresse e appartenenze identitarie (SUNSTEIN 2017). In tale ambiente, discorsi complottisti, forme di pseudo-archeologia e interpretazioni distorte del passato trovano terreno fertile, adattandosi perfettamente alle logiche di viralità e ai meccanismi delle cosiddette "bolle informative".

L'archeologo che sceglie di comunicare assume un ruolo che è insieme scientifico e politico, oltre a un atto di cittadinanza intellettuale (COULDRY 2010). Non è soltanto divulgatore di storie specialistiche, ma mediatore epistemico e interprete critico, chiamato a intervenire nello spazio pubblico.

La sua responsabilità oltrepassa la mera trasmissione di informazioni, consiste nella difesa della qualità del discorso storico e nella promozione di una cultura critica.

Presidiare gli stessi ambienti nei quali proliferano contenuti distorti non è un'opzione secondaria. È una necessità strutturale. Limitarsi a osservare da una posizione di distanza, confidando nell'autorevolezza intrinseca della ricerca accademica, significa lasciare campo libero a interpretazioni che, pur prive di fondamento, risultano persuasive ed emotivamente potenti. Restare ai margini non preserva la purezza della disciplina; la espone al rischio di irrilevanza. Non si può lamentare la marginalizzazione dell'archeologia nel dibattito pubblico se si sceglie di non parteciparvi.

È necessario superare l'idea che la comunicazione digitale costituisca un'attività accessoria o una forma di svilimento del lavoro scientifico. Rendere accessibile un'elaborazione non significa impoverirla; narrare vicende archeologiche complesse in un linguaggio semplice non equivale a banalizzarle. Significa imparare a parlare per tutti facendosi capire, mantenendo intatto il rigore metodologico.

La traduzione della complessità è una competenza avanzata, che necessita di consapevolezza teorica e padronanza narrativa. Considerarla un'operazione minore significa fraintendere la natura stessa della responsabilità pubblica dello studioso.

Oggi l'archeologia deve adeguarsi ai tempi digitali in essere, perché l'ecosistema informativo contemporaneo è strutturalmente mutato e continuerà a svilupparsi in modo esponenziale.

L'evoluzione delle tecnologie, l'espansione delle piattaforme, l'integrazione crescente tra intelligenza artificiale, sistemi di raccomandazione e produzione automatizzata di materiali indicano che la dimensione digitale non rappresenta una fase transitoria, bensì un orizzonte destinato a consolidarsi e intensificarsi (MANDARANO 2019). Ignorarlo significherebbe rinunciare a incidere sulle modalità future di costruzione e trasmissione della storia.

È un contesto in cui la figura dell'archeologo si configura sempre più ibrida – ricercatore, divulgatore ed educatore – la cui autorevolezza si fonda sulla competenza specialistica e anche sulla capacità di costruire fiducia in un ambiente segnato da scetticismo verso le istituzioni

del sapere. Integrare competenze scientifiche e comunicative diventa una necessità strutturale. Ciò implica comprendere le specificità dei diversi ambienti digitali, valorizzarne le potenzialità, conoscerne i vincoli e intervenire criticamente nelle loro logiche, senza subirle passivamente e orientandole verso finalità educative.

La comunicazione digitale dell'archeologia non è *marketing* disciplinare, né semplice ricerca di visibilità personale. Rappresenta una pratica di tutela culturale e una forma di responsabilità pubblica, uno spazio di azione civica nel quale si gioca una parte rilevante della legittimazione del sapere. Muoversi al suo interno, oggi, significa contribuire alla costruzione di una società più consapevole dei suoi trascorsi, capace di riconoscere il valore del metodo scientifico e di resistere alla manipolazione narrativa.

Interrogarsi sulla presenza dell'archeologia nel *web* non significa più chiedersi se sia opportuno esserci, ma il modo di esserci, con quali strategie, con quale progettualità e con quale consapevolezza teorica. Abitare consapevolmente lo spazio digitale vuol dire accettare che la costruzione pubblica dell'autenticità storica si giochi anche lì, e assumersi la responsabilità di partecipare attivamente a tale processo, contribuendo a trasformare l'ecosistema mediale contemporaneo in un laboratorio permanente di educazione critica e di democrazia culturale.

L'archeologo che sceglie di intervenire è pertanto chiamato a una sfida ulteriore, cioè condensare dati complessi in formati brevi, mantenendo precisione terminologica e correttezza scientifica, senza cedere alla spettacolarizzazione. È una forma di esercizio retorico avanzato, che può rivelarsi strategicamente decisiva nell'adattarsi al cambiamento dell'ecosistema informativo contemporaneo.

Per questo motivo, l'archeologo non può essere una presenza episodica o difensiva e deve assumere un ruolo attivo e strategico all'interno delle piattaforme digitali. Il *blog*, per esempio, rappresenta uno spazio di argomentazione estesa e di approfondimento critico: consente di smontare in modo sistematico teorie infondate, di citare fonti, di mostrare il processo interpretativo e di costruire archivi tematici facilmente consultabili (BONACINI 2020). È il luogo della riflessione articolata, dove il tempo della lettura favorisce la comprensione e la stratificazione del discorso.

YouTube, invece, permette di intervenire sul piano visivo e narrativo, terreno privilegiato della pseudoarcheologia. Attraverso video ben strutturati, ricostruzioni grafiche, spiegazioni animate e analisi di casi concreti, l'archeologo può competere sullo stesso piano delle produzioni sensazionalistiche con un impianto metodologico rigoroso. La dimensione audiovisiva consente inoltre di rendere visibile il metodo scientifico, mostrando materiali, contesti, processi di scavo e fasi interpretative, restituendo così complessità a ciò che la fantarcheologia tende a ridurre a spettacolo.

Instagram e Facebook operano su un registro diverso e altrettanto cruciale. La loro forza risiede nella continuità del contatto e nella costruzione di comunità. Con l'uso di immagini, brevi testi, caroselli esplicativi, dirette e sessioni di domande e risposte, l'archeologo può instaurare un dialogo costante con il pubblico, intercettando dubbi, perplessità e distorsioni nel momento stesso in cui emergono. Le piattaforme favoriscono uno scambio relazionale, capace di costruire fiducia nel tempo e di contrastare la disinformazione sia sul piano argomentativo, sia su quello della credibilità.

TikTok, pur con la sua struttura estremamente rapida e frammentaria, non può essere ignorato. La sua centralità nel consumo informativo delle fasce più giovani lo rende uno dei principali vettori attraverso cui si diffondono temi *fringe* semplificati e altamente emotivi. Rinunciarvi significherebbe abbandonare un'intera generazione alle teorizzazioni non verificate.

Le para-teorie non prosperano ai margini del dibattito, risiedono nel suo centro mediale; si nutrono dell'assenza della voce scientifica negli spazi ad alta visibilità e approfittano del divario tra linguaggio accademico e comunicazione popolare. Se l'archeologia abdica a questi luoghi, lascia che la costruzione dell'immaginario storico sia monopolizzata da attori privi di metodo e responsabilità scientifica. La presenza dell'archeologo digitale diventa quindi una forma di intervento culturale preventivo: confutazione *ex post* del falso e soprattutto costruzione anticipatoria di informazioni affidabili, accessibili e narrativamente efficaci.

La comunicazione archeologica digitale, pertanto, si confronta con sfide complesse che richiedono strategie mirate e multidisciplinari. La diffusione rapida e virale delle *fake news*, favorita dagli algoritmi che premiano l'emozionalità e il sensazionalismo, impone interventi tempestivi e ben strutturati. La complessità dei dati scientifici rappresenta un ostacolo alla loro trasposizione in forma accessibile senza perdita di rigore; occorre un bilanciamento con l'accessibilità, evitando i due opposti di una banalizzazione o dell'eccessivo tecnicismo che può allontanare il pubblico non specializzato.

Alle difficoltà enumerate, si aggiunge la mancanza diffusa di competenze specifiche, necessarie per gestire *blog*, *social*, video e *community* in maniera efficace (PATE, FALCONE, ROMI 2015), così anche la polarizzazione e frammentazione del pubblico, che crea bolle informative dove fonti ufficiali o scientifiche vengono rifiutate. Le risorse limitate e il sovraccarico informativo rendono ulteriormente arduo catturare l'attenzione e mantenere una presenza costante e autorevole.

Affrontare le sfide richiede un approccio strategico e integrato, in cui si combinano competenze scientifiche, comunicative e tecnologiche. Solo così l'archeologo digitale può esercitare pienamente il suo ruolo, non più ai margini bensì centrale nella costruzione di una cultura storica critica; capace di dialogare con il pubblico e di contrastare la diffusione di false notizie in modo sistematico e sostenibile.

In un quadro di criticità strutturali, diventa decisivo osservare come alcuni archeologi stiano già sperimentando, nello spazio digitale, strategie integrate capaci di trasformare tali vincoli in occasioni di intervento sistematico e di costruzione di nuovi ecosistemi comunicativi.

Nel panorama digitale contemporaneo, l'archeologia sta assumendo una posizione di avanguardia culturale, in cui ricerca, metodo scientifico e resistenza ai materiali fuorvianti si intrecciano in un ecosistema multiforme di *public archaeology*.

Non si tratta più solo di correggere falsi clamorosi, ma di ricostruire, davanti agli occhi del pubblico, il nesso profondo tra prove materiali, procedure analitiche e racconti sul passato.

Emergono figure e progetti capaci di coniugare rigore scientifico, didattica e *debunking* mediatico in maniera coerente e integrata.

Flint Dibble, con il suo canale *Archaeology with Flint Dibble*, rappresenta un modello di intervento diretto contro la pseudoarcheologia; utilizza *video-essay* di medio e lungo formato,

rubriche seriali e *live-stream* per affrontare temi controversi tipo le affermazioni di Graham Hancock o i miti delle civiltà perdute, e partecipa a dibattiti e *podcast* dedicati. La sua strategia combina testimonianza in prima persona, spiegazioni metodologiche e interviste a colleghi, trasformando ogni contenuto in un'occasione per mostrare il funzionamento concreto dell'indagine archeologica e, al tempo stesso, per esplicitare i limiti intrinseci di ogni operazione di *debunking* (<https://www.youtube.com/c/flintdibble>).

Parallelamente, *World of Antiquity*, gestito dallo storico dell'antichità David Miano, adotta un approccio spiccatamente pedagogico.

Le sue lezioni video, organizzate in moduli di quindici-trenta minuti, sono sostenute da mappe, *timeline* e bibliografie *linkate*, e affrontano tanto i fondamenti della storia antica quanto le origini delle costruzioni alternative, da Atlantide agli antichi alieni. Invece di insistere sul confronto polemico, Miano ne ricostruisce la genealogia letteraria e mitologica e la confronta sistematicamente con le evidenze storiche e filologiche, insegnando allo spettatore a distinguere tra fonte, interpretazione e invenzione narrativa (<https://www.youtube.com/@WorldofAntiquity>).

Un modello complementare, più esperienziale e da campo, è quello offerto da Andrew Kinkella con *Kinkella Teaches Archaeology*.

Attraverso mini-video brevi, *vlog* narrativi e *podcast* dedicati alla pseudoarcheologia, egli intreccia *storytelling* personale, spiegazioni di base del metodo archeologico e analisi di casi pseudoarcheologici, spesso con tono ironico e informale. L'obiettivo è costruire alfabetizzazione mediatica; facendo vedere dal vivo le modalità di documentazione di uno scavo, si contestualizza un reperto e come si discutono le ipotesi con altri specialisti, rende familiare il mestiere dell'archeologo e, per contrasto, riconoscibili le scorciatoie retoriche e metodologiche tipiche delle teorie complottiste (<https://www.youtube.com/c/Kinkella-TeachesArchaeology>).

Archaeology Tube è il progetto divulgativo del Bill Farley, archeologo professionista e professore presso la Southern Connecticut State University, nato con l'obiettivo di portare il rigore della ricerca accademica nel caotico mondo del *web*. Il canale si è ritagliato uno spazio unico nel panorama della divulgazione scientifica, distinguendosi per un approccio che fonde competenza tecnica, critica culturale e una buona dose di cultura pop.

Il cuore del suo progetto risiede nella diffusione della "vera archeologia". Farley si allontana consapevolmente dai miti avventuristici in stile Indiana Jones per mostrare il lavoro meticoloso che si svolge sul campo e in laboratorio. Grazie alla sua specializzazione in archeobotanica, offre prospettive affascinanti sul modo in cui lo studio di antichi semi e resti vegetali possa ricostruire la vita quotidiana, le diete e le economie delle popolazioni passate, con un *focus* particolare sul New England coloniale. Uno degli aspetti più apprezzati di *Archaeology Tube* è però la sua ferma battaglia contro la pseudoarcheologia. Farley è diventato una voce di riferimento nel *debunking* di teorie complottiste e pseudoscientifiche diffuse da *media mainstream* e serie TV. Con un tono calmo benché rigoroso, smonta le fantasie su civiltà perdute o interventi alieni, spiegando al pubblico perché tali teorie siano errate e spesso nascondano pregiudizi ideologici o una profonda incomprensione del metodo scientifico. Infine, il canale si distingue per la sua modernità grazie all'*ArchaeoGaming*. Farley utilizza i videogiochi in funzione di lenti d'ingrandimento per esaminare la percezione della storia

oggi, analizzando titoli tipo *Assassin's Creed* o *Valheim*, discute l'accuratezza delle ricostruzioni storiche e il modo in cui i media digitali plasmano la nostra memoria collettiva del passato (<https://www.youtube.com/@ArchaeologyTube>).

Progetti del genere di *The Archaeologist's Laboratory* mostrano invece il cuore pulsante della disciplina, spostando il fuoco sulla dimensione tecnica e laboratoriale.

Video dedicati ad analisi litiche, microscopia, lavaggio e catalogazione di reperti, campionamento e protocolli standardizzati mettono in scena quella macchina procedurale e collettiva che gli immaginari alternativi tendono a occultare. L'assenza quasi totale di polemica diretta è un elemento programmatico; anche qui, rendendo visibili processi, misure e controlli incrociati, il canale indebolisce alla radice l'idea stessa di scoperta solitaria o di rivelazione improvvisa contro il presunto consenso accademico (https://www.youtube.com/channel/UCLVO_7I_aE_TydRqcLhwWQw).

Al di fuori dei formati video lunghi, Instagram e TikTok offrono strumenti complementari per diffondere materiali brevi, accessibili e altamente visivi. *Clip* rapide dallo scavo, pillole di metodo, domande e risposte in tempo reale e piccoli *format* ricorrenti lavorano per innesto, depositando nel flusso del *feed* concetti-chiave come contesto, datazione, lavoro di squadra, distinzione tra ipotesi ed evidenza.

Questi contenuti non mirano alla completezza argomentativa, piuttosto funzionano da agganci; intercettano un pubblico giovane e frammentato e lo rimandano, quando possibile, a video lunghi, *podcast* o articoli più strutturati, stimolando nel tempo una familiarità di base con il metodo scientifico.

Blog e *newsletter*, tipo *Archaeology Review* gestito da Carl Feagans e il sito di Jason Colavito, presidiano invece il livello dell'analisi lenta e dell'archiviazione critica.

Il primo esamina in dettaglio i modi in cui i documentari e i prodotti televisivi selezionano, semplificano o distorcano i dati. L'obiettivo è chiarire quali passaggi di controllo metodologico vengono omessi e come dovrebbe funzionare, di contro, una buona pratica di ricerca (<https://ahotcupofjoe.net/>).

Il secondo progetto (*Jason Colavito-Blog*, affiancato dalla *newsletter* "Culture & Curiosities" su Substack) ricostruisce invece le origini culturali, mediatiche e spesso ideologiche delle teorie alternative. Analizzando libri, programmi televisivi e discorsi pubblici Colavito smaschera i legami con tradizioni esoteriche, razzializzanti o complottiste, tracciando una linea chiara tra dove finisce il fatto e dove inizia l'invenzione narrativa (<https://www.jasoncolavito.com/>).

Sono spazi, sottratti alle logiche del *feed* algoritmico, che funzionano al tempo stesso da archivi e da serbatoi concettuali; da un lato registrano la storia delle retoriche pseudoarcheologiche, dall'altro forniscono cornici interpretative che possono essere tradotte, in forma condensata, nei *format* video e *social*.

Nel loro insieme, le iniziative trattate delineano una mappa di strategie che va ben oltre la somma dei singoli canali.

Flint Dibble occupa la dimensione del confronto pubblico e mediatico, utilizzando la visibilità del dibattito per esporre il metodo e problematizzare il *debunking* stesso; *World of Antiquity* fornisce l'infrastruttura pedagogica, costruendo modelli di lettura del passato e degli usi distorti delle fonti; Kinkella lavora sulla familiarità con il mestiere e sulla *media*

literacy, facendo entrare lo spettatore nel *backstage* della ricerca e dei suoi abusi mediatici. *The Archaeologist's Laboratory* rende tangibile la dimensione tecnico-procedurale e collettiva della scienza, mentre *social* brevi e piattaforme di micro-video garantiscono capillarità e riconoscibilità quotidiana del metodo, e *blog* e *newsletter* assicurano profondità analitica e memoria storica degli pseudo-racconti.

Gli effetti sono in parte già osservabili, sebbene spesso in forma qualitativa e disseminata tra interviste, commenti del pubblico e discussioni tra colleghi. Flint Dibble, per esempio, ha riportato che il confronto con Graham Hancock in un grande *podcast* generalista abbia generato migliaia di messaggi da parte di spettatori; essi si dichiaravano inizialmente *fan* di Hancock e dopo il dibattito, affermano di riconoscere meglio il valore dell'archeologia accademica e, in alcuni casi, di aver riconsiderato le proprie posizioni sulle civiltà perdute.

In diversi interventi, Dibble sottolinea poi che la presenza di un archeologo in una piattaforma percepita ostile ha comunque reso possibile, per un pubblico nuovo, incontrare una contro-informazione fondata su prove e procedure trasparenti, riducendo lo scarto simbolico tra accademia e pubblico.

David Miano si rivolge a un'*audience* composita che non cerca solo la confutazione puntuale di singole tesi, ma si fidelizza a serie strutturate di cicli dedicati ai miti della storia antica, utilizzandoli come riferimento per orientarsi tra fonti, documentari e notizie controverse. Le interazioni con la *community* mostrano che una parte degli spettatori adotti esplicitamente il lessico del metodo (fonti primarie, contesto, evidenza testuale) e che alcuni dichiarino di aver abbandonato argomenti pseudoarcheologici dopo averne seguito le ricostruzioni genealogiche. Conseguentemente, il risultato più rilevante è lo sviluppo di una nicchia stabile di pubblico che interiorizza schemi analitici e tende a riutilizzarli in altri spazi digitali.

Anche la presenza di Andrew Kinkella, tra YouTube, lo *Pseudo-Archaeology Podcast* (https://www.youtube.com/playlist?list=PLyvgo3cTFkH_oq1hzXtyx7hOhcKe2RWkl) e altri *format* audio, contribuisce a spostare il baricentro di alcune narrazioni popolari. Temi come i *red-headed giants*, il 2012 o gli antichi alieni vengono discussi in contesti dove l'aspettativa è quella dell'intrattenimento narrativo, pur se la risposta è metodologicamente strutturata; casi celebri vengono ricondotti a documentazione archeologica, contesti storici e processi editoriali che ne hanno alimentato la deformazione.

Il risultato è una progressiva normalizzazione della figura dell'archeologo che smonta miti di moda all'interno del paesaggio *podcast*, riducendo il monopolio dei toni sensazionalistici.

Gli effetti dei *format* più tecnici e laboratoriali sono meno immediati da misurare, eppure convergono in un lento mutamento delle rappresentazioni del mestiere dell'archeologo. La visibilità di protocolli, procedure di campionamento, catene di controllo e discussioni interne contribuiscono a spostare l'immaginario dal modello dell'esploratore solitario verso quello di una pratica collaborativa, regolata e documentata.

Questo spostamento percettivo indebolisce una delle premesse implicite della pseudoarcheologia, ossia l'idea che la competenza derivi da individui geniali in lotta con un sistema monolitico, e rende più plausibile, agli occhi del pubblico, la nozione di consenso scientifico esito di un processo collettivo e negoziato.

Sul versante dei *blog* e delle *newsletter*, il lavoro di Jason Colavito e Carl Feagans ha prodotto una memoria critica delle elaborazioni pseudoarcheologiche.

Colavito è sempre più spesso citato in articoli e discussioni che affrontano i legami tra fantarcheologia, razzismo e complottismo, segnalando che le sue tante analisi siano diventate un riferimento anche per chi lavora sulla dimensione politica e culturale delle pseudo-teorie.

Farley, con le sue letture ravvicinate di documentari e prodotti televisivi, fornisce un repertorio di casi esemplari utilizzato anche in contesti didattici, offrendo modelli pratici di analisi critica dei media.

Nel complesso, i risultati più tangibili non coincidono con l'eradicazione delle teorie alternative, ma tracciano una linea chiara per la costruzione di una contro-sfera pubblica competente. Da un lato esiste ormai un archivio accessibile di confutazioni e analisi di dettaglio; dall'altro una parte del pubblico dichiara di aver modificato le sue credenze o, almeno, di aver acquisito nuovi criteri di valutazione. In parallelo, media generalisti e altri progetti di divulgazione tendono sempre più a riconoscere gli archeologi citati in interlocutori autorevoli quando si parla di archeologia di frangia.

Più che un trionfo sul complottismo, ciò indica uno spostamento della legittimità simbolica; la critica informata non è più un'attività marginale e rappresenta una componente strutturale della presenza pubblica dell'archeologia.

Ne emerge la figura di un archeologo digitale che oltre a smentire singole affermazioni, progetta la propria presenza *online* in forma di dispositivo integrato di educazione, comunicazione e resistenza culturale. La pseudoarcheologia diventa allora un banco di prova per ripensare il rapporto tra comunità scientifica e spazio pubblico, tra autorità epistemica e partecipazione dal basso.

Il lavoro coordinato, seppur indipendente, di questi professionisti sta producendo risultati che vanno ben oltre il semplice *debunking*.

In primo luogo, si assiste a un'occupazione dello spazio digitale; per anni l'archeologia non convenzionale ha dominato il *web* grazie alla mancanza di voci accademiche disposte a scendere nell'arena, mentre oggi canali e progetti strutturati offrono alternative di alta qualità in grado di competere per visibilità, formato e coinvolgimento.

In secondo luogo, si realizza una democratizzazione concreta del metodo. Il vero successo non consiste nel convincere il complottista irriducibile, ma nel fornire a chi è sinceramente curioso la capacità di leggere una bibliografia, riconoscere una stratigrafia, comprendere un protocollo di laboratorio o individuare un salto logico in un documentario; in altre parole, nel costruire una competenza diffusa che renda meno probabile l'adesione futura a immaginari infondati.

La scelta di mostrare il lato umano della ricerca – con i suoi errori, le sue discussioni interne, le sue fatiche quotidiane – contribuisce a una rinascita di fiducia nelle istituzioni scientifiche, che appaiono meno simili a torri d'avorio e più a comunità aperte, auto-correttive e responsabili. L'archeologo moderno emerge così come un mediatore culturale essenziale, capace di trasformare lo spazio digitale in spazio permanente di educazione, responsabilità e riflessione collettiva, in cui la realtà documentata dei fatti risulta, per chi apprende a riconoscerla, più affascinante di qualsiasi mistero costruito a tavolino.

L'ingresso dell'archeologia nell'arena dei media digitali segna il passaggio definitivo da una fase di semplice esposizione dei reperti a una di presidio attivo e militante del sapere.

Tuttavia, sarebbe un errore di prospettiva cedere a un ingenuo ottimismo della volontà, ignorando l'asimmetria strutturale che governa l'ecosistema digitale. Sebbene le esperienze citate segnino una rotta, esse operano in un ambiente intrinsecamente ostile al metodo scientifico. Gli algoritmi di piattaforma non sono arbitri neutrali costituendo dei motori alimentati dalla polarizzazione; premiano il conflitto, il sensazionalismo e la risposta emotiva immediata. Nell'economia dell'attenzione, il rigore archeologico parte pertanto con l'*handicap* sistemico che il risultato è lento, dubitativo e complesso, mentre la pseudoarcheologia è veloce, assertiva e consolatoria. Chi racconta il vero deve faticare il doppio per ottenere la metà della visibilità di chi diffonde un'improbabile rivelazione su civiltà perdute.

Alla disparità tecnologica si somma una dimensione umana e professionale spesso tesa fino al limite; quella che potremmo definire la stanchezza dell'archeologo digitale. Presidiare attivamente i *social media* non è un'attività a costo zero. Richiede un dispendio di energie intellettuali e psicologiche imponente, quasi sempre sottratto al tempo libero e, si è già sottolineato in precedenza, non riconosciuto dai parametri di valutazione accademica e privo di garanzie contrattuali. Essere in prima linea significa anche esporsi a flussi di tossicità quotidiana, dalle molestie sistematiche alle *shitstorm* orchestrate da comunità che percepiscono il dato scientifico in attacco identitario. Il rischio di *burnout* per il divulgatore è una condizione reale. Senza un'assunzione di responsabilità da parte delle istituzioni – che dovrebbero tutelare e strutturare tali figure invece di lasciarle agire nel ruolo di franchi tiratori della conoscenza – la resistenza digitale rischia di rimanere un'epopea individuale ed eroica, strutturalmente fragile e destinata all'esaurimento.

Comunque, al di là delle problematiche (per le quali oggi non si vedono, purtroppo soluzioni programmatiche all'orizzonte), anche la scena italiana della comunicazione archeologica *online* ha conosciuto, nel corso dell'ultimo quindicennio, diversi tentativi di occupare il *web*, spesso nati nell'ambito dei *blog*, dei progetti istituzionali e di iniziative di archeologia pubblica di impianto più tradizionale.

Generazione di archeologi, attivo da oltre un decennio, ha rappresentato uno dei primi spazi in cui si discuteva in modo sistematico di interazione specifica con il pubblico, musei e *public archaeology*, offrendo riflessioni sullo stato dell'arte, analisi delle politiche culturali e resoconti di esperienze di partecipazione. Il suo punto di forza è stato quello di costruire un luogo di confronto per professionisti e appassionati, per quanto il formato testuale, pur ricco, lo ha reso progressivamente meno competitivo sul terreno della visibilità algoritmica (<https://generazionediarcheologi.com/>).

In parallelo, portali del genere *ArcheoBlog* (<https://archeoblog.net/#gsc.tab=0>) o *Archeologia Italiana* (<https://www.archeologia.com/>) si sono concentrati sulla diffusione di notizie, segnalazioni di scavi, mostre e opportunità professionali, configurandosi *hub* informativi utili però poco orientati alla decostruzione delle narrazioni pseudoarcheologiche e caratterizzati da una dimensione di interazione con il pubblico relativamente limitata.

A partire dal 2013, esperienze come *#InvasioniDigitali* hanno sperimentato forme di partecipazione dal basso che hanno toccato anche il patrimonio archeologico, invitando i visitatori a invadere musei e siti con *smartphone* e fotocamere, realizzando e condividendo

contenuti sui *social*; il progetto, cresciuto rapidamente nelle prime edizioni, ha contribuito a sdoganare l'uso delle immagini dei beni culturali *online*, fino a influenzare l'evoluzione normativa nazionale, e ha mostrato quanto la produzione partecipata possa trasformare il pubblico in co-autore del racconto del patrimonio; al tempo stesso, la sua natura fortemente *event-based* e trasversale, non centrata specificamente sull'archeologia né sulla pseudoarcheologia, ha fatto sì che l'attenzione si concentrasse più sulla dimensione esperienziale e sulla promozione dei luoghi che sulla costruzione di strumenti critici per leggere i discorsi sul passato (<https://www.invasionidigitali.it/>).

Su un piano più esplicitamente professionale, tale passaggio dalla partecipazione epistodica alla presenza strutturata prende forma anche nel dibattito e nelle pratiche che riuniscono sotto l'etichetta di Archeosocial.

Il termine indica innanzitutto il progetto editoriale e formativo avviato da Antonia Falcone e Astrid D'Eredità (FALCONE, D'EREDITÀ 2018; FALCONE 2022), che rappresenta il primo tentativo sistematico di offrire alla comunità archeologica italiana un manuale di uso di *blog* e *social media*, con linee guida operative, casi di studio e riflessioni su strategie, piattaforme, gestione delle *community* e *visual storytelling*.

Intorno a questo nucleo si è sviluppato un ombrello concettuale, fatto di *workshop*, cicli di conferenze e incontri pubblici – tipo il programma *Archeosocial: comunicare l'archeologia ai tempi dei social media*, promosso dal Parco archeologico di Ostia antica – in cui archeologi e operatori museali discutono buone pratiche di presenza digitale, spesso con il coinvolgimento di Marina Lo Blundo e di altri *archeoblogger*.

Archeosocial non designa dunque un singolo progetto chiuso; piuttosto una cornice teorico-pratica che, a partire dalla metà degli anni 2010, ha contribuito a legittimare l'uso dei *social* come parte integrante del lavoro archeologico, fornendo un lessico condiviso, apparati di analisi e una costellazione di esempi, e preparando il terreno su cui si innesteranno in seguito esperienze più spiccatamente *social-native* e orientate al confronto con l'archeologia non convenzionale.

Sulle strategie di divulgazione *online* va evidenziato, inoltre, che tra il 2014 e il 2015 si sia verificato un vero proliferare di *blog*, pagine Facebook e *account* Twitter legati a gruppi di ricerca, associazioni e singoli professionisti, spesso con l'obiettivo di dare visibilità a progetti specifici, documentare scavi tendenzialmente in tempo reale o promuovere eventi.

Sono esperienze che hanno avuto il merito di abituare la comunità archeologica italiana – almeno una parte – all'idea che lavorare sui *social* non sia un'attività marginale, ma una componente strutturale dei progetti; sebbene molte di esse siano rimaste ancorate a logiche di notizia stampa o di diario di scavo, con un'interazione limitata e una scarsa attenzione alla dimensione conflittuale e disinformativa dell'archeologia misteriosa. Peraltro, non pochi *account* risultano oggi poco aggiornati o attivi in modo intermittente, segno della difficoltà a mantenere nel tempo una presenza continuativa allineata ai ritmi delle piattaforme.

Il già citato *blog* di Marina Lo Blundo, *Generazione di archeologi*, occupa una posizione paradigmatica.

Nato dall'intreccio fra pratica professionale nei musei e sperimentazione dei linguaggi del *web 2.0*, ha funzionato da esperimento pionieristico di comunicazione archeologica digitale in Italia, grazie a una figura di archeologa-*blogger* che ha usato il *blog* per riflettere

sulla professione, sull'archeologia pubblica e sulle potenzialità – anche sui limiti – dei *social media* nel racconto del patrimonio, alternando *post* divulgativi su siti, musei e mostre a testi più analitici dedicati alle politiche culturali, alla formazione degli archeologi, alla relazione con il pubblico e alle pratiche di *storytelling*, spesso in dialogo con altri suoi progetti di scrittura legati al turismo culturale e al quotidiano.

Dal punto di vista formale si colloca pienamente nella stagione in cui il *blog* è lo strumento privilegiato, come testimoniano le presentazioni pubbliche di Lo Blundo su musei e *web 2.0* e sulle buone pratiche di archeosocial; il pregio principale del progetto è l'aver tematizzato in anticipo la questione della comunicazione istituzionale e non istituzionale nei luoghi dell'archeologia, ragionando sui modi in cui i musei possano dialogare con i pubblici attraverso il digitale e forme di partecipazione attiva; e offrendo al tempo stesso uno sguardo dall'interno sull'evoluzione del lavoro archeologico nei musei statali in una fase di ridefinizione del loro ruolo nella società digitale.

I limiti del *blog* non riguardano la qualità dell'esposizione, quanto il formato e il contesto mediale; la centralità del testo lungo, l'orientamento prevalentemente riflessivo e la struttura da rivista personale lo rendono meno efficace, in termini di *reach* e immediatezza, rispetto ai *format* visuali e video affermatosi negli anni successivi; la sua azione nei confronti della pseudoarcheologia resta indiretta, più orientata a consolidare una cultura professionale e un lessico della *public archaeology* che a rispondere frontalmente alle ipotesi alternative.

Ultimamente l'attività appare meno intensa e spesso intrecciata con altre piattaforme e progetti, segno che la presenza digitale dell'autrice si è distribuita fra più canali e che il *blog*, pur restando un archivio prezioso e a mia opinione di alto livello, ha assunto il ruolo di riferimento più che di presidio quotidiano.

Accanto a queste esperienze legate direttamente alla professione archeologica, nel panorama digitale italiano si sono sviluppati anche spazi di analisi critica della pseudostoria, spesso nati fuori dai contesti accademici benché capaci di svolgere una funzione di osservatorio sulle dinamiche culturali e retoriche che alimentano tali discorsi.

Un esempio significativo è rappresentato da *Cuscito, ergo sum* (<https://cuscito.it/>), spazio *blog* in cui Davide Cuscito concentra il suo lavoro critico su pseudostoria, paleoastronautica e, in particolare, sulle derive para-religiose del cosiddetto "biglinianesimo", ossia l'insieme di credenze nate attorno alle tesi di Mauro Biglino, trattate sia come ipotesi filologiche sia come dottrina identitaria e salvifica. Biglino propone infatti una lettura alternativa della Bibbia secondo la quale i testi non parlerebbero di un unico Dio trascendente, ma di una pluralità di Elohim, intesi per esseri concreti che avrebbero interagito con gli esseri umani (per la sua vasta produzione editoriale e in rete <https://www.maurobiglino.com/>).

Cuscito utilizza frequentemente casi emblematici della letteratura pseudoarcheologica – per esempio il mito dei Dogon e della presunta conoscenza di Sirio come stella doppia o i *best seller* di Graham Hancock – per mostrare in che modo molti misteri vengano costruiti a partire da presupposti distorti, semplificazioni etnografiche e un uso selettivo delle fonti, sottolineando che funzionano spesso più da immaginari mitici che da proposte scientifiche.

Al centro del *blog* vi è anche un'attenzione costante alla retorica del dibattito *online*. Egli analizza commenti, dirette e discussioni digitali in cui compaiono figure che rivendicano competenze in ambiti diversi – dall'ebraico biblico all'economia o alla politica – che però,

quando vengono messe alla prova, mostrano un rapporto strumentale con le fonti e una sistematica inversione dell'onere della prova, spesso accompagnata da attacchi personali o da tecniche di specchio riflesso che ribaltano sugli altri le critiche ricevute.

Dal punto di vista stilistico, il *blog* alterna analisi argomentate a un uso marcato dell'ironia e del sarcasmo, impiegati per mettere in evidenza lo scarto tra le pretese di rigore scientifico di alcuni ambienti pseudostorici e la debolezza logica delle argomentazioni effettive, nonché per mostrare che la richiesta ossessiva di titoli e certificazioni venga spesso utilizzata in veste di strumento retorico per delegittimare l'interlocutore.

Nel panorama italiano, il lavoro di Cuscito si configura quindi come un esempio di *debunking* tematico e anche un osservatorio privilegiato sulle dinamiche di costruzione comunitaria della pseudostoria, descritta non semplicemente in un insieme di errori fattuali, bensì in forma di religione civile contemporanea, dotata di testi sacri, figure carismatiche e forti meccanismi identitari che rendono particolarmente difficile il confronto razionale.

L'interpretazione della pseudostoria per fenomeno culturale caratterizzato da forti dinamiche identitarie e comunitarie contribuisce a chiarire il contesto più ampio in cui si colloca l'evoluzione recente della comunicazione archeologica italiana. Se, come emerge dall'analisi di spazi critici quali il *blog* di Cuscito, le facilonerie pseudoarcheologiche funzionano spesso da sistemi di credenze condivise capaci di generare riconoscimento identitario, diventa evidente che il confronto con tali fenomeni non possa ricondursi alla semplice confutazione dei singoli argomenti. Esso richiede piuttosto una riflessione più ampia sulle modalità attraverso cui il sapere storico e archeologico viene raccontato nello spazio pubblico digitale e sulle forme con cui il metodo scientifico può essere reso visibile, comprensibile e socialmente significativo.

Si capisce così meglio perché l'archeologia italiana abbia iniziato relativamente presto a interrogarsi sui temi della partecipazione e dello *storytelling*, sperimentando formati, linguaggi visivi e modelli di relazione con i pubblici. Tali esperienze hanno costituito il terreno di coltura su cui si è innestata una nuova generazione di progetti che ha progressivamente spostato il baricentro verso *format* più nativamente *social*, capaci di affrontare in modo esplicito il nodo della fantarcheologia e della disinformazione. Nel processo si è cercato di superare alcuni limiti ricorrenti delle sperimentazioni precedenti – in particolare la difficoltà a competere con la logica del *clickbait* e dell'emotività che spesso premia la voce alternativa – trasformando un paesaggio comunicativo ricco sebbene frammentato in uno spazio più favorevole alla costruzione di fiducia, ironia e confronto critico. In esse il metodo scientifico non rimane soltanto uno sfondo implicito, diventando parte visibile e condivisa della conversazione pubblica sul passato.

In questa nuova ondata si collocano progetti tipo *Archeomilla*.

Mostra in modo esemplare come il presidio possa assumere la forma di un'archeologia relazionale capace di tenere insieme rigore metodologico e linguaggio pop. In un ecosistema informativo in cui il confine tra fatto e congettura è reso fluido dagli algoritmi e dal montaggio emotivo, il lavoro dell'autrice consiste nel correggere la fantarcheologia, nel rendere desiderabile la competenza archeologica, costruendo un rapporto empatico con chi si avvicina ai miti di civiltà perdute, antichi astronauti o letture distorte della preistoria.

Le sue argomentazioni su YouTube (<https://www.youtube.com/@Archeomilla>), Instagram (<https://www.instagram.com/archeomilla>) e TikTok ([tiktok.com/@archeomilla](https://www.tiktok.com/@archeomilla)) alternano spiegazioni di siti e contesti, frammenti di esperienza personale sul campo, partecipazioni a *podcast* e *live* dedicate alla pseudoarcheologia, e momenti esplicitamente ironici; al centro resta sempre la restituzione del dato archeologico in una forma accessibile, capace di mostrare che la complessità non sia un ostacolo, bensì la condizione stessa per raccontare storie più interessanti delle rapide soluzioni complottiste.

Così, tale progetto può essere definito un laboratorio di “de-stigmatizzazione”; l’utente incuriosito dal mistero non viene ridicolizzato (anche se di fronte ad atteggiamenti ostili e aggressivi non esita a rispondere per le rime), bensì riconosciuto interlocutore legittimo e accompagnato, attraverso il racconto di casi di studio e la decostruzione ironica dei *cliché*, verso fonti verificabili, *playlist* tematiche, collaborazioni con altri divulgatori e spazi di discussione moderata in cui la curiosità è valorizzata e continuamente riallineata al metodo.

La capacità di trasformare l’*engagement* in comunità, di far percepire l’archeologo non nel ruolo di guardiano del cancello piuttosto una guida competente e autoironica, permette al progetto di funzionare in forma di bolla di razionalità dentro l’ambiente frammentato dei *social*. Non si chiede di rinunciare alla passione per l’insolito, ma la reinscrive in un quadro di responsabilità epistemica e di fiducia reciproca, facendo dell’archeologia digitale italiana un tassello riconoscibile nel più ampio fronte internazionale di resistenza culturale alla pseudoarcheologia.

Anche il lavoro di Mattia Mancini – il quale si è ritagliato un ruolo centrale nel *debunking* egittologico in lingua italiana – all’interno del suo blog *Djed Medu* sezione *Bufale eGGizie* è notevole. La sua attività combina un profilo accademico solido con un’attenzione sistematica alla divulgazione critica, spesso in collaborazione con il CICAP e con realtà museali italiane. Accanto ai singoli *case study*, interviene anche sul piano più generale della disinformazione archeologica sul *web*; per esempio nella conferenza *Alieni e piramidi: fake news e disinformazione web in archeologia*, dove analizza formati, retoriche e meccanismi di circolazione delle teorie alternative, con particolare attenzione al ruolo dei *social media* e dei linguaggi para-documentaristici. Nel complesso, la sua produzione rappresenta un esempio di *public Egyptology* orientata alla correzione delle distorsioni sull’Antico Egitto, in cui il controllo filologico delle fonti viene esplicitamente messo al servizio della confutazione di letture pseudoarcheologiche e complottiste (<https://www.djedmedu.com/>).

La costellazione di esperienze anglofone fin qui ricostruita e il caso italiano di *Archeomilla* non rappresentano semplicemente declinazioni nazionali di una stessa tendenza; sono segmenti complementari di un unico ecosistema in cui l’archeologia sperimenta linguaggi, formati e posture diverse per presidiare lo spazio digitale. Mi piace fare il confronto perché giudico l’esperimento italiano al pari, forse per qualche aspetto ancora più avanti, del panorama estero.

Se Dibble incarna il modello dell’intervento militante nel cuore dei territori occupati dalla pseudoarcheologia, accettando il confronto diretto in contesti ad altissima esposizione e forte polarizzazione, *Archeomilla* lavora sul versante opposto, mostrando che è possibile smontare i miti del mistero senza ingaggiare il pubblico in una guerra di identità tra svegli e creduloni. Analogamente, mentre Miano costruisce un’infra-

struttura didattica centrata su lezioni strutturate, bibliografie e parentele testuali, lei integra frammenti di spiegazione, *storytelling* biografico e riferimenti generali in un flusso continuo che parla il linguaggio quotidiano dei *social* italiani, senza rinunciare mai a contesti, fonti e dati. Laddove Kinkella e i laboratori anglofoni insistono sulla visibilità delle procedure e del lavoro di squadra per scalfire l'immagine dell'archeologo solitario, la nostra protagonista rende riconoscibile un'archeologia relazionale in senso stretto, dove l'autorità non viene rivendicata per *status* e costruita nel tempo attraverso risposte pazienti, grande simpatia, disponibilità al confronto e capacità di trasformare il *like* in partecipazione, il commento in occasione di chiarimento, la battuta in varco per introdurre un concetto metodologico.

In questa prospettiva, le convergenze sono forse più importanti delle differenze, poiché i codici del *web* vengono piegati a un uso contro-egemonico, in cui titoli accattivanti, *meme*, montaggi veloci servono a mascherare la povertà del messaggio e in particolare a drenare attenzione dal sensazionalismo verso elaborazioni fondate; al tempo stesso, le specificità nazionali – lingua, riferimenti culturali, sistemi mediatici, sensibilità verso il registro ironico – mostrano che non esiste un unico modello esportabile, bensì una famiglia di pratiche che declina localmente alcuni principi comuni; cioè trasparenza del metodo, centralità del dato contestualizzato, riconoscimento dell'utente come soggetto capace di apprendere.

In conclusione la traiettoria che emerge, dall'insieme delle considerazioni espresse, è quella di una progressiva ridefinizione dell'archeologia in pratica pubblica che non può più limitarsi alla produzione di conoscenza, e che deve assumersi anche la responsabilità delle condizioni in cui circola, viene riconosciuta e utilizzata nello spazio digitale. La trasformazione della sfera pubblica, scandita dall'ascesa di piattaforme che selezionano e gerarchizzano notizie in base alla visibilità più che alla verificabilità, mette in crisi i dispositivi tradizionali di legittimazione e costringe le discipline storiche a misurarsi con un regime di attenzione in cui competenza specialistica e retoriche alternative si presentano, agli occhi del pubblico, per opzioni concorrenti.

L'archeologia che sceglie di restare ai margini del *web* non si colloca in una posizione neutrale, rinuncia di fatto a intervenire nei processi con cui il passato viene continuamente riscritto, appropriato, trasformato in intrattenimento o in strumento identitario.

Le esperienze analizzate mostrano che una parte della comunità archeologica ha cominciato a rispondere alla sfida sia sul piano contenutistico, sia su quello delle forme di presenza. Sono progetti che sperimentano un uso strategico di linguaggi, formati e piattaforme, piegando le logiche del *web* per rendere visibile il metodo, costruire comunità, rendere espliciti i processi di verifica e di dissenso interno alla disciplina. Ne risulta un passaggio dal *debunking* inteso come correzione episodica di singole affermazioni al *debunking* come occasione per insegnare strumenti di lettura; la confutazione del mito serve meno a vincere un dibattito che a mostrare la maniera in cui si costruisce un argomento, quali domande porre alle fonti, che cosa distingue un'ipotesi da una prova.

Se si osservano le iniziative nel loro insieme, il risultato che ne consegue non è – e difficilmente potrà essere – l'estinzione delle pseudoarcheologie (una battaglia persa in partenza); costituiscono però una contro-sfera pubblica dotata di anticorpi culturali.

Da un lato, esiste oggi un archivio facilmente accessibile di analisi critiche, video, *podcast* e articoli che decostruiscono i principali immaginari pseudo-storici, collegandoli alle loro matrici ideologiche, mediatiche e, talvolta, apertamente politiche; dall'altro, una parte del pubblico inizia a sviluppare una familiarità di base con il lessico del metodo, a riconoscere alcuni trucchi retorici, a percepire il consenso scientifico non come imposizione ma risultato di procedure esposte e negoziate.

La vittoria non passa dunque dalla conversione del complottista irriducibile, ma dal rafforzamento di quella fascia di curiosi che, esposti a materiali rigorosi sebbene narrativamente efficaci, scelgono di orientare la propria fiducia verso comunità di pratica e non verso imprenditori del mistero.

Il confronto tra contesti nazionali diversi consente inoltre di cogliere un elemento spesso trascurato; non esiste cioè un modello unico di archeologia digitale virtuosa, piuttosto una costellazione di pratiche che declinano localmente alcuni principi comuni.

I canali anglofoni operano dentro ecosistemi mediali caratterizzati da grande scala e forte polarizzazione, in cui l'incontro diretto con figure del tenore di Hancock assume inevitabilmente la forma di uno scontro spettacolarizzato. Le esperienze italiane tipo *Generazione di archeologi*, *Archeosocial* o *Archeomilla* si muovono in spazi più piccoli, capaci di sperimentare registri relazionali diversi, che vanno dalla riflessione professionale al linguaggio popolare e divertente sino a essere talvolta dissacratorio, dalla partecipazione *event-based* alla costruzione quotidiana di bolle di razionalità in cui la curiosità è orientata. Detta pluralità suggerisce che la posta in gioco non è trovare la formula perfetta, bensì riconoscere nell'archeologia digitale il campo di pratiche situate, in cui ogni scelta di tono, formato, piattaforma produce effetti specifici sul modo in cui il passato viene percepito e usato.

Da un punto di vista più teorico, il percorso delineato nel capitolo permette di rovesciare una retorica ancora diffusa; ovvero non è l'archeologia alternativa a costringere l'archeologia seria a difendersi sul terreno mediatico; il metodo scientifico, da solo, non basta a garantire la legittimità se non viene accompagnato da pratiche di traduzione, esposizione, cura delle relazioni.

Le archeologie fraudolente funzionano come rivelatori di una vulnerabilità strutturale; mostrano che, in assenza di presidio, lo spazio lasciato vuoto dalle istituzioni viene occupato da racconti che rispondono a bisogni cognitivi, identitari ed emotivi. La risposta più interessante che emerge dai casi studiati consiste nel provare a soddisfarli diversamente; offrendo storie altrettanto coinvolgenti, ancorate a fonti verificabili; riconoscendo il desiderio di meraviglia, però spostandolo dal mistero alla complessità; accettando il conflitto e rifiutando la caricatura del pubblico in stile massa ingenua da educare dall'alto.

In prospettiva, la sfida che si profila è continuare a occupare spazio dentro gli algoritmi esistenti e contribuire a ridefinire i criteri con cui l'autorevolezza viene percepita nelle culture digitali.

Ciò implica, per l'archeologia, almeno tre direzioni di lavoro che il capitolo lascia intravedere.

La prima è la costruzione di rapporti stabili con altre figure della sfera pubblica – gior-

nalisti, educatori, *content creator* non specialisti – che condividano un impegno verso la responsabilità epistemica, superando la contrapposizione sterile tra esperti e profani.

La seconda è l'investimento su forme di valutazione e ricerca che permettano di misurare, oltre le impressioni, l'impatto reale delle iniziative di archeologia pubblica sullo sviluppo di atteggiamenti, competenze e fiducia nel metodo.

La terza, forse più impegnativa, è l'accettazione che la presenza digitale non sia un compito individuale affidato a pochi archeologi carismatici; deve corrispondere a una funzione strutturale da integrare nell'educazione, nei progetti di ricerca, nelle politiche dei parchi e dei musei.

Restano aperti nodi cruciali che non possono essere elusi e che interrogano il futuro stesso della disciplina. Il primo riguarda la pericolosa personalizzazione della resistenza; pertanto, fino a che punto è accettabile che la difesa dell'immaginario storico sia affidata quasi esclusivamente alla tenacia e al tempo libero di pochi volontari del sapere?

Elevare a modelli singole figure, per quanto straordinarie, nasconde il rischio di trasformare una necessità strutturale in un'epopea individuale. La realtà odierna ci mette di fronte al paradosso che mentre i singoli ricercatori rischiano il *burnout* per presidiare i confini del sapere, le istituzioni centrali – Università e Soprintendenze – restano troppo spesso distanti, ancora anni luce dietro a queste avanguardie, prigioniere di linguaggi burocratici o talvolta di uno snobismo accademico che le condanna all'irrilevanza.

Ci si deve chiedere allora: può una scienza sopravvivere nello spazio pubblico quando la sua voce è delegata solo al buon cuore dei singoli e non diventa funzione organica e finanziata delle sue istituzioni?

Un secondo dubbio, ancora più essenziale, investe l'efficacia reale della nostra presenza e il rischio di restare prigionieri di una bolla di razionalità.

Mentre produciamo analisi impeccabili, siamo davvero certi di stare drenando attenzione dall'archeologia non convenzionale o stiamo solo costruendo rifugi confortevoli per un pubblico di già convinti?

La psicologia cognitiva ci avverte che il pregiudizio di conferma è una barriera quasi impenetrabile e il rischio concreto è che il nostro *debunking*, per quanto brillante, parli solo a chi possiede già la preparazione critica per accoglierlo, lasciando il resto del *web* – la stragrande maggioranza – in balia di contenuti emotivi. Stiamo davvero parlando al mondo, o stiamo solo celebrando la nostra superiorità metodologica all'interno di un'accogliente bolla di auto-referenzialità, mentre fuori la marea del falso continua a salire indisturbata?

Aldilà dei leciti dubbi riflessivi, l'archeologia in prima linea che ho descritto non è una parentesi legata a mode comunicative transitorie; incarna la sperimentazione di forme nuove di cittadinanza epistemica.

Là dove l'algoritmo sembra imporre solo velocità, semplificazione e polarizzazione, tali progetti mostrano che è ancora possibile costruire spazi in cui la memoria venga discussa come bene comune, oggetto di cura condivisa e non di appropriazione identitaria. La conclusione, provvisoria e politicamente densa, è che l'archeologia digitale non coincide con la semplice presenza *online* della disciplina, bensì è il luogo in cui l'archeologia decide se accettare o meno il suo ruolo nella negoziazione collettiva di ciò che, oggi, chiamiamo "vero" sul passato.

6.6 CONCLUSIONI. OLTRE IL DOGMA:

PER UNA CITTADINANZA CRITICA DEL PASSATO

La questione che ha attraversato l'intero capitolo riguarda il tipo di cittadini che diventiamo in un mondo dove proprio la Storia viene continuamente riscritta, semplificata, trasformata in strumento identitario o in forma di intrattenimento.

Dalla riflessione nasce l'idea di una cittadinanza critica rispetto a ciò che ci è stato tramandato; non tutti devono essere archeologi o storici, però tutti dovrebbero possedere un minimo di strumenti per orientarsi tra ipotesi storiche in conflitto, per capire quando si trovano davanti a una ricostruzione seria, a una speculazione legittima o a una fantasia consolatoria travestita da rivelazione.

Prendo in prestito il termine (*critical citizenship*) dalle riflessioni, tra la fine degli anni Novanta e l'inizio dei 2000, all'interno della sociologia politica e della pedagogia civica (NORRIS 1999).

Essa non si misura nella quantità di nozioni memorizzate; la sua cifra è data da una serie di competenze elementari, cognitive ed etiche, che andrebbero considerate parte dell'alfabetizzazione di base. Si tratta di quello che Michel Foucault definirebbe un esercizio di potere sull'archivio della memoria, cioè l'atto di decidere cosa debba essere ricordato e cosa, invece, possa essere dimenticato (FOUCAULT 1971).

La prima riguarda la capacità di distinguere tra ipotesi e prova.

Ogni discorso nasce in forma di ipotesi, un'idea più o meno plausibile che tenta di spiegare dei dati. Diventa prova solo dopo aver attraversato controlli, confronti, tentativi di confutazione, discussioni con altri studiosi (in particolare per la difesa dello statuto della prova contro le derive relativiste della narrazione storica GINZBURG 2000).

Esserne consci significa non scambiare per dimostrato ciò che viene solo enunciato con tono sicuro; chiedersi quali evidenze sostengono davvero una tesi, quali alternative sono state considerate, quale grado di incertezza viene ammesso. Come suggerito da Umberto Eco nei suoi studi sui limiti dell'interpretazione, il fatto che la storia sia interpretabile non significa che ogni congettura sia legittima; esiste uno scarto insuperabile tra l'ipotesi plausibile e la congettura priva di fondamento (ECO 1990). Rappresenta il passaggio dal "l'ha detto qualcuno in tv o su YouTube" al "che cosa mostra, su che cosa si basa, che cosa potrebbe smentirlo?".

Una seconda competenza riguarda le fonti.

Al grande pubblico non è richiesto di saper tradurre un'iscrizione in greco o di interpretare un profilo stratigrafico complesso. È tuttavia essenziale che sviluppi la capacità di intuire la differenza tra una fonte primaria e una fonte secondaria. Deve, in altre parole, imparare a distinguere tra un documento proveniente direttamente dal contesto studiato (un reperto, un testo coevo, un livello di scavo) e un discorso che lo commenta a posteriori (un saggio divulgativo, un documentario televisivo o un semplice *post* sui *social*). È una capacità di interrogare i resti materiali come indizi per ricostruire una realtà complessa, quello che Carlo Ginzburg definisce paradigma indiziario (GINZBURG 1986).

La cittadinanza critica del passato si allena a chiedersi, ogni volta che incontra una assertività forte da dove vengono i dati? vengono mostrati o solo evocati? vengono selezionati per confermare una tesi o collocati in un quadro più ampio? Saper percepire lo scarto tra

ciò che abbiamo e le storie raccontate a partire da esso è già un antidoto potente contro molte reinvenzioni.

Una terza competenza riguarda la sensibilità per il tempo e le datazioni.

Non tutti devono padroneggiare cronologie dettagliate, ed è cruciale sviluppare un senso delle scale; cioè comprendere che mille anni non sono un dettaglio trascurabile, che fenomeni distanti nello spazio e nei secoli non possono essere collegati a piacere per far tornare una trama, che un reperto isolato non basta a fondare l'esistenza di una civiltà globale. Intuire cosa implica un "circa" davanti a una data, cogliere la differenza tra archeologia preistorica e storia medievale, percepire quando un racconto comprime il tempo per far coincidere eventi lontani; sono gesti minimi, e decisivi per riconoscere dove la fantasia forza la cronologia.

Accanto alle abilità più tecniche, ce ne sono altre più sottili e altrettanto centrali. Una è la comprensione del valore del consenso tra pari.

Nelle retoriche complottiste, l'accordo della comunità scientifica è presentato come sospetto. Un impegno critico dovrebbe invece capire che il consenso, quando ben costruito, è l'esito provvisorio di un processo di confronto, di critica reciproca, di controlli incrociati. Non è garanzia di infallibilità, sebbene incomparabilmente più affidabile rispetto alla voce isolata che rifiuta ogni verifica indipendente. Riconoscere il peso di questo processo – e non solo quello delle singole autorità – consente di distinguere il dissenso realmente fecondo dalla pseudo-dissidenza che respinge in blocco le regole del gioco.

Un'ulteriore competenza è la capacità di diffidare delle spiegazioni totali.

Ogni volta che una teoria promette di chiarire millenni di storia con un unico principio – gli alieni, una civiltà madre perduta, un complotto globale – siamo di fronte a un segnale d'allarme. Ricordava ancora Umberto Eco nelle sue *Bustine di Minerva* (celebre rubrica tenuta su *L'Espresso* per decenni; Eco 1999; Eco 2016) che la sindrome del complotto nasce dall'incapacità di accettare che gli eventi possano essere casuali o complessi e il falso profeta offre sempre una spiegazione totale e rassicurante che chiude il cerchio.

Il passato reale è fatto però di molte cause, contingenze, contraddizioni; pensarlo significa accettare spiegazioni parziali, zone grigie, punti ciechi. La coscienza storica critica accetta le grandi domande sospettando delle risposte che non lasciano scampo; chiede esempi concreti, di vedere dove il modello non funziona, cosa resta fuori dalla cornice.

Sono dimensioni che rimandano direttamente alla crisi educativa messa a fuoco in altre sezioni del capitolo.

Se la fantarcheologia attecchisce facilmente è anche perché scuola e università, troppo spesso, trattano il pregresso alla stregua di un pacchetto di nozioni da trasmettere, non una palestra per allenare dispositivi cognitivi ed etici.

Ci si concentra sulle liste di argomenti, sui programmi da finire, e raramente si costruiscono situazioni didattiche in cui gli studenti possano vedere all'opera il metodo: per esempio una fonte che si contraddice con un'altra, un'ipotesi che deve essere riformulata alla luce di un nuovo dato, una discussione in cui due interpretazioni diverse vengono confrontate apertamente.

Laddove la storia è solo qualcosa da imparare per "come è andata", il terreno è preparato perché altre trame – più semplici, più spettacolari, più identitarie – occupino lo spazio lasciato vuoto dal lavoro critico.

Ripensare questi luoghi – la classe, il laboratorio universitario, il museo, la rete mediale digitale – alla stregua di ambienti di approccio critico alla memoria collettiva significa spostare il baricentro educativo.

Non si deve rinunciare ai contenuti; vanno invece usati da materiali su cui esercitare con consapevolezza il dubbio metodico, cioè far fare agli studenti l'esperienza di cosa significhi cambiare idea di fronte a una nuova evidenza, chiedere di individuare gli anelli deboli di una ricostruzione in apparenza impeccabile, mostrare che un consenso si costruisce e, talvolta, si rompe. La prospettiva, rende l'archeologia e la storia degli esercizi di democrazia cognitiva, dei luoghi in cui si impara che l'autorità più che un atto di potere, è un processo di argomentazione pubblica.

Portata fino alle sue conseguenze, tale impostazione permette di vedere la lotta alla fantarcheologia sotto una luce diversa.

Non è semplicemente una battaglia per correggere errori o smontare video virali; piuttosto si configura come parte della difesa di una sfera pubblica in cui le decisioni collettive – su cosa ricordare, in quale maniera rappresentarlo nei media, quali memorie istituzionalizzare – si basano su fatti discutibili sebbene condivisi, non su miti impermeabili alla critica.

Una sfera pubblica democratica non richiede che tutti la pensino allo stesso modo, ma che accettino alcune regole minime del gioco; in altre parole, la distinzione tra prova e opinione, la disponibilità a esporre le proprie affermazioni a controllo, il rifiuto delle spiegazioni che non possono essere smentite da nessun dato possibile.

In questa chiave, l'archeologia di frangia appare per ciò che è: soprattutto un modello alternativo di uso della storia, fondato su elementi inconfutabili per definizione e comunità chiuse in cui ogni obiezione viene letta in tradimento o in persecuzione.

Difendere una cittadinanza critica del passato significa scegliere l'altra strada; quella dove le versioni dei fatti possono essere contestate, migliorate, sfumate, in cui la meraviglia non viene sacrificata perché sottoposta alla prova della realtà.

È lì, nell'equilibrio fragile tra curiosità e rigore, che si gioca il futuro non solo della disciplina; è in gioco, anche e in modo preoccupante, la nostra capacità di vivere insieme in una società che discute il passato invece di subirlo come destino o favola.

7. EPILOGO. ABITARE IL TEMPO: UN'ETICA PER IL FUTURO DEL PASSATO

Rinunciare all'idea che il passato rappresenti una destinazione rassicurante, un porto sicuro dove ritrovare un'origine innocente capace di ricomporre le frammentazioni del presente, diventa una condizione necessaria per vivere nell'epoca della post-verità; solo così è possibile sottrarsi alla tentazione di rifugiarsi in affabulazioni consolatorie e affrontare il presente con strumenti critici adeguati. La meta, infatti, non è un luogo in cui approdare, bensì un'attitudine: uno stato di coscienza più ampio, più critico e più responsabile.

L'archeologia, dunque, non coincide con il sentiero che riconduce a una storia compatta, ma con il lavoro che ci obbliga a sostare tra rovine, lacune e stratificazioni, accettando che nessuna lettura del passato potrà offrirci un senso totale. Imparare a misurarsi con il tempo significa anche rispettarne il silenzio, senza forzarlo a parlare per assecondare i nostri desideri di conferma.

La libertà che ne deriva non è quella infantile di chi rivendica certezze definitive; è quella adulta di chi accetta un panorama di informazioni parziali, esposte alla revisione e perciò vitali. In un contesto dominato dalla richiesta di risposte rapide e definitive, questa postura può sembrare quasi fuori tempo, un anacronismo; eppure è proprio nella prudenza e nel correggersi continuamente, che l'archeologia custodisce la sua funzione critica più profonda.

Lontano dall'immediatezza del presente, l'archeologia propone un altro modo di abitare il tempo; non inserendosi in una linea che scorre verso un progresso inevitabile, né in un grande ciclo mitico destinato a ripetersi, ma in una stratigrafia di tentativi, errori, scoperte e revisioni. In tale prospettiva, ciò che corrisponde a "storia" non si limita a stare dietro di noi e viene continuamente riletto. Ogni generazione interroga il passato alla luce delle proprie paure e possibilità, in un processo di negoziazione continua tra dati, ipotesi e immaginari.

Assumere gli strumenti della ricerca scientifica significa allora riconoscere che l'autenticità non coincide con un oggetto da custodire, bensì con una pratica condivisa; un modo di verificare, discutere, correggere, che ammette il diritto all'errore e al cambiamento di idea.

In questo quadro, la fantarcheologia funziona da rivelatore particolarmente potente delle tensioni che attraversano il nostro rapporto con il passato. Le sue certezze rappresentano un catalogo di errori metodologici e soprattutto la risposta semplificata a un'inquietudine profonda, la scorciatoia con cui una società ansiosa tenta di colmare le lacune conoscitive e la crisi di fiducia verso le istituzioni.

Civiltà perfette scomparse nel nulla, maestri alieni, complotti millenari sono miti che promettono un'origine compatta, capace di spiegare in un solo gesto il disordine del presente.

Funzionano perché parlano direttamente alla dimensione emotiva, perché offrono trame chiuse là dove il lavoro storico lascia aperte le domande.

Il problema non risiede nell'impulso generativo – quell'ancestrale bisogno di meraviglia e desiderio di senso – quanto nel metodo che lo traduce in trama consolatoria. Se la ricerca

scientifica interroga il vuoto documentario per formulare ipotesi falsificabili, la pseudoarcheologia lo colma con certezze prefabbricate, piegando i dati a una conclusione già scritta. Si tratta di un'opposizione tra la consapevolezza che ogni nuova scoperta può obbligare a riscrivere interi capitoli e la tendenza a trasformare le possibilità in certezze, selezionando e deformando i dati per confermare una conclusione decisa in anticipo.

Nell'ecosistema digitale la tensione si amplifica.

Gli algoritmi non sono un canale neutro, poiché creano bolle di conferma in cui il dubbio metodico viene sostituito dalla reiterazione di ciò che già crediamo.

La verità diventa allora una scelta di adesione a una comunità narrativa più che il risultato di un'indagine; un video dal montaggio suggestivo può usurpare l'autorevolezza di un documentario scientifico, saturando lo spazio del dubbio con l'estetica della prova. Svaluta le competenze e riduce la complessità della Storia a un complotto di segreti svelati.

Difendere la disciplina oggi non significa dunque proteggere un'accademia, bensì preservare la nostra capacità di rivendicare il valore del dubbio come unico timone per navigare la complessità della diacronia e le sfide del futuro.

Vivere la dimensione del divenire, in definitiva, significa imparare a leggere le rovine senza la pretesa di ricostruirle interamente, accettando che è in quelle crepe che risiede la nostra dimensione più umana.

La sfida non è quindi solo tra dati corretti e dati errati, piuttosto tra due modi di relazionarsi alla Storia; uno che accetta l'incertezza come parte del reale, l'altro che la rimuove promettendo rivelazioni totali.

Le pratiche di archeologia digitale e di *public archaeology* analizzate mostrano che una parte della comunità scientifica ha iniziato a rispondere sul piano dei contenuti e su quello delle posture.

I canali che fanno *debunking* esponendo il metodo, i laboratori che mostrano la macchina invisibile dell'analisi, i *blog* e le *newsletter* che archiviano criticamente le genealogie delle versioni alternative dei fatti, le esperienze italiane di archeologia relazionale che utilizzano linguaggi pop e ironici senza rinunciare al rigore, rappresentano iniziative che hanno in comune un gesto fondamentale. Non chiedono, cioè, al pubblico un atto di fede nell'autorità, lo invitano invece a condividere un certo stile di pensiero, articolato nella disponibilità a distinguere tra ipotesi e prova, nell'abitudine a interrogare le fonti, nella capacità di tollerare l'ambiguità senza precipitare nel relativismo.

In questo senso, l'archeologo che entra in prima linea nei media digitali non è solo un comunicatore più aggiornato, rappresenta invece un mediatore di tempo, cioè qualcuno che rende visibili le procedure con cui il passato viene trasformato in nozioni e che accetta di legare la propria autorevolezza più che all'infallibilità alla trasparenza.

Qui si gioca il tema della fiducia.

La diffusione delle teorie alternative racconta, più che una semplice credulità, una crisi strutturale di affidamento, il sospetto che le istituzioni – dotate di privilegi – non dicano tutto, che la voce del singolo valga quanto quella di chi ha dedicato una vita allo studio.

La risposta più interessante non consiste allora nel chiedere credito in nome di titoli o appartenenze, ma nel mostrarne i presupposti; far vedere che ogni affermazione è il risultato di un percorso, di un controllo incrociato, di un dibattito; che gli errori vengono

discussi, corretti, resi pubblici; che il dissenso interno rappresenta la condizione stessa del progresso.

È un modo di agire in cui la reputazione non costituisce il presupposto del dialogo ed è il suo esito; qualcosa che si costruisce progressivamente attraverso la coerenza dei gesti, la cura delle relazioni, la disponibilità a rispondere anche alle domande scomode senza arroccarsi.

Detto approccio implica l'accettazione che il passato non ci fornirà mai un copione pronto, può però offrirci un addestramento alla complessità. La ricerca, quando non cede alla tentazione di trasformarsi in mito di sé stessa, raffigura una scuola di tolleranza dell'ambiguità; abitua a convivere con ricostruzioni provvisorie, a integrare nel proprio orizzonte la possibilità di essere smentiti, a riconoscere che l'incompletezza dei dati che processa è meno pericolosa delle certezze fittizie.

In una cultura che premia risposte immediate e narrazioni totali, tale posizione risulta sicuramente controintuitiva, talvolta faticosa, spesso minoritaria; però è anche l'unica che consente di non consegnare ciò che è stato al rumore di fondo delle opinioni.

Rovesciando il dispositivo fantarcheologico, si potrebbe dire che non abbiamo bisogno di civiltà perfette che ci precedono per dare valore al presente. Le società antiche, con le loro reali capacità tecniche e simboliche, sono già straordinarie; non perché custodiscano segreti sovrumani, piuttosto perché mostrano fino a che punto la creatività dell'uomo abbia saputo spingersi in condizioni spesso durissime.

Attribuire le loro conquiste a interventi esterni non le esalta, le priva del merito; parallelamente ci deresponsabilizza, suggerendo che il nostro futuro dipenderà dal recupero di una sapienzialità perduta invece che dalle scelte che siamo disposti a fare oggi. Riconoscere l'epoca in cui viviamo significa, al contrario, ammettere di essere eredi di storie imperfette, non di perfezioni occultate; che la nostra dignità non sta nell'essere discendenti di Dèi o di astronauti, risiede nella capacità di guardare in faccia ciò che è stato – grandezze e abissi – senza trasformarlo in favola autoassolutoria.

Se c'è un lascito che questo libro può rivendicare, non si scorge nella demolizione dell'archeologia fraudolenta quanto nella proposta di un atteggiamento radicalmente differente verso la dimensione storica. La vera posta in gioco non è scegliere se credere o meno a un singolo mito. Si tratta, invece, di decidere una volta per tutte quali regole vogliamo accettare quando parliamo del nostro passato; dobbiamo chiederci se preferiamo storie costruite su misura per confortarci, oppure storie che ci rispettano, offrendoci autentici strumenti di comprensione. In ultima analisi, la qualità del nostro futuro condiviso non dipenderà dalle civiltà immaginarie che collocheremo alle nostre spalle; si legherà al modo in cui sceglieremo di raccontare e discutere insieme la realtà storica, dalle voci che vi includeremo, dal grado di rigore e di impegno che saremo disposti a pretendere da noi stessi.

Volgere lo sguardo a questa prospettiva significa smettere di cercare un'origine perfetta che ci giustifichi e assumere, invece, il ruolo di co-autori di una memoria pubblica fragile, contendibile, però nostra, in cui ogni strato aggiunto non è un dato assoluto e rivelato, ma un dovere verso ciò che è accaduto e verso ciò che deve ancora venire. Questa responsabilità non riguarda soltanto il presente, investe anche chi ancora non partecipa alla discussione; infatti ogni versione che scegliamo di consolidare, ogni mito che de-

cidiamo di legittimare o di contrastare, diventa parte dell'eredità simbolica consegnata alle prossime generazioni.

Prendersi cura del tempo significa allora anche amministrare la memoria in forma di un bene comune intergenerazionale, evitando abbreviazioni consolatorie per non trasmettere debiti di senso a chi verrà dopo di noi. Il rigore non corrisponde a un esercizio autoreferenziale; è una forma di cura verso il futuro. Le conclusioni di questo percorso non possono esaurirsi in una semplice rassegna dei danni prodotti dalla pseudoscienza, né nel rassicurante rifugio del presunto rigore accademico. Ampliarne la portata significa oggi riconoscere che l'archeologia si trova davanti a una mutazione antropologica del concetto di prova.

Se il libro – sperando di esserci riuscito – ha mostrato come l'archeologia non convenzionale sia una contro-tradizione strutturata, la riflessione finale deve spingersi verso una proposta di ecologia della conoscenza.

Non basta più smontare il falso; occorre rifondare il patto tra chi indaga il passato e chi lo abita. La sfida si gioca sulla capacità di trasformare la disciplina da custode di frammenti a facilitatrice di una cittadinanza critica.

Il metodo scientifico non è infatti una proprietà privata degli esperti, configurandosi in un'infrastruttura democratica che chiunque può imparare a usare per difendersi dalla manipolazione.

In un mondo dove l'algoritmo premia la polarizzazione, la ricerca scientifica deve rivendicare il valore della complessità a forma di libertà. Le epiche alternative, purtroppo, offrono soluzioni semplici a problemi complessi, riempiendo il vuoto lasciato da una scienza percepita fredda o distante. La conclusione ottimale risiede dunque nel superamento del concetto di torre d'avorio – che esiste ancora, sebbene declinato in varie forme – per abbracciare una comunicazione che sia metodologicamente inflessibile e narrativamente generosa.

Agire così non significa svendere il rigore, al contrario, è renderlo l'oggetto del desiderio; vuole dire anche che la vera avventura non sta nella rivelazione di un segreto alieno bensì nella fatica del cantiere, nell'incertezza della stratigrafia, nella bellezza di una domanda che resta aperta.

I risultati ottenuti dalla ricerca non rappresentano un deposito di certezze granitiche da usare in stile chiave identitarie; corrisponde a un processo in continuo divenire legato alla nostra esperienza e memoria.

Ampliare il ragionamento significa allora denunciare che l'archeologia di frangia sia spesso il braccio armato di un nuovo oscurantismo che, mentre finge di liberare la storia dai dogmi ufficiali, la imprigiona in schemi ancora più rigidi e funzionali a visioni escludenti.

La responsabilità dell'archeologo oggi è quella di essere un custode del dubbio, capace di insegnare a navigare nel mare dei dati distinguendo tra l'emozione della scoperta e l'illusione della conferma.

Le migliori conclusioni possibili ci portano, infatti, a vedere nella disciplina un esercizio di umiltà fondamentale; cioè un atteggiamento di rispetto e consapevolezza nei confronti di qualcosa che non possiamo controllare completamente, bensì solo interrogare e analizzare. E nel dialogo, la qualità delle nostre risposte dipende interamente dall'onestà delle

nostre domande. Il compito che ci spetta, oltre l'ultima pagina del presente testo, è quello di costruire una memoria pubblica che non cerchi nel passato la giustificazione dei propri pregiudizi, ma la forza per immaginare un futuro dove ciò che è condiviso a mo' di fondamento sia un bene comune da proteggere, e non un mistero da vendere.

Il rigore smette di essere un limite e diventa una forma di rispetto.

La ricerca archeologica si trova oggi dinanzi a un bivio storico che non riguarda più soltanto la correttezza dell'esegesi, e investe la sua stessa funzione politica e sociale in un ecosistema informativo fortemente mutato.

Il percorso fin qui tracciato dimostra che la teoria alternativa non sia un incidente di percorso o un semplice errore metodologico, bensì una contro-tradizione culturale capace di colonizzare gli spazi vuoti lasciati da una scienza spesso percepita elitaria e distante.

La necessità di svecchiare la disciplina nasce dunque dalla consapevolezza che il passato è diventato un terreno di scontro nell'arena della post-verità, dove la velocità della comunicazione digitale e la frammentazione dei contenuti hanno polverizzato le vecchie gerarchie dell'autorità scientifica.

Non è più possibile pensare all'archeologia come a una pratica che si esaurisce nello scavo o nella pubblicazione specialistica; essa deve trasformarsi in una strategia attiva di cittadinanza, capace di abitare i flussi frenetici dei media attuali senza però abdicare alla serietà della prova.

Il prezzo del mancato adeguamento è l'irrelevanza sociale e, di conseguenza, la consegna della memoria collettiva a esternazioni tossiche, nazionaliste o puramente commerciali.

Svecchiare significa allora diventare nativi del nuovo mondo, imparando a narrare il metodo scientifico alla stregua di un'avventura dell'intelligenza umana, fatta di dubbi, revisioni e fatiche materiali.

La sfida impone un ripensamento profondo dei modi di agire; l'archeologo deve farsi mediatore culturale e facilitatore, consapevole che oggi il patrimonio conoscitivo è un bene contendibile e che il diritto al suo racconto viene rivendicato con forza da comunità che cercano identità. Pertanto dobbiamo saper offrire una "meraviglia rigorosa" che sia in grado di competere con le favole eterodosse.

Esse non risultano pericolose perché suscitano stupore, ma perché lo addomesticano nel creare delle risposte autosufficienti ed emozioni che non chiedono verifica.

La nostra disciplina, al contrario, usa lo stupore a mo' di soglia e non di conclusione. Là dove la versione alternativa dei fatti chiude il discorso con una rivelazione totale, la ricerca scientifica apre nuove domande, moltiplica le possibilità interpretative, accetta che l'incanto sia l'inizio di un'indagine e non il suo punto d'arrivo.

La realtà storica, con le sue crisi climatiche, le sue migrazioni e le sue straordinarie soluzioni tecniche, è intrinsecamente più affascinante di qualunque mito prefabbricato; però richiede una capacità narrativa che sappia parlare al presente. Perché, rimanere ancorati a modelli comunicativi novecenteschi significa fallire nella missione di tutela, perché non si può proteggere un patrimonio se la società non ne comprende il valore reale o se lo confonde con una scenografia per fantasie astronautiche.

In ultima analisi, l'archeologia deve assumersi la responsabilità di essere un presidio democratico contro l'oscurantismo digitale... e non solo questo.

Vivere la contemporaneità con consapevolezza significa accettare che il risultato archeologico non è un dato statico da difendere in una teca, configurandosi in un processo dinamico e corale che richiede partecipazione.

Solo trasformandosi in una disciplina aperta, veloce nelle risposte e solida nei principi, l'archeologia potrà continuare a svolgere il suo ruolo fondamentale; quello di insegnarci a guardare il pregresso non come uno specchio dei nostri pregiudizi, ma una palestra di pensiero critico indispensabile per immaginare un futuro che sia davvero umano, libero da alieni, giganti e altri rapidi sentieri mentali che ci allontanano dalla nostra complessa, fragile e magnifica realtà.

In uno scavo, ogni strato rimosso rende visibile ciò che era nascosto, e rende anche irreversibile il gesto compiuto; non si può tornare indietro senza modificare il contesto.

Così accade nella memoria pubblica; ogni interpretazione che scegliamo di privilegiare copre o illumina altre possibilità. Vivere questa esperienza significa scavare sapendo che nulla è neutro e che ogni parola relativa alla storia incide sul paesaggio della coscienza collettiva. Non siamo spettatori di rovine e ci proiettiamo nella figura di artigiani delle stratigrafie future.

E forse, in ultima istanza, qui si misura la maturità di una società; nel modo in cui sceglie di raccontare ciò che fu. Non nella quantità di miti che riesce a produrre, né nella forza con cui difende le sue narrazioni identitarie, bensì nella qualità delle domande che è disposta a sopportare.

L'archeologia, quando rimane fedele al metodo, non offre consolazioni totali né rivelazioni definitive. Offre qualcosa di più difficile e più esigente, con un'etica della pazienza, una disciplina dello sguardo, un allenamento alla complessità. Insegna che ogni traccia va interrogata, che ogni interpretazione ha carattere provvisorio. E soprattutto che la verità non è un possesso da esibire: risulta un processo da custodire insieme.

La pseudoarcheologia promette origini pure, interventi straordinari, segreti sottratti alla massa; l'archeologia scientifica restituisce invece la fatica concreta di donne e uomini reali, capaci di costruire, immaginare, fallire e ricominciare senza bisogno di immaginifici interventi superiori.

Difendere l'umanità imperfetta corrisponde un atto politico prima ancora che accademico, lo scegliere di attribuire valore all'ingegno umano, alla cooperazione, alla trasmissione lenta dei saperi, invece che alla scorciatoia del mistero risolutivo.

Mentre il mito proietta le nostre ossessioni moderne indietro nei secoli, la ricerca ci costringe a un incontro autentico con la diversità di chi ci ha preceduto, restituendoci un'umanità non specchio di noi stessi e una lezione di alterità.

Abitare il tempo, allora, non è un esercizio nostalgico né un gesto di difesa corporativa: rappresenta una presa di posizione.

Significa riconoscere che la storia non ci appartiene, ed è nostra per impegno pubblico; accettare che la memoria ha carattere fragile, contendibile, stratificato richiedendo cura, vigilanza, partecipazione. Ogni generazione scava nel terreno ereditato dalle precedenti e, scavando, lo trasforma. Nulla rimane intatto; tutto viene interpretato.

Nella costruzione della memoria collettiva ogni parola costituisce un atto che incide il paesaggio del futuro. Possiamo scegliere la via della rivelazione totale, che chiude il discorso

promettendo certezze, oppure la via più esigente della ricerca condivisa, che accetta l'incompletezza come condizione della libertà.

Se questo libro ha un senso, non è quello di aver provato a demolire definitivamente la fantarcheologia – che muterà forma, come ogni mito – ma di aver mostrato che esiste un altro modo di vivere la dimensione della storia e del divenire, riconoscendo la grandezza e la fragilità dell'esperienza umana per com'è.

Scegliere il rigore significa, in definitiva, scegliere l'uomo.

Accettare che la nostra storia sia fatta di tentativi, errori, invenzioni e revisioni; che la nostra dignità risieda nella capacità di interrogare con onestà le tracce che abbiamo lasciato dietro di noi.

E significa consegnare a chi verrà dopo non un repertorio di favole consolatorie, piuttosto gli strumenti per continuare a cercare.

Perché abitare il tempo non vuol dire trovare una risposta definitiva; significa imparare a restare nella domanda. E difendere, contro ogni scorciatoia, lo spazio comune in cui quella domanda può ancora essere posta.

POSTFAZIONE. OLTRE L'ALGORITMO:

UNA NOTA SU METODO, TECNOLOGIA E RESPONSABILITÀ

Giunti al termine di questo itinerario tra le macerie della post-verità e le insidie della fantarcheologia, sento il dovere di una riflessione speculare sul “farsi” di questo stesso volume.

Viviamo in un'epoca in cui la tecnologia è l'ambiente stesso dove la conoscenza viene prodotta, mediata e, troppo spesso, deformata.

Nel mio gruppo di ricerca, il Liaam (Laboratorio di Informatica Applicata all'Archeologia Medievale), affrontiamo da anni questa sfida consapevole che l'intelligenza artificiale rappresenta il nuovo confine anche della nostra disciplina. Con essa lavoriamo su banche dati imponenti, incrociando migliaia di record provenienti dallo scavo di Miranduolo, e sviluppiamo applicazioni come DigSi (una piattaforma dedicata alla gestione integrata e alla valorizzazione della documentazione archeologica dallo scavo al territorio) o esperienze interattive come Johannes (un sistema basato sull'IA che consente di dialogare, tramite *chat* o voce, con un abitante del XII secolo di Miranduolo, all'interno di un paradosso spazio-temporale controllato). Non lo facciamo per cedere al fascino dell'automazione, ma per l'esigenza opposta; cioè dotare l'archeologia scientifica di strumenti capaci di governare quella complessità che la narrazione pseudoarcheologica vorrebbe invece appiattire.

In questo contesto, la stesura del libro ha rappresentato essa stessa un banco di prova. Ho scelto di utilizzare l'intelligenza artificiale generativa non come un sostituto del pensiero; le ho affidato i ruoli di “interlocutore tecnico” e di revisore rigoroso. In un testo che denuncia la manipolazione del linguaggio, l'uso dell'IA ha pertanto ricercato esclusivamente la sua massima chiarezza e precisione formale.

Ha agito come un setaccio, analizzando la sintassi, segnalando le ridondanze, verificando la coerenza dello stile bibliografico e ha giudicato se la scorrevolezza del testo non andasse a scapito del rigore terminologico.

Soprattutto, questo processo ha evidenziato un limite invalicabile; l'algoritmo può ottimizzare la forma, può organizzare il caos dei dati, ma è strutturalmente incapace di esercitare il dubbio, di assumersi la responsabilità etica di un'affermazione, di percepire il “peso” politico della memoria.

L'IA è stata lo *scaffolding* – per usare un termine caro alle scienze cognitive citate nel testo – però il midollo intellettuale di queste pagine, invece, appartiene interamente al travaglio del metodo umano. Utilizzare l'intelligenza artificiale in un'opera dedicata alla difesa della verità storica non è un paradosso, è una rivendicazione; la tecnologia, se sottratta al monopolio dei creatori di “fatti alternativi” e ricondotta sotto il controllo della comunità scientifica, può e deve diventare il presidio più avanzato per la trasparenza della ricerca.

Questo *screening* finale, eseguito sul testo prima della consegna, non è dunque un atto di delega e rappresenta un ultimo esercizio di responsabilità verso il lettore. Perché in un mondo popolato da simulacri digitali, la nostra sola bussola rimane la capacità di abitare la tecnica con consapevolezza critica, senza mai abdicare a quell'onestà intellettuale che – sola – distingue la Storia dalla favola.

BIBLIOGRAFIA

- AGREST M.M. 1960, *Sledy vedut v kosmos*, «Literaturnaya Gazeta», 9 febbraio 1960, p. 2.
- AGREST M.M. 1961, *The Astronauts of Yore*, «Soviet Review», 2, 9, pp. 32-39.
- AIME M. 2008, *Il primo libro di antropologia*, Torino.
- ALBANESE C.L. 2023, *The Delight Makers: Anglo-American Metaphysical Religion and the Pursuit of Happiness*, Chicago.
- ALBERT A. et alii 2023, *Nothing about us without us: A co-production strategy for communities, researchers and stakeholders to identify ways of improving health and reducing inequalities*, «Health Expectation», 26, 2, pp. 836-846, <https://doi.org/10.1111/hex.13709>.
- ALDENDERFER M. 2023, *Challenging 'counterestablishment' archaeology: What really matters*, «Science Advances», 9, 31, ead8096, <https://doi.org/10.1126/sciadv.adj8096>.
- ALFANO M. et alii 2021, *Technologically scaffolded atypical cognition: the case of YouTube's recommender system*, «Synthese», 199, 3-4, pp. 835-858.
- ALLGAIER J. 2019, *Science and Environmental Communication on YouTube: Strategically Distorted Communications in Online Videos on Climate Change and Climate Engineering*, «Frontiers in Communication», 4, <https://doi.org/10.3389/fcomm.2019.00036>.
- ALLARD A., CLAVIEN C. 2024, *Teaching epistemic integrity to promote reliable scientific communication*, «Frontiers in Psychology», 15, <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2024.1308304>.
- ALLARD-TREMBLAY Y., COBURN E. 2023, *The Flying Heads of Settler Colonialism; or the Ideological Erasures of Indigenous Peoples in Political Theorizing*, «Political Studies», 71, 2, pp. 359-378, <https://doi.org/10.1177/00323217211018127>.
- AMBRUOSO M. 2014a, *Castel del Monte. La storia e il mito*, Bari.
- AMBRUOSO M. 2014b, *Castel del Monte – Manuale storico di sopravvivenza*, Bari.
- AMKREUTZ L., VAN DER VAART-VERSCHOOF S. 2022 (eds.), *Doggerland. Lost World under the North Sea*, Leiden.
- ANDERSON D.S. 2022, *'The Aliens from 2,000 B.C. !': Truth, Fiction and Pseudoarchaeology in American Comic Books*, in KAMASH Z., SOAR K., VAN BROECK L. 2022 (eds.), *Comics and Archaeology*, London, pp. 21-48.
- ANDERSON D.S. 2024, *Comparing Pseudoarchaeology with Archaeology*, in WELKER E. (ed.), *Guide to Archaeology*, Aims Community College, Whatcom Community College (https://pressbooks.pub/guidetoarchaeology/chapter/_pseudoarchaeology_/).
- ANDERSSON P. 2012, *Alternative Archaeology: Many Pasts in Our Present*, «Numen», 59, 2-3, pp. 125-137.
- ANDREWS-LEE C. 2021, *The Emergence and Revival of Charismatic Movements. Argentine Peronism and Venezuelan Chavismo*, Cambridge.
- ANGELA P. 1978, *Viaggio nel mondo del paranormale*, Milano.
- APPADURAI A. 1996, *Modernity At Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis.
- APPEL R.E. et alii 2025, *Psychological inoculation improves resilience to and reduces willingness to share vaccine misinformation*, «Scientific Reports», 15, 29830, <https://doi.org/10.1038/s41598-025-09462-5>.
- ARCHAEOLOGICAL FACTS 1987, *Archaeological Facts and Fantasies*, «Expedition Magazine», 29, 2 (July), special edition, <https://www.penn.museum/sites/expedition/issue/?issue=315>.

- ARNAUDO M. 2019, *Alle origini dell'avventura: fonti, genesi, e sviluppo di Martin Mystère*, «Arabeschi», 13, pp. 125-141, <http://www.arabeschi.it/uploads/pdf/013%20Arnaudo.pdf>.
- ARNOLD B. 1992, *The past as propaganda*, «Archaeology», 45, 4, pp. 30-37.
- ARNOLD B. 2006, *Pseudoarchaeology and nationalism in political context. Essentializing difference*, in FAGAN G. G. (ed.), *Archaeological Fantasies: How Pseudoarchaeology Misrepresents the Past and Misleads the Public*, London-New York, pp. 154-179.
- ARNOTT G.W. 2007, *Birds in the Ancient World from A to Z*, London-New York.
- ARRIBAS C.M., GERTRUDIX M., ARCOS R. 2025, *Preventive Strategies Against Disinformation: A Study on Digital and Information Literacy Activities Led by Fact-Checking Organisations*, «Open Res Europe», 5, 122, <https://doi.org/10.12688/openreseurope.20160.1>.
- ASCHER J. 2014, *The Ancient Astronaut Hypothesis: A Soviet Phenomenon?*, «Skeptic», 19, 4, pp. 38-41.
- ASPREM E. 2014, *The Problem of Disenchantment: Scientific Naturalism and Esoteric Discourse, 1900-1939*, Leiden.
- ASSOULINE P. 2003, *Hergé*, Paris.
- ATALAY S. 2006, *Indigenous Archaeology as Decolonizing Practice*, «American Indian Quarterly», 30, 3-4, pp. 280-310.
- ATALAY S. 2012, *Community-Based Archaeology: Research with, by, and for Indigenous and Local Communities*, Berkley-Los Angeles-London.
- AUGÉ M. 1993, *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, Milano.
- AVENI A.F. 2001, *Skywatchers. A Revised and Updated Version of Skywatchers of Ancient Mexico*, Austin.
- AYAZ O., ÇELİK B., ÇAKMAK F. 2022, «Status Society»: Sociological Thinking of Göbekli Tepe and Karahan Tepe in the Context Of Social Stratification, «Karadeniz», 56, pp. 122-142, <https://doi.org/10.17498/kdeniz.1186376>.
- AZZARA R., MARESCA M. 2023, *Weird Zagor. Il fantastico nella saga dello spirito con la scure*, Bologna.
- BABCOCK W.H. 2021, *Legendary Islands of the Atlantic: A Study of Medieval Geography*, Miami.
- BAHARIER H., DE LUCA E. 2025, *La Genesi*, Milano.
- BAIGENT M., LEIGH R., LINCOLN H. 1982, *Il Santo Graal Una catena di misteri lunga duemila anni*, Milano.
- BALMUTH M.S., TYKOT R.H. 1998 (eds.), *Sardinian and Aegean Chronology: Towards the Resolution of Relative and Absolute Dating in the Mediterranean*, Oxford.
- BALTZELL DIGBY E. 1964, *The Protestant Establishment. Aristocracy and Caste in America*, New York.
- BARBANERA M. 1998, *L'archeologia degli italiani. Storia, metodi e orientamenti dell'archeologia classica in Italia*, Roma.
- BARBER M. 2022, *La storia dei Templari. Vita avventurosa, storia e tragica fine dei leggendari monaci guerrieri*, Città di Castello.
- BARCELLI S. 2012, *Oopart – Out of Place Artifacts. Oggetti impossibili del nostro passato*, Verona.
- BARKUN M. 2013, *A Culture of Conspiracy. Apocalyptic Visions in Contemporary America*, Berkley-Los Angeles-London.
- BARNARD A., SPENCER G. 1996 (eds.), *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, London-New York.
- BARR J. 1977, *Fundamentalism*, London.
- BARR J. 1989, *The Literal, the Allegorical, and Modern Biblical Scholarship*, «Journal for the Study of the Old Testament», 14, 44, pp. 3-17.
- BARROWMAN R., BATEY C., MORRIS C. 2007, *Excavations at Tintagel Castle, Cornwall, 1990-1999*, London.
- BARTLETT J.R. 2006, *Archaeology*, in ROGERSON J. W., LIEU J.M. (eds.), *The Oxford Handbook of Biblical Studies*, Oxford-New York, pp. 53-73.

- BASOL M. et alii 2021, *Towards psychological herd immunity: Cross-cultural evidence for two prebunking interventions against COVID-19 misinformation*, «Big Data & Society», 1, 18, <https://doi.org/10.1177/205395172110138>.
- BASSETT A. 2013, *Pseudo-archaeology: The Appropriation and Commercialization of Cultural Heritage*, «Spectrum», 3, 1, pp. 61-67.
- BASSI M. 2023, *From Herder to Strecker: Birth and Developments of the Anthropological Notion of Culture in Germany*, in D'AGOSTINO G., MATERA V. (a cura di), *Histories of Anthropology*, London, pp. 127-155.
- BAUDINO M. 2004, *Il mito che uccide – Dai catari al Nazismo: l'avventura di Otto Rahn alla ricerca del Graal*, Milano.
- BAUER H. 1984, *Beyond Velikovsky: The History of a Public Controversy*, Chicago.
- BAUMAN Z. 2000, *Modernità liquida*, Roma-Bari.
- BAUMAN Z. 2014, *La solitudine del cittadino globale*, Torino.
- BAUVAL R., GILBERT A. 1994, *The Orion Mystery. Unlocking the Secrets of the Pyramids*, San Diego.
- BAUVAL R., HANCOCK G. 1996, *Keeper of Genesis*, London.
- BEENEL H. 2022, *Gobekli Tepi: Discover The Ancient Enigma* (Independently Published).
- BELLINI I., GROSSI D. 2006, *Atlante dei Misteri*, Milano.
- BENEI V. 2008, *Schooling Passions. Nation, History, and Language in Contemporary Western India*, Stanford.
- BENGISU E. 2020, *Human History and Göbeklitepe*, «International Journal of Social, Political and Economic Research», 7, 4, pp. 845-861.
- BERARDI F. 2019, *Fenomenologia della fine*, Roma.
- BERGER L.M. et alii 2025, *Debunking “fake news” on social media: Immediate and short-term effects of fact-checking and media literacy interventions*, «Journal of Public Economics», 245, <https://doi.org/10.1016/j.jpubeco.2024.104907>.
- BERGSTROM C., WEST J. 2020, *Calling Bullshit. The Art of Skepticism in a Data-Driven World*, New York.
- BERTOLDI S., FRONZA V., VALENTI M. 2013, *Web 2.0 e gestione integrale dei dati di scavo*, in SERLORENZI M., JOVINE I. (a cura di), *SITAR. Potenziale archeologico, pianificazione territoriale e web 2.0*, Atti del convegno, Roma, pp.97-108.
- BERTONI F. 2016, *Universitaly. La cultura in scatola*, Bari.
- BETTI N., MELIS L., MURGIA A. 2016, *Il mare addosso. L'isola che fu Atlantide e poi divenne Sardegna*, Cagliari.
- BHATT C. 2001, *Hindu nationalism. Origins, ideologies and modern myths*, Oxford, New York.
- BIDDLESTONE M. et alii 2025, *Fighting fire with fire: Prebunking with the use of a plausible meta-conspiracy framing*, «British Journal of Psychology», 2025, <https://doi.org/10.1111/bjop.70023>.
- BIELO J.S. 2018, *Ark Encounter. The Making of a Creationist Theme Park*, New York.
- BIGET J-L. 2007, *Hérésie et inquisition dans le Midi de la France*, Paris.
- BINFORD L.R. 1962, *Archaeology as Anthropology*, «American Antiquity», 28, 2, pp. 217-225.
- BINFORD L.R. 1981, *Bones: Ancient Men and Modern Myths*, New York.
- BINFORD L.R. 1983, *Working at Archaeology*, New York-London.
- BIONDI F., MALANGA C. 2022, *Synthetic Aperture Radar Doppler Tomography Reveals Details of Undiscovered High-Resolution Internal Structure of the Great Pyramid of Giza*, «Remote Sensing», 14, 20, 5231, <https://doi.org/10.3390/rs14205231>.
- BISCEGLIA C. 2020, *12.794 anni fa – Visitatori a Göbekli Tepe*, serie Cassandra, 4 (Independently published).
- BISCEGLIA C. 2022, *Homo Reloaded – 75.000 anni di storia nascosta*, serie Cassandra, 10 (Independently published).

- BISON L. 2021a, *Inchiesta su Pompei, parte I. Un Parco famoso nel mondo che non comunica col territorio*, Finestre sull'Arte, 10 gennaio, <https://www.finestresullarte.info/focus/inchiesta-su-pompei-parte-1-un-parco-che-non-comunica-col-territorio>.
- BISON L. 2021b, *Inchiesta su Pompei, parte II. Pompei shock: comunicazione roboante e manutenzione trascurata?*, Finestre sull'Arte, 17 gennaio, <https://www.finestresullarte.info/focus/pompei-shock-comunicazione-manutenzione-inchiesta-parte-2>.
- BISON L. 2021c, *Inchiesta su Pompei, parte III. Pompei può dare di più*, Finestre sull'Arte, 24 gennaio, <https://www.finestresullarte.info/focus/inchiesta-su-pompei-3-pompei-puo-dare-di-piu>.
- BLACK M., KURLANDER E. 2021 (eds.), *Revisiting the "Nazi Occult". Histories, Realities, Legacies*, Woodbridge.
- BLACKHAWK N. 2025, *La riscoperta dell'America*, Milano.
- BLAIN S.D. et alii 2021, *Apophenia as the Disposition to False Positives: A Unifying Framework for Openness and Psychoticism*, «Journal of Abnormal Psychology», 129,3, pp.279-292, <https://doi.org/10.1037/abn0000504>.
- BLAVATSKY H.P. 1888, *The Secret Doctrine: The Synthesis of Science, Religion and Philosophy*, 2 voll., London, The Theosophical Publishing Company.
- BLIGH BOND F. 1918, *The gate of remembrance: the story of the psychological experiment which resulted in the discovery of the Edgar Chapel at Glastonbury*, Oxford.
- BONACCHI C. 2009, *Archeologia pubblica in Italia. Origini e prospettive di un 'nuovo' settore disciplinare*, «Ricerche Storiche», 2-3, pp. 329-350, <https://doi.org/10.1400/136947>.
- BONACCHI C. 2012 (ed.), *Archaeology and Digital Communication. Towards Strategies of Public Engagement*, London.
- BONACCHI C. 2017, *Digital media in public archaeology*, in MOSHENSKA G. (ed.) *Key Concepts in Public Archaeology*, UCL Press, London, pp. 60-72.
- BONACCHI C. 2022a, *Heritage and Nationalism. Understanding Populism through Big Data*, London.
- BONACCHI C. 2022b, *Digital Public Archaeology*, in NOIRET S., TEBEAU M., ZAAGSMA G. (eds.), *Handbook of Digital Public History*, Oldenbourg, pp. 77-86, <https://doi.org/10.1515/9783110430295-006>.
- BONACCHI C. et alii 2014, *Crowd-sourced Archaeological Research: The MicroPasts Project*, «Archaeology International», 17, 1, pp. 61-68, <https://doi.org/10.5334/ai.1705>.
- BONACCHI C., KRZYZANSKA M., ACERBI A. 2025, *Positive sentiment and expertise predict the diffusion of archaeological content on social media*, «Scientific Reports», 15, 2031, <https://doi.org/10.1038/s41598-025-85167-z>.
- BONACCHI C., PETT D., BEVAN A. 2015, *Experiments in Crowd-funding Community Archaeology*, «Journal of Community Archaeology & Heritage», 2, 3, pp. 184-198, <https://doi.org/10.1179/2051819615Z.00000000041>.
- BONACINI E. 2020, *I musei e le forme dello storytelling digitale*, Palermo.
- BOOKER M.K. 2002, *Strange TV: innovative television series from the Twilight zone to the X-files*, Westport.
- BOOKER M.K. 2018, *Star Trek: a Cultural History*, Lanham.
- BORGONGINO M. 2006, *Archeobotanica. Reperti vegetali da Pompei a dal territorio vesuviano*, Roma.
- BOSLOUGH M. 2022, *Sodom Meteor Strike Claims Should Be Taken with a Pillar of Salt*, «Skeptical Inquirer», 46, 1, <https://skepticalinquirer.org/2021/12/sodom-meteor-strike-claims-should-be-taken-with-a-pillar-of-salt/>.
- BOUDRY M., BRAECKMAN J. 2012, *How convenient! The epistemic rationale of self-validating belief systems*, «Philosophical Psychology», 23, 3, pp. 341-364.
- BOURDIEU P. 2005, *Il capitale sociale. Bagaglio teorico per l'analisi dei sistemi sociali*, Roma.
- BOURDIEU P. 2013, *Homo academicus*, Bari.

- BOURGEOIS Q. et alii 2024, *Assessing the quality of citizen science in archaeological remote sensing: results from the Heritage Quest project in the Netherlands*, «Antiquity», 98, 402, pp. 1662-1678, <https://doi.org/10.15184/aqy.2024.127>.
- BOUWKNEGT D. 2025, *Modeling the Movement of Beliefs: Understanding Epistemic Bubbles and Echo Chambers*, «Graduate Journal Faculty of Humanities», 5, pp. 141-159, https://graduatejournal-leap.universiteitleiden.nl/wp-content/uploads/2025/05/LEAP_Bouwknegt_movement_of_beliefs.pdf.
- BOYKOFF M.T. 2011, *Who Speaks for the Climate? Making Sense of Mass Media Reporting on Climate Change*, Cambridge.
- BOYLE T.F. 2020, *The Fortean Influence on Science Fiction: Charles Fort and the Evolution of the Genre*, McFarland.
- BRAND P.J. 2000, *The Monuments Of Seti I. Epigraphic, Historical, and Art Historical Analysis*, Leiden.
- BRANDO M. 2019, *L'imperatore nel suo labirinto. Usi, abusi e riusi del mito di Federico II di Svevia*, Bari.
- BRANDO M. 2024, *Medi@evo. L'Età di mezzo nei media italiani*, Roma.
- BRAUN H.G. 2001, *History and Theory in Anthropology*, Oxford.
- BRAUNER F. et alii 2023, "Trust me, do not trust anyone": how epistemic mistrust and credulity are associated with conspiracy mentality, «Research in Psychotherapy», 26, 3, 705, <https://doi.org/10.4081/ripppo.2023.705>.
- BRAVO S.A. 2018, *Le metafore nella filosofia*, Pistoia.
- BRIGGS A. 1985, *The BBC. The First Fifty Years*, Oxford, New York.
- BRODA E., STRÖMBÄCK J. 2024, *Misinformation, Disinformation, and Fake News: Lessons from an Interdisciplinary, Systematic Literature Review*, «Annals of the International Communication Association», 48, 2, pp. 139-166, <https://doi.org/10.1080/23808985.2024.2323736>.
- BRODY R. 2019, *Springtime for Nazis. How the Satire of "Jojo Rabbit" Backfires*, The New Yorker, 23 ottobre, <https://www.newyorker.com/culture/the-front-row/springtime-for-nazis-how-the-satire-of-jojo-rabbit-backfires>.
- BRONNER G. 2016, *La democrazia dei creduloni*, Milano.
- BRODBANK C. 2013, *The making of the Middle Sea: a history of the Mediterranean from the beginning to the emergence of the classical world*, Oxford, New York.
- BROSS A.D. et alii 2022, *Tomographic Muon Imaging of the Great Pyramid of Giza*, «arXiv», 08184v1, <https://doi.org/10.48550/arXiv.2202.08184>.
- BROWN D. 2003, *The DaVinci Code*, New York.
- BROWN P. 1971, *The World of Late Antiquity: AD 150-750*, New York.
- BROWN M.A. et alii 2022, *Echo chambers, rabbit holes, and ideological bias: How YouTube recommends content to real users*, Brookings Institution, <https://www.brookings.edu/articles/echo-chambers-rabbit-holes-and-ideological-bias-how-youtube-recommends-content-to-real-users/>.
- BRYANT E. 2001, *The Quest for the Origins of Vedic Culture. The Indo-Aryan Migration Debate*, Oxford.
- BRUNELLI M. 2013, *Archeologi educatori. Tendenze attuali per un'archeologia educativa in Italia, tra heritage education e public archaeology*, «Il Capitale Culturale», 7, pp.11-32, <https://doi.org/10.13138/2039-2362/675>.
- BRUNELLI M. 2022, *Tifernum Mataurense: un laboratorio a cielo aperto per l'educazione al patrimonio archeologico, tra università, scuole e territorio*, in STORTONI E. (a cura di), *Vent'anni di ricerche dell'Università di Macerata a Tifernum Mataurense (Sant'Angelo in Vado – PU) (2000-2021)*, Vol. III, Roma, pp. 85-96.
- BRUNS H. et alii 2024, *Investigating the role of source and source trust in prebunks and debunks of misinformation in online experiments across four EU countries*, «Scientific Reports», 14, 20723, <https://doi.org/10.1038/s41598-024-71599-6>.
- BUCHER T. 2018, *If... Then. Algorithmic Power and Politics*, Oxford.

- BULL H. 1977, *The Anarchical Society. A Study of Order in World Politics*, New York.
- BULL J. 2018, *The Man Who Invented TV Archeology*, Medium-Cult TV Archive, febbraio 19, <https://medium.com/cult-tv-archive/the-man-who-invented-tv-archeology-5677c73880f3>.
- BULLOCK S.C. 1996, *Revolutionary brotherhood. Freemasonry and the transformation of the American social order, 1730-1840*, Chapel Hill.
- BUTTER M. 2014, *Plots, Designs, and Schemes: American Conspiracy Theories from the Puritans to the Present*, Berlin-Boston.
- BYRNE E.C. 2021, *Separating Echo Chambers from Epistemic Bubbles Within Populist Discourse*, «Politiche analize», 10, 40, pp. 33-38, <https://hrcak.srce.hr/file/393148>.
- CADELO E. 2014, *Quando i romani andavano in America. Scoperte geografiche e conoscenze scientifiche degli antichi*, Roma.
- CADELO E. 2016, *Piante americane (e non solo) nella Roma imperiale*, Roma.
- CADELO E. 2018, *L'oceano degli antichi. I viaggi dei Romani in America*, Gorizia.
- CAMPBELL E. 2007, *Continental and Mediterranean Imports to Atlantic Britain and Ireland, AD 400-800*, Council for British Archaeology.
- CAMILLETTI F. 2022, *Almanacco della fantarcheologia. Antichi astronauti, continenti scomparsi e futuri passati*, Bologna.
- CAMPBELL L. 2017, *American Indian Languages. The Historical Linguistics of Native America*, New York.
- CANFORA L. 2008, *La storia falsa*, Milano.
- CAPPICCIOLA W. 2018, *L'altra Atlantide. Civiltà scomparse, antiche conoscenze, megalitismo e Sardegna*, Cagliari.
- CAPPONI F. 1979, *Ornithologia latina*, Genova.
- CARD J.J. 2019, *Spooky Archaeology: Myth and the Science of the Past*, Albuquerque.
- CARD J.J., ANDERSON D.S. 2016 (eds.), *Lost City, Found Pyramid: Understanding Alternative Archaeologies and Pseudoscientific Practices*, Tuscaloosa.
- CARDINI F. 2021, *I Templari*, Firenze-Milano.
- CARMAN J. 2015, *Archaeological Heritage Management. A Critical Introduction*, New York.
- CARR L. 2012, *Tessa Wheeler: Politics and professionalism in early 20th-century British archaeology*, Oxford.
- CASELLA D. 1950, *La frutta nelle pitture pompeiane*, in MAIURI A. (a cura di), *Pompeiana. Raccolta di studi per il secondo centenario degli scavi di Pompei*, Napoli, pp. 355-386.
- CASTIELLO F. 2019, *Peter Kolosimo: Il sognatore dell'ignoto*, Roma: I Diari di Cineclub.
- CASTRO E SILVA M.A. et alii 2021, *Deep genetic affinity between coastal Pacific and Amazonian natives evidenced by joint 2D-SFS maximum likelihood*, «Proceedings of the National Academy of Sciences (PNAS)», 118, 14, <https://doi.org/10.1073/pnas.2025739118>.
- CAJANI L. 2019, *I recenti programmi di storia per la scuola italiana*, «Storicamente», 15, pp. 1-41, <https://doi.org/10.12977/stor798>.
- CECCHETTI A. 2013, *Wiki e dintorni, riflessioni sull'utilizzo del web 2.0. Per la gestione e la diffusione dei dati archeologici*, «Archeologia e Calcolatori», supplemento 4, pp. 214-221.
- CELLETTI A., URICCHIO A.F. 2024, *Valutare per valorizzare e migliorare: l'esperienza della VQR*, «Quaderni di Sociologia», 95, LXVIII, pp. 67-80, <https://doi.org/10.4000/13k0g>.
- CERRINI S. 2012, *L'apocalisse dei Templari*, Milano.
- CHAPMAN A. 2016 (ed.), *Digital Games as History. How Videogames Represent the Past and Offer Access to Historical Practice*, London.
- CHAPMAN J. 2013, *Inside the Tardis. The Worlds of Doctor Who*, London.
- CHAPMAN R., WYLIE A. 2016, *Evidential Reasoning in Archaeology*, London.
- CHAPOUTOT J. 2022, *La legge del sangue. Pensare e agire da nazisti*, Bari-Roma.

- CHARI S., LAVALLEE G.M.N. 2013 (eds.), *Accomplishing NAGPRA: Perspectives on the Intent, Impact, and Future of the Native American Graves Protection and Repatriation Act*, Corvallis.
- CHARROUX R. 1963, *Histoire Inconnue Des Hommes Depuis Cent Mille*, Paris.
- CHARROUX R. 1966, *Storia sconosciuta degli uomini da centomila anni*, Milano.
- CHARROUX R. 1969, *Il libro dei padroni del mondo*, Milano.
- CHAUMEIL J-L. 2006, *Rennes-le-Château – Gisors – Le Testament du Prieuré de Sion: Le Crépuscule d'une ténébreuse affaire*, Villeneuve-d'Ascq.
- CHIASSON P. 2006, *The island of seven cities: where the Chinese settled when they discovered America*, New York.
- CHILDE V.G. 1923, *What Happened In History*, New York.
- CHILDE V.G. 1925, *The Dawn of European Civilisation*, London.
- CHILDE V.G. 1929, *The Danube in Prehistory*, Oxford.
- CHIAVINI R., PIZZO G., TETRO M. 2001, *Il grande cinema di fantascienza. Da «2001» al 2001*, Roma.
- CHILDEBAYEVA A. et alii 2022, *Population Genetics and Signatures of Selection in Early Neolithic European Farmers*, «Molecular Biology and Evolution», 39, 6, June, msac108, <https://doi.org/10.1093/molbev/msac108>.
- CHILDRESS D.H. 1991, *Vimana Aircraft of Ancient India & Atlantis*, Adventures Unlimited Press.
- CHILDRESS D.H. 2017, *Ancient Technology in Peru and Bolivia*, Kempton.
- CHITWOOD A. 2026, *The Public, the Attention Economy, and Archaeological Social Media*, «Advances in Archaeological Practice» (online first), <https://doi.org/10.1017/aap.2025.10133>.
- CIARALDI M. 2007, *People and Plants in Ancient Pompeii: A New Approach to Urbanism from the Microscope Room – The Use of Plant Resources at Pompeii and in the Pompeian Area from the 6th Century BC to AD 79*, London.
- CIARALLO A. 2006, *Elementi vegetali nell'iconografia pompeiana*, Roma.
- CIARDI M. 2011, *Le metamorfosi di Atlantide. Storie scientifiche e immaginarie da Platone a Walt Disney*, Roma.
- CIARDI M. 2013a, *Benvenuti ad Atlantide. Passato e futuro di una città senza luogo*, Roma.
- CIARDI M. 2013b, *Da Atlantide a Lemuria: viaggio tra i continenti scomparsi*, «Aperture», 17, pp. 35-52.
- CIARDI M. 2017, *Il mistero degli antichi astronauti. Cultura di massa, pseudoarcheologia e mito della scienza*, Roma.
- CIARDI M. 2021, *Breve storia delle pseudoscienze*, Milano.
- CINELLI M. et alii 2021, *The echo chamber effect on social media*, «PNAS», 118, 9, e2023301118, <https://doi.org/10.1073/pnas.2023301118>.
- CINUS F. et alii 2021, *The Effect of People Recommenders on Echo Chambers and Polarization*, International Conference on Web and Social Media, 16, «arXiv», 2112.00626, <https://doi.org/10.48550/arXiv.2112.00626>.
- CITRON D.K., CHESNEY R 2019, *Deepfakes and the New Disinformation War*, Foreign Affairs, <https://www.foreignaffairs.com/articles/world/2018-12-11/deepfakes-and-new-disinformation-war>.
- CLAESSEN H.J.M. 2006, *Developments in Evolutionism*, «Social Evolution & History», 5, 1, pp. 3-41.
- CLARKE D.L. 1968, *Analytical Archaeology*, London.
- CLINE E.H. 2007, *From Eden to Exile. Unraveling Mysteries of the Bible*, Washington DC.
- CLINE E.H. 2009a, *Biblical Archaeology: A Very Short Introduction*, Oxford.
- CLINE E.H. 2009b, *The Distortion of Archaeology and What We Can Do About It: A Brief Note on Progress Made and Yet To Be Made*, The Bible and Interpretation, ottobre 2009 (articolo online, senza paginazione), https://bibleinterp.arizona.edu/articles/duke_357921#sdendnote8sym.
- CLINE E.H. 2024, *After 1177 B.C.: The Survival of Civilizations*, Princeton.
- CLUBE V., NAPIER B. 1982, *The Cosmic Serpent: A Catastrophist View of Earth History*, London.
- CLUBE V., NAPIER B. 1990, *The Cosmic Winter*, Oxford.

- COE M.D. 1984, *The Maya*, London.
- COHEN R. 1981, *The Excavations at Kadesh-barnea (1976-78)*, «The Biblical Archaeologist», 44, 2, pp. 93-107, <https://doi.org/10.2307/3209865>.
- COLAVITO J. 2005, *The Cult of Alien Gods: H.P. Lovecraft and Extraterrestrial Pop Culture*, New York.
- COLAVITO J. 2015, *Foundations of Atlantis, ancient astronauts, and other alternative pasts*, Jefferson.
- COLAVITO J. 2019, *Whitewashing American Prehistory*, «SAA Archaeological Record», 19, 5, pp. 17-20.
- COLAVITO J. 2020, *The Mound Builder Myth: Fake History and the Hunt for a Lost White Race*, Norman.
- COLE J. 1978, *Barry Fell, America B.C., and a Cargo Cult in Archaeology*, «The Bulletin of the New York State Archaeological Association», 74, pp. 1-10.
- COLE J. 1980, *Cult archaeology and unscientific method and theory*, «Advances in Archaeological Method and Theory», 3, pp. 1-33, <https://doi.org/10.1016/B978-0-12-003103-0.50006-X>.
- COLLINS A. 2014, *Gobekli Tepe: Genesis of the Gods: The Temple of the Watchers and the Discovery of Eden*, Rochester.
- COLLINS A. 2018, *The Cygnus Key: The Denisovan Legacy, Göbekli Tepe, and the Birth of Egypt*, New York.
- COLLINS A. 2024, *Karahan Tepe Civilization of the Anunnaki and the Cosmic Origins of the Serpent of Eden*, New York.
- COLLINS A., LITTLE G.L. 2019, *Origins of the Gods: Qesem Cave, Skinwalkers, and Contact with Transdimensional Intelligences*, New York.
- COLLINS L.G., FASOLD D.F. 1996, *Bogus 'Noah's Ark' from Turkey Exposed as a Common Geologic Structure*, «Journal of Geoscience Education», 44, 4, pp. 439-444.
- COLLINS, N., DOUMANI DUPUY P.N., ZAMANBEKOVA A. 2024, *Democratically Digging Together: A Study of Archaeology and Civil Society*, «Journal of Eurasian Studies», 16, <https://doi.org/10.1177/18793665241270821>.
- COLLINS S., KOBBS C.M., BYERS G.A. 2022, *The Tall Al-Hammām Excavation Project: Season Fifteen 2020 Report: Excavation, Interpretations, and Insights*, unpublished report, https://www.researchgate.net/publication/362243016_THE_TALL_AL-HAMMAM_EXCAVATION_PROJECT_SEASON_FIFTEEN_2020_REPORT_EXCAVATION_INTERPRETATIONS_and_INSIGHTS.
- COLLINS S. et alii 2021, *A Tunguska sized airburst destroyed Tall el-Hammam a Middle Bronze Age city in the Jordan Valley near the Dead Sea*, «Scientific Reports», 11, 18632, <https://doi.org/10.1038/s41598-021-97778-3>.
- COLOGNA V. et alii 2025, *Trust in scientists and their role in society across 68 countries*, «Nature Human Behaviour», 9, pp. 713-730, <https://doi.org/10.1038/s41562-024-02090-5>.
- COLWELL C. 2024, *Digging Into an Ancient Apocalypse Controversy From a Hopi Perspective*, «SAPIENS», <https://www.sapiens.org/archaeology/ancient-apocalypse-national-parks-hopi-tribe/>.
- CONFORTI M.E., LEGARIA J.I. 2022, *Perceptions of public communication on archaeology and heritage. The case of the scientists of Atapuerca (Spain)*, «JCOM», 21, 07, A05, <https://doi.org/10.22323/2.21070205>.
- CONSIGLIO D'EUROPA 2005, *Convenzione sul valore dell'eredità culturale per la società*, Serie dei Trattati del Consiglio d'Europa – n. 199, Faro, 27 ottobre 2005.
- COOK J., LEWANDOWSKY S., ECKER U.K.H. 2017, *Neutralizing misinformation through inoculation: Exposing misleading argumentation techniques reduces their influence*, «PLoS ONE», 12, 5, e0175799, <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0175799>.
- COOPER R.D. 2007, *The Rosslyn Hoax? Viewing Rosslyn Chapel from a New Perspective*, London.
- CORNUKE R. 2000, *In search of the mountain of God: the discovery of the real Mt. Sinai*, Nashville.
- CORSI G., SEGER E., HÉIGEARTAIGH S.Ö 2024, *Crowdsourcing the Mitigation of disinformation and misinformation: The case of spontaneous community-based moderation on Reddit*, «Online Social Networks and Media», 43-44, 100291, <https://doi.org/10.1016/j.osnem.2024.100291>.

- COSGROVE T.J., MURPHY C.P. 2023, *Narcissistic susceptibility to conspiracy beliefs exaggerated by cognitive reflection loss*, «Frontiers in Psychology», 14, 1164725, <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2023.1164725>.
- COSTELLO T., PENNYCOOK G., RAND D. 2025, *Chatbots are surprisingly effective at debunking conspiracy theories*, MIT Technology Review, <https://www.technologyreview.com/2025/10/30/1126471/chatbots-are-surprisingly-effective-at-debunking-conspiracy-theories/>.
- COULDRY N. 2010, *Why Voice Matters: Culture and Politics after Neoliberalism*, London.
- COULDRY N., HEPP A. 2017, *The Mediated Construction of Reality*, Cambridge.
- CREMO M., THOMPSON R.L. 1993, *Forbidden Archeology. The Hidden History of the Human Race*, Miramonte.
- CRESCENTINI N. 2023, *Dalla scienza alla società: il potenziale della citizen science nella comunicazione scientifica*, «Quaderni di Comunicazione Scientifica», 4, pp. 33-45.
- CRISSELL A. 2003, *An Introductory History of British Broadcasting*, London, New York.
- CROSS M.F. 1968, *The Phoenician Inscription from Brazil. A Nineteenth-Century Forgery*, «Orientalia», ns, 37, 4, pp. 437-460.
- CUNCU A. 2025, *I Porti dell'Isola di Atlante – parte prima: Come e perché la Sardegna entrò nel mito di Platone* (Independently published).
- CURRARINI S., MATHESON J., VEGA-REDONDO F. 2016, *A simple model of homophily in social networks*, «European Economic Review», 90, pp. 18-39, <https://doi.org/10.1016/j.eurocorev.2016.03.011>.
- CURRIE A., KILLIN A. 2019, *From things to thinking: Cognitive archaeology*, «Mind and Language», 34, 2, pp. 263-279.
- CURRIN C.B., VERA S.V., KHALEDI-NASAB A. 2022, *Depolarization of echo chambers by random dynamical nudge*, «Scientific Reports», 12, 9234, <https://doi.org/10.1038/s41598-022-12494-w>.
- CUSCITO G.M. 2021, *L'illusione degli alieni: perché non possiamo essere paleoastronautici*, «L'Atea», 2, maggio, pp. 35-39.
- DAHLSTROM M.F. 2014, *Using narratives and storytelling to communicate science with nonexpert audiences*, «Proceedings of the National Academy of Sciences», 111, 4, <https://doi.org/10.1073/pnas.1320645111>.
- DAL MASO C. 2018 (a cura di), *Racconti da Museo. Storytelling d'autore per il museo 4.0*, Bari.
- DANIEL G. 1962, *A Short History of Archaeology*, London.
- DANIEL G. 1963, *The idea of Prehistory*, Cleveland and New York.
- DANIEL G. 1971, *Editorial*, «Antiquity», 45, 177, pp. 1-5.
- DANIEL G. 1973, *Editorial*, «Antiquity», 47, 185, pp. 1-5.
- DANIEL G. 1986, *Some Small Harvest. Memoirs*, London.
- DAVIDOVITS J. 2009, *Why the Pharaohs Built the Pyramids with Fake Stones*, Geopolymer Institute, Saint-Quentin.
- DAVIS T.W. 2004, *Shifting Sands: The Rise and Fall of Biblical Archaeology*, Oxford-New York.
- DAY D.H. 1997, *A treasure hard to attain. Images of archaeology in popular film with a filmography*, Lanham.
- DE CESARI C., MODEST W., PAGLIUCA PELACANI M. 2026, *Decolonizing the Museum: Art, Activism, and the Question of Race in Curation*, New York.
- DELP R.W. 1967, *Andrew Jackson Davis: Prophet of American Spiritualism*, «Journal of American History», 54, 1, pp. 43-56.
- DENNIS L.M. 2019, *Archaeological Ethics, Video-Games, and Digital Archaeology: A Qualitative Study on Impacts and Intersections*, PhD thesis, University of York, <https://etheses.whiterose.ac.uk/id/eprint/24400/1/LM%20Dennis%20Thesis.pdf>.
- DENHAM T. 2013, *Ancient and historic dispersals of sweet potato in Oceania*, «Pnas», 110, 6, pp. 1982-1983.

- DERRICOURT R. 2012, *Pseudoarchaeology: the concept and its limitations*, «Antiquity», 86, 332, pp. 524-531.
- DERRICOURT R. 2014, *The making of a radical archaeologist: The early years of Vere Gordon Childe*, «Australian Archaeology», 79, december, pp. 54-64.
- DESCADEILLAS R. 1974, *Mythologie du trésor de Rennes: histoire véritable de l'abbé Saunière, curé de Rennes-le-Château*, Annecy.
- DEUTSCHER G. 2005, *The unfolding of language: an evolutionary tour of mankind's greatest invention*, New York.
- DEVER W.G. 2003, *Who Were the Early Israelites and Where Did They Come From?*, Grand Rapids.
- DEVEREUX P. 1990 (ed.), *Places of Power*, London.
- DEVEREUX P. 1992, *Symbolic Landscapes*, London.
- DEVEREUX P. 1996, *Re-Visioning the Earth*, New York.
- DEWHURST R.J. 2014, *The Ancient Giants Who Ruled America: The Missing Skeletons and the Great Smithsonian Cover-Up*, Rochester.
- DE GRAZIA A. 1981, *Chaos and Creation: An Introduction to Quantavolution in Human and Natural History*, Bombay.
- DE TURRIS G. 2006, *Esoterismo e Fascismo*, Roma.
- DI CARPEGNA FALCONIERI T. 2011, *Medioevo militante. La politica di oggi nel Medioevo di ieri*, Torino.
- DI CARPEGNA FALCONIERI T. 2020, *Nel labirinto del passato. 10 modi di riscrivere la storia*, Bari-Roma.
- DI CARPEGNA FALCONIERI T. 2025, *La storia al contrario. Papesse e antipapi, nani e fantasmi*, Roma.
- DÍAZ-ANDREU M. 2007, *A World History of Nineteenth-Century Archaeology. Nationalism, Colonialism and the Past*, Oxford.
- DIAZ RUIZ C. et alii 2022, *Disinformation and Echo Chambers: How Disinformation Circulates on Social Media Through Identity-Driven Controversies*, «Journal of Public Policy & Marketing», 42, 1, pp. 18-35, <https://doi.org/10.1177/07439156221103852>.
- DIBBLE F. 2022a, *With Netflix's Ancient Apocalypse, Graham Hancock has declared war on archaeologists*, «The Conversation. Academic rigour, journalistic flair», November 18, <https://theconversation.com/with-netflixs-ancient-apocalypse-graham-hancock-has-declared-war-on-archaeologists-194881>.
- DIBBLE F. 2022b, *The Dangers of Ancient Apocalypse's Pseudoscience*, «SAPIENS», <https://www.sapiens.org/archaeology/ancient-apocalypse-pseudoscience/>.
- DIBBLE F. 2024, *Why I Talked to Pseudoarchaeologist Graham Hancock on Joe Rogan*, «SAPIENS», <https://www.sapiens.org/archaeology/graham-hancock-joe-rogan-archaeology/>.
- DIBBLE F., HOOPES J., FEAGANS C. 2023, *Apocalypse Not: Archaeologists Respond to Pseudoarchaeology*, «SAA Archaeological Record», 23, 3, pp. 27-35.
- DICK P.K. 1962, *The Man in the High Castle*, New York.
- DIETLER M. 2010, *Archaeologies of Colonialism. Consumption, Entanglement, and Violence in Ancient Mediterranean France*, Berkley.
- DIETRICH O. et alii 2012, *The Role of Cult and feasting in the Emergence of Neolithic Communities. New Evidence from Göbekli Tepe, South-eastern Turkey*, «Antiquity», 86, pp. 674-695.
- DIETRICH O., SCHMIDT K. 2010, *A radiocarbon date from the wall plaster of enclosure D of Göbekli Tepe*, «Neo-Lithics», 2, pp. 82-83.
- D'ORIANO R. 2023, *Atlantide tra i nuraghi*, «QUERY», 56, <https://www.cicap.org/n/articolo.php?id=1801213>.
- DONNELLY I. 1882, *Atlantis: The Antediluvian World*, New York, Harper & Brothers.
- DOUGLAS K., SUTTON R.M., CICHOCKA A. 2017, *The psychology of conspiracy theories*, «Current Directions in Psychological Science», 26, 6, pp.538-542, <https://doi.org/10.1177/0963721417718261>.
- DOUGLAS M. 1991, *Come percepiamo il pericolo. Antropologia del rischio*, Milano.

- DOWD M. 2018, *Bewitched by an Elf Dart: Fairy Archaeology, Folk Magic and Traditional Medicine in Ireland*, «Cambridge Archaeological Journal», 28, 3, pp. 451-473, <https://doi.org/10.1017/S0959774318000124>.
- DOWNING B. 1968, *The Bible and Flying Saucers*, Philadelphia.
- DUARA P. 1995, *Rescuing History from the Nation. Questioning Narratives of Modern China*, Chicago.
- DUNN C. 1998, *The Giza Power Plant. Technologies of Ancient Egypt*, New York.
- DUNNING D. 2011, *The Dunning-Kruger effect: On being ignorant of one's own ignorance*, in OLSON J.M., ZANNA M.P. (eds.), *Advances in experimental social psychology*, 44, pp. 247-296 San Diego, <https://doi.org/10.1016/B978-0-12-385522-0.00005-6>
- ECO U. 2001, *Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, Milano.
- EGHIGIAN G. 2024, *After the Flying Saucers Came: A Global History of the UFO Phenomenon*, Oxford.
- ECKER D. 1995, *The First Ancient Astronaut Theorist*, «Fate», 48, 2 (Issue 539), febbraio 1995, pp. 46-50.
- ECKER U.K.H., LEWANDOWSKY S., CHADWICK M. 2020, *Can corrections spread misinformation to new audiences? Testing for the elusive familiarity backfire effect*, «Cognitive Research: Principles and Implications», 5, 1, 41, <https://doi.org/10.1186/s41235-020-00241-6>.
- ECO U. 1990, *I limiti dell'interpretazione*, Milano.
- ECO U. 1999, *La bustina di Minerva*, Milano.
- ECO U. 2016, *Pape Satàn Aleppo. Cronache di una società liquida*, Milano.
- ECO U. 2023, *Quale verità? Mentire, fingere, nascondere*, Milano.
- ELLIOT SMITH G. 1911, *The Ancient Egyptians and the Origin of Civilization*, London.
- ELLIS J. 2011, *Documentary: Witness and Self-Revelation*, Abingdon.
- EHRMAN B.D. 2011, *The Orthodox Corruption of Scripture: The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*, New York-Oxford.
- EPSTEIN J.F. 1980, *Pre-Columbian Old World Coins in America: An Examination of the Evidence*, «Current Anthropology», 21, 1, pp. 1-20.
- EHRLINGER J. et alii 2008, *Why the Unskilled Are Unaware: Further Explorations of (Absent) Self-Insight Among the Incompetent*, «Organizational Behavior and Human Decision Processes», 105, 2, pp. 98-121, <https://doi.org/10.1016/j.obhdp.2007.05.002>.
- ETCHEGOIN M-F, LENOIR F. 2005, *Inchiesta sul Codice da Vinci*, Milano.
- EUROPEAN COMMISSION DIRECTORATE-GENERAL FOR EDUCATION, YOUTH, SPORT AND CULTURE 2022, *Guidelines for teachers and educators on tackling disinformation and promoting digital literacy through education and training*, Publications Office of the European Union, <https://doi.org/10.2766/5220136>
- EUROPEAN PARLIAMENT 2024, *Artificial Intelligence Act*, <https://artificialintelligenceact.eu/the-act/>.
- FABIETTI U. 2020, *Storia dell'antropologia*, Bologna.
- FACKLER A. 2021, *When Science Denial Meets Epistemic Understanding*, «Science & Education: Contributions from History, Philosophy, and Sociology of Science and Mathematics», 30, 3, pp. 445-461, <https://doi.org/10.1007/s11191-021-00198-y>.
- FAGAN G.G. 2006 (ed.), *Archaeological Fantasies: How Pseudoarchaeology Misrepresents the Past and Misleads the Public*, London-New York.
- FAGAN G.G., FEDER K.L. 2006, *Crusading against Straw Men: An Alternative View of Alternative Archaeologies. Response to Holtorf (2005)*, «World Archaeology», 38, 4, pp. 718-729.
- FAIELLA I. 2025, *The Key Role of Community archaeology in Enhancing Local Identity and Territorial Bonds in Turkey and Jordan*, «ARCHive-SR», 9, 3, pp. 11-19, <https://doi.org/10.21625/archive-sr.v9i3.1190>.
- FALCONE A. 2022 (a cura di), *Archeosocial 2.0. L'archeologia riscrive il web: esperienze, strategie e buone pratiche*, Mozzecane (VR).

- FALCONE A., D'EREDITÀ A. 2018 (a cura di), *Archeosocial. L'archeologia riscrive il web: esperienze, strategie e buone pratiche*, Mozzecane (VR).
- FALCONE A., GIROLDINI P.L. 2020, *Imagined Archaeologies: Stereotypes and Myths in Cinema, From Indiana Jones to Arturo Frantini*, in PROIETTI E. (a cura di), *Developing Effective Communication Skills in Archaeology*, New York, pp. 285-307, <https://doi.org/10.4018/978-1-7998-1059-9.ch014>.
- FARID H. 2019, *Fake Photos*, The Mit Press, Cambridge.
- FARRELL-BANKS D., RICHARDSON L.-G. 2024, *Heritage, archaeology, ancestry, and the far right*, in VAUGHAN A. et alii (eds.), *The ethics of researching the far right. Critical approaches and reflections*, Manchester, pp. 149-160.
- FASCE A. 2019, *Are Pseudosciences Like Seagulls? A Discriminant Metacriterion Facilitates the Solution of the Demarcation Problem*, «International Studies in the Philosophy of Science», 32, 3-4, pp. 155-175.
- FAUST A. 2020 (ed.), *Archaeology of Ancient Israelite Religion*, Basel.
- FEAGANS C. 2016, *What is Pseudoarchaeology? Part 2: Out of Place Assumptions*, Archaeology Review (blog), 6 settembre, <https://ahotcupofjoe.net/2016/09/what-is-pseudoarchaeology-part-2-out-of-place-assumptions/>.
- FEAGANS C. 2017, *Yonaguni: Monumental Ruins or Natural Geology?*, Archaeology Review (blog), 16 ottobre, <https://ahotcupofjoe.net/2017/10/yonaguni-monumental-ruins-natural-geology/>.
- FEAGANS C. 2019a, *The Cerutti Mastodon, Professional Skepticism, and the Public*, «SAA Archaeological Record», 19, 5, pp. 13-16.
- FEAGANS C. 2019b, *Pyramids of Giza and the Pseudoarchaeology of 'Lost Civilizations'*, Archaeology Review (blog), 3 gennaio, <https://ahotcupofjoe.net/2019/01/pyramids-of-giza-and-the-pseudoarchaeology-of-lost-civilizations/>.
- FEAGANS C. 2020, *The Pseudoarchaeology of Noah's Ark*, Archaeology Review (blog), 23 december 2020, <https://ahotcupofjoe.net/2020/12/the-pseudoarchaeology-of-noahs-ark/>.
- FEDER K. L. 2005, *What is the Appeal of Pseudoarchaeology? What Problems does its Popularity Pose?*, «American Archaeology Magazine», 9, 1, pp. 39-44.
- FEDER K. L. 2010, *Encyclopedia of Dubious Archaeology. From Atlantis to the Walam Olum*, Santa Barbara.
- FEDER K. L. 2017, *Frauds, Myths, and Mysteries. Science and Pseudoscience in Archaeology*, 9^a ed., New York-Oxford.
- FEDER K.L. et alii 2011a, *Civilizations Lost and Found: Fabricating History – Part One: An Alternate Reality*, «Skeptical Inquirer», 35, 5, September/October, pp. 38-45.
- FEDER K.L. et alii 2011b, *Civilizations Lost and Found: Fabricating History – Part Two: False Messages in Stone*, «Skeptical Inquirer», 35.6, November/December, pp. 48-54.
- FEDER K.L. et alii 2012, *Civilizations lost and found: fabricating history. Part 3: real messages in DNA*, «Skeptical Inquirer», 36, pp. 48-51.
- FELL B. 1976, *America B.C.: Ancient Settlers in the New World (Revised Edition)*, New York.
- FELL B. 1980, *Saga America*, New York.
- FENDER C. 2022, *Addressing the Alien in the Room: Why Public Perception is Imperative to the Field of Archaeology*, «Pathways», 3, pp. 29-42.
- FENNELL C.C. 2023, *Grappling with Monuments of Oppression. Moving from Analysis to Activism*, London.
- FERRARIS M. 2017, *Postverità e altri enigmi*, Bologna.
- FERRARO J.V. et alii 2018, *Contemporaneous Argentinean evidence for a 130,000-year-old archaeological site in southern California, USA?*, «Nature», 554, 7691) E1-E2. <https://doi.org/10.1038/nature25165>.
- FESTINGER L. 2009, *Teoria della dissonanza cognitiva*, Milano.

- FESTINGER L., RIECKEN H.W., SCHACHTER S. 2012, *Quando la profezia non si avvera*, Bologna.
- FEUERRIEGEL S. et alii 2023, *Research can help to tackle AI-generated disinformation*, «Nature Human Behaviour», 7, pp. 1818-1821, <https://doi.org/10.1038/s41562-023-01726-2>.
- FIGÀ TALAMANCA G., ARFINI S. 2022, *Through the Newsfeed Glass: Rethinking Filter Bubbles and Echo Chambers*, «Philosophy & Technology», 35, 20, <https://doi.org/10.1007/s13347-021-00494-z>.
- FILÌ F. 2019, *La rivista «Germanien» organo ufficiale dell'Ahnenerbe 1935-1943*, Milano.
- FINKELSTEIN I., SILBERMAN N.A. 2001, *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*, New York.
- FINNERAN N. 2003, *A 'Divine' Purpose? The Legacy of T. C. Lethbridge*, «Folklore», 114, 3, pp. 299-310.
- FISHER M. 2009, *Realismo capitalista*, Roma.
- FITZGERALD R. 1979, *The Complete Book of Extraterrestrial Encounters. The Ideas of Carl Sagan, Erich von Däniken, Billy Graham, Carl Sagan, John C. Lillu, John G. Fuller, and Many Others*, New York.
- FITZPATRICK-MATTHEWS K. 2007, *The Paraiba (Parahyba) Stone*, in Bad Archaeology (blog), <http://www.badarchaeology.com/out-of-place-artefacts/petroglyphs-inscriptions-and-reliefs/the-paraiba-parahyba-stone/>.
- FLEMING N. 2006, *The Attraction of Non-Rational Archaeological Hypotheses*, in FAGAN G.G. 2006 (ed.), *Archaeological Fantasies: How Pseudoarchaeology Misrepresents the Past and Misleads the Public*, London-New York, pp. 28-46.
- FLORIDI L. 2023, *The Ethics of Artificial Intelligence: Principles, Challenges, and Opportunities*, Oxford.
- FONTANELLE R. 2011, *La Scuola, il nuovo Medioevo*, Napoli.
- FONTEN J. 2006, *The Silence of Great Zimbabwe. Contested Landscapes and the Power of Heritage*, London.
- FORNI G. 2002, *L'agricoltura romana*, in FORNI G., MARCONI A. (a cura di), *Storia dell'agricoltura italiana*, vol. 1 (L'età antica), Firenze, pp. 305-410.
- FORT C. 1975, *The Complete Books of Charles Fort. The Book Of The Damned, Lo!, Wild Talents, New Lands*, Mineola, New York.
- FORTE M. 2025, *Exploring Multiverses: Generative AI and Neuroaesthetic Perspectives*, «Heritage», 8, 3, 102, <https://doi.org/10.3390/heritage8030102>.
- FOUCAULT M. 1971, *L'archeologia del sapere*, Milano.
- FOUCAULT M. 1977, *Microfisica del potere. Interventi politici*, Torino.
- FOUCAULT M. 1978, *La volontà di sapere*, Milano.
- FOUCRIER C. 2008, *The Myth of Atlantis in the 19th Century: Science and Imagination*, Leiden.
- FRANCESCHI F., NANNI P., PICCINNI G. 2025 (eds.), *Medioevo che crea. Innovare, inventare, sperimentare nell'Italia dei secoli X-XIV*, Bari.
- FRANÇOIS S. 2008, *Le nazisme revisité: L'occultisme contre l'histoire*, Oxford.
- FRANÇOIS S. 2014, *Au-delà des vents du Nord: L'extrême droite française, le pôle Nord et les Indo-Européens*, Lyon.
- FRANÇOIS S. 2020, *L'occultisme nazi – Entre la SS et l'ésotérisme*, Paris.
- FRANÇOIS S. 2022, *Un'avanguardia di estrema destra: controcultura, conservatorismo radicale e tentazioni moderniste*, Roma.
- FRAU S. 2002, *Le Colonne d'Ercole. Un'inchiesta. La prima geografia. Tutt'altra storia*, Roma.
- FRAU S. 2013, *Omphalos. Il primo centro del mondo. Il paradiso che divenne inferno*, Roma.
- FRAU S. 2017, *Atlantika. Sardegna, l'isola di Platone*, Roma.
- FRAU-MEIGS D. et alii 2017, *Digital Citizenship Education: Volume 1 – Overview and New Perspectives*, Strasbourg, Council of Europe Publishing, <https://rm.coe.int/168077bc6a>.
- FRANKFURT H.G. 2005, *Stronzate. Un saggio filosofico*, Milano.
- FREETH T. et alii 2021, *A Model of the Cosmos in the ancient Greek Antikythera Mechanism*, «Scientific Reports», 11, 5821, <https://doi.org/10.1038/s41598-021-84310-w>.

- FREIDEL D., SCHELE L., PARKER J. 1993, *Maya Cosmos. Three Thousand Years on the Shaman's Path*, New York.
- FRENKEL-BRUNSWIK E. 1949, *Intolerance of ambiguity as an emotional and perceptual personality variable*, «Journal of Personality», 18, pp. 108-143, <https://doi.org/10.1111/j.1467-6494.1949.tb01236.x>.
- FRITZE R.H. 2009, *Invented Knowledge: False History, Fake Science and Pseudo-religions*, London.
- FRITZE R.H. 2012, *Falsi miti. Come si inventa quello in cui crediamo*, Roma.
- FROBENIUS L. 1933, *Kulturgeschichte Afrikas*, Phaidon Verlag (Ed. it. *Storia della civiltà africana*, Milano, Bollati Boringhieri, 2001).
- FRONGIA F. 2012, *Le torri di Atlantide. Identità e suggestioni preistoriche in Sardegna*, Nuoro.
- FUCHS C. 2022, *Digital Capitalism. Media, Communication and Society. Volume Three*, New York.
- GAILLARD G. 2004, *The Routledge Dictionary of Anthropologists*, London-New York.
- GAGLIARDI L. 2025, *The role of cognitive biases in conspiracy beliefs: A review*, «Journal of Economic Surveys», 39, 1, pp. 32-65.
- GALOR K. 2017, *Finding Jerusalem: Archaeology between Science and Ideology*, Oakland.
- GANSEMER R. 2018, *Pseudoarchaeology: Archaeology's Long-Lost Cousin?*, University of Iowa, Honors Thesis, Iowa Research Online (https://ir.uiowa.edu/honors_theses/122).
- GARDNER M. 1952, *Fads and Fallacies in the Name of Science*, Toronto-London.
- GARLAKE P.S. 1973, *Great Zimbabwe*, London.
- GATWIRI K., KRUPKA Z., ABID M. 2025, *Maintaining Standards or Gatekeeping the Academy? Reflections of Peer Review Experiences by Racially and Culturally Minoritized Scholars in Australia*, «Sociology Compass», 19, 8, <https://doi.org/10.1111/soc4.70079>.
- GAZIN-SCHWARTZ A., HOLTORF C. 1999 (eds.), *Archaeology and Folklore*, London-New York.
- GENTILE E. 2001, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Bari-Roma.
- GERAGHTY L. 2007, *Living with Star Trek. American culture and the Star Trek universe*, London.
- GERAGHTY L. 2009, *American science fiction film and television*, London.
- GERRARD C. 2003, *Medieval Archaeology: Understanding Traditions and Contemporary Approaches*, London-New York.
- GIANNICHEDDA E. 2016, *Archeologia teorica*, Roma.
- GIBB J.G. 2018, *Citizen science: Case studies of public involvement in archaeology at the Smithsonian Environmental Research Center*, «Journal of Community Archaeology & Heritage», 5, <https://doi.org/10.1080/20518196.2018.1549815>.
- GILI G. 2005, *La credibilità. Quando e perché la comunicazione ha successo*, Soveria Mannelli.
- GILLESPIE T. 2018, *Custodians of the Internet: Platforms, Content Moderation, and the Hidden Decisions That Shape Social Media*, New Haven.
- GINZBURG C. 1986, *Miti emblematici. Semantica, narrativa, morfologia*, Torino.
- GINZBURG C. 2000, *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova*, Milano.
- GIORGI P., MAZZINI E., GARISTA P. 2020, *La scuola ferita. Le pedagogie della razza attraverso i documenti dell'Archivio digitale INDIRE*, «Rivista di Storia dell'Educazione», 7, 1, pp. 115-127, <https://doi.org/10.36253/rse-9398>.
- GLISMANN D. 2022, *About Pseudo-archaeology and Science Communication*, Blog Amerigrafias, <https://amerigrafias.hypotheses.org/4113>.
- GODFREY W.S. 1951, *Digging at Newport*, «American Anthropologist», 53, 2, pp. 204-229.
- GODWIN J. 2001, *Il mito polare. L'archetipo dei poli nella scienza, nel simbolismo e nell'occultismo*, Roma.
- GODWIN J. 2011, *Atlantis and the Cycles of Time: Prophecies, Traditions, and Occult Revelations*, Rochester.
- GOFFMAN E. 2013, *Frame Analysis. L'organizzazione dell'esperienza*, Roma.

- GOFFREDO R., DATO G. 2023, *Patti di collaborazione e pratiche di comunità di patrimonio in Puglia: il progetto CAP70014*, «Post-Classical Archaeologies», 13, pp. 285-308.
- GOLDENWEISER A. 1922, *Early civilization; an introduction to anthropology*, New York.
- GOLDENWEISER A. 1925, *Diffusionism and the American School of Historical Ethnology*, «American Journal of Sociology», 31, 1, pp. 19-38, <https://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.1086/213819>.
- GOLDSMITH D. 1977 (ed.), *Scientists Confront Velikovsky*, Ithaca, New York.
- GOLDWASSER O. 1984, *Hieratic Inscriptions from Tel Sera in Southern Canaan*, «Tel-Aviv», 11, pp. 77-93.
- GOLEBIEWSKI M., BOYD D. 2019, *Data Voids: Where Missing Data Can Easily Be Exploited*, Data & Society Research Institute.
- GONZÁLEZ-RUIBAL A., GONZÁLEZ P.A., CRIADO-BOADO F. 2018, *Against reactionary populism: towards a new public archaeology*, «Antiquity», 92, 362, pp. 507-515, <https://doi.org/10.15184/aqy.2017.227>.
- GOODMAN J. 1977, *Psychic Archaeology. Time Machine to the Past*, Berkley.
- GOODRICK-CLARKE N. 1985, *The Occult Roots of Nazism: Secret Aryan Cults and Their Influence on Nazi Ideology*, Wellingborough.
- GOODRICK-CLARKE N. 2003, *Black Sun: Aryan Cults, Esoteric Nazism, and the Politics of Identity*, New York.
- GOODRICK-CLARKE N. 2008, *The Western Esoteric Traditions: A Historical Introduction*, Oxford.
- GOODWIN W. 1946, *The Ruins of Great Ireland in New England*, Boston.
- GORDIN M.D. 2012, *The Pseudoscience Wars: Immanuel Velikovsky and the Birth of the Modern Fringe*, Chicago.
- GORDIN M.D. 2021, *On the Fringe: Where Science Meets Pseudoscience*, Oxford.
- GORDIN M.D. 2023, *Pseudoscience: A Very Short Introduction*, Oxford.
- GORDON C.H. 1971, *Before Columbus; links between the Old World and ancient America*, New York.
- GORI M. 2023, *Archaeology, Heritage, and Politics in Post-Socialist Europe: The Empire of Things*, London-New York.
- GOTTSCHALL J. 2018, *L'istinto di narrare. Come le storie ci hanno reso umani*, Milano.
- GOUDSWARD D., STONE R.E. 1991, *The Westford Knight and Henry Sinclair: Evidence of a 14th Century Scottish Voyage to North America*, Jefferson.
- GOULD S.J. 1996, *Questioning the Millennium. A Rationalist's Guide to a Precisely Arbitrary Countdown*, New York.
- GOZZINI G. 2011, *La mutazione individualista. Gli italiani e la televisione 1954-2011*, Bari.
- GKINOPOULOS T., KOSSOWSKA M., WALTHER E. 2026, "A community of unknowledge": A social-psychological model of the self-reinforcing cycle of social identity-driven willful ignorance and conspiracy beliefs, «Current Opinion in Psychology», 67, 102193, <https://doi.org/10.1016/j.copsyc.2025.102193>.
- GRACE L., HONE B. s.d., *Factitious: Large Scale Computer Game to Fight Fake News and Improve News Literacy*, https://professorgrace.com/documents/Report_On_Fake_News_Game_And_Demographic_Performance.pdf.
- GRACIA ALONSO F. 2009, *La arqueología durante el primer franquismo (1939-1956)*, Barcelona.
- GRAEBER D., WENGROW D. 2022, *L'alba di tutto. Una nuova storia dell'umanità*, Bologna.
- GRAEBNER F. 1911, *Methode der Ethnologie*, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.
- GRADOLI M.C. et alii 2020, *Cyprus and Sardinia in the Late Bronze Age: Nuragic table ware at Hala Sultan Tekke*, «Journal of Archaeological Science: Reports», 33, 102479, <https://doi.org/10.1016/j.jasrep.2020.102479>.
- GRAHAM S. 2020, *An Enchantment of Digital Archaeology. Raising the Dead with Agent-Based Models, Archaeogaming and Artificial Intelligence*, Oxford.
- GRAY J. 1997, *Ark of the Covenant*, Adelaide, S. Aust.
- GRATTAN-GUINNESS I. 1982, *Psychical Research: A Guide to its History, Principles and Practices – in celebration of 100 years of the Society for Psychical Research*, Wellingborough.

- GREEN C., GILCHRIST R. 2015, *Glastonbury Abbey: Archaeological Investigations 1904-79*, London, Society of Antiquaries of London.
- GREGORY S. 2024, *Gobekli Tepe – A Warning from History* (Independently Published).
- GRECHI G. 2021, *Decolonizzare il museo. Mostrazioni, pratiche artistiche, sguardi incarnati*, Sesto San Giovanni.
- GRIFFITHS S. et alii 2015, *Crowd-sourcing archaeological research: HeritageTogether digital public archaeology in practice*, «Internet Archaeology», 40, <https://doi.org/10.11141/ia.40.7.3>
- GRIGNAFFINI G. 2021, *I generi televisivi*, Roma.
- GRIMES D.R. 2019, *A dangerous balancing act. On matters of science, a well-meaning desire to present all views equally can be an Trojan horse for damaging falsehoods*, «EMBO reports», 20, 8, e48706, <https://doi.org/10.15252/embr.201948706>.
- GRÜNERT H. 2002, *Gustaf Kossinna (1858-1931): vom Germanisten zum Prähistoriker: ein Wissenschaftler im Kaiserreich und in der Weimarer Republik*, Rahden/Westfalen.
- GULSOY M., YALCIN E., BILGE A. 2025, *EquiRate: balanced rating injection approach for popularity bias mitigation in recommender systems*, «PeerJ Comput Science», 11, e3055, <https://doi.org/10.7717/peerj-cs.3055>.
- GUO S., ZHONG Y., HU X. 2025, *People are more susceptible to misinformation with realistic AI-synthesized images that provide strong evidence to headlines*, Harvard Kennedy School Misinformation Review, <https://doi.org/10.37016/mr-2020-163>.
- GUPTA N., NICHOLAS R. 2022, *Being Seen, Being Heard: Ownership of Archaeology and Digital Heritage*, «Archaeologies», 18, 3, pp. 495-509, <https://doi.org/10.1007/s11759-022-09465-y>.
- HABERMAS J. 2022, *Teoria dell'agire comunicativo. I. Razionalità nell'azione e razionalizzazione sociale*, Bologna.
- HABERMAS J. 2005, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Bari.
- HABERMAS J. 2023, *Nuovo mutamento della sfera pubblica e politica deliberativa*, Milano.
- HABERMEHL A. 2008, *A Review of the Search for Noah's Ark*, in SNELLING A. A. (ed.), *Proceedings of the Sixth International Conference on Creationism*, Pittsburgh, pp. 485-502.
- HALE C. 2006, *La crociata di Himmler. La spedizione nazista in Tibet nel 1938*, Milano.
- HALL M. 2004, *Romancing the stones: archaeology in popular culture*, «European Journal of Archaeology», 7, 2, pp. 159-176, <https://doi.org/10.1177/1461957104053713>.
- HALMHOFFER S. 2018, *Hashtags and Sea Lions – Using Social Media to Break Down Pseudoarchaeology*, Bones, Stones, and Books (blog), <https://bonesstonesandbooks.com/2018/03/03/hashtags-and-sea-lions-using-social-media-to-break-down-pseudoarchaeology/>.
- HALMHOFFER S. 2021, *Did Aliens Build the Pyramids? And Other Racist Theories*, «Sapiens. Anthropology Magazine», 5 Oct 2021, <https://www.sapiens.org/archaeology/pseudoarchaeology-racism/>.
- HAM K. 2012, *The New Answers Book 1: Over 25 Questions on Creation/Evolution and the Bible*, Green Forest.
- HAM K., BEEMER B. 2020, *Journey Through the Creation Museum*, Green Forest.
- HAMEED A., SHER S. 2022, *Role of local legends in the protection and preservation of heritage sites: A study based on the recently documented legends from Hazara Division of the Khyber Pakhtunkhwa Province of Pakistan*, «Journal of Community Archaeology & Heritage», 9, 1, pp. 20-32, <https://doi.org/10.1080/20518196.2021.2008441>.
- HAMILAKIS Y., YALOURI E. 1999, *Sacralising the Past: The Cults of Archaeology in Modern Greece*, «Archaeological Dialogues», 6, 2, pp. 115-135.
- HAMMER O. 2001, *Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*, Leiden.
- HAMMER O., ROTHSTEIN M. 2013, *Handbook of the Theosophical Current*, Leiden-Boston.

- HAMMER O., SWARTZ K. 2024, *Graham Hancock, Prometheus for a New Age: Alternative Archaeology as Modern Mythmaking*, «Nova Religio», 27, 4, pp. 79-95.
- HAN B-C. 2015, *Nello sciame. Visioni del digitale*, Milano.
- HAN B-C. 2017, *Il profumo del tempo. L'arte di indugiare sulle cose*, Milano.
- HAN B-C. 2023, *Infocrazia. Le nostre vite manipolate dalla rete*, Torino.
- HANCOCK G. 1995, *Fingerprints of the Gods*, Toronto.
- HANCOCK G. 2002, *Underworld: The Mysterious Origins of Civilization*, New York.
- HANCOCK G. 2005, *Supernatural: Meetings with the Ancient Teachers of Mankind*, London.
- HANCOCK G. 2015, *Magicians of the Gods*, New York.
- HANCOCK G. 2019, *America Before: The Key to Earth's Lost Civilization*, Toronto.
- HANCOCK G. 2022, *Visionary: The Mysterious Origins of Human Consciousness (the Definitive Edition of Supernatural)*, Newburyport.
- HANCOCK G., BAUVAL R. 1996, *Keeper Of Genesis*, London.
- HANCOCK J.E. 2025, *Hopewell Ceremonial Earthworks. Landscape Monuments of the Ancient Ohio Valley*, New York.
- HANDLEY M.A. 2003, *The origins of Christian commemoration in late antique Britain*, «Early Medieval Europe», 10, 2, pp. 177-199.
- HANEGRAAFF W.J. 1996, *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden.
- HANEGRAAFF W.J. 2005 (ed.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Leiden.
- HANEGRAAFF W.J. 2012, *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge In Western Culture*, Cambridge.
- HANEGRAAFF W.J. 2025, *Esotericism in Western Culture: Counter-Normativity and Rejected Knowledge*, London.
- HANSEN G.P.P. 2001, *The Trickster and the Paranormal*, Bloomington.
- HARAN E. 2025, *Gobekli Tepe decodificato. Una guida definitiva al santuario monumentale più antico del mondo* (Independently Published).
- HARJANI T. et alii 2022, *A Practical Guide to Prebunking Misinformation*, in collaboration with University of Cambridge, BBC Media Action, Jigsaw, https://prebunking.withgoogle.com/docs/A_Practical_Guide_to_Prebunking_Misinformation.pdf.
- HARMAN J. et alii 2020, *Dynamic Sunk Costs: Importance matters when opportunity costs are explicit*, «Journal of Behavioral Decision Making», 6, <https://doi.org/10.11588/jddm.2020.1.71968>.
- HARARI Y.N. 2014, *Sapiens. A Brief History of Humankind*, London.
- HARARI Y.N. 2018, *21 Lezioni per il XXI secolo*, Milano.
- HARROLD F., EVE R. 1987, *Cult Archaeology and Creationism. Understanding Pseudoscientific Beliefs about the Past*, Iowa City.
- HARTOG F. 2007, *Regimi di storicità. Presentismo e esperienze del tempo*, Palermo.
- HASLIP-VIERA G., ORTIZ DE MONTELLANO B., BARBOUR W. 1997, *Robbing Native American Cultures: Van Sertima's Afrocentricity and the Olmecs*, «Current Anthropology», 38, 3, pp. 419-441.
- HAYNES G. 2017, *The Cerutti Mastodon site: A summary and evaluation*, «PaleoAmerica», 3, 3, pp. 195-201, <https://doi.org/10.1080/20555563.2017.1340073>.
- HAYNES S.L., MCKENZIE S.R. 1999, *To Each Its Own Meaning. Revised and Expanded: An Introduction to Biblical Criticisms and Their Application*, Louisville.
- HAWKES J. 1982, *Mortimer Wheeler. Adventurer in archaeology*, London.
- HAZE X. 2018, *Ancient Giants: History, Myth, and Scientific Evidence from around the World*, Rochester.
- HECKENBERGER M.J., ERICKSON C.L., NEVES E.G. 2003, *Amazonia 1492: Pristine forest or cultural parkland?*, «Science», 301, 5640, pp. 1710-1714, <https://doi.org/10.1126/science.1086112>.

- HEISER M.S. 2015, *The Unseen Realm: Recovering the Supernatural Worldview of the Bible*, Bellingham, Washington.
- HENSON D. 2012, *Television Archaeology: Education or Entertainment?*, Working paper, CORE/EAA, https://sas-space.sas.ac.uk/4329/1/Television_Archaeology_Education_or_Entertainment.pdf.
- HERGÉ 1934, *Les Cigares du Pharaon*, Tournai.
- HERGÉ 1949, *Le Temple du Soleil*, Tournai.
- HERGÉ 1968, *Vol 714 pour Sydney*, Tournai.
- HERTZ J. 1995, *The Newport Tower: a 17th-century Mill*, «International Molinology», 51, pp. 1-7.
- HERTZ J. 1997, *The Newport Tower: The Archaeological Evidence*, «SIA: Journal of the Society for Industrial Archeology», 23, 1, pp. 37-54.
- HICKS T.H., HUMPHRIES J., SLATER S. 2024, *ChatGPT is bullshit*, «Ethics and Information Technology», 26, 38, <https://doi.org/10.1007/s10676-024-09775-5>.
- HIGHAM N.J. 2002, *King Arthur. Myth-Making and History*, New York.
- HIGHAM N.J. 2018, *King Arthur. The Making of the Legend*, New Haven.
- HILL A. 2005, *Reality TV: audiences and popular factual television*, London.
- HILL A. 2007, *Restyling Factual TV. Audiences and News, Documentary and Reality Genres*, London.
- HIRSCHAUER S. 2010, *Editorial Judgments: A Praxeology of 'Voting' in Peer Review*, «Social Studies of Science», 40, 1, <https://doi.org/10.1177/0306312709335405>.
- HIJIA J.A. 2000, *The Gita of J. Robert Oppenheimer*, «Proceedings of the American Philosophical Society», 144, 2, pp. 123-167.
- HODDER I. 1986, *Reading the Past: Current Approaches to Interpretation in Archaeology*, Cambridge.
- HODDER I. 1999, *The Archaeological Process. An Introduction*, Hoboken.
- HODDER I. 2018, *Where Are We Heading? The Evolution of Humans and Things*, New Haven.
- HODGE B., HAM K. 2010, *A Flood of Evidence: 40 Questions on Noah's Ark*, Green Forest.
- HODGE H. 2022, *Netflix's Ancient Apocalypse series uses 'racist ideologies' to rewrite Indo-Pacific history, experts say*, ABC News, <https://www.abc.net.au/news/2022-12-07/experts-say-ancient-apocalypse-netflix-series-is-racist-untrue/101728298>.
- HOFER G. et alii 2022, *Less-Intelligent and Unaware? Accuracy and Dunning-Kruger Effects for Self-Estimates of Different Aspects of Intelligence*, «Journal of Intelligence», 10, 1, <https://doi.org/10.3390/jintelligence10010010>.
- HOFFMAN D. et alii 2021, *Forum: Populism, Identity Politics, and the Archaeology of Europe*, «European Journal of Archaeology», 24, 4, pp. 519-555, <https://doi.org/10.1017/ea.2021.29>.
- HOFFMEIER J.K. 1996, *Israel in Egypt: The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition*, Oxford.
- HOLEN S.R. et alii 2017, *A 130,000-year-old archaeological site in southern California, USA*, «Nature», 544, pp. 479-483, <https://doi.org/10.1038/nature22065>.
- HOLLIDAY V.T. et alii 2023, *Comprehensive refutation of the Younger Dryas Impact Hypothesis (YDIH)*, «Earth-Science Reviews», 247, <https://doi.org/10.1016/j.earscirev.2023.104502>.
- HOLTORF C. 2005, *From Stonehenge to Las Vegas: Archaeology as Popular Culture*, Walnut Creek-Lanham-New York-Toronto-Oxford.
- HOLTORF C. 2007, *Archaeology Is a Brand! The Meaning of Archaeology in Contemporary Popular Culture*, Walnut Creek.
- HOLTORF C., HÖGBERG A. 2023 (eds.), *Archaeology, Heritage and the Future*, Abingdon.
- HOLZER H. 1969, *Window of the Past: Exploring History through ESP*, New York.
- HOOPES J.W. 2019a, *The Mysterious Origins of Fringe*, «SAA Archaeological Record», 19, 5, pp. 21-25.
- HOOPES J.W. 2019b, *Introduction. Pseudoarchaeology, Scholarship, and Popular Interests in the Past in the Present*, «SAA Archaeological Record», 19, 5, pp. 8-9.

- HOOPES J.W. 2019c (ed.), *Pseudoarchaeology, Scholarship, and Popular Interests in the Past in the Present*, «SAA Archaeological Record», 19, 5, <https://cdn.coverstand.com/16146/634462/d998a1338544ed9fa249afea645f01ac3835d93.2.pdf>.
- HOOPES J.W., DIBBLE F., FEAGANS C. 2023, *Apocalypse Not: Archaeologists Respond to Pseudoarchaeology*, «SAA Archaeological Record», 23, 3, pp. 28-35.
- HORNSEY M.J. 2022, *Individual, intergroup and nation-level influences on belief in conspiracy theories*, «Nature Reviews Psychology volume», 2, 2, pp. 85-97, <https://doi.org/10.1038/s44159-022-00133-0>.
- HRISTOV B., GENOVÈS S. 1999, *Mesoamerican Evidence of Old World Contacts*, «Ancient Mesoamerica», 10, 2, pp. 207-213.
- HUGGETT J. 2020, *Virtually Real or Really Virtual: Towards a Heritage Metaverse*, «Studies in Digital Heritage», 4, 1, giugno, pp. 1-15, <https://doi.org/10.14434/sdh.v4i1.26218>.
- HUIZENGA J.R. 2009, *Cold Fusion: The Scientific Fiasco of the Century*, Oxford.
- HUNTER G. 2017, *Place of Stone. Dighton Rock and the Erasure of America's Indigenous Past*, Chapel Hill.
- HURST THOMAS D. et alii 2025, *Spirit Cave Resilience: How Do We Explain a 10,000-Year Continuity*, «American Antiquity», 90, 2, pp. 1-20.
- HUTCHINSON J., SUWANA F., McTERNAN C. 2024, *Social Media in Society*, London.
- HUTTON R. 1991, *The pagan religions of the ancient British Isles: their nature and legacy*, Oxford.
- ILDUN T. 2024, *Discovering a New Neolithic World*, «Archaeology», 77, 2, March/April, pp. 24-31.
- INGSTAD A.S. 1977, *The Discovery of a Norse Settlement in America. Excavations at L'Anse Aux Meadows, Newfoundland, 1961-1968*, Columbus.
- INSOLL T. 2007, *The Archaeology of Identities: A Reader*, London.
- INTROVIGNE M. 2005, *Gli Illuminati e il Priorato di Sion. La verità sulle due società segrete del Codice da Vinci e di Angeli e Demoni*, Milano.
- IRIARTE J. et alii 2020, *Geometry by Design: Contribution of Lidar to the Understanding of Settlement Patterns of the Mound Villages in SW Amazonia*, «Journal of Computer Applications in Archaeology», 3,1, pp. 151-169, <https://doi.org/10.5334/jcaa.45>
- IRONS P. 2007, *God on Trial. Dispatches from America's Religious Battlefields*, New York.
- ISABELLA L. 2012, *Lo scavo 2.0: il sito Internet di Miranduolo (Chiusdino, SI)*, in REDI F., FORGIONE A. (a cura di), *VI Congresso Nazionale di Archeologia Medievale (L'Aquila, 12-15 settembre 2012)*, Firenze, pp. 48-54.
- ITTY A. 1998, *The Making of the Indian Atomic Bomb. Science, Secrecy and the Postcolonial State*, Abingdon.
- JAMES P. 1991, *Centuries of Darkness: Challenge to the Conventional Chronology of Old World Archaeology*, London.
- JAMES P. 1996, *The Sunken Kingdom: Atlantis Mystery Solved*, London.
- JAMESON G.H., BAUGHER S. 2007, *Past Meets Present. Archaeologists Partnering with Museum Curators, Teachers, and Community Groups*, New York.
- JARET S.J., HARRIS S.G. 2022, *No mineralogic or geochemical evidence of impact at Tall el-Hammam, a Middle Bronze Age city in the Jordan Valley near the Dead Sea*, «Scientific Reports», 12, 5189, <https://doi.org/10.1038/s41598-022-08216-x>.
- JASANOFF S., KIM S-G. 2015, *Dreamscapes of Modernity: Sociotechnical Imaginaries and the Fabrication of Power*, Chicago.
- JENKINS H. 2006, *Convergence Culture: Where Old and New Media Collide*, New York.
- JENKINS H., FORD S., GREEN J. 2013, *Spreadable Media: Creating Value and Meaning in a Networked Culture*, New York.
- JERUSALEM POST STAFF 2025, *Durupinar Formation radar scans reveal hidden structures associated with Noah's Ark*, Jerusalem Post, 15 maggio 2025, <https://www.jpost.com/archaeology/archaeology-around-the-world/article-854083>.

- JESI F. 1979, *Cultura di destra*, Milano.
- JETT S.C. 2017, *Ancient Ocean Crossings: Reconsidering the Case for Contacts with the Pre-Columbian Americas*, New York.
- JONES C.A. 2025, *J. Krishnamurti. Self-Inquiry, Awakening, and Transformation*, Cambridge.
- JOHNSON M. 2010, *Archaeological Theory. An Introduction*, Hoboken.
- JOHNSON-SMITH J. 2004, *American Science Fiction TV. Star Trek, 'Stargate' and Beyond*, London.
- JORDAN A. 2013, *Dealing with Electric Pandas: Why It's Worth Trying to Explain the Difference between Archaeology and Pseudoarchaeology*, «Field Notes: A Journal of Collegiate Anthropology», 5, pp. 66-75.
- JOST J.T., BALDASSARRI D.S., DRUCKMAN J.N. 2022, *Cognitive-motivational mechanisms of political polarization in social-communicative contexts*, «Nature Reviews Psychology», 1, 10, pp. 560-576, <https://doi.org/10.1038/s44159-022-00093-5>.
- KAHAN D.M. 2013, *Ideology, motivated reasoning, and cognitive reflection*, «Judgment and Decision Making», 8, 4, pp. 407-424, <https://doi.org/10.1017/S1930297500005271>.
- KAHAN D.M. 2017, *Misconceptions, Misinformation, and the Logic of Identity-Protective Cognition*, Cultural Cognition Project Working Paper Series 164, Yale Law School, <https://ssrn.com/abstract=2973067> or <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.2973067>.
- KAHAN D.M. et alii 2017, *Motivated numeracy and enlightened self-government*, «Behavioural Public Policy», 1, 1, pp. 54-86, <https://doi.org/10.1017/bpp.2016.2>.
- KAHNEMAN D. 2012, *Pensieri lenti e veloci*, Milano.
- KAMASH Z., SOAR K., VAN BROECK L. 2022 (eds.), *Comics and Archaeology*, London.
- KANER S. 1996 (ed.), *Facilitator's Guide to Participatory Decision-Making*, San Francisco.
- KANSA E.C. 2012, *Openness and archaeology's information ecosystem*, «World Archaeology», 44, 4, pp. 498-520, <https://doi.org/10.1080/00438243.2012.737575>.
- KAPOOR S., NARAYANAN A. 2023, *AI Snake Oil. What Artificial Intelligence Can Do, What It Can't and How to Tell the Difference*, Princeton.
- KARBOVNIK D. 2017, *Dalla scienza alternativa alle teorie del complotto: l'esempio della diffusione e ricezione del "documentario" La Rivelazione delle Piramidi su internet*, «Quaderni», 94, pp. 63-74, <https://doi.org/10.4000/quaderni.1115>.
- KASSABAUM M. 2021, *A History of Platform Mound Ceremonialism: Finding Meaning in Elevated Ground*, University of Florida Press.
- KEEL J.A. 1970, *UFOs: Operation Trojan Horse*, New York.
- KEEN A. 2021, *New Gods for Old: Jack Kirby and Classical Mythology from Mercury to The Eternals*, <https://doi.org/10.17613/hm71-pg30>
- KELLY C.R., HOERL K.E. 2012, *Genesis in Hyperreality: Legitimizing Disingenuous Controversy at the Creation Museum*, «Argumentation and Advocacy», 48, 2, pp. 123-141.
- KENYON K.M. 1957, *Digging Up Jericho*, London.
- KERR J.R. et alii 2022, *Transparent communication of evidence does not undermine public trust in evidence*, «PNAS Nexus», 1, 5, pgac280, <https://doi.org/10.1093/pnasnexus/pgac280>.
- KILLIN A., ALLEN-HERMANSON 2021 (eds.), *Explorations in Archaeology and Philosophy*, Cham.
- KING M. 2022, *Ancient Astronauts and Sumerian Aliens: The Fourth Kind as a Pseudo-Archaeological Narrative*, «Rosetta Journal», 27, pp. 1-23, <http://www.rosetta.bham.ac.uk/Issue27/moslethking.pdf>
- KNAPPETT C. 2011, *An Archaeology of Interaction: Network Perspectives on Material Culture and Society*, Oxford.
- KNIGHT P. 2000, *Conspiracy Culture: From Kennedy to 'The X-Files'*, London-New York.
- KOHL P.L., FAWCETT C. 1995 (eds.), *Nationalism, Politics and the Practice of Archaeology*, Cambridge.
- KOLOSIMO P. 1964, *Terra senza tempo*, Milano.

- KOLOSIMO P. 1968, *Non è terrestre*, Milano.
- KOLOSIMO P. 1972, *Astronavi nella preistoria*, Milano.
- KRAUSE J., TRAPPE T. 2022, *A Short History of Humanity: A New History of Old Europe*, New York.
- KRIPAL J.J. 2011, *Mutants and Mystics: Science Fiction, Superhero Comics, and the Paranormal*, Chicago.
- KRISTENSEN T.J. et alii 2020, *GRAND CHALLENGE No. 5: COMMUNICATING ARCHAEOLOGY Outreach and Narratives in Professional Practice*, «Journal of Archaeology and Education», 4, <https://digitalcommons.library.umaine.edu/jae/vol4/iss3/6>.
- KRISTIANSEN K., LARSSON T.B. 2005, *The Rise of Bronze Age Society: Travels, Transmissions and Transformations*, Cambridge.
- KRUGER J., DUNNING D. 1999, *Unskilled and Unaware of It: How Difficulties in Recognizing One's Own Incompetence Lead to Inflated Self-Assessments*, «Journal of Personality and Social Psychology», 77, pp. 1121-1134, <https://doi.org/10.1037/0022-3514.77.6.1121>.
- KRUGLANSKI A.W., WEBSTER D.M. 1996, *Motivated Closing of the Mind: 'Seizing' and 'Freezing'*, «Psychological Review», 103, 2, pp. 263-283, <https://doi.org/10.1037/0033-295x.103.2.263>.
- KRUPP C. 1997, *Skywatchers, Shamans, and Kings. Astronomy and the archaeology of power*, New York.
- KUHN K.A. 2012, *The Historical-Critical Method: A Guide for the Perplexed*, London-New York.
- KUHN T.S. 1962, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago.
- KUNDA Z. 1990, *The Case for Motivated Reasoning*, «Psychological Bulletin», 108, 3, pp. 480-498, <https://doi.org/10.1037/0033-2909.108.3.480>.
- KURLANDER E. 2017, *Hitler's Monsters: A Supernatural History of the Third Reich*, New Haven-London, Yale University Press.
- LABADI S. 2013, *UNESCO, cultural heritage, and outstanding universal value: value-based analyses of the World Heritage and Intangible Cultural Heritage Conventions*, Lanham.
- LABUZ M. 2024, *Deep fakes and the Artificial Intelligence Act—An important signal or a missed opportunity?*, «Policy & Internet», luglio, 16, 4, pp. 783-800, <https://doi.org/10.1002/poi3.406>.
- LAMONT M. 2009, *How Professors Think. Inside the Curious World of Academic Judgment*, Harvard University Press.
- LANDSBURG A. 1974, *In search of ancient mysteries*, London.
- LAKATOS I. 1978, *The Methodology of Scientific Research Programmes*, Cambridge.
- LARKMAN G., HESELTON P. 1985, *The Ley Hunter's Companion*, London.
- LARSON E.J. 1998, *Summer for the Gods: The Scopes Trial and America's Continuing Debate Over Science and Religion*, New York.
- LASAPONARA R., MASINI N., OREFICI G. 2016 (eds.), *The Ancient Nasca World. New Insights from Science and Archaeology*, Cham.
- LASCH C. 2020, *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive*, Milano.
- LATOUR B. 1999, *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*, Cambridge.
- LATOUR B. 2004, *Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern*, «Critical Inquiry», 30, 2, pp. 225-248, <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/89-CRITICAL-INQUIRY-GB.pdf>.
- LATOUR B., WOOLGAR S. 1979, *Laboratory Life. The Construction of Scientific Facts*, Princeton.
- LAURENT O. 2012, *Nos ancêtres les Germains. Les archéologues au service des nazis*, Paris.
- LAVERY D., HAGUE A., CARTWRIGHT M. 1996, *Deny all knowledge: reading The X files*, Syracuse.
- LAVOIE J.D. 2018, *The philosophy of Guido von List (1848-1919): connecting Gnosticism to Nazism*, in TROMPF G.W., MIKKELSEN G.B., JOHNSTON J. (eds.) *The Gnostic World*, London, pp. 409-509.
- LEE C.J. et alii 2012, *Bias in peer review*, «Journal of the American Society for Information Science and Technology», 64, 1, pp. 2-17, <https://doi.org/10.1002/asi.22784>.

- LEITER B. 2024, *Free Speech on the Internet: The Crisis of Epistemic Authority*, «Dedalus», 153, 3, pp. 91-104, https://doi.org/10.1162/daed_a_02091.
- LEMAN P.J., CINNIRELLA M. 2013, *Beliefs in conspiracy theories and the need for cognitive closure*, «Frontiers in Psychology», 4, 378, <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2013.00378>.
- LENNOX J.C. 2020, *La scienza può spiegare tutto?*, Roma.
- LEPPER B.E., JONES L. 2019 (eds.), *Encountering Hopewell in the Twenty-First Century: Ohio and Beyond*, Akron.
- LESLIE J.B. 1911, *Submerged Atlantis Restored*, Rochester.
- LÉVY P. 1996, *L'intelligenza collettiva. Per un'antropologia del cyberspazio*, Milano.
- LEVY T.E., SCHNEIDER T., PROPP W.H.C. 2015 (eds.), *Israel's Exodus in Transdisciplinary Perspective*, Berlin.
- LEWANDOWSKY S. et alii 2012, *Misinformation and Its Correction: Continued Influence and Successful Debiasing*, «Psychological Science in the Public Interest», 13, 3, pp. 106-131, <https://doi.org/10.1177/1529100612451018>.
- LEWANDOWSKY S. et alii 2020, *The Debunking Handbook*, <https://sks.to/db2020>, <https://doi.org/10.17910/b7.1182>.
- LEWANDOWSKY S., COOC J. 2020, *The Conspiracy Theory Handbook*, <http://sks.to/conspiracy>.
- LEWANDOWSKY S., GIGNAC G.E., OBERAUER K. 2013, *The Role of Conspiracist Ideation and Worldviews in Predicting Rejection of Science*, «PLoS ONE», 8, 10, e75637, <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0075637>.
- LEWANDOWSKY S., VAN DER LINDEN S. 2021, *Countering Misinformation and Fake News Through Inoculation and Prebunking*, «European Review of Social Psychology», 32,2, pp. 348-384, <https://doi.org/10.1080/10463283.2021.1876983>.
- LEWIS C. 2024, *Who cares? Why and for whom are we now doing archaeology in the UK?*, «Post-Classical Archaeologies», 14, pp. 31-54.
- LEWIS J. 2021, *BBC Radio Archaeology Broadcasting, 1922-1966*, PhD thesis, Bournemouth University.
- LEWIS J. R. 1995 (ed.), *The Gods Have Landed: New Religions from Other Worlds*, Albany.
- LICINIO R. 2001 (ed.), *Castel del Monte e il sistema castellare nella Puglia di Federico II*, Bari.
- LINDBERG D.C. 1992, *The Beginnings of Western Science: The European Scientific Tradition in Philosophical, Religious, and Institutional Context, 600 B.C. to A.D. 1450*, Chicago.
- LINDSTRÖM A. 2025, *Göbekli Tepe e i Primi Santuari del Neolitico: Alle Origini del Sacro: Riscoprire l'Alba della Spiritualità Umana* (Independently Published).
- LING J. et alii 2024, *Bronze Age Rock Art in Iberia and Scandinavia: Words, Warriors, and Long-distance Metal Trade*, Oxford.
- LINIEWSKI A. 2024, *World's Oldest Temple or Noah's Altar?*, Blog Between The Lines, 28 novembre 2024, <https://liniewski.substack.com/p/worlds-oldest-temple-or-noahs-altar>.
- LIPOVETSKY G. 2013, *L'era del vuoto. Saggi sull'individualismo contemporaneo*, Milano.
- LYNCH J. 2013, «Prepare to Believe»: *The Creation Museum as Embodied Conversion Narrative*, «Rhetoric and Public Affairs», 16, 1, pp. 1-28, <https://doi.org/10.14321/rhetpublaffa.16.1.0001>.
- LYOTARD J-F. 2008, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Torino.
- LIU J. et alii 2025, *Conceptualizing Echo Chambers and Information Cocoons: A Literature Review and Synthesis of Current Knowledge and Future Directions*, «The Journal of Strategic Information Systems», 34, 2, 101904, <https://doi.org/10.1016/j.jsis.2025.101904>.
- LIU X., MENG Y. 2025, *An Analysis on AI Hallucination from the Perspective of Media Archaeology*, «Communications in Humanities Research», 96, 5 novembre, <https://doi.org/10.54254/2753-7064/2025.BJ29177>.
- LIVERANI M. 2003, *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele*, Bari-Roma.

- LOCKWOOD C. 2025, *Enigma di Gobekli Tepe: Decodificare gli antichi misteri* (Independently Published).
- LONDOÑO W. 2021, *Indigenous Archaeology, Community Archaeology, and Decolonial Archaeology: What are we Talking About? A Look at the Current Archaeological Theory in South America with Examples*, «Archaeologies: Journal of the World Archaeological Congress», 17, 3, pp.387-406.
- LOXTON D., PROTHERO D.R. 2013, *Abominable Science! Origins of the Yeti, Nessie, and Other Famous Cryptids*, New York.
- LU C. *et alii* 2023, *Psychological Inoculation for Credibility Assessment, Sharing Intention, and Discernment of Misinformation: Systematic Review and Meta-Analysis*, «Journal of Medical Internet Research», 25, e49255. <https://doi.org/10.2196/49255>.
- LUXFORD J. 2008, *The Art and Architecture of English Benedictine Monasteries, 1300-1540*, Woodbridge.
- LYNOTT M. 2015, *Hopewell Ceremonial Landscapes of Ohio: More Than Mounds and Geometric Earthworks*, Oxford.
- LYONS C.L., PAPADOPOULOS J.K. 2002 (eds.), *The Archaeology of Colonialism. Issues and Debates*, Los Angeles.
- LYONS S. 2014, *The disenchantment/re-enchantment of the world*, «Modern Language Review», 109, 4, pp. 873-895.
- MACCLANCY J. 2013, *Raglan, Diffusionism, and Mid-Century Anthropology*, «Journal of the Royal Anthropological Institute», 19, pp. 440-458.
- MACKAY D.F. 2025, *Göbekli Tepe is "just down the road" from where Noah's Ark came to rest*, Blog History, Ancient Philosophy & Theology, 20 agosto 2025, <https://historyancientphilosophy.wordpress.com/2025/08/21/gobekli-tepe-is-just-down-the-road-from-where-noahs-ark-came-to-rest/>.
- MAERTENS R. *et alii* 2021, *Long-term effectiveness of inoculation against misinformation: Three longitudinal experiments*, «Journal of Experimental Psychology», 27, 1, pp. 1-16, <https://doi.org/10.1037/xap0000315>.
- MAERTENS R. *et alii* 2025, *Psychological booster shots targeting memory increase long-term resistance against misinformation*, «Nature Communications», 6, 2062, <https://doi.org/10.1038/s41467-025-57205-x>.
- MAGLI G. 2013, *Architecture, Astronomy and Sacred Landscape in Ancient Egypt*, Cambridge.
- MAGLIONI M., BISCARO F. 2014, *La classe capovolta. Innovare la didattica con la flipped classroom*, Trento.
- MAGNESS J. 2006, *Ossuaries and the Burials of Jesus and James*, «Near Eastern Archaeology», 69, 3-4, pp. 121-154.
- MAGNESS J. 2024, *Jerusalem through the Ages: From Its Beginnings to the Crusades*, Oxford, New York.
- MAINFORT R.C., KWAS M.L. 1991, *Judeans in Tennessee?*, «Tennessee Archaeologist», XVI, 1, pp. 1-19.
- MAINFORT R.C., KWAS M.L. 2004, *The Bat Creek Stone Revisited: A Fraud Exposed*, «American Antiquity», 69, 4, pp. 761-769.
- MALANGA C. 2022, *Cheope. La fabbrica dell'immortalità. La vera storia di chi eravamo*, Roma.
- MALANGA C., BIONDI F. 2025, *Khnum-Khufu. Cheope: la fine di un mistero*, Roma.
- MALMSTRÖM H. *et alii* 2015, *Ancient mitochondrial DNA from the northern fringe of the Neolithic farming expansion in Europe sheds light on the dispersion process*, «Philosophical Transactions B», January 2015370, 1660, <https://doi.org/10.1098/rstb.2013.0373>.
- MANCINI M. 2016a, *Bufale eGGizie: l'elicottero e il carroarmato di Abido*, Djed Medu – Blog di Egittologia, 2 febbraio, <https://www.djedmedu.com/bufale-eggizie-lelicottero-e-il-carro-armato-di-abido/>.
- MANCINI M. 2016b, *Bufale eGGizie: le lampade di Dendera*, Djed Medu – Blog di Egittologia, 21 aprile, <https://www.djedmedu.com/bufale-eggizie-le-lampade-di-dendera/>.
- MANCOSU M. *et alii* 2021, *"In conspiracies we trust": interpersonal/institutional trust and beliefs in conspiracy theories during the COVID-19 pandemic*, «Italian Political Science», 16, 2, pp. 122-136, <https://doi.org/10.69101/IPS.2021.16.2.4>.

- MANDARANO N. 2019, *Musei e media digitali*, Roma.
- MANN B.A. 2003, *Native Americans, Archaeologists, and the Mounds*, New York.
- MANACORDA D. 2007, *Prima lezione di archeologia*, Roma-Bari.
- MANACORDA D., TAMASSIA R. 1985, *Il piccone del regime*, Roma.
- MARCHLEWSKA M., CICHOCKA A., KOSSOWSKA M. 2017, *Addicted to answers: Need for cognitive closure and the endorsement of conspiracy beliefs*, «European Journal of Social Psychology», 48, 2, pp. 109-117, <https://doi.org/10.1002/ejsp.2308>.
- MARCHAND S.L. 1997, *Leo Frobenius and the Revolt against the West*, «Journal of Contemporary History», 32, 2, pp. 153-170.
- MARIOTTI S. 2020, *Serious Games and Archaeology: Rough Notes on Crafting Archaeological Data for Heritage Enhancement*, in DE CARVALHO ANTUNES A., ANGJLIU G., BELLANOVA M. (eds.), *Advances in Cultural Heritage Studies, Year 2020, Contributions of the European Students' Association for Cultural Heritage*, Oeiras, pp. 217-234.
- MASTER D. 2013 (ed.), *Oxford Encyclopedia of the Bible and Archaeology*, New York.
- MARWICK A., LEWIS R. 2017, *Media Manipulation and Disinformation Online*, Data & Society Research Institute, https://datasociety.net/wp-content/uploads/2017/05/DataAndSociety_MediaManipulationAndDisinformationOnline-1.pdf.
- MCINTOSH G.C. 2000, *The Piri Reis Map of 1513*, Athens.
- McKUSICK M. 1970, *The Davenport Conspiracy*, Iowa City.
- McKUSICK M. 1982, *Psychic Archaeology: Theory, Method, and Mythology*, «Archaeological Review from Cambridge», 9, 1, pp. 99-118.
- McKUSICK M. 1991, *The Davenport Conspiracy Revisited*, Iowa City.
- McFADDEN J. 2023, *Razor sharp: The role of Occam's razor in science*, «Annals of the New York Academy of Sciences», 1530, 1, pp. 8-17, <https://doi.org/10.1111/nyas.15086>.
- McGEOUGH K. 2025, *Aliens, Radios, and Conspiracies. The Many Arks of Pseudoarchaeology*, in McGEOUGH K., *Readers of the Lost Ark: Imagining the Ark of the Covenant from Ancient Times to the Present*, Oxford, pp. 175-179, <https://doi.org/10.1093/9780197653913.003.0010>.
- McGUIRE R.H., GONZÁLEZ-RUIBAL A., CRIADO-BOADO F. 2025, *Archaeology, Heritage, and Reactionary Populism*, Gainesville.
- McINTYRE L. 2018, *Post-Truth*, Cambridge-London.
- McLUHAN M. 1964, *Understanding Media. The Extensions of Man*, New York.
- McLUHAN M. 1967, *The Medium is the Massage. An Inventory of Effects*, New York.
- McMULLEN G.S. 1994, *One White Crow: My Life in Parapsychology*, Norfolk (VA).
- MEI A. 2018, *La piramide e i segreti del 137. Alle origini delle antiche tradizioni*, Roma.
- MEI A., MORETTO N. 2019, *Giza. Le piramidi satellite e il codice segreto. La teoria del 36.900, il primo tempo di Osiride*, Meda (MB).
- MEYERS E.M., MEYERS C.L. 2012, *Archaeology, Bible, Politics, and the Media: Proceedings of the Duke University Conference, April 23-24, 2009*, Duke Judaic Studies, Philadelphia.
- MEYER J.M. 2023, *Power and Truth in ScienceRelated Populism: Rethinking the Role of Knowledge and Expertise in Climate Politics*, «Political Studies», 1, 17, <https://doi.org/10.1177/00323217231160370>.
- MELIS L. 2015, *Shardana. I principi di Dan*, Mogoro.
- MELONI E. 2016, *Sardegna è Atlantide. Azlan, Iperborea, Atlantide, Sardegna, Isola sacra*, Susil Edizioni.
- MELTZER D.J. 2021, *First Peoples in a New World: Colonizing Ice Age America* (2ª ed.), Berkeley.
- MENZIES G. 2002, *1421: The Year China Discovered America*, New York.
- MENZIES G., HUDSON I. 2013, *Who Discovered America? The Untold History of the Peopling of the Americas*, New York.
- MESSAGE K. 2018, *The Disobedient Museum. Writing at the Edge*, New York.

- METZLER H., GARCIA D. 2023, *Social Drivers and Algorithmic Mechanisms on Digital Media*, «Perspectives on Psychological Science», 19, 5, pp. 735-748, <https://doi.org/10.1177/17456916231185057>.
- MICHELL J. 1969, *The View Over Atlantis*, London.
- MIGLIORINI S., GAMBINI G., BELUSSI A. 2025, *A blockchain-based platform for ensuring provenance and traceability of donations for cultural heritage*, «Blockchain: Research and Applications», 6, 3, <https://doi.org/10.1016/j.bcr.2025.100278>.
- MILLER K.R. 2002, *Finding Darwin's God. A Scientist's Search for Common Ground Between God and Evolution – The Critically Acclaimed Investigation into the Controversial Evolution Debates*, New York.
- MILNE G. 2023, *Citizen Science in Coastal Archaeology: CITiZAN's Community-Based Research in England, UK*, in SCOTT-IRETON D.A. et alii (eds.), *Citizen Science in Maritime Archaeology: The Power of Public Engagement*, Gainesville, <https://doi.org/10.5744/florida/9780813069739.003.0008>.
- MILNER G.R. 2021, *The Moundbuilders: Ancient Societies of Eastern North America*, London-New York.
- MINC A. 1994, *Il nuovo Medioevo. Il declino della ragione in occidente*, Milano.
- MIRALLES CONTIJOCH F. 2008, *El Quart Reich: el secret de Montserrat*, Barcelona.
- MITTELL J. 2015, *Complex TV: The Poetics of Contemporary Television Storytelling*, New York.
- MIURA A. et alii 2024, *Who trusts in scientific research? Cross-national surveys of Japan, the United Kingdom, and the United States*, «Journal of Science Communication», 23, 8, pp. 1-18, <https://doi.org/10.22323/2.23080203>.
- MODGIL S. et alii 2021, *A Confirmation Bias View on Social Media Induced Polarisation During Covid-19*, «Information Systems Frontiers», 26, 2, <https://doi.org/10.1007/s10796-021-10222-9>.
- MOLLENHAUER J. 2025, *Olmec Monumental Sculpture*, in POOL C.A., WENDT C.J. (eds.), *The Oxford Handbook of the Olmecs*, Oxford, pp. 608-625.
- MONTANARI T. 2024, *Le statue giuste*, Bari.
- MONTGOMERY D.L. 2012, *The Rocks Don't Lie: A Geologist Investigates Noah's Flood*, New York.
- MOORE R.C., HANCOCK J.T. 2022, *A digital media literacy intervention for older adults improves resilience to fake news*, «Scientific Reports volume», 12, 6008, <https://doi.org/10.1038/s41598-022-08437-0>.
- MORAVETTI A. et alii 2017, *Corpora delle antichità della Sardegna. La Sardegna nuragica. Storia e monumenti*, Firenze.
- MORDENTI J. 2022, *I templari. Storia di monaci in armi (1120-1312)*, Roma.
- MORENO F.R. 2024, *Generative AI and deepfakes: a human rights approach to tackling harmful content*, «International Review of Law, Computers & Technology», 38, 3, pp. 297-326, <https://doi.org/10.1080/13600869.2024.2324540>.
- MOREWEDGE C.K. et alii 2015, *Debiasing Decisions. Improved Decision Making With A Single Training Intervention*, «Policy Insights from the Behavioral and Brain Sciences», 2, 1, pp. 129-140, <https://doi.org/10.1177/2372732215600886>.
- MORIN E. 2005, *Educare gli educatori. Una riforma del pensiero per la democrazia cognitiva*, Roma.
- MORIN E. 2011, *La via. Per l'avvenire dell'umanità*, Milano.
- MORIN E. 2019, *Introduzione al pensiero complesso. Gli strumenti per affrontare la sfida della complessità*, Milano.
- MORRISON D. 2001, *Velikovsky at Fifty: Cultures in Collision*, «Skeptic», 9, 1, pp. 62-76.
- MOSER S. 2006, *Wondrous Curiosities. Ancient Egypt at the British Museum*, Chicago.
- MOSHENSKA G. 2010, *Working with Memory in the Archaeology of Modern Conflict*, «Cambridge Archaeological Journal», 20, 1, pp. 33-48, <https://doi.org/10.1017/S095977431000003X>.
- MOSHENSKA G. 2017a, *Alternative Archaeologies*, in MOSHENSKA G. (ed.) *Key Concepts in Public Archaeology*, UCL Press, London, pp. 122-137.
- MOSHENSKA G. 2017b, *Archaeologists in Popular Culture*, in MOSHENSKA G. (ed.) *Key Concepts in Public Archaeology*, UCL Press, London, pp. 151-165.

- MOSHENSKA G. 2017c, *Public Archaeology beyond Commodities, Alienation and the Fourth Wall*, in KERSTIN P. HOFMANN, REINHARD BERNBECK, ULRIKE SOMMER (eds.), *Between Memory Sites and Memory Networks. New Archaeological and Historical Perspectives*, Berlin, pp. 303-313.
- MOSHENSKA G., SCHADLA-HALL T. 2011, *Mortimer Wheeler's Theatre of the Past*, «Journal of Public Archaeology», 10, 1, February, pp. 46-55.
- MOSLEY D. 2000, *Ancient Maya Afterlife Iconography. Traveling Between Worlds*, Orlando.
- MUCKLE R. 2017, *Equipping Archaeology for the Post-Truth, Fake News Era*, «Anthropology News», 58,4, pp. 308-312.
- MUKUNDA H.S. et alii 1974, *A critical study of the work 'Vymanika Shastra'*, «Scientific Opinion», 1974, pp. 5-12.
- MUIR J.K. 2005, *Exploring Space 1999. An Episode Guide and Complete History of the Mid-1970s Science Fiction Television Series*, Jefferson.
- MULLEN W. 1982, *Chorus and Community*, Ithaca, New York.
- MUÑOZ-RODRÍGUEZ P. et alii 2018, *Reconciling Conflicting Phylogenies in the Origin of Sweet Potato and Dispersal to Polynesia*, «Current Biology», 28, 8, pp. 1246-1256, <https://doi.org/10.1016/j.cub.2018.03.020>.
- MURPHY G., GREENE C.M. 2023, *Conducting ethical misinformation research: Deception, dialogue, and debriefing*, «Current Opinion in Psychology», 54, 101713, <https://doi.org/10.1016/j.copsyc.2023.101713>.
- MUSCAS L. 2008, *Il popolo dei giganti. Figli delle stelle*, Cagliari.
- MUSCAS L. 2024, *Giganti. L'inganno di Atlantide*, Giganti e Stelle (Pauli Arbarei).
- MUSI E. et alii 2023, *Developing Misinformation Immunity in a Post-Truth World: Human Computer Interaction for Data Literacy*, in SCHIRRMACHER B., MOUSAVI N. (eds.), *Truth Claims Across Media*, Cham, pp. 245-271, <https://doi.org/10.1007/978-3-031-42064-1>.
- NAJAFOVA A. 2025, *Decoding Gobekli-tepe: Insights into Prehistoric Rituals and Society*, «Acta Globalis Humanitatis et Linguarum», 2, 2, Specialis Editio, pp. 29-37.
- NAGEL B. 1991, *Die Weltelehre. Ihre Geschichte und ihre Rolle im "Dritten Reich"*, Stuttgart.
- NANDA M. 2003, *Prophets Facing Backward. Postmodern Critiques of Science and Hindu Nationalism in India*, New Brunswick.
- NANDA M. 2009, *The God Market. How Globalisation Is Making India More Hindu*, New York.
- NANDA M. 2016, *Science in Saffron. Skeptical Essays on History of Science*, New Delhi.
- NANDA M. 2021, *Science Sanskritized. How Modern Science Became a Handmaiden of Hindu Nationalism*, in JACOBSEN K.A. (ed.), *Routledge Handbook of South Asian Religions*, New York, pp. 264-286.
- NANDA M. 2023, *Prophets Facing Backward: Postmodern Critiques of Science and Hindu Nationalism in India*, New Brunswick.
- NAPIER B. 1994, *The Cosmic Winter Re-visited*, «Chronology & Catastrophism Review», XVI, pp. 24-29.
- NARASIMHAN V.M. et alii 2019, *The Formation of Human Populations in South and Central Asia*, «Science», 365, pp. 1-12, <https://doi.org/10.1126/science.aat7487>.
- NARDINI A., SALZOTTI F. 2025, *Storie nella Storia: archeologia per il benessere*, in MINGUZZI S. et alii (a cura di), *X Congresso Nazionale di Archeologia Medievale: Udine – Cividale del Friuli, 9-13 settembre 2025*, volume 3, Sesto Fiorentino, pp. 302-207.
- NATIONAL ACADEMIES OF SCIENCES, ENGINEERING, AND MEDICINE 2017, *Communicating Science Effectively: A Research Agenda*, Washington, <https://doi.org/10.17226/23674>.
- NEUBERGER C. et alii 2023, *The digital transformation of knowledge order: a model for the analysis of the epistemic crisis*, «Annals of the International Communication Association», 47, 11, pp. 1-22, <https://doi.org/10.1080/23808985.2023.2169950>.

- NEWFIELD C. 2008, *Unmaking the Public University. The Forty-Year Assault on the Middle Class*, Harvard.
- NICHOLS B. 2017, *Introduction to Documentary*, Indiana University Press.
- NICHOLS T. 2018, *La conoscenza e i suoi nemici. L'era dell'incompetenza e i rischi per la democrazia*, Roma.
- NICHOLSON C. et alii 2023, *Will It Ever Be FAIR?: Making Archaeological Data Findable, Accessible, Interoperable, and Reusable*, «Advances in Archaeological Practice», 11, 1, pp. 63-75, <https://doi.org/10.1017/aap.2022.40>.
- NICKELL J. 1983, *The Nazca Lines. A New Attempt at their Explanation*, «Skeptical Inquirer», 7, 3, pp. 36-44, <http://www.utahrockart2.org/pubs/patina/1983%20Joe-Nickell-Nazca-Lines-Revisited.pdf>.
- NICKERSON R.S. 1998, *Confirmation Bias: A Ubiquitous Phenomenon in Many Guises*, «Review of General Psychology», 2, 2, pp. 175-220, <https://doi.org/10.1037/1089-2680.2.2.175>.
- NIEHOFF M.R. 2017, *Journeys in the Roman East. Imagined and Real, Culture, Religion, and Politics in the Greco-Roman World*, Tübingen.
- NIGHTINGALE S., FARID H. 2022, *AI-synthesized faces are indistinguishable from real faces and more trustworthy*, «PNAS», 119, 8, e2120481119, <https://doi.org/10.1073/pnas.2120481119>.
- NIZARUDDIN F., ISLAMIA J.M. 2021, *Role of Public WhatsApp Groups Within the Hindutva Ecosystem of Hate and Narratives of "CoronaJihad"*, «International Journal of Communication», 15, pp. 1102-1119.
- NOAKES R. 2019, *Physics and Psychics: The Occult and the Sciences in Modern Britain*, Cambridge.
- NOTROFF J., DIETRICH O., SCHMIDT K. 2014, *Building Monuments – Creating Communities. Early monumental architecture at Pre-Pottery Neolithic Göbekli Tepe*, in Osborne J. (ed.), *Approaching Monumentality in the Archaeological Record*, Albany, pp. 83-105.
- NØRTOFT M., HOFMANN D., IVERSEN R. 2025, *Gamifying the Past: Embodied LLMs in DIY Archaeological Video Games*, «Advances in Archaeological Practice», 13, 4, pp. 391-404, <https://doi.org/10.1017/aap.2025.21>.
- NOTROFF J. et alii 2017, *More than a vulture: A response to Sweatman and Tsikritsis*, «Mediterranean Archaeology and Archaeometry», 17, 2, pp. 57-74.
- NOWAKOWSKI J.A. 2018, *Working in the shadows of the giants: Charles Thomas, Courtney Arthur Raleigh Radford (and King Arthur) – past and current fieldwork at Tintagel, Cornwall*, in JONES A.M., QUINNELL H. (eds.), *An Intellectual Adventurer in Archaeology: Reflections on the work of Charles Thomas*, Oxford, pp. 83-100.
- NYLAND A.J., WALKER J., WARREN G. 2021, *Evidence of the Storegga Tsunami 8200 BP? An Archaeological Review of Impact After a Large-Scale Marine Event in Mesolithic Northern Europe*, «Front. Earth Sci.», 9, 767460, <https://doi.org/10.3389/feart.2021.767460>.
- NUGROHO A. 2022, *Twitter Analysis of Pseudoarchaeology and Conspiracy Theories in Archaeology*, «Cornell Undergraduate Research Journal», 1, 2, pp. 25-37.
- NUNNARI P. 2023, *Le sfide dell'educazione nella complessità. Alcune considerazioni storico-antropologiche e di epistemologia*, in GEAT M., PICCIONE V.A. (a cura di), *Idee, processi, prospettive per l'educazione e il terzo settore*, Roma, pp. 59-79, <https://romatrepress.uniroma3.it/wp-content/uploads/2023/03/5.-Le-sfide-delleducazione-nella-complessita.-Alcune-considerazioni.pdf>.
- NUSSBAUM M.C. 2010, *Non per profitto. Perché le democrazie hanno bisogno della cultura umanistica*, Bologna.
- OBERLIN K.C. 2020, *Creating the Creation Museum. How Fundamental Beliefs Come to Life*, New York.
- O'CONNOR C., WEATHERALL J.O. 2019, *The Misinformation Age. How False Beliefs Spread*, New Haven.
- OECD 2022, *Framework for the Classification of AI Systems*, https://www.oecd.org/en/publications/oecd-framework-for-the-classification-of-ai-systems_cb6d9eca-en.html.

- OECD 2023, *Good Practice Principles for Public Communication Responses to Mis- and Disinformation*, https://www.oecd.org/content/dam/oecd/en/publications/reports/2023/04/good-practice-principles-for-public-communication-responses-to-mis-and-disinformation_e047ea9c/6d141b44-en.pdf.
- OLDONI M. 2014, *L'ingannevole Medioevo. Nella storia d'Europa letterature «teatri» simboli culture*, Napoli.
- OLENDER M. 2001, *Le lingue del Paradiso. Ariani e semiti: una coppia provvidenziale*, Torino.
- OMODEO P. 1984, *Creazionismo ed Evoluzionismo*, Bari.
- O'MAHONY C. et alii 2023, *The efficacy of interventions in reducing belief in conspiracy theories: A systematic review*, «PLoS ONE», 18, 4, e0280902, <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0280902>.
- O'NEILL O. 2002, *A Question of Trust*, Cambridge.
- O'NEILL T. 2021, *The Great Myths 11: Biblical Literalism*, History for Atheists (blog), 27 marzo 2021, <https://historyforatheists.com/2021/03/the-great-myths-11-biblical-literalism/>
- OPPENHEIM J. 1985, *The Other World: Spiritualism and Psychical Research in England, 1850-1914*, Cambridge.
- ORESKE S. 2019 (ed.), *Why Trust Science?*, Princeton.
- ORSER C.E. 2003, *Race and Practice in Archaeological Interpretation*, Philadelphia.
- ORTOLEVA P. 2019, *Miti a bassa intensità. Racconti, media, vita quotidiana*, Torino.
- OSBORN M., ROBERTSON I., DAVIES C. 2006, *Rosslyn and the Grail*, Edimburg.
- PADEL O.J. 2000, *Arthur in Medieval Welsh Literature*, Cardiff.
- PAREEK S., GONCALVES J. 2024, *Peer-supplied credibility labels as an online misinformation intervention*, «International Journal of Human-Computer Studies», 188, 103276, <https://doi.org/10.1016/j.ijhcs.2024.103276>.
- PAGLIETTI G., ONNIS M. 2019, *ARCHEOMEET. Archeologia e divulgazione in Sardegna: appunti su un incontro, tra studiosi e cittadini*, Cagliari.
- PAGLIETTI G., ZUCCA R. 2022, *I giganti di Mont'e Prama. Cabras Oristano*, Sassari.
- PAHUUS K., SØDINGE JØRGENSEN M., WAGONER B. 2024, *Toward a Cultural Psychology of Conspiracy Theories: A life-narrative analysis of Flat Earthers*, «Integrative Psychological and Behavioral Science», 58, 4, pp. 1895-1913, <https://doi.org/10.1007/s12124-024-09857-5>.
- PALMER T. 1994, *Catastrophism and Evolution*, «Chronology & Catastrophism Review», Journal of the Society for Interdisciplinary Studies, XVI, pp. 9-20.
- PALMER T. 1999, *Controversy – Catastrophism and Evolution: The Ongoing Debate*, New York.
- PALMER T. 2003, *Perilous Planet Earth: Catastrophes and Catastrophism through the Ages*, Cambridge.
- PALUMBO M., SCAMUZZI S., BORGNA P. 2024, *Valutazione della ricerca: solo effetti perversi?*, «Quaderni di sociologia», 95, LXVIII, pp. 7-23, <https://doi.org/10.4000/13k0d>.
- PAOLOZZI M.F. 2025, *L'incertezza che educa. Epistemologie e pedagogie della complessità*, Lecce.
- PAPACHARISS Z. 2015, *Affective Publics: Sentiment, Technology, and Politics*, Oxford.
- PAPADAMOU K. et alii 2022, *"It Is Just a Flu": Assessing the Effect of Watch History on YouTube's Pseudoscientific Video Recommendations*, in Budak C., Cha M., Quercia D. (eds.) *Proceedings of the Sixteenth International AAAI Conference on Web and Social Media*, 16, Atlanta, pp. 723-734.
- PAPHITIS T. 2014, *The Place of Folklore in Archaeological Landscapes: Narratives of Arthur and Archaeology*, PhD thesis, University College London (UCL) (<https://discovery.ucl.ac.uk/id/eprint/1453663/>).
- PARCAK S. 2020, *Archaeology from Space. How the Future Shapes Our Past*, New York.
- PARISER E. 2011, *The Filter Bubble: What The Internet Is Hiding From You*, London.
- PARKER E. 2016, *Proliferation of Pseudoarchaeology through 'Reality' Television Programming*, in CARD J.J., ANDERSON D.S. (eds.), *Lost City, Found Pyramid: Understanding Alternative Archaeologies and Pseudoscientific Practices*, Tuscaloosa, pp. 149-166.
- PARTRIDGE C. 2003, *UFO Religions*, London.

- PARTRIDGE C. 2004, *The Re-Enchantment of the West: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture*, London.
- PASI M. 2001, *Julius Evola e l'esoterismo: con un'appendice su Julius Evola e la Società Teosofica*, Sesto San Giovanni.
- PASULKA D.W. 2019, *American Cosmic: UFOs, Religion, Technology*, Oxford.
- PATE P., FALCONE A., ROMI D. 2015, *Comunicare l'archeologia sul web: media diversi, target differenziati, stessi obiettivi?*, «Forma Urbis», XX, 2, pp. 31-41.
- PATINO B. 2018, *La memoria del pesce rosso. Come cavarsela in un mondo dove il tempo è la nuova moneta*, Milano.
- PATTEN D.W. 1966, *The Biblical Flood and the Ice Epoch: A Study in Scientific Biblical Creationism*, Seattle.
- PAUKETAT T.R. 2015 (ed.), *The Oxford Handbook of North American Archaeology*, Oxford.
- PAUWELS L., BERGIER J. 1960, *Le Matin des magiciens*, Paris.
- PEARSON C. et alii 2018, *Annual Radiocarbon Record Indicates 16th Century BC Date for the Thera Eruption*, «Science Advances», 4, eaar8241, <https://www.science.org/doi/10.1126/sciadv.aar8241>.
- PEDERSEN M.W. et alii 2016, *Postglacial viability and colonization in North America's ice-free corridor*, «Nature», 537, pp. 45-49.
- PEISER B.J. 1985, *Did Velikovsky plagiarise Comyns Beaumont?*, «Catastrophism and Ancient History», 7, 2, pp. 121-125.
- PENNYCOOK G., RAND D.G. 2019, *Fighting misinformation on social media using crowdsourced judgments of news source quality*, «Psychological and Cognitive Sciences», 116, 7, pp.2521-2526, <https://doi.org/10.1073/pnas.1806781116>.
- PERKINS T.J. 2025, *Mythmaking in 19th Century American Archaeology*, preprint, <https://philsci-archive.pitt.edu/27349/>.
- PERRY S. 2017, *Archaeology on television, 1937*, «Public Archaeology», 16, 1, pp. 3-18.
- PERRY W.J. 1923, *The Children of the Sun: A Study in the Early History of Civilization*, Methuen.
- PERRY W.J. 1923, *Children of the sun: study in the early History of civilization*, London.
- PERRY W.J. 1924, *The Growth of Civilization*, Methuen.
- PESANDO P. 2015, *Tutti frutti. Su qualche periodo di raccolta e su qualche frutto esotico nell'antichità*, in SENA CHIESA G., PONTRANDOLFO A. (a cura di), *Mito e natura. Dalla Grecia a Pompei*, Roma, pp. 253-259.
- PEYTREQUÍN J. 2010, *Indiana Jones versus la práctica científica arqueológica*, «Herencia», 23, 1, pp. 51-62, https://www.academia.edu/115167520/Indiana_Jones_versus_la_pr%C3%A1ctica_cient%C3%ADfica_arqueol%C3%B3gica.
- PETROVICH D.N. 2016, *The world's oldest alphabet. Hebrew as the language of the proto-consonantal script*, Jerusalem.
- PHILLIPS G. 2023, *The Mystery of Doggerland: Atlantis in the North Sea*, New York.
- PIGATI J.S. et alii 2023, *Independent age estimates resolve the controversy of ancient human footprints at White Sands*, «Science», 382, 6666, pp. 73-75, <https://doi.org/10.1126/science.adh5007>.
- PIGLIUCCI M. 2010, *Nonsense on Stilts: How to Tell Science from Bunk*, Chicago.
- PIGLIUCCI M., BOUDRY M. 2013 (eds.), *Philosophy of Pseudoscience. Reconsidering the Demarcation Problem*, Chicago.
- PIRAINO F., PASI M., ASPREM E. 2023 (eds.), *Religious Dimensions of Conspiracy Theories*, New York.
- PIRAZZOLI E. 2023, *Sul piedistallo della storia. Statue innalzate, contestate, difese e demolite dalla Rivoluzione francese a oggi*, in NANNINI S., PIRAZZOLI E. (a cura di), *Sul piedistallo della storia. Monumenti e statue in Emilia-Romagna dall'Ottocento a oggi*, pp. 11-25, Bologna.
- PLUMB O., SANMARK A. 2024, *Alternative Facts and Plausible Fictions in the Northern European Past: How Politics and Culture Have Written and Rewritten History*, Turnhout.

- POHL F.J. 1974, *Prince Henry Sinclair. His Expedition To the New World in 1398*, New York.
- POLIDORO M. 2014, *Le improbabili lampadine degli Egizi*, Novembre 26, <https://www.massimopolidoro.com/misteri/le-improbabili-lampadine-degli-egizi.html>.
- POLITO V., VOLPE G. 2024, *Patrimonio culturale e comunità in trasformazione*, Bari.
- POLLOCK S. 2006, *The Language of the Gods in the World of Men. Sanskrit, Culture, and Power in Premodern India*, Berkeley-Los Angeles-London.
- POPA C.N. 2016, *The significant past and insignificant archaeologists. Who informs the public about their 'national' past? The case of Romania*, «Archaeological Dialogues», 23, 1, pp. 28-39.
- POPPER K.R. 1959, *The Logic of Scientific Discovery*, London.
- POPPER K.R. 1963, *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*, London.
- PORCHEDDU V. 2023, *Notizie dal passato. Cronache archeologiche del XXI secolo*, Milano.
- PORTER J.E., McLAREN D.L. 1999 (eds.), *Star Trek and Sacred Ground. Explorations of Star Trek, Religion, and American Culture*, New York.
- POSSEHL G.L. 2002, *The Indus Civilization. A Contemporary Perspective*, Walnut Creek (CA).
- POSTH C. et alii 2018, *Reconstructing the Deep Population History of Central and South America*, «Cell», 175, 5, pp. 1185-1197, <https://doi.org/10.1016/j.cell.2018.10.027>.
- POWELL L. 2025, *Ancient Warfare and the News Media*, «Deimos», 1, pp. 134-154, <https://doi.org/10.60630/deimos.2025.1.110460>.
- PRICE N. 2002, *The Viking Way. Magic and Mind in Late Iron Age Scandinavia*, Oxford.
- PREUCEL R., MESKELL L. 2004 (eds.), *A Companion to Social Archaeology*, Hoboken.
- PRINGLE H. 2006, *The Master Plan: Himmler's Scholars And the Holocaust*, Random House.
- PROCUREUR S. et alii 2023, *Precise characterization of a corridor-shaped structure in Khufu's Pyramid by observation of cosmic-ray muons*, «Nature Communications», 14, 1144, <https://doi.org/10.1038/s41467-023-36351-0>.
- PROTHERO D.R. 2007, *Evolution: What the Fossils Say and Why It Matters*, New York.
- PRÜMERS H. et alii 2022, *Lidar reveals pre-Hispanic low-density urbanism in the Bolivian Amazon*, «Nature», 606, pp. 325-329, <https://doi.org/10.1038/s41586-022-04780-4>.
- PUCCI G. 2000, *Fantarcheologia*, in FRANCOVICH R., MANACORDA D. (a cura di), *Dizionario di archeologia. Temi, concetti e metodi*, Roma-Bari, pp. 145-148.
- PUGLIONESI A. 2022, *In Whose Ruins: Power, Possession, and the Landscapes of American Empire*, New York.
- PULLAN W., GWIAZDA M. 2008, 'City of David': *Urban Design and Frontier Heritage*, «Jerusalem Quarterly», 39, pp. 29-38.
- QUATTROCIOCCHI W., VICINI A. 2016, *Misinformation. Guida alla società dell'informazione e della credulità*, Milano.
- QUEFFELEC A. et alii 2021, *Peer Community in Archaeology: A Community-Driven Free and Transparent System for Preprints Peer-Reviewing*, «Archeologia e Calcolatori», 34, 1, pp. 125-134, <https://doi.org/10.19282/ac.34.1.2023.14>.
- RAHN O. 2011, *La crociata contro il Graal*, Alberobello.
- RAGHAVAN M. et alii 2015, *Genomic evidence for the Pleistocene and recent population history of Native Americans*, «Science», 349, 6250, <https://doi.org/10.1126/science.aab3884>.
- RASMUSSEN M. et alii 2014, *The genome of a Late Pleistocene human from a Clovis burial site in western Montana*, «Nature», 506, pp. 225-229.
- RATZEL F. 1882-1891, *Anthropogeographie*, Engelhorn.
- RAVASI G. 2024, *Biografia di Paolo. Ero un blasfemo, un persecutore e un violento*, Milano.
- RECHT R. 2008, *Believing and Seeing: The Art of Gothic Cathedrals*, Chicago-London.
- REDFORD D.B. 1992, *Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times*, Princeton.

- REESE-TAYLOR K. 2025, *Lidar and Lost Cities: Examining the Public Presentation of Recent Lidar Findings through News Media*, «Advances in Archaeological Practice», 13, pp. 142-149, <https://doi.org/10.1017/aap.2025.2>.
- REICH D. 2018, *Who We Are and How We Got Here. Ancient DNA and the New Science of the Human Past*, New York.
- REIF A. et alii 2024, *The Public Trust in Science Scale: A Multilevel and Multidimensional Approach*, «Science Communication», 47, 5, pp. 670-701, <https://doi.org/10.1177/10755470241302758>.
- REINHARD A. 2018, *Archaeogaming. An Introduction to Archaeology in and of Video Games*, New York-Oxford.
- RENFREW C., BAHN P. 1991, *Archaeology: Theories, Methods and Practice*, London.
- RENFREW C., BAHN P. 2016, *Archaeology: Theories, Methods and Practice* (7th ed.) London.
- REINHARD A. 2024, *Practical Archaeogaming*, New York-Oxford.
- REINHARD J. 1988, *The Nazca Lines, Water and Mountains. An Ethno-archaeological Study*, in SAUNDERS N.J., DE MONTMOLLIN O. (eds.), *Recent Studies in Pre-Columbian Archaeology*, Oxford, pp. 363-414.
- REKKER R. 2021, *The nature and origins of political polarization over science*, «Public Understanding of Science», 30, 4, pp. 352-368, <https://doi.org/10.1177/0963662521989193>.
- RESNIK DB., GUTIERREZ-FORD C., PEDDADA S. 2009, *Perceptions of Ethical Problems with Scientific Journal Peer Review: An Exploratory Study*, «Science and Engineering Ethics», 14, 3, pp. 305-310, <https://doi.org/10.1007/s11948-008-9059-4>.
- RIBEIRO M.H. et alii 2020, *Auditing radicalization pathways on YouTube*, in HILDEBRANDT M., CASTILLO C. (eds.), *FAT '20: Proceedings of the 2020 Conference on Fairness, Accountability, and Transparency*, New York, pp. 131-141.
- RICCIARDI M. 1988, *Flora Pompeiana*, in DE SIMONE A., CERULLI IRELLI G. (a cura di), *Pompei: l'informatica al servizio di una città antica*, Roma, pp. 75-102.
- RICHARDSON L.J. 2013, *A Digital Public Archaeology?*, «Papers from the Institute of Archaeology», 23, 1, <https://doi.org/10.5334/pia.431>.
- RICHARDSON L.J. 2018, *Ethical Challenges in Digital Public Archaeology*, «Journal of Computer Applications in Archaeology», 1, 1, pp. 64-73, <https://doi.org/10.5334/jcaa.13>.
- RICHARDSON L.J., ALMANSA-SÁNCHEZ J. 2015, *Do You Even Know What Public Archaeology Is? Trends, Theory, Practice, Ethics*, «World Archaeology» 47, 2, pp. 194-211, <https://doi.org/10.1080/00438243.2015.1017599>.
- RICOEUR P. 2003, *La memoria, la storia, l'oblio*, Milano.
- RIDGE M. 2014 (ed.), *Crowdsourcing our Cultural Heritage*, New York.
- RINALDI MILIANI M., QUINTALIANI G. 2017, *Echo chambers, confirmation bias and polarization of ideas: how scientific and non-scientific knowledge spreads around the Web 2.0*, «Giornale di Tecniche Nefrologiche e Dialitiche», 29, 2, <https://doi.org/10.5301/GTND.2017.177>.
- RIPANTI F. et alii 2025, *Lasting Impressions. Archaeology and Community Engagement in the Xeros River Valley (Cyprus)*, in GARDNER C. A.M., HIGGINS S.C. (eds.), *Ancient Pasts for Modern Audiences. Public Scholarship and the Mediterranean World*, London, pp. 251-274.
- RITZENHOFF K.A., KREWANI A. 2015 (eds.), *The Apocalypse in Film. Dystopias, Disasters, and Other Visions about the End of the World*, Lanham, Maryland.
- RIVERS W.H.R. 1914, *The History of Melanesian Society*, Cambridge University Press.
- ROBERTSON C.E. et alii 2022, *How social identity shapes conspiratorial belief*, «Current Opinion in Psychology», 47, 101423, <https://doi.org/10.1016/j.copsyc.2022.101423>.
- ROLLSTON C.A. 2010, *Writing and Literacy in the World of Ancient Israel: Epigraphic Evidence from the Iron Age*, Atlanta.

- ROOZENBEEK J., VAN DER LINDEN S. 2019, *Fake news game confers psychological resistance against online misinformation*, «Palgrave Communications», 5, 65, <https://doi.org/10.1057/s41599-019-0279-9>.
- ROOZENBEEK J., VAN DER LINDEN S. 2020, *Breaking Harmony Square: A game that “inoculates” against political misinformation*, *Misinformation Review*, 1, 8, <https://doi.org/10.37016/mr-2020-47>.
- ROOZENBEEK J., VAN DER LINDEN S. 2024, *The Psychology of Misinformation*, Cambridge.
- ROOZENBEEK J., VAN DER LINDEN S., NYGREN T. 2020, *Prebunking interventions based on “inoculation” theory can reduce susceptibility to misinformation across cultures*, «*Misinformation Review*», 1, 2, <https://doi.org/10.37016/mr-2020-008>.
- ROSA H. 2015, *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, Torino.
- ROSS L., ANDERSON C.A. 1982, *Shortcomings in the Attribution Process: On the Origins and Maintenance of Erroneous Social Assessments*, in KAHNEMAN D., SLOVIC P., TVERSKY A. (eds.), *Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases*, Cambridge, pp. 129-152.
- ROSSI F.D. 2019, *Reckoning with the Popular Uptake of Alien Archaeology*, «*Public Archaeology*», 18, 4, pp. 1-22.
- ROSE III D.W., COMBS D.R. 2022, *The Relationship between Positive Schizotypy and Apophenia in Pattern Recognition*, «*Psychology*», 13, 9, pp. 1461-1473, <https://doi.org/10.4236/psych.2022.1310093>.
- ROSTAIN S.A. et alii 2024, *Two thousand years of garden urbanism in the Upper Amazon*, «*Science*», 383, pp. 183-189. <https://doi.org/10.1126/science.adi6317>.
- RUIZ ZAPATERO G. 2024, *Archaeology today: people, knowledge and dissemination*, «*Post-Classical Archaeologies*», 14, pp. 7-30.
- RUOCCO L. 2016, *Elohim: intervista a Mauro Biglino*, blog Ingenerecinema.com, <https://www.ingenerecinema.com/2016/10/17/elohim-intervista-mauro-biglino/>.
- RUSSELL M. 2017, *Arthur and the Kings of Britain: The Historical Truth Behind the Myths*, Stroud, Stroud.
- RUZ LHUILLIER A. 1973, *El Templo de las Inscripciones, Palenque*, Ciudad de México.
- SABATINI S. 2016, *Revisiting Late Bronze Age oxhide ingots: Meanings, questions and perspectives*, in ASLAKSEN O.C. (ed.), *Local and Global Perspectives on Mobility in the Eastern Mediterranean*, The Norwegian Institute at Athens, pp. 15-62.
- SAGAN C. 1982, *Il romanzo della scienza. Il cervello di Paul Broca e altre storie*, Milano.
- SAGAN C. 1996, *The Demon-Haunted World: Science as a Candle in the Dark*, New York.
- SAGLAM E. 2024, *Conspiracy Theories as Productive Practices: Toward a Theory of Conspiratorial Style, Agency, and Politics*, «*Annual Review of Anthropology*», 53, pp. 261-275, <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-041422-125802>.
- SAID E.W. 2013, *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Torino.
- SANNA G. 2009, *La stele di Nora. The Nora Stele*, Mogoro.
- SANNA G. 2016, *I geroglifici dei giganti*, Mogoro.
- SANDERS R.W. 2018, *Creationist Commentary on and Analysis of Tree-ring Data. A review*, in WHITMORE J.H. (ed.) *Proceedings of the Eighth International Conference on Creationism*, Pittsburgh, pp. 516-524.
- SANTOS A., CAZZAMATTA R., NAPOLITANO C.J. 2025, *Holding platforms accountable in the fight against misinformation: A cross-national analysis of state-established content moderation regulations*, «*International Communication Gazette*», 87, 8, <https://doi.org/10.1177/17480485251348550>.
- SAUNT C. 2020, *Unworthy Republic: The Dispossession of Native Americans and the Road to Indian Territory*, New York.
- SCHADLA-HALL T. 2004, *The comforts of unreason: the importance and relevance of alternative archaeology*, in MERRIMAN N. (ed.), *Public Archaeology*, London-New York, pp. 251-271.
- SCHELE L., FREIDEL D. 1990, *A Forest of Kings. The Untold Story of the Ancient Maya*, New York.
- SCHICK N. 2020, *Deep Fakes and the Infocalypse: What You Urgently Need To Know*, London.

- SCHIELE A. 2020, *Pseudoscience as media effect*, «Journal of Science Communication», 19, 2, L01, <https://doi.org/10.22323/2.19020101>.
- SCHIELE A., SCHIELE B. 2022, *Archaeological representations in the media: the dominance of pseudo-Archaeology*, «Review of Science, Mathematics and Ict Education», 16, 1, pp. 19-48.
- SCHIFFER M. 1976, *Behavioural Archaeology*, New York-London.
- SCHMID K. 2012, *The Old Testament: A Literary History*, Minneapolis.
- SCHMIDT KI. 2012, *Göbekli Tepe. A Stone Age Sanctuary in South-Eastern Anatolia*, Berlin.
- SCHMIDT P.R., KEHOE A.B. 2022 (eds.), *Archaeologies of Listening*, Gainesville.
- SCHMIDT W. 1937, *The Culture Historical Method of Ethnology (Trad. S. A. Sieber)*, New York, Fortuny's.
- SCHNEIDER D. et alii 2025, *AI-mediated Collaborative Crowdsourcing for Social News Curation: The Case of Acropolis*, IMX '25: Proceedings of the 2025 ACM International Conference on Interactive Media Experiences, pp. 395-401, <https://doi.org/10.1145/3706370.3731644>.
- SCHOW D., FRENTZEN J. 1986, *Outer Limits: The Official Companion*, New York.
- SCHWARTZ S.A. 1978, *The Secret Vaults of Time: Psychic Archaeology and the Quest for Man's Beginnings*, New York.
- SCHWARTZ S.A. 1983, *The Alexandria Project*, New York.
- SCHUENEMANN V.J. et alii 2017, *Ancient Egyptian mummy genomes suggest an increase of Sub-Saharan African ancestry in post-Roman periods*, «Nature Communications», May 30; 8:15694, <https://doi.org/10.1038/ncomms15694>.
- SCOCH R. 1992, *Redating the Great Sphinx of Giza*, «KMT, A Modern Journal of Ancient Egypt», 3, pp. 52-59, 66-70.
- SCRANTON L. 2015, *Point of Origin: Gobekli Tepe and the Spiritual Matrix for the World's Cosmologies*, Rochester (VT)-Toronto.
- SELOT T. 2025, *Decodifica di Gobekli Tepe: Svelare i misteri del primo tempio del mondo e le origini della civiltà* (Independently Published).
- SENDY J. 1969, *La Luna: chiave della Bibbia*, Milano.
- SENDY J. 1970, *Quelli che vennero dal cielo*, Milano.
- SENTEIO C. et alii 2025, *Overcoming health misinformation in marginalized groups: a systematic review*, «International Journal for Equity Health», 24, 1, 323, <https://doi.org/10.1186/s12939-025-02657-2>.
- SERGI G. 2005, *L'idea di Medioevo. Fra storia e senso comune*, Roma.
- SERLORENZI M. et alii 2024, *Per una carta del potenziale archeologico di Roma. Nuovi approcci metodologici in SITAR*, «GEOmedia», 4, pp. 44-47.
- SERRA P. 2022, *Gli antichi popoli della Sardegna. Dalle popolazioni prenuragiche ai temibili guerrieri Shardana: la storia dei primi dominatori dell'isola più misteriosa del Mediterraneo*, Roma.
- SETTIS S. 2002, *Italia S.p.A. L'assalto al patrimonio culturale*, Torino.
- SHANKS M., TILLEY C. 1987, *Social Theory and Archaeology*, Cambridge.
- SHEARMAN R., HADOKE T. 2010, *Running Through Corridors: Rob and Toby's Marathon Watch of Doctor Who (Volume 1: The 60s)*, Des Moines.
- SHERMER M. 2002, *Why People Believe Weird Things. Pseudoscience, Superstition, and Other Confusions of Our Time*, New York.
- SHERMER M. 2008, *Patternicity: Finding meaningful patterns in meaningless noise*, «Scientific American», 299, 5, 48, <https://doi.org/10.1038/scientificamerican1208-48>.
- SHERMER M. 2011, *The believing brain: from ghosts and gods to politics and conspiracies--how we construct beliefs and reinforce them as truths*, New York.
- SHKLOVSKII I.S. 1959, *Iskustvennye sputniki Marsa?*, Komsomolskaya «Pravda», 1 maggio 1959, p. 4.
- SHKLOVSKII I.S., SAGAN C. 1966, *Intelligent Life in the Universe*, San Francisco.

- SHNIRELMAN V. 2009, *Aryans or Proto-Turks? Contested Ancestors in Contemporary Central Asia*, «Nationalities Papers», 37, 5, pp. 557-587.
- SHNIRELMAN V. 2012, *Russian Rodnoverie: NeoPaganism and Nationalism in Today's Russia*, Moscow.
- SHNIRELMAN V. 2013, *The Arctic Myth of Contemporary Russian Radical Nationalists*, «Journal of Ethnology and Folkloristics», 7, 1, pp. 9-29.
- SILBERMAN N.A. 1982, *Digging for God and country: Exploration, archeology, and the secret struggle for the Holy Land, 1799-1917*, New York.
- SILBIGER N.J., STUBLER A.D. 2019, *Unprofessional peer reviews disproportionately harm underrepresented groups in STEM*, «PeerJ», 7, e8247, <https://doi.org/10.7717/peerj.8247>.
- SILVERBERG S. 1968, *Mound builders of ancient America; the archaeology of a myth*, Greenwich.
- SIVASUNDARAM S. 2020, *Waves Across the South: A New History of Revolution and Empire*, Chicago.
- SITCHIN Z. 1976, *The 12th Planet*, New York, Stein and Day.
- SITCHIN Z. 1980, *The Stairway to Heaven*, New York.
- SKOGLUND P. et alii 2015, *Genetic evidence for two founding populations of the Americas*, «Nature», 525, 7567, pp. 104-108, <https://www.nature.com/articles/nature14533>.
- SMEDS K. 2019 (ed.), *The Future of Tradition in Museology. Materials for a discussion*, Papers from the ICOFOM 42nd symposium held in Kyoto (Japan), 1-7 September 2019, ICOFOM Paris, https://icofom.mini.icom.museum/wp-content/uploads/sites/18/2022/03/2019_the_future_of_tradition_in_museology.pdf.
- SMITH G.E. 1911, *The Ancient Egyptians and the Origin of Civilization*, London, Harper & Brothers.
- SMITH G.E. 1915, *The Migrations of Early Culture*, Manchester University Press.
- SMITH L. 2006, *Uses of Heritage*, New York.
- SRNICEK N. 2017, *Platform Capitalism*, Cambridge.
- SNYDER T. 2018, *La paura e la ragione. Il collasso della democrazia in Russia, Europa e America*, Milano.
- SNODGRASS A. M. 2004, *La Grecia dell'età del ferro*, Roma.
- SOCIETY FOR AMERICAN ARCHAEOLOGY 2022, *Open Letter to Netflix Regarding the Series Ancient Apocalypse*, documento online, Society for American Archaeology, disponibile all'indirizzo: <https://documents.saa.org/container/docs/default-source/doc-governmentaffairs/saa-letter-ancient-apocalypse.pdf>.
- SOMMER M. 2012, *Pseudoarchaeology and the Ancient Astronaut Theory*, MA thesis, California State University, Monterey Bay (https://digitalcommons.csumb.edu/caps_thes/392).
- SØRENSEN T.F., MARILA M.M., BECK A.S. 2024, *The Mandate for Speculation: Responding to Uncertainty in Archaeological Thinking*, «Cambridge Archaeological Journal», 34, 4, pp. 621-636, <https://doi.org/10.1017/S0959774323000525>.
- SPANUTH J. 1979, *Atlantis of the North*, London.
- SPEAR T. 2003, *Neo-Traditionalism and the Limits of Invention in British Colonial Africa*, «Journal of African History», 44, pp. 3-27.
- SPENNEMANN D.H.R. 2024, *Generative Artificial Intelligence, Human Agency and the Future of Cultural Heritage*, «Heritage», 7, 7, 3597-3609, <https://doi.org/10.3390/heritage7070170>.
- SPITALE G., BILLER-ANDORNO N., GERMANI S. 2023, *AI model GPT-3 (dis)informs us better than humans*, «Science Advances», 9, 26, <https://doi.org/10.1126/sciadv.adh1850>.
- SPONG J.S. 2018, *Letteralismo biblico: eresia dei Gentili. Viaggio in un cristianesimo nuovo per la porta del Vangelo di Matteo*, Bolsena.
- SPRAGUE DE CAMP L. 1980, *Il mito di Atlantide e i continenti scomparsi*, Roma.
- STAGNARO M.N., AMSALEM E. 2025, *Factual knowledge can reduce attitude polarization*, «Nature Communications», 16, 3809, <https://doi.org/10.1038/s41467-025-58697-3>.
- STANFORD D.J., BRADLEY B.A. 2012, *Across Atlantic Ice: The Origin of America's Clovis Culture*, London.

- STARBUCK D.R. 1991, *The Archeology of American Stonehenge*, «The New Hampshire Archeologist», 32, 1, pp. 77-91.
- STARBUCK D.R. 2006, *The Archeology of New Hampshire: Exploring 10,000 Years in the Granite State*, Lebanon.
- STASIELOWICZ L. 2025, *The Effectiveness of Interventions Addressing Conspiracy Beliefs: A Meta-Analysis*, «European Journal of Social Psychology», 55, 7, <https://doi.org/10.1002/ejsp.70041>.
- STAUDENMAIER P. 2008, *Racial and Ethnic Evolution in Rudolf Steiner's Anthroposophy*, «Nova Religio», 11, 3, pp. 4-36.
- STAUDENMAIER P. 2014, *Between Occultism and Nazism: Anthroposophy and the Politics of Race in the Fascist Era*, Leiden.
- STEINMEYER J. 2010, *Charles Fort: The Man Who Invented the Supernatural*, Chicago.
- STIEBING JR. W.H. 1984, *Ancient Astronauts, Cosmic Collisions and Other Popular Theories about Man's Past*, Buffalo.
- STOCKING JR.G.W. 1995, *After Tylor: British Social Anthropology, 1888-1951*, University of Wisconsin Press.
- STOCKING JR.G.W. 1996, *Volksgeist as Method and Ethic: Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*, Madison.
- STOCKS D.A. 2023, *Experiments in Egyptian Archaeology. Stoneworking Technology in Ancient Egypt*, New York.
- STORY R. 1976, *The Space-Gods Revealed. A Close Look at the Theories of Erich von Däniken*, New York.
- STROTH L. 2025, *Inoculation Approaches to Archaeological Misinformation in the Classroom*, «SAA Archaeological Record», 25, 3, pp. 28-35, <https://onlinedigeditions.com/article/Inoculation+Approaches+to+Archaeological+Misinformation+in+the+Classroom%3A+Teaching+Students+to+Spot+Pseudoarchaeologies/5041125/852385/article.html>.
- STRUBE J. 2021, *Theosophy, Race, and the Study of Esotericism*, «Journal of the American Academy of Religion», 89, 4, pp. 1180-1189.
- STUART D. 2005, *The Inscriptions from Temple XIX at Palenque*, Pre-Columbian Art Research Institute.
- STUTJE J.W. 2012, *Charismatic Leadership and Social Movements. The Revolutionary Power of Ordinary Men and Women*, New York-Oxford.
- SUNSTEIN C.R. 2017, *#Republic: Divided Democracy in the Age of Social Media*, Princeton.
- SUNSTEIN C. R., VERMEULE A. 2008, *Conspiracy Theories: Causes and Cures*, «Journal of Political Philosophy», 17, 2, pp. 202-227.
- SURAN S. et alii 2022, *Building Global Societies on Collective Intelligence: Challenges and Opportunities*, «Digital Government: Research and Practice», 3, 4, 31, <https://doi.org/10.1145/3568169>.
- SUTCLIFFE S.J. 2003, *Children of the New Age: A History of Spiritual Practices*, London-New York.
- SWEATMAN M.D. 2019, *Prehistory Decoded. A Science Odyssey Unifying Astronomy, Geochemistry and Archaeology*, Market Harborough.
- SWEATMAN M.D., TSIKRITSIS D. 2017, *Decoding Göbekli Tepe with Archaeoastronomy: What Does the Fox Say?*, «Mediterranean Archaeology and Archaeometry», 17, 1, pp. 233-250.
- SWIRE-THOMPSON B. et alii 2022, *The backfire effect after correcting misinformation is strongly associated with reliability*, «Journal of Experimental Psychology: General», 151, 7, pp. 1655-1665, <https://doi.org/10.1037/xge0001131>.
- TABOR J.D., JACOBOWICI S. 2012, *The Jesus Discovery. The New Archaeological Find That Reveals the Birth of Christianity*, New York.
- THAPAR R. 2014, *The Past as Present. Forging Contemporary Identities Through History*, Chicago.
- TAJFEL H., TURNER J.C. 1979, *An integrative theory of intergroup conflict*, in AUSTIN W.G., WORCHEL S. (eds.), *The social psychology of intergroup relations*, Monterey, pp. 33-37.

- TALLET P. 2017, *Les Papyrus De La Mer Rouge: Le Journal De Merer*, Il Cairo.
- TAUBE K. 1995, *The Olmec World. Ritual and Rulership*, Princeton.
- TAY L.Q. et alii 2021, *A comparison of prebunking and debunking interventions for implied versus explicit misinformation*, «British Journal of Psychology», 2021, <https://doi.org/10.1111/bjop.12551>.
- TAYLOR C. 2007, *A Secular Age*, Cambridge.
- TELOTTE J.P. 2008, *The Essential Science Fiction Television Reader (Essential Reader Contemporary Media and Culture)*, Lexington.
- TELOTTE J.P. 2014, *Science Fiction TV*, London-New York.
- TEMPLE R.K.G. 1977, *Il mistero di Sirio*, Milano.
- THEUNE C. 2018, *A Shadow of War. Archaeological approaches to uncovering the darker sides of conflict from the 20th century*, Leiden.
- THOMAS C. 1894, *Report on the Mound Explorations of the Bureau of Ethnology*, Smithsonian Institution Press.
- THOMAS C. 1993, *Book of Tintagel: Arthur and archaeology*, London.
- THORNTON J. 1998, *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1800*, Cambridge.
- THUSSU D.K. 2007, *News as Entertainment. The Rise of Global Infotainment*, London.
- TIMMERMAN N.A. 2020, *Contested Indigenous Landscapes: Indian Mounds and the Political Creation of the Mythical "Mound Builder" Race*, «Ethnohistory», 67, 1, pp. 75-95. <https://doi.org/10.1215/00141801-7888741>
- TIRADO J.B., SANNA MONTANELLI M., GIORRI A. 2025 (eds.), *Citizen Science in Southern European Archaeology*, New York.
- TIUKHTIAEV A. 2021, *Alternative Archaeology and New Age Traditionalism in Contemporary Russia*, «Journal of Ethnology and Folkloristics», 15, 2, pp. 63-73.
- TÖRNBERG P. 2018, *Echo chambers and viral misinformation: Modeling fake news as complex contagion*, «PLoS ONE », 13, 9, e0203958, <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0203958>.
- TORRES M.N., BARBERIA I., RODRÍGUEZ-FERREIRO J. 2022, *Causal illusion in the core of pseudoscientific beliefs: The role of information interpretation and search strategies*, «PLoS ONE», 17, 9: e0272201, <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0272201>.
- TRABERG C.S., ROOZENBEEK J., VAN DER LINDEN S. 2022, *Psychological Inoculation against Misinformation*, «The Annals of the American Academy of Political and Social Science», 700, pp. 136-151, <https://www.jstor.org/stable/27253361>.
- TRIGGER B.G. 1978, *Time and Traditions: Essays in Archaeological Interpretation*, Edinburgh.
- TRIGGER B.G. 2006, *A History of Archaeological Thought* (2nd ed.), Cambridge.
- TRIPP EVANS R. 1968, *Romancing the Maya: Mexican antiquity in the American imagination, 1820-1915*, Austin.
- TUHIWAI SMITH L.D. 2012, *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*, London-New York.
- TURNER D.D. 2013, *The Ancient Astronaut Hypothesis: A Case Study in Scientific Pseudoscience*, in PIGLIUCCI M., BOUDRY M. (eds.), *Philosophy of Pseudoscience: Reconsidering the Demarcation Problem*, Chicago, pp. 71-84.
- TURNER D.D., TURNER R. 2021, *I'm Not Saying It Was Aliens": An Archaeological and Philosophical Analysis of a Conspiracy Theory*, in KILLIN A., ALLEN-HERMANSON S. (eds.), *Explorations in Archaeology and Philosophy*, Springer, pp. 7-24.
- UGAS G. 2016, *Shardana e Sardegna. I popoli del mare, gli alleati del Nordafrica e la fine dei Grandi Regni (XV-XII secolo a. C.)*, Cagliari.
- URPI C. 2021, *Searching for Heritage Education in Archaeological Programs*, «Heritage & Society», 14, 1, pp. 46-66, <https://doi.org/10.1080/2159032x.2021.2016050>.

- VACCA R. 1971, *Il medioevo prossimo venturo. La degradazione dei grandi sistemi*, Milano.
- VAIL T. 2008, *Grand Canyon: A Different View: Explore the Majesty and Beauty of One of God's Greatest Creations: A Different View*, Arkansas.
- VALENTI M. 2012, *La live excavation*, in REDI F., FORGIONE A. (a cura di), *VI Congresso Nazionale di Archeologia Medievale (L'Aquila, 12-15 settembre 2012)*, Firenze, pp. 42-48.
- VALENTI M. 2018, Aspetti risarcitori e comunitari nell'Archeologia Pubblica nord americana: tra dibattito e approcci di ricerca diversificati, «Post Classical Archaeologies», 8, pp. 303-324.
- VALENTI M. 2019, *Ricostruire e narrare. L'esperienza dei Musei archeologici all'aperto*, Bari.
- VALENTI M. 2020, *Archeologia pubblica e comunicazione*, in PERGOLA P., CASTIGLIA G. (a cura di), *Instrumentum Domesticum. Archeologia cristiana, temi, metodologie e cultura materiale della tarda antichità e dell'alto medioevo*, Città del Vaticano, pp. 769-789.
- VALENTI M. 2022, *Comunicare l'archeologia del Medio Evo: tra diffusione dei dati, narrazione, ricostruzione di "cose" e di "persone"*, in SALVATORI E. (a cura di), *Il medievista come public historian*, Roma, pp. 105-138.
- VALENTI M. 2024, *Post verità e Archeologia. La "meravigliosa" storia del mondo nascosta dalla scienza ufficiale*, «Facta», 18, pp. 13-72.
- VALENTI M. 2025a, "Laboratorio Patrimonio": Monteriggioni e Poggibonsi, dove la cultura diventa futuro, in ARTHUR P. (ed.), *Byzantine Southern Italy: heritage, landscape, and legacy: proceedings of the International Conference (Lecce, 20-22 September 2024)*, Bari, pp. 371-382.
- VALENTI M. 2025b, *Archeologia Pubblica dall'interno: un ponte vivo tra sapere e amministrazione*, in MINGUZZI S. et alii (a cura di), *X Congresso Nazionale di Archeologia Medievale: Udine – Cividale del Friuli, 9-13 settembre 2025*, volume 3, Sesto Fiorentino, pp. 350-355.
- VALENTI M. RICCI S., FRONZA V. 2018 (a cura di), *Dalle fonti alla narrazione. Ricostruzione storica per il racconto della quotidianità*, Sesto Fiorentino, pp. 7-45.
- VALLÉE J. 1988, *Dimensions: A Casebook of Alien Contact*, Chicago-Markham.
- VALLÉE J., AUBECK A. 2009, *Wonders in the Sky. Unexplained Aerial Objects from Antiquity to Modern Times*, New York.
- VALLÉE J., DAVIS E.E. 2005, *Incommensurability, Orthodoxy and the Physics of High Strangeness*, Consciencias: Actas do Forum Ciência, Religião e Consciência (Porto) 23 October 2003, pp. 3-17.
- VAN BEEK W. E. A. 1991, *Dogon Restudied: A Field Evaluation of the Work of Marcel Griaule*, «Current Anthropology», 32, 2, pp. 139-167.
- VAN DER LINDEN S. 2023, *Foolproof: Why Misinformation Infects Our Minds and How to Build Immunity*, New York.
- VAN DER LINDEN S. 2024, *Countering misinformation through psychological inoculation*, in GAWRONSKI D. (ed.), *Advances in Experimental Social Psychology*, London, pp. 1-58, <https://doi.org/10.1016/bs.aesp.2023.11.001>.
- VAN DER LINDEN S. et alii 2021, *Towards psychological herd immunity: Cross-cultural evidence for two prebunking interventions against COVID-19 misinformation*, «Big Data and Society», 8, 1, <https://doi.org/10.1177/20539517211013868>.
- VAN DIJK J. 2020, *The Digital Divide*, Cambridge.
- VAN DIJK J., POELL T., DE WAAL M. 2018, *The Platform Society. Public Values in a Connective World*, Oxford.
- VAN PROOIJEN J.W., VAN VUGT M. 2018, *Conspiracy Theories: Evolved Functions and Psychological Mechanisms*, «Perspectives on Psychological Science», 13, 6, pp. 770-788, <https://doi.org/10.1177/1745691618774270>.
- VAN SERTIMA I. 1976, *They Came Before Columbus: The African Presence in Ancient America*, New York.

- VAN WESTERVELD M. 2025, *The Impact of Citizen Science in Archaeological Projects: A Comparative Study on Impact and Contributions of Dutch Citizen Science Initiatives*, Master Thesis Heritage and Museum Studies, 1084VTHMY, Leiden University, Faculty of Archaeology, <https://hdl.handle.net/1887/4257707>.
- VAUPOTIČ N., KIENHUES D., JUCKS R. 2024, *Complexity appreciated: How the communication of complexity impacts topic-specific intellectual humility and epistemic trustworthiness*, «Public Understanding of Science», 33, 6, pp. 740-756, <https://doi.org/10.1177/09636625241227800>.
- VEALE M., BORGESIUŠ F. 2024, *Demystifying the Draft EU Artificial Intelligence Act*, «arXiv», 2107.03721, <https://doi.org/10.9785/cri-2021-220402>.
- VEIT U. 2002, *Gustaf Kossinna and his concept of a national archaeology*, in HÄRKE H. (ed.), *Archaeology, ideology and society: the German experience*. (Gesellschaften und Staaten im Epochenwandel 7), Bern and Frankfurt, pp. 41-66.
- VELIKOVSKY I. 1950, *Worlds in Collision*, New York.
- VELIKOVSKY I. 1952, *Ages in Chaos*, New York.
- VENTURINI T. 2022, *Online conspiracy theories, digital platforms and secondary orality: toward a sociology of online monsters*, «Theory, culture & society», 39, 5, pp. 61-80, <https://doi.org/10.1177/02632764211070962>.
- VERHOEVEN M. 2025, *Relationality, Immanence, Hierarchy: The Nature and Culture of Being(s) at Göbekli Tepe*, «Cambridge Archaeological Journal», 35, pp. 504-521, <https://doi.org/10.1017/S0959774325000113>.
- VIDALE M. 2022, *Archeologia. Teorie, metodi, strumenti*, Roma.
- VIDALE M. et alii 2021, *I Pilastri della Terramara. Alle radici di economia società e ambiente nel territorio di Bondeno, volume 2 – Prima e dopo lo scavo. Indagini preliminari, cultura materiale, ecofatti e archeologia partecipata*, Treviso.
- VIDAL-NAQUET P. 2006, *Atlantide. Breve storia di un mito*, Torino.
- URIBE VILLEGAS M.A. 1992, *La orfebrería Quimbaya tardía: Una investigación en la colección del Museo del Oro*, «Boletín Museo del Oro», 31, pp. 31-124.
- VINCI F. 2021, *I segreti di Omero nel Baltico. Nuove storie della preistoria*, Gorizia.
- VOLPE G. 2018, *Dall'archeologia urbana all'archeologia pubblica: alcune riflessioni*, in MORIGI A., QUINTELLI C. (a cura di), *Fondare e ri-fondare Parma, Reggio e Modena lungo la via Emilia romana*, Padova, pp. 47-62.
- VOLPE G. 2020, *Archeologia pubblica. Metodi, tecniche, esperienze*, Roma.
- VON DÄNIKEN E. 1968, *Chariots of the Gods?*, London.
- VON DÄNIKEN E. 2017, *Astronaut Gods of the Maya: Extraterrestrial Technologies in the Temples and Sculptures*, Rochester.
- VON SCHNURBEIN S. 2016, *Transformations of Germanic Neopaganism*, Leiden-Boston.
- VON WUTHENAU A. 1975, *Unexpected faces in ancient America (1500 B.C.-A.D. 1500): the historical testimony of pre-Columbian artists*, New York.
- VU H.T., BAINES A., NGUYEN N. 2023, *Fact-Checking Climate Change: An Analysis of Claims and Verification Practices by Fact-Checkers in Four Countries*, «Journalism & Mass Communication Quarterly», 100, 2, pp. 286-307, <https://doi.org/10.1177/10776990221138058>.
- WAKEFIELD C. 2020, *Digital Public Archaeology at Must Farm: A Critical Assessment of Social Media Use for Archaeological Engagement*, «Internet Archaeology», 55, <https://doi.org/10.11141/ia.55.9>.
- WAITKUS W. 1997, *Die Texte in den unteren Krypten des Hathortempels von Dendera*, Berlin.
- WALKER J. et alii 2020, *A great wave: the Storegga tsunami and the end of Doggerland?*, «Antiquity», 94, 378, pp. 1409-1425, <https://doi.org/10.15184/aqy.2020.49>.

- WALLIS S. 2018 (ed.), *Lost Knowledge: The Concept of Vanished Technologies and Other Human Histories*, London-New York.
- WALLIS S., HOLTORF K., HÄRKE M. 2006 (eds.), *Archaeological Fantasies. How Pseudoarchaeology Misrepresents the Past and Misleads the Public*, London-New York.
- WALSH D. 2024, *MIT study: An AI chatbot can reduce belief in conspiracy theories*, MIT Sloan School of Management, <https://mitsloan.mit.edu/ideas-made-to-matter/mit-study-ai-chatbot-can-reduce-belief-conspiracy-theories>.
- WARD A. 2023, *The World That Was: An Investigation of Lost Cities, Hidden Civilizations and Alternate Histories*, Masters thesis, University of Wales Trinity Saint David (<https://repository.uwtsd.ac.uk/id/eprint/2983/>).
- WARDLE C., DERAKHSHAN H. 2017, *Information disorder: Toward an interdisciplinary framework for research and policy making*, Council of Europe report DGI(2017)09, <https://edoc.coe.int/en/media/7495-information-disorder-toward-an-interdisciplinary-framework-for-research-and-policy-making.html>.
- WATRALL E., GOLDSTEIN L. 2022 (eds.), *Digital Heritage and Archaeology in Practice: Presentation, Teaching, and Engagement*, Gainesville.
- WATSON T. 2017, *Mummy DNA unravels ancient Egyptians' ancestry*, «Nature», 546, 17, <https://doi.org/10.1038/546017a>.
- WATSON S. 2025, *Emergent discourses on generative AI in education and society*, https://www.researchgate.net/publication/389211048_Emergent_discourses_on_generative_AI_in_education_and_society.
- WATTS A.C. 2020, *Archaeological Interpretation: The Rhetorical Shaping of Public Memory*, in PROIETTI E. (ed.), *Developing Effective Communication Skills in Archaeology*, Hershey, pp. 34-52, <https://doi.org/10.4018/978-1-7998-1059-9>.
- WAUCHOPE R. 1962, *Lost Tribes and Sunken Continents: Myth and Method in the Study of American Indians*, Chicago.
- WEIZMAN E. 2007, *Hollow Land: Israel's Architecture of Occupation*, New York.
- WELBOURN T. 2011, *T. C. Lethbridge: The Man Who Saw the Future*, Winchester.
- WENGROW D. 2022, *Apocalypse No! Pseudo-Archaeology, Ancient Tech-Lords, and Netflix*, «The Nation», december 22, <https://www.thenation.com/article/culture/ancient-apocalypse-graham-hancock/>.
- WESTFAHL G. 2005 (ed.), *The Greenwood Encyclopedia of Science Fiction and Fantasy: Themes, Works, and Wonders*, Westport.
- WHEELER M. 1955, *Still Digging. Interleaves from an Antiquary's Notebook*, London.
- WHITCOMB C., MORRIS H.M. 1961, *The Genesis Flood: The Biblical Record and Its Scientific Implications*, Philadelphia.
- WHITE P. 1974, *The Past Is Human*, London.
- WHITESIDES K.A., HOOPES J.V. 2012, *Seventies Dreams and 21st Century Realities: The Emergence of 2012 Mythology*, «Zeitschrift für Anomalistik», 12, pp. 50-74, https://www.anomalistik.de/images/pdf/zfa/zfa2012_1_050_whitesides_hoopes.pdf.
- WIACEK S. 2012, *Gods from Outer Space: Atlantis, Men and Monsters*, blog Now read this!, <https://www.comicsreview.co.uk/nowreadthis/2012/08/31/gods-from-outer-space-atlantis-men-and-monsters/>.
- WICKHAM C. 2009, *Le società dell'alto Medioevo. Europa e Mediterraneo, secoli V-VIII*, Roma.
- WICKHAM C. 2014, *L'eredità di Roma. Storia d'Europa dal 400 al 1000 d.C.*, Bari-Roma.
- WILKINS H.T. 1945, *Mysteries of Ancient South America*, London.
- WILLIAMS H., CLARKE P.M. 2020, *Digging into the Dark Ages. Early Medieval Public Archaeologies*, Oxford.
- WILLIAMS S. 1991, *Fantastic Archaeology: The Wild Side of North American Prehistory*, Philadelphia.

- WILSON C. 1972, *Crash Go the Chariots*, New York.
- WINTER T. et alii 2023, *Conspiracy beliefs and distrust of science predicts reluctance of vaccine uptake of politically right-wing citizens*, «Vaccine», 15, 40, 12, pp. 1896-1903, <https://doi.org/10.1016/j.vaccine.2022.01.039>.
- WISE D.U. 1998, *Creationism's Geologic Time Scale*, «American Scientist», 86, 2, pp. 160-173.
- WITZEL M. 2009, *Moving Targets? Texts, Language, Archaeology and History in the Late Vedic and Early Buddhist Periods*, «Indo-Iranian Journal», 52, 2-3, pp. 287-310, <https://doi.org/10.1163/001972409X12562030836859>.
- WOLF M.J.P. 2012, *Building Imaginary Worlds. The Theory and History of Subcreation*, London.
- WRIGHT A.P. 2015, *Private property, public archaeology: resident communities as stakeholders in American archaeology*, «World Archaeology» 47, 2, pp. 212-224, <http://www.jstor.org/stable/26160292>.
- WU MING I 2021, *La Q di Qomplotto. QAnon e dintorni. Come le fantasie di complotto difendono il sistema*, Roma.
- WYATT R. 1989, *Discovered: Noah's Ark*, Nashville (TN)
- WYLIE A. 2002, *Thinking from Things: Essays in the Philosophy of Archaeology*, Berkeley.
- WYLIE A. 2015, *A Plurality of Pluralisms: Collaborative Practice in Archaeology*, in Padovani F., Richardson A., Tsou J.Y. (eds.), *Objectivity in Science. New Perspectives from Science and Technology Studies*, Cham, pp. 189-210, https://doi.org/10.1007/978-3-319-14349-1_10.
- YEO SK., MCKASY M. 2021, *Emotion and humor as misinformation antidotes*, «PNAS», 118, 15, pp. 1-7, <https://www.pnas.org/doi/full/10.1073/pnas.2002484118>.
- YOUNG D.A., STEARLEY R.F. 2008, *The Bible, Rocks and Time: Geological Evidence for the Age of the Earth*, Downers Grove (IL).
- ZAGNI M. 2004, *Archeologi di Himmler. Ricerche, spedizioni e misteri dell'Ahnenerbe*, Milano.
- ZAGNI M. 2020, *La svastica e la runa: Cultura ed esoterismo nella SS Ahnenerbe*, Milano.
- ZANDER H. 2007, *Anthroposophie in Deutschland: Theosophische Weltanschauung und gesellschaftliche Praxis 1884-1945*, Gottinga.
- ZANINI E. et alii 2019, «Uomini e cose a Vignale»: bilancio di un decennio di archeologia pubblica, condivisa e (forse) sostenibile, «Il Capitale Culturale», supplementi 9, pp. 473-525, <https://doi.org/10.13138/2039-2362/2201>.
- ZENG C. 2021, *A Relational Identity-Based Solution to Group Polarization: Can Priming Parental Identity Reduce the Partisan Gap in Attitudes Toward the COVID-19 Pandemic*, «Science Communication», 43, 6, pp. 687-718, <https://doi.org/10.1177/10755470211036676>.
- ZENG J., ABIDIN C., SCHÄFER M.S. 2021, *Research Perspectives on TikTok and Its Legacy Apps*, «International Journal of Communication», 15, pp. 3161-3172, <https://doi.org/10.1932-8036/20210005>.
- ZHANG C.S., KIM S. 2026, *Platform-generated misinformation warning labels during disasters: A U.S.-China comparative study*, «Telematics and Informatics», 104, 102356, <https://doi.org/10.1016/j.tele.2025.102356>.
- ZIEROW M., LESEMAN L. 2023, *Aerodynamic investigation on the artefact "bird of Saqqara"*, «Acta Mechanica et Automatica», 17, 3, pp. 405-409, <https://doi.org/10.2478/ama-2023-0046>.
- ZOHARY D., HOPF H., WEISS E. 2012, *Domestication of Plants in the Old World. The origin and spread of domesticated plants in Southwest Asia, Europe, and the Mediterranean Basin*, Oxford.
- ZHOU X. et alii 2021, *A Survey on Echo Chambers on Social Media*, arXiv:2112.05084.
- ZUBOFF S. 2019, *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*, Milano.
- ZULLI D., ZULLI D.J. 2022, *Extending the Internet meme: Conceptualizing technological mimesis and imitation publics on the TikTok platform*, «New Media & Society», 24, 8, pp. 1872-1890, <https://doi.org/10.1177/1461444820983603>.

Viviamo in un'epoca in cui il nostro passato è sotto attacco. Dagli antichi astronauti ai continenti perduti come Atlantide, fino ai costruttori di piramidi alieni e ai giganti, la fantarcheologia domina nei *bestseller*, nei documentari in *streaming* e nei brevi video virali sui *social network*. Ma tale florido mercato del mistero non è soltanto innocuo intrattenimento o poca conoscenza; costituisce un vero e proprio "furto di storia". In questo saggio brillante e profondamente etico, Marco Valenti smonta l'ingranaggio della pseudoarcheologia, mostrando come essa rappresenti uno dei sintomi più inquietanti del nostro tempo. Attraverso un'analisi che intreccia storiografia, psicologia cognitiva e sociologia dei media, l'autore traccia un vero e proprio "atlante dei nuovi miti globali". Ne ricostruisce le radici esoteriche, spesso segnate da visioni coloniali e suprematiste; ci mostra come sottraggano creatività e capacità di azione alle antiche popolazioni per attribuirle a civiltà superiori o a entità extraterrestri. Il libro indaga anche le ragioni di questo successo planetario: perché preferiamo credere all'impossibile? La risposta viene ricercata nelle nostre vulnerabilità cognitive – come l'apofenia e il *bias* di conferma – e nel bisogno umano di certezze, consolazione e identità in un mondo percepito come caotico e minaccioso, un disagio oggi amplificato dagli algoritmi e dall'Intelligenza Artificiale. Tuttavia *Furto di Storia* non si limita alla smentita dei fatti. Valenti rivolge una critica costruttiva alla stessa comunità scientifica, invitandola ad abbandonare la torre d'avorio. Per contrastare i falsi profeti dell'algoritmo non basta opporre la freddezza dei dati al calore delle fantasie; occorre invece un nuovo patto sociale. L'archeologia deve entrare nell'arena pubblica e farsi strumento di un'intelligenza collettiva. Un'opera essenziale che propone una vera "grammatica pubblica della complessità"; un invito ad abitare il dubbio e a difendere il metodo scientifico non come privilegio di pochi, bensì come strumento di cittadinanza democratica, restituendo alla storia la sua autentica, imperfetta e meravigliosa umanità.

€ 32,00

ISSN 2035-536X

ISBN 978-88-9285-491-8

e-ISBN 978-88-9285-492-5



QSI-69



Marco Valenti FURTO DI STORIA

69



